



*Alejandro Páez, L.C.*

*Ignacio María Rubio Hípola, L.C.*

Per Gruppo di Ricerca dell'Istituto di Studi Superiori sulla Donna

## **Analisi metafisica della relazione uomo-donna**

### **Introduzione**

Nella specie umana troviamo uomini e donne. Questo fatto pone alla filosofia alcune domande iniziali: che cos'è la differenza sessuale, come è possibile questa differenza, dove nella struttura della persona umana si colloca questa differenza, ecc. Lo scopo della risposta che possiamo dare a queste domande è di grande portata, giacché gli elementi con cui rispondiamo non sono altri che i principi più fondamentali di strutturazione di tutta la realtà. Un movimento in falso, e le conseguenze riecheggiano a traverso tutto l'impianto metafisico del realismo. Come detto nella saggezza classica, *parvus error in initio, magnus fit in fine*.

La questione della differenza sessuale è di particolare difficoltà. Per esempio, se mettiamo la differenza sessuale troppo vicino all'essere o all'essenza rischiamo di fare dell'uomo e della donna due specie diverse. Se invece diciamo che la differenza sessuale è meramente accidentale, finiamo per affermare che la donna non è altro che un uomo modificato o viceversa. Il compito, dunque, della metafisica a questo riguardo è di dare ragione di una differenza<sup>1</sup> che conservi l'integrità della specie umana, cioè che garantisca che tanto l'uomo come la donna siano entrambi pienamente persone umane, ma che allo stesso tempo permetta di affermare che l'uomo è in qualche modo diverso dalla donna in ogni sua parte: psicologia, corporeità, affettività, ecc.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. PORFIRIO, *Isagoge* 11, 19: «La differenza è ciò che per natura divide le realtà comprese in uno stesso genere».

<sup>2</sup> A questo riguardo, arricchiscono la visione del problema e propongono linee di soluzione i seguenti lavori: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000; A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001;

Questa ricerca ci serve inoltre come preambolo, perché aiuta a chiarire i termini della domanda più ampia che trattiene il nostro Gruppo di Ricerca in questo ciclo<sup>3</sup>, e cioè “come si debba interpretare la differenza sessuale”. In questo senso, una volta stabilito che i sessi sono due nella stessa specie, si pone un’ulteriore domanda metafisica: quale tipo di rapporto esiste tra i sessi? È un rapporto asimmetrico (come si pensava una volta) in cui il primo si riferisce realmente al secondo ma non il secondo al primo? O è magari un rapporto simmetrico ma di pura ragione, costruito dalle usanze e le culture regnanti e tramandata fino a noi attraverso i secoli? È il sesso un mero costrutto sociale, uno strumento di potere, nato magari con ottime intenzioni culturali, ma poi utilizzato lungo i secoli da una supposta patriarchia tirannica per soggiogare la donna e perpetuare una struttura di potere in cui il maschio era sempre vincitore? O è piuttosto una relazione insita nella persona che si fonda nella realtà e nei suoi modi di essere?

Come esito della domanda sul rapporto tra i sessi, si pone posteriormente la domanda etica: come si deve interpretare questa differenza in maniera tale da permettere agli uomini di vivere secondo la propria verità?<sup>5</sup>

---

G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988; B. CASTILLA, «La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis», en *Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia*, Rialp, Madrid 1993; F. DEL CASTILLO – N. TOMILLO, *Amor, comunicación y sexualidad humana (Curso de crecimiento personal y relacional)*, Fundación Solidaridad Humana, Madrid 2016<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Per un’impostazione dei vari cicli di ricerca del suddetto Gruppo si veda: GRUPPO DI RICERCA DELL’ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA (a cura di), *Significare il Corpo*, APRA, Roma 2017; ID., *Differenza femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*, APRA, Roma 2016<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Cf. J.B. PETERSON, *12 Rules for Life - An Antidote to Chaos*, Penguin Random House Canada, Toronto 2018, 210: «According to Derrida, hierarchical structures emerged only to include (the beneficiaries of that structure) and to exclude (everyone else, who were therefore oppressed). Even that claim wasn’t sufficiently radical. Derrida claimed that divisiveness and oppression were built right into language—built into the very categories we use to pragmatically simplify and negotiate the world. There are “women” only because men gain by excluding them. There are “males and females” only because members of that more heterogeneous group benefit by excluding the tiny minority of people whose biological sexuality is amorphous. Science only benefits the scientists. Politics only benefits the politicians. In Derrida’s view, hierarchies exist because they gain from oppressing those who are omitted. It is this ill-gotten gain that allows them to flourish».

<sup>5</sup> Per cominciare uno studio a questo scopo è molto stimolante la lettura di B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996. Specialmente l’ultimo capitolo: 359-425.

Come si vede, la ricerca da fare è ben delineata. Andiamo dunque ad affrontare la prima domanda: in che consiste e dove si colloca la differenza sessuale?

### Prima parte: la differenza sessuale nella persona umana

Alla radice di ogni differenza c'è necessariamente una composizione. Già Parmenide aveva visto che il simile non può dividere il simile<sup>6</sup>. La sua interpretazione radicale di questo principio lo condusse a teorizzare un essere univoco, unico, rotondo, ecc., che poi portò il suo nome lungo la storia: l'essere parmenideo. Ragionava dicendo che l'essere non poteva essere diviso dall'essere, appunto perché non è diverso da sé, e nemmeno poteva essere diviso dal non-essere perché il non-essere non è. Ne risultava dunque che l'essere doveva essere univoco. Sebbene la conclusione sia problematica, la premessa dell'argomento è molto valida. È la composizione — tanto in ambito logico, come in quello metafisico — che genera differenza<sup>7</sup>.

Ora nelle sostanze create troviamo tre livelli di composizione, quello accidentale, quello sostanziale e quello ontologico<sup>8</sup>. La composizione accidentale (cioè di sostanza e accidenti) dà luogo a differenze nella sostanza, come la differenza tra il fuoco e il caldo, il cielo e il blu, il trifoglio e il numero tre, ecc. e permette la molteplicità di accidenti. Questo livello di composizione spiega la possibilità che la sostanza ha di cambiare pur rimanendo se stessa. Il cane in riposo, quando comincia a correre, rimane sempre cane. Ha cambiato accidentalmente ma sostanzialmente è sempre cane<sup>9</sup>.

È chiaro che la differenza sessuale non può trovarsi esclusivamente a questo livello. La ragione di questo è che l'uomo non è una donna modificata né la donna un uomo modificato. L'essere femminile o essere maschile non è una semplice questione di disposizioni di parti<sup>10</sup>. Dobbiamo dunque

<sup>6</sup> Cf. PARMÉNIDES, *Fragment 8* (DK, 28 B, 8, 45-49).

<sup>7</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 76, a. 8, c: «Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae: sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam»; *De Ente et Essentia*, 1.

<sup>8</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 44, a. 2; *De substantiis separatis* c. 9; *Cont. Gent.* II, c. 37; *De Pot.* q. 3, a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2.

