

Gruppo di studio  
sulla bioetica

# Riconoscere le unioni omosessuali?

Un contributo alla discussione

L'eventuale disciplina giuridica delle unioni omosessuali è stata oggetto di vivaci dibattiti in mesi recenti nel nostro Paese, portando talvolta a contrapposizioni e conflitti. Alla luce della proficua esperienza di ricerca comune precedentemente svolta a proposito di una vicenda controversa (cfr «Il caso Welby: una rilettura a più voci», in *Aggiornamenti Sociali*, 5 [2007] 346-357), il nostro Gruppo di studio sulla bioetica ha ritenuto opportuno intraprendere una riflessione su questo altro tema, in un momento in cui è possibile affrontarlo in modo più pacato, sottraendosi alla pressione della polemica che enfatizza i contrasti e intorbida la discussione. L'intento è di offrire materiale, elaborato nel confronto comune, che contribuisca a **istruire la questione** e a **continuare un dialogo** sereno, uscendo da vicoli ciechi che costituiscono una sconfitta per tutti.

È possibile identificare uno **spazio di incontro** tra le diverse posizioni rappresentate in quel tessuto sociale che, come valore prezioso per la convivenza civile, è impegno di tutti custodire? Questa è la domanda che ci siamo posti, nello stesso tempo avendo cura di determinare chiaramente le coordinate entro cui tale ricerca può svolgersi. Occorre infatti evitare, qualora si istituisse una normativa, di trascurare quanto è propriamente rilevante della sessualità — come per esempio la generazione o il senso della diversità maschio-femmina, che non equivale a disuguaglianza o a discriminazione — e che non può essere «arbitrariamente» deformato dal diritto positivo.

Per mettere in luce le molteplici implicazioni del tema abbiamo fatto ricorso a **diverse competenze**, che trovano riscontro nei contributi che seguono, senza pretesa di esaustività. Una breve panoramica dei documenti magisteriali in materia (don Paolo Fontana), in fedeltà ai quali intende svilupparsi la successiva riflessione, apre l'itinerario, che prosegue svolgendosi attorno a due punti focali. Il primo prende in considerazione, con l'aiuto delle scienze sociali, l'istanza di regolamentazione giuridica e il contesto in cui si inserisce: dopo una descrizione del fenomeno e degli aspetti eticamente rilevanti (Carlo Casalone S.I.),

Partecipanti  
al Gruppo di studio  
e loro qualifiche.

### Gruppo di studio sulla bioetica

Carlo Casalone S.I., vicedirettore di *Aggiornamenti Sociali*.

Giacomo Costa S.I., caporedattore di *Aggiornamenti Sociali*.

Paolo Fontana, incaricato per la bioetica nella Diocesi di Milano.

Aristide Fumagalli, professore di Teologia morale nel Seminario arcivescovile di Milano.

Angelo Mattioni, professore ordinario di Diritto costituzionale nell'Università Cattolica di Milano.

Mario Picozzi, professore associato di Medicina legale nell'Università degli Studi dell'Insubria (VA).

Massimo Reichlin, professore associato di Etica della vita nell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

lasciamo spazio all'ascolto dell'esperienza vissuta dalle persone omosessuali con gli strumenti della sociologia (Giacomo Costa S.I.), per inquadrare infine la tematica nel dibattito su «sesso e genere» e sugli annessi risvolti antropologici (don Aristide Fumagalli). Il secondo gruppo di contributi tocca invece gli aspetti etico-normativi (prof. Massimo Reichlin), giuridico-costituzionali (prof. Angelo Mattioni) ed etico-politici (prof. Mario Picozzi).

Pur suscettibile di ulteriori approfondimenti, soprattutto per quanto riguarda le dimensioni antropologica e teologica, il discorso tenta di delineare criteri che consentano (non solo ai credenti) di procedere alle mediazioni politiche e legislative sempre più richieste da un contesto pluralista. Va inoltre evidenziato che quanto qui elaborato si colloca **a livello di principi**: senza entrare nei contenuti concreti dei singoli aspetti, lascia aperto lo spazio per una determinazione normativa che riguarda un piano propriamente tecnico.

L'ipotesi attorno a cui abbiamo riflettuto è se sia possibile istituire una **disciplina giuridica di un legame tra due persone dello stesso sesso**, non basandosi specificamente sulla sua connotazione omosessuale, quanto piuttosto sul suo significato per la vita sociale. Tale fattispecie — non equiparabile in nessun modo alla famiglia come «società naturale fondata sul matrimonio» (art. 29 Cost.) — rientrerebbe in una più generale possibilità di regolamentazione giuridica di relazioni sociali stabili che costituiscono una forma di realizzazione dei soggetti coinvolti, prevista dalla nostra Costituzione (cfr art. 2 Cost., nel riquadro a p. 423). In forza della stabilità, un siffatto legame risulta dotato di una sua rilevanza sociale e costituzionale. Ciò che propriamente viene disciplinato da una tale normativa è una relazione interpersonale già in essere (oggettivamente accerta-

### Cosa dice la Costituzione

Art. 2 – La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

Art. 29 – La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio.

Il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare.

I due articoli della Costituzione di principale interesse.

bile, per esempio all'anagrafe), di cui il diritto prende atto su esplicita richiesta di coloro che sono interessati/e, ma senza che si pongano gesti di manifestazione della volontà (consenso) di tipo istitutivo.

Questa soluzione non è in grado di venire incontro a tutte le esigenze, anche perché alcune non sembrano ricevibili in ogni loro aspetto. Per un verso, essa non risponde in modo compiuto alle istanze delle persone omosessuali. Infatti non tiene pienamente conto di quel percorso di specifico riconoscimento nella sfera pubblica — certo non riducibile allo spazio giuridico e tuttavia da esso fortemente influenzata — che consentirebbe una migliore unificazione con la vita privata e una più serena progettazione dell'esistenza sul piano sociale da parte delle persone omosessuali. Per altro verso, essa potrebbe essere fraintesa come una prima tappa di riconoscimento pur parziale delle unioni omosessuali in quanto tali. Tuttavia, sulla base degli argomenti esposti ci sembra possibile aprire uno spiraglio giuridico meritevole di ulteriori approfondimenti: per questa via — ci siamo chiesti — non si potrebbe **articolare la tutela di diritti e doveri** delle persone in modo più convincente e adeguato all'effettiva situazione in gioco rispetto a quanto è possibile ottenere focalizzando il ragionamento solo sui diritti dell'individuo singolarmente considerato? Nello stesso tempo, questa soluzione, per le ragioni stesse che la suffragano, esclude l'accesso all'adozione o alla fecondazione assistita.

Ci rendiamo conto, pubblicando questa ricerca, del rischio di prestare il fianco a indebite strumentalizzazioni. Ci è sembrato, però, che rendere noto il frutto del nostro lavoro faccia parte delle **finalità della Rivista**: esplorare vie nuove per armonizzare la fedeltà al Magistero della Chiesa con la libertà di una ricerca eticamente responsabile.

## 1. Magistero e omosessualità \*

Il Magistero della Chiesa cattolica ha espresso in vari documenti la sua posizione sull'omosessualità. Richiameremo in particolare quelli redatti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF), che hanno recentemente affrontato in modo più diretto la problematica che qui consideriamo.

### a) Gli interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede

L'insegnamento costante del Magistero esprime una **valutazione negativa** dell'inclinazione e degli atti omosessuali, motivandola sulla base dell'inautenticità dell'amore che non rispetta le leggi interne della sessualità. La *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale – Persona humana* (29 dicembre 1975), al n. 8 sulle relazioni omosessuali, riafferma la distinzione tra giudizio sull'atto e valutazione della **responsabilità soggettiva**. Se da una parte gli atti omosessuali sono condannati come «intrinsecamente disordinati», dall'altra non si esclude che i soggetti coinvolti possano non esserne pienamente responsabili. Il documento fa propria la distinzione tra condizione di omosessualità transitoria e definitiva. In quest'ultima la «colpevolezza» degli atti deve essere giudicata con prudenza, valutando le particolari situazioni dei singoli.

La *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali – Homosexualitatis problema* (1 ottobre 1986) intende chiarire interpretazioni erranee, eccessivamente benevole, della precedente Dichiarazione. La precisazione, per uscire da ogni equivoco, è così espressa: «la particolare inclinazione della persona omosessuale, benché non sia in sé peccato, costituisce tuttavia una tendenza, più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale. Per questo motivo l'inclinazione stessa deve essere considerata come **oggettivamente disordinata**» (n. 3).

Il testo, dopo aver esaminato l'insegnamento della Scrittura, prosegue affermando che la Chiesa, obbediente al disegno del Creatore, riconosce che solo nella relazione coniugale l'uso della facoltà sessuale può essere moralmente lecito. L'attività omosessuale contraddice il ricco simbolismo, il significato e i fini del disegno divino. Alla persona omosessuale, come a chiunque, vanno riconosciute la libertà fondamentale e la **dignità** che caratterizzano ogni essere umano; inoltre, responsabile dei propri atti, anche la persona omosessuale è chiamata a vivere la virtù della castità.