<sup>9</sup> Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, 1, 7, 189b30-191a23.

<sup>10</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona umana. Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, in *AAS* 68 (1976), 1: «Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che, sul piano biologico, psicologico e spirituale, la fanno uomo o donna». E anche: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano* (1 novembre 1983), 4: «La sessualità

andare più in profondità nelle composizioni della sostanza per trovare il posto della differenza sessuale.

Al di sotto della composizione accidentale troviamo la composizione sostanziale di materia prima e forma sostanziale. La materia è tale da poter ricevere diverse forme sostanziali successivamente, come quando il legno si brucia e diventa cenere. La forma del legno sparisce e subentra quella della cenere. In entrambi gli estremi del cambiamento abbiamo materia, ma nell'uno e nell'altro estremo la troviamo unita a una forma sostanziale diversa. Ora questo tipo di composizione dà ragione della differenza di specie. Cioè è grazie alla forma sostanziale di gatto che il gatto è gatto, ed è grazie alla forma sostanziale di cane che il cane è cane, e così via<sup>11</sup>. Perciò, dire che la differenza tra uomo e donna si trova al livello della forma sostanziale equivale a dire che l'uomo e la donna sono di specie completamente diverse, il che è evidentemente insostenibile.

Questo mette in evidenza la difficoltà nell'individuare il luogo della differenza sessuale. La differenza nella forma sostanziale è troppo mentre la differenza nella forma accidentale è troppo poco. Ancor di più, il dilemma sembra senza soluzione dal momento che tra la forma accidentale e la forma sostanziale non c'è un'altra forma intermedia. Ci sono stati tentativi di trovare la differenza ancor al di sotto della forma sostanziale, nell'essere stesso ma i problemi che pone questa proposta sono di gran lunga più pesanti di quante soluzioni ne offre<sup>12</sup>. Basti per adesso di dire che se già

---

caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione».

<sup>11</sup> La questione è ampiamente trattata da Aristotele in diverse opere. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, 7; *De Anima*, B, 4.

<sup>12</sup> Pensiamo ai lavori che propongono una cosiddetta "ontologia della persona" di cui Leonardo Polo è un espositore di rilievo. Il contrasto con il modello metafisico che noi proponiamo è talmente violento da rendere una possibile sintesi completamente inaccessibile. Si tenta di avvicinare così tanto la differenza sessuale al nocciolo metafisico della persona — l'essere — che si apre la strada a sviluppi di conseguenze insostenibili per una metafisica forte.

La tesi più nucleare di questa posizione, a nostro modo di capirlo, è che ci sarebbe un tipo di essere per le cose e un altro tipo di essere per le persone e ancora un terzo tipo di essere per Dio. Questo essere sarebbe diversificato in sé e non per contrazione ad opera dell'essenza (nel caso delle creature, non-contratto nel caso di Dio). Per un pensatore di sensibilità tomista questo risulta del tutto assurdo o tutt'al più estremamente problematico. In ogni caso, questa operazione — per quanto sia sospetta — gli consente di assegnare alla persona dei "trascendentali personali", tra i quali ci sarebbe la sessualità: «Sonstengo que el *monón* no puede ser un transcendental personal. El transcendental personal es la diferencia, el no ser una sola persona» (L. POLO, «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico* 26 (1993), 714).

pensare a una differenza nella forma sostanziale è di troppo, evidentemente i livelli ancora più radicali della costituzione dell'ente non serviranno per giustificarla ulteriormente.

Tornando dunque al nostro dilemma, abbiamo stabilito che la differenza non si trova al livello della forma accidentale né al livello della forma sostanziale. Ma abbiamo fatto accenno all'argomento de che alla radice di ogni differenza c'è una composizione. Ora, nella costituzione della persona umana troviamo una composizione particolare che è tutta sua: la composizione di anima spirituale e corpo<sup>13</sup>. Questa composizione è talmente stretta nel caso della persona umana che non possiamo assolutamente slegare il corpo da ciò che la persona umana è. Ora il corpo è fatto di materia, e la materia non può recepire due forme allo stesso tempo. Per questa ragione, quando l'essenza umana fatta da materia e forma viene messa in atto dall'atto d'essere, il corpo deve per forza decantarsi per una forma di corpo maschile o per una forma di corpo femminile. La virtualità della materia, che fa parte dell'essenza umana, non è attualmente né maschile né femminile perché è appunto virtuale. Può essere l'una e l'altra ma in atto non è nessuna<sup>14</sup>. Ma nel momento in cui il corpo si deve attualmente

---

È il nostro parere che questo è un rischio inevitabile che sorge quando si mescolano linguaggi e pensieri antropologici e metafisici di natura (ed epoca) molto diverse, magari senza una sufficiente attenzione ai riscontri speculativi che ne conseguono. Su questo si può leggere il capitolo «Persona y género. Aproximación a una noción de la sexualidad humana», in B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, 359-425, che per altro è stato anch'esso per noi una fonte di arricchimento in questo lavoro.

<sup>13</sup> Cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, San Paolo, Milano 2007<sup>3</sup>, 257. Il titolo di questo manuale di antropologia è in sé una descrizione di questa stretta composizione: lo spirito umano è "incarnato", e il suo corpo "spiritualizzato". L'espressione di San Tommaso è eloquente in questo senso: «Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque bonitates participet et corporales et spirituales», THOMAS AQUINATIS, *In III Sent., Prol.* E anche *S. Th.* I, q. 77, a. 2, c: «Videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum».

<sup>14</sup> Possiamo dire (pur riconoscendo il pericolo di una flessione un tanto essenzialista) che, in un'analisi *ante constitutionem entis*, l'essenza dell'uomo non è fatta di anima e corpo ma di "forma di anima e forma di corpo". Cioè l'umanità in quanto essenza non ha corpo in atto e dunque non è sessuata. In un certo senso, il corpo dell'uomo è formalmente presente nell'essenza dell'uomo ma non materialmente. Non è dunque "questo corpo o quel corpo" ma una sorta di "corpo formale" che non ha un sesso determinato perché non è appunto determinato ancora dalla materia-in-atto, e soprattutto dalla quantità. Si potrebbe obiettare che questo è assurdo perché allora si troverebbe nell'individuo che non troviamo nella specie. Rispondiamo con San Tommaso che il genere e la differenza negli individui si possono considerare sia come parti dell'individui sia come il tutto. Per esempio, l'animale è un corpo animato. Ora l'essere animato

materializzare, perché comincia ad essere (per composizione con l'anima umana che è forma<sup>15</sup>), in quel momento la *virtualità dell'essenza*<sup>16</sup> si deve attuare e dunque determinare. L'individuo-in-atto è sia uomo sia donna. «La perfezione *homo* è attuata nella duplice polarità sessuale, del maschile e del femminile»<sup>17</sup>. In questo modo, si salva la specie umana che in se stessa non è né maschile né femminile e non dobbiamo ammettere che l'uomo e la donna siano specie diverse. Ma allo stesso tempo collochiamo la differenza sessuale in un piano molto più profondo di quello meramente accidentale. In un certo modo la collochiamo anche al di sotto della forma sostanziale, al livello dell'essenza virtualmente di-forme o bimodale; nel senso che è la particolare composizione dell'essenza umana, che è composta strettissimamente da forma sostanziale e corpo, quella permette che l'uomo sia due e uno allo stesso tempo: una specie ma due sessi<sup>18</sup>.

---

si può considerare come il tutto perché è tutto l'animale che è animato, o come parte perché è appunto quella parte dell'essenza composta che non è il genere (cf. THOMAS AQUINATIS, *De Ente et Essentia*, 1). Per questa ragione, non è assurdo dire che si trovano nell'individuo alcune determinazioni che invece non si trovano nella specie.

<sup>15</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *De principiis naturae*, 1: «forma dat esse materiae»; e J.M. PORCELL, «Forma dat esse come principio fondamentale dell'ontologia della persona di Tommaso d'Aquino», *Espíritu* 62 (2013), 335-359.

<sup>16</sup> Crediamo che questo studio della “virtualità dell'essenza” offra un campo speculativo vastissimo ed euristicamente molto fertile, che andrebbe ancora approfondito a lungo. Questo supera lo scopo del nostro lavoro. Ci sembra comunque giusto osservare, per quanto possa chiarire il presente utilizzo del termine, che un tale studio si espone facilmente al pericolo di attribuire all'essenza una qualche fonte di attualità propria già prima della costituzione dell'ente. Questa operazione è chiaramente essenzialista, al meno tendenzialmente, e ci sembra un errore. Noi non intendiamo insinuare che una tale metafisica stia alla base della presente ricerca. Intendiamo piuttosto sempre interpretare il rapporto *esse/essentia* in termini di *participans/partipatum* e *potentialactus*. Per cui, cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 75, a. 5, ad 4; *Quaestiones de quolibet* III, q. 8 a. 1c; *De substantiis separatis*, c. 3. Su questi temi e le referenze proposte si può consultare l'articolo di C. FERRARO, «La interpretación del *esse* en el “tomismo intensivo” de Cornelio Fabro», *Espíritu* 153 (2017), 59-60.

Per una riflessione molto interessante nella linea della “virtualità dell'essenza” si veda il lavoro di Ferdinand Ulrich, di cui riportiamo solo una frase a modo di esempio: «Durch das Wesen ist das Sein seinem Seinssinn “hörig”, das heißt konkret Seiendes» (F. ULRICH, *Homo Abyssus*, Johannes Verlag, Freiburg 1998<sup>2</sup>, 82-86).

<sup>17</sup> R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 292.

<sup>18</sup> Per ulteriori approfondimenti, cf. B. CASTILLA, *Persona femenina, Persona masculina*, Rialp, Madrid 2004<sup>2</sup>, 121-124.

## Seconda parte: i sessi e la relazione

Il fatto della dualità dei sessi impone quasi ineludibilmente la domanda sul rapporto che esiste tra di essi. La domanda può diramarsi in considerazioni di scopo talmente portante da incidere sulla vita di intere società. Non è indifferente la visione di questo rapporto nella costruzione della città umana<sup>19</sup>. Basti vedere le differenze tra le culture dei paesi musulmani e quelle dei paesi comunisti, per citare un esempio. È difficile immaginare una differenza socialmente più marcata tra uomini e donne di quella che si trova nel mondo arabo. Dall'altra parte, nei paesi comunisti abbiamo un comportamento sociale con forte tendenza a cancellare ogni differenza tra gli individui in favore di una completa uguaglianza. Questo si è reso palese nella Cina di Mao Tse-tung, dove l'adozione della giacca maoista è diventata praticamente l'unica tenuta culturalmente accettabile sia per gli uomini che per le donne.

Scendendo poi all'interno della società alla famiglia, si vede come la visione della differenza tra i sessi non è per niente indifferente nella vita familiare<sup>20</sup>. Si comparino a questo riguardo lo stile di vita di una coppia dell'America Latina o dell'Africa con quello di una coppia europea, dove le percezioni di ciò che è maschile o femminile contrastano drammaticamente. Tant'è vero che non è soltanto la percezione dei sessi e dei loro ruoli che è diversa ma pure la percezione di quella percezione... In Africa o in America Latina si è fieri di adempiere un ruolo tradizionalmente sessuato, mentre in Europa ci si considera più evoluti e sofisticati quanto più si superano quei ruoli.

E infine l'importanza di questa questione per la gestione della vita del singolo individuo è innegabile, come si vede facilmente dalle proposte dei sostenitori delle teorie del gender, e ideologie simili.

---

<sup>19</sup> A modo di esempio, in passato si è interpretata (con conseguenze catastrofiche, d'altronde) in chiave hegeliana-marxista, come tesi e antitesi. L'esito logico di questa interpretazione è che i rapporti giusti tra uomo e donna sono la lotta, la gara, la contesa. Cf. L. GARZA, «Teoría de género: visión crítica de sus postulados y objetivos», in *La ideología de género. Reflexiones críticas*, a cura di M. LACALLE – P. MARTÍNEZ, Ciudadela, Madrid 2009, 22-23.

<sup>20</sup> Cf. I. FALGUERAS, «Persona, sexualidad y familia», in *Metafisica de la Familia*, a cargo de J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 145ss.

Ora tutte queste considerazioni sono di tipo etico. Riguardano, cioè, la domanda su come si debba vivere in torno alla differenza sessuale<sup>21</sup>. Ma c'è un quesito più profondo di quello etico che spetta alla metafisica di portare avanti. Essa deve rispondere a una domanda anteriore e cioè: che cosa è il rapporto tra uomo e donna. Prima di poter impostare una vita in modo giusto nei confronti del rapporto tra uomo e donna, si deve prima risolvere il problema di *che cosa sia quel rapporto*, perché in realtà la norma etica altro non è che la declinazione deontologica della natura propria dell'ente riguardo ai suoi propri fini. Jesús Villagrasa lo dice in maniera succinta parlando della norma etica per l'uomo: «il fondamento del contenuto dei nostri doveri sta nella *realtà* che noi siamo»<sup>22</sup>. Nel nostro caso, il riferimento metafisico di cui è questione non è l'uomo intero e la sua natura, ma la sua sessualità. Cioè non vogliamo adesso districare tutte le conseguenze pratiche che ha la natura dell'uomo *qua talis*, ma soltanto quelle che ha il suo aspetto sessuato.

A questo scopo si deve lavorare con categorie appunto metafisiche e non etiche. Di particolare utilità in questa indagine sarà la categoria della relazione che adesso ci apprestiamo a studiare<sup>23</sup>.