Nella parte finale dedicata agli orientamenti pastorali, la Lettera si mostra del tutto **contraria al cambiamento di norme della legislazione** civile e mette in guardia dal pericolo di un'incidenza diretta di tale scelta sulla concezione che la società ha della natura e dei diritti della famiglia. Dunque, «Nel valutare eventuali progetti legislativi si dovrà porre in primo piano l'impegno a difendere

\* Contributo di Paolo Fontana.

e a promuovere la vita della famiglia» (n. 17). Quest'ultima tematica viene ribadita e precisata nei due testi successivi.

La preoccupazione del documento *Alcune considerazioni concernenti la risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali – Recentemente* (23 luglio 1992) è di «indicare alcuni principi e distinzioni» (Premessa) che aiutino a valutare proposte legislative avanzate in varie parti del mondo per evitare discriminazioni sulla base della tendenza sessuale. Il punto principale su cui insiste il testo è che la tendenza omosessuale — in quanto «disordine oggettivo» (n. 10) — non è una qualità della persona che, in ordine alla non discriminazione, sia paragonabile alla razza, all'origine etnica, all'età, al sesso, o altro di simile. I **diritti della persona omosessuale** sono quelli di ogni altra persona: assicurato il rispetto della fondamentale dignità umana, possono per un verso essere legittimamente limitati per una ragione rilevante in ordine al bene comune, per altro verso fatti valere non in nome della condizione omosessuale, ma in quanto diritti umani universalmente riconoscibili. Positivamente, conclude lo scritto, la legislazione deve porre la massima cura nel difendere e promuovere la vita della famiglia.

Nella stessa linea si colloca il più recente documento della Congregazione in materia (*Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali – Diverse questioni* [3 giugno 2003]), nel quale si richiamano soltanto i **punti essenziali**. L'insegnamento è costante: non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia; e, d'altra parte, è necessario opporsi a ogni ingiusta discriminazione delle persone omosessuali. Di fronte alle unioni omosessuali le autorità civili hanno assunto atteggiamenti differenti (cfr n. 5): quello ritenuto adeguato è una **tolleranza discreta e prudente**, che contenga il fenomeno senza legittimare «specifici diritti per le persone omosessuali conviventi». L'uso ideologico della tolleranza, invece, può esporre «le giovani generazioni a una concezione erronea della sessualità e del matrimonio». Infine, l'eventuale riconoscimento legale delle unioni omosessuali non tutela e non promuove l'istituzione del matrimonio, fondamento della vita familiare e sociale che garantisce la generazione e l'ordine delle generazioni; è inaccettabile, dunque, che uno Stato ne promuova l'equivalenza legale.

#### b) Favorire l'assunzione di responsabilità

Il Magistero riconosce alle persone omosessuali la libertà e la dignità di ogni persona, rigettando ogni forma di discriminazione; parimenti, rifiuta rivendicazioni settoriali considerate infondate, poiché l'omosessualità non può costituire una ragione: essa è una tendenza, un'interpretazione del desiderio sessuale, che avviene sul piano soggettivo. Riconoscere due categorie di persone tra loro contrapposte (omo ed eterosessuali) sarebbe una costruzione ideologica arbitraria.

Il **matrimonio** rimane il luogo istituito per il confronto con la differenza fra i sessi. Inteso come unione di un uomo e di una donna aperta alla generazione, è il luogo in cui vivere la sessualità<sup>1</sup>; parte integrante del disegno creatore di Dio, esso è il cardine di ogni società e viene riconosciuto come istituzione sociale in tutte le culture<sup>2</sup>. Il Magistero mette dunque seriamente in guardia dal cancellare o minimizzare questa fondamentale mediazione istituzionale, attraverso la quale la sessualità è socialmente valorizzata. Il diritto, pertanto, deve promuovere il matrimonio e la famiglia, difendendoli da rivendicazioni settoriali e minoritarie che potrebbero condurre a modificare, forse anche in forma irreversibile, il loro senso di istituzione universale.

Inoltre, il Magistero riconosce l'esistenza di un'inclinazione, di cui il comportamento omosessuale può essere espressione; la sessualità umana non è riducibile al momento pulsionale, ma ha bisogno di contesti e di codici simbolici che le consentano di maturare<sup>3</sup>. Lo sviluppo di questa considerazione conduce a mettere a fuoco il **rapporto tra vita e cultura**, tra desiderio del proprio compimento personale e modelli civili di realizzazione; sotto questa luce si comprende come il contesto sociale e civile, anche legislativo, condizioni l'autocomprensione della persona omosessuale.

Infine, il Magistero nega con forza e chiarezza il riconoscimento legale delle unioni omosessuali, mettendo in risalto l'effetto negativo che questo potrebbe avere sulla famiglia fondata sul matrimonio: **l'omosessualità non è fonte positiva di diritto**.

Ci si potrebbe però domandare se negli scritti magisteriali non rimanga aperta, o comunque non completamente esplorata, la via che consiste nel prendere in considerazione la rilevanza sociale delle relazioni interpersonali che si stabiliscono tra conviventi. Tali unioni verrebbero disciplinate in ragione non dell'omosessualità della coppia, ma dei **diritti e dei doveri cui dà origine una relazione stabile** e che la società ritiene di dover tutelare. Se siffatti diritti e doveri dovessero emergere, allora si presenterebbe la necessità di tutelarli adeguatamente. Sarebbe un modo per far fronte alle rilevanti preoccupazioni espresse dal card. Camillo Ruini che, dopo aver sottolineato l'esigenza di escludere ogni forma di equiparazione o di omologazione delle unioni omosessuali con il matrimonio e la famiglia, mette subito in guardia da soluzioni in cui «ai diritti non corrisponderebbero uguali doveri»<sup>4</sup>. È in questa prospettiva che si colloca l'ipotesi che ci proponiamo di indagare.

<sup>1</sup> Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 8 dicembre 1995, nn. 104 e 125.

<sup>2</sup> Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* del 19 giugno 1994; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Dichiarazione sulla Risoluzione del Parlamento Europeo del 16 marzo 2000 che equipara la famiglia alle «unioni di fatto», comprese quelle omosessuali*, 17 marzo 2000.

<sup>3</sup> Cfr CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, 1 novembre 1983, nn. 101-103.

<sup>4</sup> RUINI C., *Prolusione al Consiglio Permanente della CEI*, 22 gennaio 2007, n. 4, in <[www.chiesacattolica.it/cei\\_new](http://www.chiesacattolica.it/cei_new)>.

## 2. Omosessualità: di cosa stiamo parlando? \*

Ogni discorso sulla sessualità è situato: nessuno può considerarsi avulso da una dimensione da cui è connotato fin nelle più riposte profondità del proprio essere corporeo. Chiunque parli è iscritto nel proprio essere maschile o femminile e segnato da una storia, e pertanto «tagliato fuori» dall'esperienza dell'altro sesso (*sexus* da *secare*, tagliare), verso cui si apre per entrare in relazione: il suo discorso non può mai del tutto astrarsi dalla determinazione sessuale che vincola all'esperienza del limite ed è simultaneamente luogo di possibile incontro dell'altro. La sessualità, come orizzonte imprescindibile, si lascia avvicinare solo grazie a un **impegno etico** che permette di assumere la propria mascolinità o femminilità, riconoscendo al tempo stesso un certo non-sapere e una certa ignoranza. Questo fatto rende conto del senso di delusione che spesso lasciano i discorsi sulla sessualità, segnati da un'insuperabile incompiutezza. L'obiettivo che qui ci proponiamo è di fornire, alla luce delle scienze empiriche, alcuni **criteri di lettura del fenomeno delle omosessualità** e indicarne qualche **aspetto eticamente rilevante**, pur consapevoli che non vige sul tema un pacifico consenso.

### a) Omosessualità e identità

Dopo anni di accese discussioni, nel 1973 l'autorevole Associazione Psichiatrica Americana (APA) decideva di **eliminare l'omosessualità in sé dall'elenco delle malattie mentali**<sup>5</sup>. Prese piede così la prospettiva che intende l'omosessualità non tanto come categoria o «sostanza», quanto piuttosto come dimensione o «tratto», cioè elemento da situare nel quadro d'insieme di altre e molteplici dimensioni (ad esempio cognitiva, emotiva, volitiva). Secondo il modello di malattia funzionale e quantitativo sotteso a questa tendenza, la patologia è determinata dalla mancanza o perdita di un equilibrio fra più elementi e non, come nel modello ontologico e qualitativo, dalla presenza o assenza di un singolo tratto particolare<sup>6</sup>. Sul versante terapeutico, quindi, non si curerà l'omosessualità se non quando essa diventi motivo di disagio.

Fra i **segni** che le indagini empiriche utilizzano per descrivere l'organizzazione psico-affettiva omosessuale troviamo: attrazione sessuale e affettiva per persone dello stesso sesso, fantasmi sessuali a dominanza omoerotica, ridotta attrazione per persone di sesso opposto, passaggio all'atto omosessuale connotato da piacere. Non ogni persona omosessuale riferisce la totalità di questi elementi. Si notano anzi ampie variazioni: alcune si ritrovano completamente nella descrizione di cui sopra, altre sperimentano attrazione anche verso il sesso opposto. Anche per questa ragione si spiega il fatto che circa il 16% di coloro che

\* Contributo di Carlo Casalone S.l.

<sup>5</sup> Cfr STEIN T. S., «Homosexuality and Psychiatry», in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2001), 6902; BURR V., *Psicologia delle differenze di genere*, il Mulino, Bologna 2000.

<sup>6</sup> Cfr LAPLANTINE F., *Anthropologie de la maladie*, PUF, Paris 1992.

si dichiarano omosessuali è sposato (o lo è stato), anche se non va trascurata l'omosessualità secondaria, espressione di problemi che risiedono altrove, per esempio in difficoltà di coppia<sup>7</sup>. Del resto, più in generale, non è rara la presenza di desideri o pratiche omosessuali transitori in soggetti eterosessuali, anche sulla base di circostanze esterne che li favoriscono.

Qui risiede una prima difficoltà nel fornire **dati statistici** sul fenomeno. Talvolta i ricercatori fanno di un solo indicatore il parametro di riferimento o definiscono diversamente i criteri di selezione, ottenendo risultati molto variabili. Circa l'incidenza dell'omosessualità nella popolazione generale si incontrano in letteratura oscillazioni tra l'1 e il 10%: si vede la notevole arbitrarietà del dato spesso ripetuto che, senza precisare i criteri di rilevazione, la colloca al 5%. Se poi consideriamo un campione selezionato sulla base dell'attrazione verso lo stesso sesso, su 100 soggetti quelli che hanno rapporti omoerotici sono 56 e quelli che si dichiarano *gay* o lesbiche sono 27<sup>8</sup>. Anche le **indagini qualitative** — quando ricorrono a siti Internet, stampa specializzata, associazioni — si scontrano con meccanismi di (auto)selezione di tipologie di persone difficilmente generalizzabili. Così spesso avviene per i *media*, che estrapolano quanto vale solo per una parte, piccola e «folcloricamente caratterizzata».

L'omosessualità va **distinta da diversi disturbi della sfera sessuale e affettiva**. Fra questi menzioniamo anzitutto la pedofilia, che indica un'attrazione erotica verso bambini del proprio o dell'altro sesso. In seguito il travestitismo, che comporta piacere nell'indossare vestiti del sesso opposto, giocando sui significati di genere, ma tenendosi ben ancorati alla lettera del corpo originario e alla sua natura sessuata. La transessualità è invece caratterizzata da uno scarto tra il modo in cui la persona si rappresenta internamente il proprio corpo e i propri genitali esterni, che costituiscono la via ordinaria di attribuzione del sesso: per il transessuale essi rimangono estranei, vivendosi come una persona di sesso opposto e quindi talvolta, per ristabilire una corrispondenza, cercando di cambiare sesso per via ormonale e/o chirurgica.

Infine, poiché si sente spesso utilizzare il termine «**identità omosessuale**», è utile specificarne il significato, anche per le importanti ricadute sul piano sociale e culturale. Va precisato che i termini «identità sessuata» e «identità sessuale» non sono sinonimi ed entrambi vanno distinti dall'«orientamento sessuale»<sup>9</sup>. La prima è un dato irriducibile, che si radica nel corpo, ancorandosi fin nell'assetto cromosomico delle cellule somatiche, e si definisce nel rapporto con la generazione. È femmina chi nasce da un corpo dello stesso sesso ed è maschio chi nasce da un corpo di sesso differente: il rapporto con la generazione

<sup>7</sup> Cfr BARBAGLI M. – COLOMBO A., *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2007, 54.

<sup>8</sup> Cfr LAUMANN E. O. et al., *The social organization of sexuality. Sexual practices in the USA*, University of Chicago Press, Chicago 1994, 298-301, cit. in BARBAGLI M. – COLOMBO A., *Omosessuali moderni*, cit., 20.

<sup>9</sup> LACROIX X., *In principio la differenza. Omosessualità, matrimonio, adozione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, 102.



non è identico nel maschio e nella femmina, così come la posizione nel sistema di parentela<sup>10</sup>. Il modo, poi, in cui tale identità viene soggettivamente percepita costituisce l'«identità sessuale». Quest'ultima non è quindi solo biologica, ma anche frutto di un'elaborazione progressiva, in cui giocano da una parte la presenza di caratteri maschili e femminili e dall'altra il genere come costruzione sociale<sup>11</sup>. Infine, si parla di «orientamento sessuale» per indicare verso quale «oggetto sessuale», maschile o femminile, l'individuo è attratto. Pertanto l'omosessualità non è determinata dall'identità sessuata, ma piuttosto dal modo in cui essa viene soggettivamente vissuta, cioè sul piano dell'identità e dell'orientamento sessuali. È la complessa interazione di questi livelli che gioca nei comportamenti (omo)sessuali.

#### b) Una libera scelta?

Anche il ruolo che la libertà gioca nella condizione omosessuale richiede che si faccia grande **attenzione alle generalizzazioni**. Per quanto riguarda i comportamenti, si va da soggetti per cui non è possibile evitare atti sessuali compulsivi e promiscui, fino a soggetti capaci di istituire legami affettivi forti, che possono o meno esprimersi in atti sessuali completi. In questo contesto va ricordato che la sessualità non è un istinto monolitico e statico, ma è dotata di una certa **plasticità e fluidità**, sviluppandosi progressivamente verso equilibri più o meno stabili, sebbene mai definitivamente al riparo da possibili episodi regressivi.

Inoltre, ci si domanda quanto la libertà incida sullo stesso orientamento omosessuale. La ricerca delle cause potrebbe dire una parola in proposito, ma le ipotesi sono molte e generalmente insufficienti per spiegare appieno il fenomeno. Quanto si può qui segnalare è che risulta poco attendibile la causa biologica (genetica od ormonale), pur senza escludere che possa avere una qualche influenza predisponente, mentre sembrano più accreditate le cause educativo-culturali, che comunque sfuggono alla volontà del soggetto. Il periodo della prima infanzia riveste un'importanza cruciale, anche se il tempo della presa di coscienza può essere di molto successivo. Ci basti qui ricordare che la gran parte delle indagini mostra come nella maggioranza dei casi **lo spazio lasciato alla libera scelta è molto ridotto**: la persona riferisce di scoprirsi omosessuale senza volerlo e quasi sempre in modo irreversibile. Il compito dell'etica non sta quindi nell'insistere per modificare questa organizzazione psicosessuale, ma nel favorire per quanto possibile la crescita di relazioni più autentiche nelle condizioni date<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr DALLA PICCOLA B., «Genetica della determinazione sessuale», in *Identità e genere – Quaderni di Scienza&Vita*, 2 (2007) 11-17.

<sup>11</sup> Cfr ARÈNES J., «Il problema del genere», in *Il Regno – Documenti*, 11 (2007) 377; FUMAGALLI A., «L'omosessualità in prospettiva socioculturale», *infra*, 433-434.

<sup>12</sup> Cfr in questa linea la riflessione interessante, anche se non in tutto condivisibile, di SALZMAN T. A. – LAWLER M. G., «Catholic Sexual Ethics: Complementarity and the Truly Human», in *Theological Studies*, 67 (2006) 623-652.

### 3. Un ascolto sociologico del fenomeno \*

Le richieste di riconoscimento delle coppie omosessuali partono da situazioni peculiari che è arduo collocare in un quadro d'insieme, anche per le **difficoltà di indagini i cui risultati siano generalizzabili**<sup>13</sup>. In questo senso le ricerche di tipo etnografico, condotte sul campo con lunghe interviste, restano per il momento le più interessanti in quanto permettono di contattare una maggiore varietà di persone, anche se in numero limitato. Sulla base delle ricerche esistenti<sup>14</sup> proveremo comunque a presentare qualche elemento dell'esperienza vissuta di persone omosessuali, senza avere la pretesa di parlare al loro posto.

Si potrà cogliere in particolare come **la domanda** (o la rivendicazione) di riconoscimento giuridico di una relazione tra due persone dello stesso sesso **concerna in maniera diretta un numero limitato di individui**<sup>15</sup>: non tutte le persone omosessuali vi sono personalmente interessate; inoltre, e soprattutto, per arrivare alla prospettiva di legalizzazione del proprio rapporto è necessario compiere un percorso difficoltoso, che richiede prese di posizione e un notevole dispendio di energie psichiche, e che non tutti riescono a percorrere per intero.