#### *La persona sessuata: sostanza e accidente di relazione*

Prima di entrare in merito dobbiamo impostare bene i parametri dell'indagine e subito far fronte ad una possibile confusione che avrebbe conseguenze nefaste per le nostre eventuali conclusioni. La domanda che ci riguarda globalmente in questo studio versa sul rapporto tra i sessi, e non sulla costituzione della persona sessuata. Questa precisazione è doverosa perché la mancanza di chiarezza in questo punto può portare ad attribuire erroneamente aspetti della sessualità alla persona in quanto tale. E benché sia vero che la sessualità «attraversa dal basso in alto (o forse piuttosto dall'alto in basso) l'essere umano tutto intero, carne e spirito»<sup>24</sup>, non segue affatto che la sessualità s'identifichi con la persona e ancor meno che ciò che si predica della prima si possa ugualmente predicare della seconda.

<sup>21</sup> Per questo particolare approccio, cf. R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

<sup>22</sup> J. VILLAGRASA, *Fondazione Metafisica di un'Etica Realista*, APRA, Roma 2005, 135.

<sup>23</sup> A questo scopo, si veda anzitutto ARISTOTELE, *Categoriae* 5 - 9, 2a11-11b15.

<sup>24</sup> J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, PUG, Roma 2004, 20.

Per spiegare la persona sessuata la metafisica adopera due categorie di analisi: la sostanza e gli accidenti<sup>25</sup>, in particolare l'accidente di relazione. Quando diciamo che la persona è sostanza<sup>26</sup>, ci riferiamo alle due *rationes* che menziona Aristotele nel libro quinto della Metafisica e altrove. In primo luogo, la persona in quanto sostanza è «ciò che è sostrato ultimo, il quale non viene più predicato da altra cosa»<sup>27</sup>. La persona umana è una sostanza, cioè un sussistente in sé. Nelle parole di San Tommaso d'Aquino: «substantia [...] secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se ipsis existunt»<sup>28</sup>. Se noi vediamo persone camminare, giocare, rapportarsi con altri, mangiare è perché sono sostanze, è perché sussistono e non hanno bisogno di inerire in un altro ente, ma sono essi stessi soggetti d'inerenza. Così Aristotele:

“Sostanza” nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche soggetto, né è in un qualche soggetto, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo<sup>29</sup>.

325

Perciò la categoria di sostanza nell'analisi della persona è ineludibile<sup>30</sup>. Tra tutte le categorie, la sostanza è la più fondamentale nella struttura della persona esistente:

<sup>25</sup> Per fondare questa analisi si può vedere: J. VILLAGRASA, *Metafisica II: La comunanza dell'essere*, APRA, Roma 2009, 274-284. E per una retta comprensione della connessione esistente tra queste categorie di sostanza ed accidenti e la sfera del essere, può diventare d'aiuto il pensiero di Cornelio Fabro al parlare dei diversi tipi di partecipazione del essere nell'ente: «Come la partecipazione trascendentale statica è la composizione di atto e potenza rispetto all'esse ossia la distinzione reale di essenza ed esse, così la partecipazione predicamentale statica è la composizione di atto e potenza nella sfera dell'essenza ossia la distinzione reale di materia e forma (nel mondo materiale) e di sostanza e accidenti nell'ordine dell'ente finito in genere» (C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», in ID., *Esegesi Tomistica*, 421-448, 435. Articolo originariamente pubblicato in *Divinitas* 11 (1967), 559-586).

<sup>26</sup> Parliamo strettamente della persona umana e non delle persone divine con le precisazioni che li sarebbero dovute.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b22.

<sup>28</sup> THOMAS AQUINATIS, *In Met*, 12, 1; *S. Th.* I, q. 29, a. 2.

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Categorie* 5, 2a11-14.

<sup>30</sup> La definizione metafisica più conosciuta è quella di BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3; (*PL* 64, 1343): «Naturae rationalis individua substantia». San Tommaso la riprende e perfeziona — riprendendo l'idea esplicita di *subsistens* — in *S. Th.* I, q. 29, a.3: «subsistens in rationale natura». O più specificamente: «In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significant singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in ratio-

La persona esiste in sé e perciò è sostanza. È sostanza completa. Sostanza completa è un insieme sostanziale; la parte sostanziale è solo parte, non è il tutto [...] in realtà, però, l'uomo è un tutto sostanziale<sup>31</sup>.

In più di questa nozione di sostanza, Aristotele offre un altro senso che va anch'esso applicato alla persona: la cosiddetta sostanza seconda. Così scrive nella *Metafisica*: «Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa»<sup>32</sup>. Parallelamente a questa istanza, il testo già citato delle *Categorie* prosegue nella stessa linea, spiegando questo secondo senso:

D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di uomo, e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale<sup>33</sup>.

La sostanza, in altre parole, è quella che dà ragione di ciò che la persona umana è, facendo riferimento al più profondo della sua essenza. Essa risponde alla domanda sulla specie. Da qui che la categoria di sostanza non soltanto dà ragione della sussistenza della persona ma anche permette di dire che la persona, in quanto sostanza, ha una sua essenza che è la natura umana e che questa non cambia assolutamente se la persona grande o piccola, bianca o nera, maschio o femmina.

Insistiamo su questo punto perché riteniamo che sia un errore il tentativo di fare della sessualità una nota talmente intima alla persona che diventa un tutt'uno con la sostanza stessa. Esiste un filone antropologico contemporaneo che critica l'analisi classica della persona perché il suo modello di persona è asessuato ed è dunque inadeguato a descrivere le persone reali che di fatto sono tutti uomini o donne. La sessualità sarebbe troppo pervasa e troppo intima e l'analisi della sessualità in termini non sostanziali re-

---

nalibus substantiis» (*S. Th.* I, q. 29, a.1). «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona» (*S. Th.* I, q. 29, a.3, ad 2).

Malgrado la reticenza nell'adottare la categoria di sostanza per analizzare la persona, è anche di valore la presentazione di B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafisica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 74-79. È invece molto chiaro: R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, 254-256. Per una difesa della categoria di sostanza riferita alla persona, cf. S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, Herder, Freiburg 2010, 579-608; L. PRIETO, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008, 410-414.

<sup>31</sup> R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, 255.

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b21.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Categorie* 5, 2a15-18.

legherebbe la differenza sessuale al margine della personalità, riducendola a un “semplice accidente”. Si parla piuttosto di persona maschile e persona femminile:

En efecto, distinguir entre persona masculina y persona femenina sugiere que la diferencia varón-mujer se encuentra en lo más íntimo del ser humano, en la persona, hasta llegar a configurar el propio “yo”. Sin embargo esto resulta novedoso para la Antropología metafísica realizada hasta ahora, que ha considerado a la persona como asexuada y se ha centrado en una consideración abstracta de la naturaleza humana, tratando siempre del “hombre” en general, sin considerar que en la realidad solamente existen varones o mujeres. Un estudio de la naturaleza humana en términos asexuados fundamenta la igualdad esencial que se da entre varón y mujer, pero no dice nada acerca de su distinción<sup>34</sup>.

L'obiezione muove da una sensibilità personalista spiccata (d'altra parte molto lodevole e condivisibile), che teme il compromesso sulla rilevanza esistenziale della sessualità per la persona umana. Non vuole in nessun modo accettare che la persona umana possa essere slegata dalla sessualità. Per questa ragione le categorie accidentali, che di per sé sono prettamente distinguibili dalla sostanza, si ritengono troppo inconsistenti per poter fare giustizia alla sessualità della persona.