Ciononostante, la richiesta di riconoscimento giuridico rimane elevata. In assenza di alternative, **il modello matrimoniale** — pur compreso in senso limitato come «riconoscimento pubblico di una relazione affettiva» — **rimane in larga misura un punto di riferimento giuridico, oltre che simbolico** per le convivenze omosessuali anche perché, alla base della rivendicazione, sta un desiderio di riconoscimento *tout court* della propria dignità. In questo senso si può capire come la disciplina giuridica della materia, pur concernendo in concreto una percentuale relativamente piccola di omosessuali, possa coinvolgere in maniera indiretta un numero molto più vasto di persone. Ci sembra tuttavia più interessante, invece di riprodurre schemi che imitano in maniera discutibile il matrimonio, che si percorrano piste diverse, si trovino altri riferimenti giuridici e simbolici perché le persone possano ottenere rispetto sociale, come pure assumere obblighi e responsabilità — acquisendo allo stesso tempo dei diritti — nei confronti di coloro con cui portano avanti una relazione stabile.

\* Contributo di Giacomo Costa S.I.

<sup>13</sup> Cfr *supra*, CASALONE C., «Omosessualità: di cosa stiamo parlando?», 428.

<sup>14</sup> Cfr, in particolare, VERDRAGER P., *L'homosexualité dans tous ses états*, Le Seuil, Paris 2007, un'interessante inchiesta etnografica svolta in Francia, e BARBAGLI M. – COLOMBO A., *Omosessuali moderni*, cit., che fornisce i dati più aggiornati sulla situazione italiana. Circa le dimensioni psicosociali del fenomeno, cfr anche CASTAÑEDA M., *Comprendere l'omosessualità*, Armando, Roma 2006.

<sup>15</sup> Si veda per esempio il caso della Francia, dove il numero totale di «Patti civili di solidarietà» (PACS) si è più che triplicato tra il 2000 e il 2006, anno in cui ne sono stati firmati 77mila. Il bollettino statistico del Ministero della Giustizia francese nota che in questo periodo «le caratteristiche dei *partner* uniti dai PACS sono fortemente cambiate. Le coppie dello stesso sesso che rappresentavano un quarto del totale nel 2000 sono diventate del tutto minoritarie (il 7% nel 2006)»: cfr CARRASCO V., «Le pacte civil de solidarité: une forme d'union qui se banalise», in *Infostat justice*, 97 (2007) 1 (nostra traduzione). Il numero di PACS tra persone dello stesso sesso è stato in effetti proporzionalmente molto elevato nei primi due anni dopo la legalizzazione, per stabilizzarsi oggi un po' al di sopra dei 5mila annui (di cui 1.800 tra due maschi): cfr *ivi*.

## a) Le difficoltà del percorso

I percorsi che portano a dire a se stessi e agli altri di essere omosessuali sono molto vari. Alcuni affermano che, per quanto si ricordano, sono sempre stati consapevoli di esserlo; altri, e sembrano i più numerosi, **hanno preso progressivamente coscienza della loro condizione attraverso un itinerario non scontato**, passando da esperienze di attrazione verso persone dello stesso sesso fino all'affermazione della propria omosessualità di fronte a se stessi ed eventualmente a terzi. In ogni caso, alcuni punti di snodo sembrano essere comuni.

Anzitutto il passaggio dall'esperienza di pulsioni omosessuali al fatto di «nominare» per se stessi la propria omosessualità, cioè a «**dirsi**» **omosessuali**. Tutti cercano di interpretare i propri sentimenti — percepiti spesso come diversi o «anormali» —, dando loro un nome. Poco a poco cresce il dubbio di essere omosessuali, cosa che, prima di essere accettata, viene in vari modi messa alla prova.

Questo passaggio alla «nominazione» ha **diverse funzioni**: dà una certa stabilità a un insieme di sensazioni servendosi del vocabolario esistente («omosessuale», «*gay*» o «lesbica», ma anche «finocchio» o simili) e delle sue connotazioni correnti; permette anche, bene o male, di identificarsi con una categoria di individui già «repertoriati» e di non sentirsi «strani» o «anormali». È però di fatto un passaggio ambivalente e non automatico: essendo il vocabolario dell'omosessualità spesso legato a uno stigma sociale, può non essere facile qualificarsi con un termine spesso utilizzato in senso dispregiativo. In questa situazione alcuni sperimentano sentimenti di abbandono, rifiuto e solitudine, o cercano di ignorare, negare, ritenere temporanee le proprie pulsioni omosessuali, alla ricerca di una «normalità». Altri, invece, rifiutano la nominazione perché presenterebbe il rischio di una riduzione di tutta la propria personalità all'aspetto sessuale o di una assimilazione a stili di vita in cui non ci si riconosce.

Se la nominazione della propria omosessualità non è scontata, lo è ancora meno la tappa successiva della sua **espressione** (il cosiddetto «*coming out*», venire allo scoperto), in cui si riduce lo scarto tra quello che si è per se stessi e quello che si è per gli altri. La rivelazione può avvenire per cerchi concentrici: partendo dalla famiglia o dagli amici per arrivare a colleghi di lavoro e conoscenti. Ma la sequenza può essere anche diversa o limitarsi a uno degli ambiti di vita. In ogni caso non avviene mai una volta per tutte: ogni volta che si trova in un ambiente nuovo la persona omosessuale deve decidere se e in che modo parlare della sua tendenza. Anche questa fase è delicata: non è mai scontato dire ad altri di essere omosessuale e spesso soltanto dopo la comunicazione stessa si scopre se una previsione «catastrofica» dei suoi effetti era realistica o esagerata. Le reazioni di parenti, amici e colleghi sono infatti largamente imprevedibili e coprono tutta la gamma che va dal rifiuto totale all'accoglienza e che comunque spesso comporta un allentamento dei legami.

Le difficoltà di accettazione sociale nel caso di una **convivenza** sono ancora più forti: avere un *partner* dello stesso sesso e vivere la relazione apertamen-

te significa accettare il confronto con il resto della società (famiglia inclusa) ed essere preparati a subirne il giudizio.

## b) Convivenza e vita di coppia

Secondo Verdrager, tra le persone omosessuali **le posizioni** sulla necessità di regolamentare in qualche modo queste convivenze **sono lontane dall'essere unanimi**, soprattutto quando si chiede loro se sono personalmente interessate: si va da coloro che non hanno nessuna intenzione di chiedere un riconoscimento per le loro relazioni o che pensano più in generale che non sia pertinente o auspicabile un riconoscimento delle relazioni omosessuali, a coloro per cui è necessario che almeno alcuni diritti, in particolare economici, siano riconosciuti; fino a coloro che reclamano la possibilità di un matrimonio vero e proprio rifiutando persino formule parziali di riconoscimento quali i PACS francesi.

Verdrager constata pure che tra le persone omosessuali da lui intervistate, **molti sono «a favore» della possibilità di un «matrimonio omosessuale»** e pensano che sia una delle rivendicazioni principali da portare avanti<sup>16</sup>, **ma senza motivazioni chiare** e senza avere gli strumenti per misurarne tutte le implicazioni. «L'incertezza sul perché della cosa non ha d'uguale se non la fermezza del desiderio»<sup>17</sup>, con il rischio di fare di questo oggetto del volere collettivo un valore, qualcosa di desiderabile in quanto tale da tutti. Il punto focale di questa richiesta sembra essenzialmente il riconoscimento pubblico di un legame affettivo, il poter dire davanti a tutti «siamo una coppia». Di fatto questa è una definizione minimale e soggettivistica del matrimonio, ma che contiene una esigenza di riconoscimento *tout court* di se stessi, e che è la base di una autostima sociale.

Una delle difficoltà maggiori vissute dai singoli omosessuali e ancora di più dalle coppie è infatti quella di ritrovarsi a essere socialmente «invisibili»<sup>18</sup>. La lotta per il riconoscimento dei diritti civili e sociali costituisce di fatto **uno sforzo per entrare con il proprio progetto di vita nel «ciclo di vita» della società** nel suo insieme, contribuendovi positivamente, in maniera non concorrente, non surrogata della coppia eterosessuale, con una specificità però ancora da focalizzare. Infatti, come osserva Castañeda, «il rapporto di coppia basato unicamente sull'amore romantico o sulla relazione erotica, imitando il matrimonio come è vissuto oggi, non sembra il modello più indicato per le relazioni omosessuali nella loro grande varietà attuale»<sup>19</sup>. La ricerca di soluzioni condivisibili che rendano più espliciti regole del gioco, diritti e obblighi di ciascuno contribuirebbe senza dubbio a evitare una serie di malintesi e disillusioni.

<sup>16</sup> In questo senso BARBAGLI M. – COLOMBO A., *Omosessuali moderni*, cit., 224 n., mostrano che il 92% dei 3.500 omosessuali da loro intervistati è «assolutamente d'accordo» (70%) o perlomeno «d'accordo» (22%) rispetto all'approvazione da parte del Parlamento italiano di una legge che legalizzi le unioni fra persone dello stesso sesso.

<sup>17</sup> Cfr VERDRAGER P., *L'homosexualité dans tous ses états*, cit., 308.

<sup>18</sup> CASTAÑEDA M., cit., 131.

<sup>19</sup> *Ivi*, 200.

#### 4. L'omosessualità in prospettiva socioculturale \*

Benché l'omosessualità sia fenomeno coestensivo alla storia umana, e pure non siano mancati tentativi di «istituzionalizzare» le unioni omosessuali<sup>20</sup>, l'**istanza di riconoscimento giuridico** di tali unioni, sino alla parificazione con il matrimonio, costituisce una novità recente. L'emergenza del fenomeno fa leva sul rilievo acquisito dal profilo socioculturale della sessualità.

##### a) Il rilievo socioculturale della sessualità

Gli studi di antropologia sociale e culturale hanno messo in luce come la differenza sessuale, lungi dall'essere un mero dato biologico, comporti un'elaborazione culturale funzionale alla **ripartizione dei ruoli di genere** nella società di appartenenza<sup>21</sup>. Le diversità anatomiche e fisiologiche degli individui, evidenti nel loro differenziale concorso alla riproduzione della specie, non sono sufficienti per spiegare la loro diversa posizione e valorizzazione nelle relazioni interpersonali e sociali; in particolare non giustificano la tradizionale subordinazione della donna all'uomo. L'identità maschile e femminile non si trova già compiutamente inscritta nella natura biologica degli individui, ma viene ad essi ascrivita in base ai canoni culturali della società di appartenenza.

La notevole incidenza della cultura sociale nel costituirsi dell'identità sessuale è venuta specialmente in luce con l'avvento della **psicoanalisi freudiana**, la quale ha mostrato come le istanze culturali della società d'appartenenza penetrino sin nell'inconscio dell'individuo, opponendosi mediante divieti e censure alle pulsioni caotiche ivi residenti e contribuendo così, a meno di indebiti eccessi, all'emergere equilibrato della personalità maschile e femminile.

L'incidenza psichica della cultura sociale sulla sessualità è stata, però, in seguito ritenuta comunque oppressiva e sottoposta a dura critica da quella linea di pensiero marxista-freudiana (W. Reich, H. Marcuse) che, teorizzando la **«rivoluzione sessuale»**, ha fortemente influito negli anni '60 del XX secolo sul movimento studentesco anzitutto e, per suo tramite, sull'intera società occidentale.

##### b) La *gender theory*

Nel solco della linea marxista-freudiana, il movimento femminista ha dato vita alla *gender theory*, per la quale il «genere» sessuale (*gender*), giudicato una costruzione psico-socio-culturale, risulta svincolato dal «sesso» biologico (*sex*). Secondo questa teoria, l'invariabilità che si può ammettere per il sesso non deve invece essere rivendicata per il genere, soggetto alla variabilità delle culture. «Teorizzando che il genere è una costruzione sociale del tutto indipendente dal

\* Contributo di Aristide Fumagalli.

<sup>20</sup> Cfr BOLOGNINI S., «Breve storia del "matrimonio" gay», in *Bioetica*, 1 (2005) 105-112.

<sup>21</sup> Cfr NEDELMANN B., «Ruoli maschili e femminili», in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. VII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1997, 530-542.

sesso — si legge in una delle opere di riferimento —, il genere stesso diventa un **artificio libero da vincoli**. Di conseguenza, uomo e maschile potrebbero riferirsi sia a un corpo femminile sia a uno maschile; donna e femminile, sia a un corpo maschile sia a uno femminile»<sup>22</sup>. La *gender theory* non solo mira a una ridefinizione radicale dei generi sessuali, ma ne mette in discussione la distinzione stessa.

La decostruzione dei generi, dichiarando la loro sostanziale indifferenza, dà origine a una concezione della sessualità che, essendo amorfa, può evolversi in senso polimorfo. Applicando a questa fluidificazione dei generi sessuali la chiave di lettura suggerita per i fenomeni della società contemporanea da Zygmunt Bauman, si potrebbe parlare di «**sessualità liquida**».

Sganciata dagli stereotipi culturali imposti dalla società, la sessualità diviene prerogativa dei singoli individui. La sessualità maschile e quella femminile, a lungo considerate un destino naturale, divengono un'opzione individuale. È così che la concezione di una sessualità polimorfa si sposa con la rivendicazione del diritto all'**autodeterminazione dell'identità sessuale**. Ciò trova rinforzo nella visione individualista e libertaria dell'uomo, oggi dominante nel mondo occidentale, che immagina la libertà umana assoluta, priva quindi di vincoli, e autorizzata a imporsi su qualsivoglia realtà. L'*hybris* della libertà rispetto allo specifico ambito della sessualità si avvale delle notevoli potenzialità acquisite dalla tecnoscienza biomedica, capace di intervenire sull'identità sessuale mediante la riconfigurazione del corpo maschile e femminile (chirurgia plastica) e soprattutto l'intervento sostitutivo nei processi generativi (fecondazione artificiale).

### c) La critica omosessuale

Le istanze generali avanzate dalla *gender theory* trovano riscontro nell'ambito particolare della critica omosessuale, la cui versione più radicale si esprime, per esempio, come segue: «A coloro che si domandano se si nasce o si diventa omosessuali, bisogna rispondere che si nasce dotati di una **disponibilità erotica amplissima**, rivolta prima di tutto verso se stessi e la madre e poi via via rivolta verso “tutti” gli altri, indipendentemente dal loro sesso, e verso il mondo, e che si diventa, a causa dell'educastrazione, eterosessuali o omosessuali (rimovendo gli impulsi omoerotici nel primo caso, rimuovendo quelli eterosessuali nel secondo)»<sup>23</sup>. La discriminazione dell'omosessualità rispetto all'eterosessualità, lungi dal corrispondere alla natura delle cose, sarebbe — per utilizzare il lessico di Foucault — una «produzione discorsiva» funzionale a una «relazione di potere»<sup>24</sup>.

Il riconoscimento dell'omosessualità come una **possibile e legittima variante della sessualità**, al pari dell'eterosessualità, comporta il rifiuto dell'ete-

<sup>22</sup> BUTLER J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York - London 1990, 6.

<sup>23</sup> MIELI M., *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>2</sup>, 18.

<sup>24</sup> Cfr FOUCAULT M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. 1, Feltrinelli, Milano 2001<sup>8</sup>.

rocentrismo e la decostruzione della società tradizionalmente eterosessista, a cominciare dalla famiglia fondata sul matrimonio. Uscendo dal silenzio di una lunga repressione, come pure smettendo il chiasso della rivendicazione orgogliosa, le persone omosessuali potrebbero allora vivere serenamente la propria identità e godere felicemente la propria normalità, pensando «all'omosessualità come a una possibilità di legame amoroso, globale e gioioso, in nulla difforme da quello eterosessuale»<sup>25</sup>. Non più vizio morale, non più malattia psichica, l'omosessualità diventerebbe finalmente una condizione di vita gaia, *gay*.

#### d) Rilievi critici

La questione odierna dell'omosessualità solleva interrogativi che non riguardano le sole persone omosessuali, ma **ogni uomo e donna** chiamati a definire la propria identità sessuale in relazione a persone del proprio e dell'altro sesso. Il pregio della *gender theory* è di aver sottratto l'identità sessuale alla «sola natura»; il limite di ritenerla un prodotto della «sola cultura».

Né la natura biologica, né la cultura sociale offrono le risorse sufficienti per l'interpretazione dell'identità sessuale, che implica, invece, una più radicale questione antropologica (e teologica), quella dell'**essenziale relazionalità degli esseri umani**<sup>26</sup>. In una concezione relazionale della persona, l'io è essenzialmente legato al tu, cosicché anche l'identità sessuale non può essere definita se non entro la relazione interpersonale.

L'altro/a dello stesso sesso è certamente più che il suo corpo e, a tal motivo, l'uguaglianza dei corpi in quanto sessuati non impedisce in assoluto di riconoscere l'**alterità delle persone**. D'altra parte, quando con l'altro/a dello stesso sesso si intrattiene una relazione specificamente sessuale — riguardante, cioè, il corpo in quanto sessuato — è ancora possibile riconoscere la sua alterità? E nell'atto sessuale, tale alterità non è manifestata proprio dalla differenza di sesso? Negare questo assunto condurrebbe a ritenere il corpo come una realtà estrinseca rispetto alla persona, niente più che uno strumento neutrale adattabile a qualsiasi significato; ma è possibile considerare il corpo «materia muta», priva di ogni informazione oggettiva per la coscienza soggettiva?

Questi pur fugaci accenni alle **implicazioni antropologiche**, spesso disattese nel dibattito pubblico e politico, già segnalano che qualsiasi discorso sull'omosessualità deve affrontare il nodo problematico che intreccia, in uno, il doppio legame costitutivo della persona con il proprio corpo e con le altre persone, esse pure in relazione con il loro corpo. A seguito di questo chiarimento, apparirebbe meglio come l'istanza di riconoscimento giuridico delle unioni omosessuali non possa vantare la presunta equivalenza con le unioni eterosessuali.