Il problema di questa impostazione è che dimentica che, come abbiamo detto prima commentando Aristotele, la sostanza dà ragione di ciò che l'ente è per riferimento alla specie. Se utilizziamo la categoria di sostanza per analizzare la persona in quanto sessuata dovremmo per forza concludere che ogni sesso è una specie diversa. Dovremmo dire che l'uomo è differente dalla donna quanto il cane dal gatto<sup>35</sup>. Così come ci sono enti felini ed enti canini, ci sarebbero persone maschili e persone femminili... Ora nessuno intende dire questo.

<sup>34</sup> B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafisica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, Rialp, Navarra 1995, 71.

<sup>35</sup> Risulta evidente che la differenza tra sostanze in questione è la differenza specifica e non quella numerica. La sostanza può anche dar ragione della differenza numerica nel senso che un individuo è diverso da un altro individuo della stessa specie perché è un'altra sostanza e il fatto di essere un'altra sostanza non implica che sia un'altra specie. Il punto di contesa qui non è che ci siano due sostanze ma due tipi di sostanze o, in altre parole, si tratta di una *differenza differente*, e cioè di una differenza tra sostanze seconde o specie e non di sostanze prime. A questo riguardo, cf. ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 107b21-22.

La connotazione sessuale di ogni soggetto riguarda non già la natura umana, che è una ed identica in ciascuno, ma la caratterizzazione in due distintive fondamentali modalità del loro essere, quello della mascolinità e quello della femminilità che costituiscono i due poli sessuati fondanti dell'umano<sup>36</sup>.

La via che resta aperta è quella di condurre un'analisi della persona sessuata facendo uso delle categorie accidentali. Magari è utile dire che in questo non c'è vergogna alcuna. Tutte le categorie, sostanza e accidenti compresi, sono modi di essere *per se*. «Essere *per se* sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie; tante sono le figure delle categorie, e altrettanti i significati dell'essere»<sup>37</sup>. Non è per il fatto di essere accidente che l'accidente è meno reale o meno rilevante. Così scrive Jesús Villagrasa:

Tutti i predicamenti, accidenti compresi, sono modi di *ens per se*, da non confondere con *ens per accidens* o “ente accidentale”, che è il primo dei quattro sensi aristotelici di ente. L'ente accidentale è l'accadere casuale o fortuito di qualcosa; mentre ogni predicamento gode di una certa necessità [...]<sup>38</sup>.

Anzi, possiamo considerare le categorie, non come una gerarchia di enti ma come tante scatole dove si può collocare tutta la molteplicità dell'ente reale finito in cui non troviamo soltanto enti sussistenti, cioè sostanze, ma altri enti, anch'essi reali, ma non sussistenti.

L'ente si dice in molteplici significati [...]: alcune cose sono dette enti perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di questo, ovvero della sostanza medesima<sup>39</sup>.

Questa realizzazione è non solo assai utile ma anche condivisibile, dal momento che nessuno vuole fare della sessualità un ente sussistente. Neanche i sostenitori più fervidi del modello radicale della sessualità vogliono dire che l'uomo è la mascolinità sussistente, né la donna la femminilità sussistente. E dunque troviamo che, quasi paradossalmente, se consideriamo

<sup>36</sup> G. BONOMI, «Piacere sessuale», in *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, a cura di G. Russo, Elle Di Ci, Torino 2004, 1369.

<sup>37</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 7, 1017a22-24.

<sup>38</sup> J. VILLAGRASA, *Metafisica II: La comunanza dell'essere*, 294.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 4, 2, 1003a33-b10.

la sessualità come un accidente affermiamo subito che essa va sempre unita alla persona, inerendo nella sostanza come nel suo soggetto e inseparabile da esso<sup>40</sup>.

La sottigliezza sta nel vedere che l'analisi che noi portiamo avanti non è della persona in quanto persona, ma *della persona in quanto sessuata*. Cioè la domanda che ci poniamo non è “perché un maschio è persona?” o “che cosa è un maschio?” ma “perché un maschio è maschio?”. In realtà ci sono due domande. La prima è che cosa è la persona, e a questa la metafisica risponde dicendo che è una sostanza. La seconda è che cosa è l'essere sessuato della persona, e a questa la metafisica risponde dicendo che è una relazione<sup>41</sup>.

### *La categoria di relazione*

Aristotele parla della relazione in questi termini: «Si dicono relative quelle cose di cui tutto l'essere consiste in questo, che vengono dette dipendere da altre cose, oppure riferirsi in qualche altro modo ad altra cosa»<sup>42</sup>. È da notare che il greco in questo brano non adopera l'espressione “il relativo”. Parla piuttosto del “verso qualcosa” o “προς τι”. Questo suggerisce che tutto quanto Aristotele dirà su questo riguardo è predicato del “verso qualcosa” stesso e non del soggetto che è chinato verso qualcosa. Perciò dice San Tommaso «relatio nihil est aliud, quam ordo unius creaturae ad aliam»<sup>43</sup>. La relazione viene definita come un ordine o un rapporto di una cosa ad un'altra.

Distinguiamo due aspetti di rilevanza nella relazione<sup>44</sup>. Il primo ha a che vedere con l'essere della relazione mentre il secondo ha a che vedere con la sua *ratio* o natura propria. Questo infatti è vero per ogni tipo di accidente, come la quantità e la qualità. Ogni accidente deve stare in una sostanza per esistere. Ma se consideriamo, non già il modo di essere, ma la natura propria di ogni accidente ci rendiamo conto che non ogni accidente

<sup>40</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *In V Metaph.*, lc. 9, n. 8; e *In III Phys.*, lc. 5, n. 15.

<sup>41</sup> Cf. B. CASTILLA, «Persona y modalización sexual», in *Metafísica de la Familia*, a cura di J. CRUZ, *Metafísica de la Familia*, 99: «La persona humana se diferencia en dos tipos de persona. La diferencia entre ellas es de carácter relacional. La diferencia entre ambas estriba en una relación [...] La sexualidad humana, en su dimensión más profunda, vendría a ser una relación constitutiva y complementaria en el seno de una habitud».

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Categorie* 7, 6a34.

<sup>43</sup> THOMAS AQUINATIS, *De potentia*, q. 7, a.9, ad 7.

<sup>44</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 28, a.1.

modifica la sostanza nella stessa maniera. Alcuni determinano la sostanza in modo intrinseco rispetto alla materia, come la quantità; alcuni rispetto alla forma, come la qualità; alcuni ancora la modificano estrinsecamente come l'*habitus* e così via. Ora tra tutti gli accidenti la relazione ha una particolarità che la rende diversa da tutti gli altri. E cioè che ogni altro tipo di accidente preso secondo la sua natura propria significa qualcosa di inerente al soggetto. Non così nel caso della relazione. Essa infatti non modifica positivamente dal di dentro la sostanza in cui esiste, ma ci stabilisce soltanto un rapporto ad un altro ente che è fuori dal soggetto. Perciò possiamo dire che la relazione ha il suo essere nel soggetto ma che la sua natura propria non è altro che d'essere tesa verso un altro<sup>45</sup>. Ed è questo che San Tommaso intende quando dice che la relazione «significat secundum propriam rationem solum respectum ad aliud»<sup>46</sup>. Questo vuol dire che la relazione determina la sostanza in modo talmente estrinseco che se l'altro termine della relazione non esistesse la relazione non sarebbe reale affatto.

A questo punto appare evidente che la relazione ha una densità ontologica sottilissima, quasi diremmo non reale<sup>47</sup>. Ed è vero che tra tutti gli accidenti, la relazione è quella che modifica il soggetto in maniera più estrinseca. Ciò però non vuol dire che questa categoria non sia forte di spunti euristici nei confronti del rapporto tra i sessi. Anzi, è proprio questa sottigliezza e il suo carattere quasi estrinseco che la rende specialmente adatta per affrontare la sessualità della persona umana, come vedremo in seguito.

### *Maschio e femmina come relazione*

#### *i. Sull'essere e la natura della relazione*

Abbiamo stabilito che la nostra indagine non è sull'essere della persona, che è sostanza, ma sull'essere della sua sessualità, del suo essere maschio o femmina. È la nostra tesi che il carattere sessuato della persona, altro non è

<sup>45</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 14, n. 12.

<sup>46</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q.28, a.1.

<sup>47</sup> J. VILLAGRASA, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 281: «L'analisi metafisica della relazione è difficile per il suo "poco essere". Alcuni filosofi sono perfino arrivati a negare realtà alla relazione, perché questa non determina formalmente la sostanza, come la qualità, né materialmente, come la quantità, né aggiunge — come gli altri accidenti — "qualcosa" alla sostanza; aggiunge solo quel "verso qualcosa" (*ad aliquid*) nel quale la stessa relazione consiste. Il suo essere è *postremum et imperfectissimum* (CG IV, c. 14, n. 12)».

che la relazione vicendevole dei sessi tra di sé. Questo può sembrare banale ed evidente, ma pensiamoci un attimo.

Se il sesso di una persona è relazione, allora abbiamo i due aspetti della relazione discussa sopra: l'inerenza nel soggetto necessaria per l'esistenza della relazione, e la natura propria o *ratio* della relazione che è l'ordine ad un altro. Il carattere sessuato di una persona ha senz'altro la sua esistenza nel soggetto sessuato, ma la sua natura (del carattere sessuato, non del soggetto) non è altro che l'ordine all'altro sesso. I riscontri di questa impostazione sono di lunghissima portata, perché vuol dire che un sesso, senza riferimento all'altro non ha nessuna consistenza ontologica *come tale* (cioè preso secondo la sua propria natura). Abbiamo detto prima con San Tommaso che la relazione non significa di natura sua qualcosa di inerente al soggetto, ma soltanto l'ordine all'altro. Questo vuol dire che se impostiamo la sessualità come una relazione, il maschile non significa niente nel maschio se non è riferito al femminile nella femmina.

Questo spiega la fatica che si fa a individuare la specificità delle cosiddette qualità maschili e qualità femminili<sup>48</sup>. Quando ci si chiede quale sia la differenza tra maschile e femminile, si cercano delle qualità tipicamente descrittive di ogni sesso, ma dopo un'analisi più accurata, le differenze svengono. Si dice classicamente (e stereotipicamente) per esempio che la tenerezza è femminile. Ma poi ci si domanda se un maschio non possa essere tenero, e la risposta è evidentemente di sì. Logicamente la domanda seguente è: e allora qual è la differenza tra la tenerezza della donna e quella dell'uomo. E la risposta è che quella della donna è "stile donna", cioè femminile e quella dell'uomo è "stile uomo", cioè maschile. La domanda dunque si ripropone: e allora qual è la differenza tra il maschile e il femminile. Ed ecco che siamo di nuovo all'inizio... In realtà il problema sta nel non tener conto del fatto che il sesso non è una qualità ma una relazione. E la relazione presa secondo la sua natura non è principalmente ciò che modifica il soggetto, ma l'ordine all'altro termine della relazione. Questo fa sì che dall'istante in cui non teniamo più conto dell'ordine all'altro, non

---

<sup>48</sup> Questo aspetto si può approfondire nello studio di: C. D'URBANO, «C'era una volta... il maschio e la femmina. L'epoca post-moderna e la rivoluzione del genere», in *Differenza Femminile? Prospettive per una riflessione interdisciplinare*, a cura di GRUPPO DI RICERCA DELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA, APRA, Roma 2016<sup>2</sup>, 51-71; e anche C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, 213-234.

parliamo più di relazione ma di qualità, questa sì completamente inerente e intrinseca al soggetto<sup>49</sup>. E cioè, che la tenerezza, per riprendere l'esempio, nell'istante in cui non teniamo più conto dell'ordine all'altro rimane sì tenerezza (come qualità) ma non è più maschile né femminile, perché il sesso è, di natura sua, ordine all'altro e non determinazione intrinseca. In altre parole, le cosiddette qualità femminili e qualità maschili, se non si considerano in ordine all'altro sesso, sono sempre qualità ma non sono femminili né maschili.

Se questo è vero per le qualità di un soggetto, tanto più lo sarà per il soggetto di quelle qualità. Infatti, le qualità cosiddette maschili e femminili sono sessuate in quanto riferite all'altro sesso, ma in realtà la sessualità delle qualità è soltanto tale per partecipazione<sup>50</sup>. Non sono le qualità stesse che si riferiscono all'altro sesso, ma il soggetto a cui ineriscono. È la persona maschio che è maschile perché è riferita alla persona femmina, e per partecipazione tutte le sue qualità sono maschili. E secondo la logica della relazione, la mascolinità dell'uomo non è niente se non è riferimento alla donna e viceversa. Infatti, come abbiamo detto prima, la relazione modifica la sostanza in maniera talmente estrinseca che, se l'altro termine di relazione non esistesse, la relazione stessa non sarebbe reale. Nel caso del sesso della persona, la mascolinità determina l'uomo in maniera tale che, se la donna non esistesse, l'uomo non sarebbe uomo e viceversa. In altre parole, se manca il riferimento estrinseco all'altro sesso, il sesso della persona — come relazione — non è reale<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cf. ARISTOTELE, *Categoriae* 8, 8b 25; PETRUS ISPANUS, *Summulae logicales*, tract. III, *De predicamentis*, n. 21, p. 36: «Qualitas est secundum quam quales dicimur». Anche: Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 285: «La qualità è una determinazione accidentale intrinseca della sostanza in dipendenza dalla sua forma sostanziale».

<sup>50</sup> Per capire la dipendenza ontologica di partecipazione delle diverse istanze metafisiche che costituiscono l'ente, le sue facoltà e il suo operare, si veda: A. CONTAT, «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espiritu* 61 (2012), 9-71.