<sup>25</sup> RIGLIANO P., *Amori senza scandalo. Cosa vuol dire essere lesbica e gay*, Feltrinelli, Milano 2001, 8.

<sup>26</sup> Cfr PIANA G., «Ipotesi per una reinterpretazione antropologico-etica dell'omosessualità», in *Crederci*, 2 (2000) 47-56.

## 5. Le argomentazioni normative \*

Nella riflessione etico-teologica sulle relazioni omosessuali si possono individuare tre argomentazioni per una **valutazione morale negativa**, le quali stanno alla base del rifiuto di fornire alle relazioni omosessuali un qualche riconoscimento pubblico.

### a) La testimonianza della Scrittura e le ragioni della «legge naturale»

Il primo argomento si basa sulla Scrittura, che stigmatizza i comportamenti omosessuali come **gravi depravazioni**; in particolare, si citano *Genesi* 19,1-28, *Levitico* 18,22 e 20,13, *Romani* 1,24-27, *1 Corinti* 6,10 e *1 Timoteo* 1,10. Alcuni di questi passi non sono riferibili con certezza all'omosessualità; di quelli che manifestamente vi si riferiscono, ci si può chiedere, da un lato, se la condanna degli «atti» omosessuali si estenda senz'altro a una «condizione» omosessuale stabile e non scelta; dall'altro, se la nettezza di tale condanna non sia dovuta agli obiettivi di difendere l'istituzione matrimoniale e di polemizzare con il politeismo e l'idolatria dei pagani, che animano rispettivamente i passi vetero e neotestamentari<sup>27</sup>.

In ogni caso, questo argomento non può essere invocato in maniera diretta e richiede un **percorso interpretativo più articolato** per prendere rilievo nel contesto della discussione pubblica; perciò, in questa forma, è quello meno conveniente ai fini della nostra riflessione.

L'argomento tratto dalla «legge naturale» è invece offerto alla considerazione anche dei non credenti ed è quello più spesso citato contro le ipotesi di intervento legislativo. La tesi è che i comportamenti omosessuali sono **«intrinsecamente» disordinati** in quanto contrastano con la legge morale naturale, ossia con l'uso della sessualità «essenzialmente» inscritto nella realtà umana e riconosciuto attraverso un esercizio corretto della ragione.

Nella riflessione contemporanea, la possibilità di individuare funzioni «essenziali» nella realtà umana, mediante un **esercizio a-storico della ragione**, appare però assai dubbia; altrettanto controversa è la liceità di passare dalla «**descrizione**» dei meccanismi biologici della natura umana alla «**prescrizione**» degli atti che vi si conformano e alla condanna di quelli che vi contrastano.

Anche nella **formulazione tomista**, la traduzione materiale del principio formale di «fare il bene» è mediata da un'interpretazione antropologica che non è certo indiscutibile; si appoggia infatti su inclinazioni naturali desunte dalla tripartizione aristotelica delle anime: così, vi sono inclinazioni che attengono al bene dell'uomo considerato come vivente una vita vegetale, inclinazioni che lo riguardano in quanto animale e inclinazioni che lo riguardano come essere razionale. Da un lato, l'unità tra le dimensioni fisica, psichica e spirituale dell'es-

\* Contributo di Massimo Reichlin.

<sup>27</sup> Cfr HIMBAZA I. – SCHENKER A. – EDART J.-B., *L'omosessualità nella Bibbia*, San Paolo Edizioni, Cinisello B. (MI) 2007, 41-60 e 66-84.



sere umano su cui insiste la riflessione contemporanea mette in discussione questo impianto; dall'altro, appare controversa la collocazione dell'inclinazione all'unione con l'altro sesso, assieme a quella per la cura dei piccoli, tra i beni che l'uomo ha in comune con gli altri animali<sup>28</sup>.

D'altro canto, le inclinazioni richiamate giustificano **principi molto generali** e difficilmente possono sostenere conclusioni specifiche di valore assoluto; infatti, la necessità delle conclusioni diminuisce quanto più si va nel particolare. Ora, ammessa l'esistenza di questa inclinazione naturale, ne segue senz'altro la condanna di ogni atto che le contrasti? La «naturalità» dell'inclinazione verso l'altro sesso sembra da intendersi nel senso per cui, nel consentire a essa, si apre una via promettente per realizzare i valori umani più autentici, ossia la capacità di legare la propria vita a un'altra persona con un amore fisicamente e spiritualmente fecondo. Tale inclinazione è dunque normativa in quanto indica ciò che costituisce il bene dell'uomo. Ma inclinazioni fondamentali come quella a conservare il proprio essere o a vivere in società possono essere sospese in circostanze particolari; e ci si può chiedere se agire in riferimento a una stabile e non deliberata inclinazione omosessuale non costituisca un caso sufficientemente analogo. Sembra dunque più prudente affermare che l'orientamento all'altro sesso è naturalmente buono e da promuovere in via preferenziale; più difficile sostenere che consentire all'inclinazione verso il medesimo sesso sia sempre necessariamente illecito.

È chiaro peraltro che l'espressione omosessuale dell'amore è inevitabilmente carente, in quanto priva della sua **dimensione procreativa**. Se però il contrasto degli atti omosessuali con la legge naturale consistesse nel loro essere chiusi alla procreazione, la loro valutazione morale dovrebbe essere analoga a quella degli atti eterosessuali sterili, dove uno dei coniugi sia definitivamente non in grado di generare. Si tratta di atti intrinsecamente incapaci di realizzare il significato procreativo dell'amore e che tuttavia si ritengono esprimere la donazione reciproca tra le persone. Né, d'altro canto, l'eventuale incompletezza di donazione può costituire il motivo di un'esclusione di tali coppie sterili dai benefici accordati dal diritto alla famiglia quale «società naturale fondata sul matrimonio».

## b) Relazione sessuale e alterità

L'argomento più promettente è quello per cui le relazioni omosessuali costituiscono una **forma «a-normativa» di sessualità**, in quanto non esprimono la piena complementarità affettiva e sessuale dell'essere umano. In altri termini, sia la Rivelazione sia la riflessione antropologica suggeriscono di vedere nella sessualità una forma eminente dell'incontro con l'altro, dove l'altro, nel disegno di Dio esemplificato dalla prima coppia umana, è l'essere umano di sesso differente. L'incontro con l'altro nella forma della differenza sessuale sarebbe dunque espe-

<sup>28</sup> Cfr TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II, q. 94, a. 2.

rienza che indirizza a una piena comprensione della propria identità, fino a trascendersi nella generazione dei figli; in questo senso, il riconoscimento pratico della **differenza sessuale è una struttura essenziale del processo di umanizzazione** e «l'a-normatività delle organizzazioni psicosessuali omosessuali è [...] proporzionale alla negazione dell'alterità di cui esse sono costituite»<sup>29</sup>. Mentre dunque la nostra costituzione sessuata ci porta a riconoscere di non essere l'«intero», ma solo una «parte» dell'umano, indirizzandoci a ricercare un compimento nell'altro sesso che incarna una diversa esperienza della comune umanità, il rapporto omosessuale tende a negare questa originaria incompletezza, bloccando la capacità di rapportarsi all'altro e rinchiudendo nell'identità del medesimo.

Questo argomento poggia su un'antropologia relazionale che supera il pregiudizio naturalista. Ci si può nondimeno domandare: il fatto che l'orientamento omosessuale sia a-normativo consente di trarre conclusioni universalmente negative su tali esperienze, oppure si limita ad additare le **specifiche problematiche** cui esse vanno incontro? È in grado di escludere che sincere espressioni di amicizia e amore tra persone del medesimo sesso costituiscano un'esperienza, sia pur parziale, dell'alterità e della differenza e quindi percorsi di genuina umanizzazione e maturazione personale, oppure deve limitarsi a sottolineare l'incompletezza di un'espressione dell'amore privata della complementarità sessuale? Di fatto l'esistenza di una duratura relazione affettiva «è» esperienza dell'alterità, la quale non si concretizza unicamente nei rapporti genitali; nella sua incompletezza, la relazione omosessuale potrebbe costituire la massima forma di apertura all'altro disponibile a un soggetto non in grado di scegliere il proprio orientamento sessuale.

Alla luce di queste considerazioni, è dubbio che gli argomenti discussi giustificino il rifiuto di qualunque disciplina legislativa delle unioni omosessuali. Nella misura in cui non le equipari al matrimonio, ma riconosca alcuni diritti fondati sulla **continuità di una convivenza e di una relazione affettiva**, pare difficile sostenere che un simile riconoscimento costituirebbe una svalutazione dell'istituzione matrimoniale o una modificazione radicale dell'organizzazione sociale. La stessa CDF distingue opportunamente tre possibili atteggiamenti legislativi nei confronti delle unioni omosessuali: a) la tolleranza pratica senza alcun intervento giuridico; b) il riconoscimento legale come forme di unione diverse dal matrimonio; c) l'equiparazione al matrimonio<sup>30</sup>. E benché essa accetti esplicitamente solo la prima opzione, non sembra che forme di riconoscimento di relazioni stabili tra persone anche dello stesso sesso possano far perdere al matrimonio il riferimento essenziale al compito procreativo ed educativo; proprio l'essere tali unioni configurate come relazioni cui sono garantiti diritti e tutele diversi riaffermerebbe la **centralità sociale del matrimonio**, centralità collegata al compito della generazione ed educazione di nuovi individui umani.