<sup>51</sup> Quest'operazione — benché con altri esempi — è già stata fatta da Aristotele al capitolo 7 del libro delle *Categorie*. Lì Aristotele si dilunga in un'ampia discussione sulla convertibilità della relazione. Il problema che lo trattiene è quello di determinare in che modo bisogna pensare i termini di relazione in maniera tale da assicurare che dove c'è l'uno c'è pure l'altro; e dove c'è il secondo ci sia pure il primo. Tra altre considerazioni di tipo linguistico, il discorso lascia intravedere quanto sia importante la precisione nell'individuare il termine di relazione dentro del soggetto d'inerenza della relazione. Lo schiavo, per esempio, non è schiavo per riferimento all'uomo ma al padrone. L'ala non è in relazione con l'uccello ma con l'alato. Tolta dall'uccello la determinazione di

Questo non vuol dire che gli attributi attingenti all'uomo come l'anatomia fisica, il suo modo di pensare, ecc., sparirebbero di colpo se mancasse la donna; semplicemente vorrebbe dire che non sarebbero sessuati, maschili<sup>52</sup>. Mancando il termine di relazione, tutte quelle determinazioni, ben reali ed esistenti nel soggetto, rimarrebbero ma sarebbero ridotte a semplici qualità (o altre categorie) non sessuate, cioè non qualità dell'uomo in quanto maschio.

Nonostante ciò, non possiamo dire che le qualità tradizionalmente denominate maschili o femminili siano completamente irrilevanti nella costituzione della sessualità. La ragione di questo è che la relazione, a causa

---

essere alato, la relazione all'ala e dell'ala sparisce. Un'operazione simile è questa che facciamo qui riguardo alla sessualità della persona.

Riportiamo perciò un ampio brano del testo di Aristotele perché ci sembra che serva da precedente alla presente analisi. L'enfasi è nostra: «Certe volte potrà sembrare che i termini di una relazione non si convertano, quando il termine cui si riferisce una certa nozione non è stato fornito in modo appropriato, e sia stato commesso un errore da parte di chi l'ha enunciato. Se l'ala, ad esempio, è stata posta in relazione con l'uccello, non si può operare la conversione, dicendo "l'uccello dell'ala". In realtà, il primo riferimento, cioè, l'ala dell'uccello, non è stato fornito in modo appropriato, dal momento che l'ala si dice dell'uccello, non in quanto uccello, ma in quanto alato. Le ali infatti si riferiscono pure a molti altri oggetti, che non sono uccelli. Di conseguenza, quando la relazione sia stata fornita in modo appropriato, è possibile altresì operare la conversione; ad esempio, l'ala è ala dell'alato, e l'alato è alato per l'ala. [...] Non sarà possibile la conversione, se queste nozioni vengono riportate non già al termine cui si riferiscono, ma ad un qualche accidente di tale termine. Se ad esempio lo schiavo non viene riferito al padrone, bensì all'uomo, o al bipede, o ad un qualsiasi termine di questa natura, non sarà possibile la conversione, dal momento che la precisazione non è appropriata. Oltre a ciò, se viene fornito in modo appropriato un qualche termine cui la nozione si riferisce, essa si riferirà sempre a questo termine, con cui la nozione è stata in modo appropriato messa in relazione. Se lo schiavo, ad esempio, è posto in relazione con il padrone, quando vengano a cadere tutte le altre determinazioni accidentali del padrone, quali l'essere bipede, l'essere costituito per accogliere la scienza, l'essere uomo, e sia rimasto soltanto più l'essere padrone, pur tuttavia lo schiavo si riferirà sempre al medesimo termine: in effetti, lo schiavo si dice schiavo del padrone. Per contro, se è stato fornito, in modo non appropriato, un termine cui la nozione può riferirsi, essa non si riferirà più al medesimo termine, quando vengano a cadere le determinazioni di esso, e rimanga soltanto più questo termine, cui la nozione è stata riportata. Si ponga infatti lo schiavo in relazione all'uomo, e l'ala in relazione all'uccello, eliminando poi dal termine "uomo" la determinazione di essere padrone; in tal caso lo schiavo non si riferirà più all'uomo. In effetti, quando non sussiste il padrone, non sussiste neppure lo schiavo. Allo stesso modo poi, si elimini dal termine "uccello" la determinazione di essere alato; in tal caso l'ala non farà più parte delle nozioni relative» (ARISTOTELE, *Categorie*, 7, 6b37-7b9).

<sup>52</sup> Per approfondire in questo tema, si può leggere l'interessante articolo di: J.G. ASCENCIO, L.C. – L. PALADINO – M. RODRÍGUEZ – S. ZANARDO, «Significare il corpo. Alcune piste per una grammatica relazionale», in *Significare il corpo*, a cura di GRUPPO DI RICERCA DELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI SULLA DONNA, APRA, Roma 2017, 105-128.

del suo modo di essere e della sua propria ratio, ha bisogno di altri enti sottostanti dove poter istallarsi, per così dire, come un epifito sul suo albero. San Tommaso si esprime in questi termini:

Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris<sup>53</sup>. L'essere della relazione è detto postremo, cioè ultimo, perché pre-esige l'essere della sostanza — il che ci era già noto — ma anche l'essere di altri accidenti donde viene causata la relazione. Gli altri accidenti, le altre qualità fanno quasi da supporto materiale alla relazione all'altro sesso, che è la vera ratio della sessualità. Questo offre uno spunto utile per stabilire quali qualità (o altri accidenti se fosse il caso) si possono con più giustezza chiamare femminili o maschili ma anche e perché. E cioè, saranno più maschili o femminili, più sessuati, quegli accidenti più tendenti a rapportare sia se stessi, sia il loro soggetto all'altro sesso. E per questa ragione nessuno dubita che gli organi genitali, che sono palesemente rapportati all'altro sesso, sono sessuati, cioè maschili o femminili. La rapportabilità invece non è così facile da stabilire nel caso della tenerezza o della forza o di altri accidenti, e perciò l'aspetto sessuato di queste qualità è meno evidente. Nello studio di questa rapportabilità, le scienze positive sono di grande aiuto, perché spetta a loro di vedere in che misura le differenti qualità o disposizioni o abiti particolari nei sessi siano vicendevolmente ordinati<sup>54</sup>.

Si vede dunque la futilità di quegli studi di *gender* che per affermare l'identità di un sesso lo separano nettamente dall'altro<sup>55</sup>. In effetti, quell'operazione cancella dall'oggetto di studio la formalità stessa che s'intende

<sup>53</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles* IV, 14, 12.

<sup>54</sup> Per fornire un esempio, se lo psicologo cognitivo-comportamentale vede nel suo studio che un determinato atteggiamento fisico, come la forza o la maniera di stare, ecc., è specialmente favorevole a mettere il soggetto in rapporto con l'altro sesso, allora questa caratteristica sarà in quella misura detta maschile o femminile. Non soltanto questo, ma sapremo anche con precisione perché quella caratteristica è tale e come ogni sesso manifesta quella caratteristica. La forza dominante bramosa, per esempio, è lo stile di forza che tendenzialmente conduce al maschio a rapportarsi con la femmina; mentre la forza discreta e tenace è quella che tendenzialmente conduce alla femmina a rapportarsi col maschio. In questo senso, si veda J.B. PETERSON, *12 Rules for Life - An Antidote to Chaos*, Penguin Random House Canada, Toronto 2018, 306-317.