<sup>29</sup> THÉVENOT X., *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Editions du Cerf, Paris 1985, 270.

<sup>30</sup> Cfr CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti*, cit., n. 5.

## 6. Costituzione, solidarietà e convivenze stabili \*

Lo specifico riconoscimento costituzionale dei «diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio» (art. 29 Cost.) pone il **problema della legittimità costituzionale** di un intervento del legislatore ordinario che si proponga di tutelare come formazione sociale un'unione tra persone, la cui rilevanza giuridica non si fondi su una manifestazione di volontà — come ad esempio nel matrimonio —, ma si ricollegli esclusivamente a un fatto, rappresentato in questo caso da una sufficiente stabilità dell'unione stessa, debitamente accertata.

### a) Lo status particolare della famiglia nella Costituzione

Per effetto dell'art. 29 Cost., a essere «riconosciuta» e giuridicizzata nell'ordinamento costituzionale è la società «naturale» intrinsecamente costituita da un rapporto tra un uomo e una donna potenzialmente aperta alla procreazione<sup>31</sup>.

La **famiglia fondata sul matrimonio** offre un modello istituzionale nel quale giuridicamente si realizza una formazione sociale in cui si attua la persona responsabilizzata comunitariamente. Per collocare queste considerazioni in un ambito di valori positivi si potrebbe aggiungere che si può vedere nella Costituzione la proposta di un modello di istituzionalizzazione e, quindi, di stabilizzazione di un **rapporto di reciproca solidarietà capace di generare e di educare** cui, forse anche in osservanza di un dovere civico, si dovrebbe in linea di massima aspirare; si vuole dire — certo sulla base di motivazioni etiche ma nell'ordinamento sostenute da doveri di solidarietà sociale — che istituzionalizzare un rapporto di coppia capace di procreazione mediante il modello fornito dell'art. 29 significa assumere responsabilità, garantita anche dal diritto, di fronte alla società in cui si vive e concorrere a promuovere l'interesse generale, così che la famiglia di cui all'art. 29 finisce con l'assumere una rilevanza oggettivamente pubblica.

È sulla base di questo presupposto sostanziale che si può ritenere che la Corte Costituzionale<sup>32</sup> abbia anche di recente ribadito che la famiglia come società naturale assume uno **status differenziato** rispetto a ogni altra forma sociale di convivenza.

Proprio perché l'**ordinamento non istituisce ma semplicemente riconosce**, è lecito pensare che i tratti essenziali della società naturale riconosciuta godono delle stesse garanzie che normalmente si ricollegano all'idea di inviolabilità che significativamente assiste i diritti e i doveri delle formazioni sociali configurate nell'art. 2 Cost.; come del resto ha sostenuto la Corte Costituzionale<sup>33</sup>, gli istituti dichiarati inviolabili risultano sottratti a qualsivoglia procedura giuridica, ivi

\* Contributo di Angelo Mattioni.

<sup>31</sup> Cfr D'AGOSTINO F., «La coppia omosessuale, problema per i giuristi», in *Iustitia*, 1 (1994) 80 s.

<sup>32</sup> A partire dalla Sent. n. 237/1986; cfr poi anche Sent. nn. 310/1989, 281/1994 e 8/1996.

<sup>33</sup> Cfr Sent. n. 1146/1988.

compresa quella di cui all'art. 138 Cost.; analoga condizione giuridica deve essere quindi riservata ai connotati essenziali della società naturale riconosciuta<sup>34</sup>.

#### b) I doveri di reciproca solidarietà nelle convivenze stabili

La Corte Costituzionale ha affermato però anche il **valore sociale delle convivenze** *more uxorio* ai cui membri deve essere riconosciuta la titolarità di diritti e di doveri e ha legittimato l'ipotesi di una legge ordinaria che disponesse in questo senso quando le convivenze presentano i caratteri di durata e di relativa stabilità.

Escludendo la generalizzata estensione delle norme che configurano la condizione giuridica della famiglia di cui all'art. 29 ad altre forme di convivenza, la Corte ha ritenuto che il loro fondamento costituzionale fosse da rinvenire nell'**art. 2 Cost.**, il quale prescrive che alla persona debbano essere riconosciuti diritti inviolabili e imposti doveri inderogabili sia come singolo sia nelle formazioni sociali in cui si svolge la sua personalità (cfr riquadro a p. 423).

Rileva sottolineare che è la **stabilità** il dato cui la Corte Costituzionale ricollega il necessario riconoscimento di un rapporto che dà fondamento all'esercizio di diritti e all'adempimento di doveri. E se si fa riferimento alla stabilità, risultano sostanzialmente irrilevanti le caratteristiche dei membri che fanno parte della formazione sociale. Si apre così la via a una pluralità di ipotesi che possono includere convivenze amicali, parentali, di persone di sesso diverso e di persone dello stesso sesso. In effetti, una convivenza di qualunque tipo che si svolge con una sufficientemente apprezzabile continuità è certamente indice di un particolare rapporto di *affectio* che dà fondamento naturale a una reciproca solidarietà che l'ordinamento può specificare in diritti e doveri giuridicamente rilevanti.

In definitiva, la rilevanza di una convivenza stabile e il riconoscimento di diritti e di doveri dei suoi membri costituisce un contributo all'affermazione di valori di solidarietà che risultano socialmente apprezzabili e quindi giuridicamente tutelabili. Inoltre è proprio perché si riconosce nella stabilità la fonte di questi diritti e doveri che risulterebbe contrario al **principio di uguaglianza** escludere da queste garanzie certi tipi di convivenze, segnatamente quelle tra persone dello stesso sesso; quando il titolo del riconoscimento sia la stabilità, risulterebbe discriminante distinguere tra convivenze che da questi caratteri siano oggettivamente assistite.

È proprio per tali ragioni che nella presentazione di queste riflessioni si scrive che tra i rapporti riconosciuti come stabili si possono — e aggiungiamo si debbono — includere quelli che implicano legami tra persone dello stesso sesso **non perché ci si basi sulla loro connotazione omosessuale o meno**, quanto piuttosto sulla loro rilevanza sociale e costituzionale<sup>35</sup>. D'altra parte il ricono-

<sup>34</sup> Per un inquadramento costituzionale cfr CUOCOLO F., «Famiglia. I) Profili costituzionali», in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XIV, Roma 1989, 1 ss.; per una riflessione circa il significato della famiglia nell'ordinamento civile ed ecclesiastico, cfr ROSSI E., «Quale famiglia? La possibile sintesi tra il riconoscimento dei diritti individuali e il *favor familiae*», in *Il Regno - Attualità*, 10 (2007) 301-308.

<sup>35</sup> Al riconoscimento del rapporto così configurato non si possono opporre le obiezioni di D'AGOSTINO F., «La coppia omosessuale», cit., 80 s.

scimento di diritti fondamentali della persona è istanza morale prima che garanzia costituzionale.

### c) Alcune precisazioni

Alcuni problemi rimangono ancora da affrontare. Il primo consiste nel chiedersi se la tutela di questi diritti e l'adempimento dei correlativi doveri trovino più puntuale protezione **riconoscendo un rapporto stabile oppure prendendo in considerazione il singolo soggetto** in quanto tale. Il riconoscimento di un rapporto offre più facilmente titolo cui ancorare la gamma dei doveri di solidarietà: la stretta relazione tra diritti e doveri non potrebbe essere facilmente assicurata senza il riferimento a un rapporto riconosciuto sulla base di una documentata stabilità. La necessità di un riconoscimento comunitario è dunque presupposto indispensabile per rendere efficace la realizzazione di diritti fondamentali quando essi siano previsti legislativamente e destinati a essere fatti valere nei riguardi della universalità dei soggetti.

Secondariamente si pone il **problema della scelta di una forma giuridica di riconoscimento** che non si ponga in contrasto con altri valori costituzionali e, in particolare, con il modello di famiglia di cui all'art. 29 e con le prescrizioni dell'art. 2 in ordine alle formazioni sociali. Si propongono solitamente all'attenzione tre tipi di modelli: il ricorso a una nuova figura fondata sul consenso, il rilievo pubblicistico dell'autonomia privata e il riconoscimento del rapporto stabile, che stiamo qui sostenendo.

La prima soluzione finirebbe con l'**introdurre modelli paralleli a quelli matrimoniali**, perché non si potrebbe configurare in altro modo la previsione di un vincolo volontariamente assunto; ne risulterebbe leso il concetto di famiglia fondata sul matrimonio di cui all'art. 29 Cost., che, come si è detto, propone un *favor familiae*. Se invece si volesse **far ricorso all'istituto dell'autonomia privata** non si avrebbe la certezza di riuscire a tutelare adeguatamente ed equamente i reciproci diritti e doveri delle parti; in particolare ne soffrirebbe la posizione del convivente debole che l'autonomia privata, libera nei suoi contenuti, potrebbe anche non riuscire a tutelare. In tal caso non sarebbero garantiti pienamente i diritti e non adeguatamente imposti i doveri che nelle formazioni sociali sono affidati alle disposizioni dell'art. 2 Cost., che risulterebbe in tal modo leso o quanto meno non pienamente rispettato<sup>36</sup>.

Il **riconoscimento del rapporto stabile** si sottrae invece alla necessità di manifestazione di consenso, assicura un riferimento pieno ai diritti e ai doveri di cui all'art. 2 Cost. e costituisce strumento sicuro di individuazione del titolo che consente l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri.

<sup>36</sup> Su questi problemi, cfr BALDUZZI R., «Famiglia e rapporti di convivenza tra Costituzione e legislazione ordinaria. Un'introduzione», in BALDUZZI R. - SANNA I. (edd.), *Ancora famiglia? La famiglia tra natura e cultura*, AVE, Roma 2007.

## 7. Il voto del politico cattolico \*

Le considerazioni che precedono hanno sottolineato almeno alcuni dei molti elementi che cooperano nel mettere in luce il significato di una normativa che disciplini la convivenza tra persone dello stesso sesso. Alla fine **la politica è chiamata a prendere una decisione**, dicendo una parola chiara, ancorché non definitiva, sulla questione.

### a) Il bene comune

Nell'azione politica occorre «**evitare i due estremi** o della precipitosa e immediata traduzione in politica dei valori cristiani in quanto tali, con forme di tipo integristico; oppure dell'oblio pratico di questi valori in nome di una *Realpolitik*, che accetta ogni tipo di compromesso in vista di alcuni vantaggi immediati»<sup>37</sup>. Ciò sgombera il campo dagli equivoci di chi sostiene che «il pluralismo etico è la condizione per la democrazia. Avviene così che, da una parte, i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia mentre, dall'altra, i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore»<sup>38</sup>.

Non si tratta di accettare acriticamente le diverse opzioni, riducendo la politica ad atto notarile e procedurale, ma di **valutarle nell'ottica** del perseguimento concretamente realizzabile **del bene comune**, imprescindibile riferimento per il giudizio sull'agire politico, riconoscendo la contingenza e la parzialità intrinseche a questa impresa.

Così il Concilio Vaticano II definisce il bene comune: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e speditamente» (*Gaudium et spes*, n. 26). Bene comune che esprime esattamente la **relazione biunivoca, di reciproco debito, tra comunità e singola persona**. La comunità è chiamata a creare le condizioni perché il soggetto, attraverso le diverse forme di relazione sociale, possa riconoscere e scegliere il bene, e perseguirlo nella vita; così facendo il singolo concorre ad arricchire la comunità tutta, mettendo nuovamente in circolo forme personalmente maturate di vita buona. Il rapporto tra comunità e soggetto non è mai a somma zero, quasi che l'aumento dell'una coincida con la diminuzione del secondo, come determinate impostazioni liberali farebbero ritenere, ma direttamente proporzionale, corrispondendo l'incremento di bene della prima all'aumento di possibilità per il secondo e viceversa.

\* Contributo di Mario Picozzi.

<sup>37</sup> MARTINI C. M., *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, n. 5.

<sup>38</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002, n. 2.

## b) Criteri per un progetto

Poiché «l'azione politica [...] deve poggiare su un **progetto di società coerente** nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata da una concezione totale della vocazione dell'uomo e delle sue diverse espressioni sociali»<sup>39</sup>, possiamo affermare che vi sono nell'agire politico differenti valori di riferimento: ognuno contribuisce in modo diverso a realizzare il senso ultimo o la concezione totale della vita umana, secondo una gerarchia fondata su criteri di priorità e urgenza. Occorre valutare la probabilità effettiva di attuare determinati valori, creando anche le condizioni di possibilità per poter realizzare fini più importanti. Potrebbe divenire necessario in ordine al bene comune posporre mete pur nobili, ma in concreto — per le più diverse circostanze — altamente aleatorie, rispetto a obiettivi meno fondamentali, ma più certi, specialmente se in tal modo si contribuisce a modificare le circostanze che rendono improbabili i valori più importanti<sup>40</sup>.

All'interno di questa azione politica, risulta necessario e promettente l'impegno per una **mediazione antropologico-etica**, in cui l'esigenza non può essere il rammarico per ciò a cui si rinuncia, ma la ricerca di un punto di equilibrio, nel quale potersi riconoscere; mostrando cioè il nesso tra quella scelta e il bene comune. Perciò occorre mettere in campo una **sapiente gradualità**, in cui far maturare, sotto il profilo culturale prima che politico, i tempi e i modi per giungere a determinate scelte.

## c) Il ruolo della famiglia

Ogni proposta di legge deve avere come obiettivo la tutela dei diritti della persona, essendo questa la «condizione perché i cittadini, sia individualmente presi, sia associati, possano partecipare attivamente alla vita e al governo della cosa pubblica»<sup>41</sup>. Ora, «**la tutela e la promozione della famiglia**, fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità»<sup>42</sup>, rappresentano obiettivamente **una delle condizioni per realizzare i diritti della persona**.

In questa prospettiva si deve riconoscere che la tutela della famiglia così intesa si configura per il cattolico quale principio morale che nell'azione politica **non ammette «deroghe, eccezioni o compromesso alcuno»** e dove «l'impegno dei cattolici si fa più evidente e carico di responsabilità. Dinanzi a queste esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili, infatti, i credenti devono sapere

<sup>39</sup> PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 25.

<sup>40</sup> Cfr PRESIDENZA DELL'AZIONE CATTOLICA, «I valori e le leggi», in AZIONE CATTOLICA AMBROSIANA (ed.), *Leggere il nostro tempo*, In Dialogo, Milano 1998, 105-109.

<sup>41</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 73.

<sup>42</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno*, cit., n. 4.

che è in gioco l'essenza dell'ordine morale, che riguarda il bene integrale della persona»<sup>43</sup>.

Da ciò deve prendere forma ogni proposta legislativa di un cattolico. Egli affermerà l'originalità e indispensabilità della famiglia in ordine alla sussistenza stessa della società, che non può trovare identica espressione in altra formazione. Il perseguimento del bene comune esige che **si stabiliscano delle priorità**, poiché in modo diverso le formazioni sociali concorrono alla sua realizzazione, senza indebiti e non giustificati tentativi di omologazione della realtà, e superando la inaccettabile logica del baratto tra interessi da difendere.

#### d) Il riconoscimento giuridico del legame tra persone dello stesso sesso

Il riconoscimento giuridico del legame tra persone dello stesso sesso, quale presa d'atto di relazioni già in essere, trova la sua giustificazione in quanto tale relazione sociale concorre alla costruzione del bene comune. **Prendersi cura dell'altro, stabilmente**, è forma di realizzazione del soggetto e al tempo stesso **contributo alla vita sociale** in termini di solidarietà e condivisione. Ed è proprio per questa relazionalità che il legame tra persone dello stesso sesso, così come avviene per altre forme di relazione sociale, può essere garantito, non nella forma di un privilegio concesso in funzione della particolare relazione sessuale, ma nel riconoscimento del valore e del significato comunitario di questa prossimità.

**La politica e la norma di legge esauriscono qui il proprio compito**, prendendo atto senza ulteriori precisazioni di un legame in essere. Non spetta al legislatore indagare in che modo la relazione viene vissuta sotto altro profilo che non sia quello impegnativo, ma necessariamente generico, dell'assunzione pubblica della cura e della promozione dell'altro e di altri — che assumono tipologie e manifestazioni diverse —, fatto salvo intervenire quando vengano meno il rispetto e la tutela della persona, con danno conseguente. Invaderebbe campi che non le appartengono una scelta politica che volesse stabilire *a priori* forme accettabili di espressione di quel legame — ad esempio affettiva e sessuale — e in base a esse riconoscere e garantire determinate tutele. Nel riconoscimento dei propri limiti e quindi delle proprie responsabilità la politica e il potere dello Stato mostrano rispetto per le persone e ne riconoscono la priorità.

In questo quadro la scelta di **riconoscere il legame tra persone dello stesso sesso appare giustificabile** da parte di un politico cattolico. Essa rappresenta un'opzione confacente al bene comune, di promozione di un legame socialmente rilevante, di un punto di equilibrio in un contesto pluralista in cui potersi riconoscere, di risposta praticabile a una esigenza presente nell'attuale contesto storico. E ciò **senza mettere in discussione il valore della famiglia**, evitando così indebite analogie, abusi e pericolosi scivolamenti verso ulteriori pretese.

<sup>43</sup> *Ivi*.