<sup>55</sup> Cf. S. ZANARDO, «Irigaray: la passione della differenza», in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, 165-168.

studiare e la sostituisce con una mera qualità priva di quell'aspetto relazionale che le conferisce precisamente il suo carattere sessuato<sup>56</sup>.

*i. Sulle cause della relazione*

Prendendo adesso la relazione in quanto tale ne possiamo individuare quattro momenti costitutivi<sup>57</sup>. Il primo è il soggetto a cui la relazione inerisce. Senza questo sostrato sussistente, la relazione non c'è. Perché ci sia paternità, per esempio, ci vuole un padre. Questo è il soggetto d'inerenza in cui la paternità è. Ma essendo la relazione ordine ad un'altra cosa, è necessario che ci sia pure il secondo termine della relazione, il termine *ad quem*. Nel caso della paternità, è necessario che esista un figlio. Senza il figlio il padre non è padre. In terzo luogo, è necessario che l'ordine abbia un fondamento che stabilisce quell'ordine. Nel nostro esempio, il fondamento è l'atto di generazione. La paternità non è stabilita dalla volontà di una persona di autonomarsi padre di un'altra persona, o dalla vicinanza domiciliare tra due persone, ma dal fatto che una ha generato l'altra. È questo atto di generare che effettua nel padre l'ordine al figlio. E finalmente abbiamo il rapporto stesso che costituisce la relazione, in questo caso quel legame particolare tra il padre e il figlio che chiamiamo paternità.

Ripassando questi quattro componenti, scopriamo che essi si strutturano intorno alle quattro cause classiche di Aristotele<sup>58</sup>. Questo, a nostro parere, è il modo più esaustivo e sistematico di dare ragione di una determinata cosa o di rispondere alla domanda su che cosa sia qualcosa.

In primo luogo, abbiamo il riferimento ai due termini della relazione. Questo è analogabile al sostrato materiale della relazione. La relazione sta nel padre per riferimento al figlio. Senza questo sostrato reale, cioè il padre che esiste e il figlio che esiste, la relazione non c'è, ma allo stesso tempo il padre non è la relazione e neanche il figlio è la relazione. Uno è il soggetto e l'altro è il termine *ad quem*. È, per così dire, sopra di essi che la relazione prende forma.

<sup>56</sup> Per esempio, si veda M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1984; R. REICHE, *Genere senza sesso*, Meltemi, Roma 2007; o J. BUTLER, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

<sup>57</sup> Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Naples 2006<sup>2</sup>, 141; J. VILLAGRA-SA, *Metafisica*, II: *La comunanza dell'essere*, 282; THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q.28, a.2 e *De potentia*, q.8, a.2.

<sup>58</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* 5, 2, 1013a24-1014a25.

In secondo luogo, abbiamo fatto accenno al fondamento della relazione, che nel caso della paternità era l'atto di generazione. Questo fondamento ha ragione di *causa efficiente*. È l'atto di generare che "fa" la paternità. E così per le altre relazioni, vi è sempre un atto o una disposizione di cose che stabilisce la relazione ma che non è la relazione<sup>59</sup>. Non possiamo dar ragione della relazione senza il suo fondamento, cioè senza la causa efficiente, ma essa non è la relazione.

E infine abbiamo il rapporto stesso, il vincolo. Questa è la *causa formale* o il ciò-che-è della relazione. E come succede con ogni causa formale, nella superficie pare sempre una ovvietà. Che cos'è la causa formale del gatto. È l'essere gatto. E la causa formale del cane. L'essere cane. Ma la domanda sulla causa formale si scuote sempre contro la realtà esistente delle cose, e a questo punto la realtà va meglio semplicemente mostrata<sup>60</sup>. La migliore maniera di spiegare che cos'è l'essere gatto è di indicare col dito un gatto. Allo stesso modo, la migliore maniera di spiegare che cosa sia una relazione è di mostrarla. Il rapporto stesso è ciò che più precisamente costituisce la relazione.

Applichiamo questo alla particolare relazione che è il sesso delle persone. In primo luogo, abbiamo come causa materiale gli uomini e le donne e, come accennato prima, le qualità che si rapportano vicendevolmente. Senza uomini e donne non ci può essere il carattere sessuato della persona<sup>61</sup>. Ma l'uomo non è la mascolinità né la donna è la femminilità. Questo risente dell'eco di quanto abbiamo detto prima sul sesso come relazione e non come qualità. L'uomo, se non c'è il riferimento alla donna, cioè il rapporto stesso come causa formale, è semplicemente una persona, non una persona che è maschile. Il singolo solo non è di più che un sostrato di una possibile relazione chiamata sesso. È appunto causa materiale della relazione. La relazione stessa, formalmente parlando, è l'ordine alla donna. Il sesso nel

<sup>59</sup> Cf. E. GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, EUNSA, Pamplona 2005, 132.

<sup>60</sup> Cf. E. GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, 121; B. LAKEBRINK, «Sein des Seienden», in B. LAKEBRINK, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, a cura di C. GÜNZLER – K. HEDWIG – F. HOLZ – H.J. WERNER, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 40: «Diese ursprünglich immer schon vermittelte Unmittelbarkeit des Seienden oder dieses *esse* als *actus entis*, dieses Sein überkommt niemals ein an sich schon Wesendes als bloßes Anwesen, um sich so in die Verfügungsmacht des Menschen (Anwesenden) irgendwie zu verheddern. Es stellt sich mit aller Macht dem Anblick unseres sinnlich-unsinnlichen Bewusstseins».

<sup>61</sup> R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291.

maschio è l'ordine alla donna. E il sesso nella femmina è l'ordine all'uomo. Abbiamo fin qui la *causa materiale* e la *causa formale* del carattere sessuato della persona.

Qual è la *causa efficiente*? Qual è il fondamento del carattere sessuato? Facciamo riferimento alla prima parte di questo lavoro, in cui studiamo la causa della differenza sessuale. È evidente che non c'è un atto per cui uno diventa maschio o femmina<sup>62</sup>. Noi abbiamo posto la radice della differenza sessuale nella speciale composizione di anima e corpo che sta nel cuore dell'essenza umana<sup>63</sup>. È questa composizione che fa sì che quando l'essenza umana si deve mettere in atto e cominciare a esistere, lo deve fare sia come maschio sia come femmina. E questo apre una luminosissima finestra sulla prospettiva del sesso nella persona perché vuol dire che la causa efficiente del carattere sessuato della persona non è altro che la sua *esistenza*. È il suo *essere-in-atto*<sup>64</sup>. Questo vuol dire che l'esistenza tutta intera dell'uomo è maschile e quella della donna è femminile. Abusando della lingua possiamo dire che l'uomo è maschilmente e la donna è femminilmente<sup>65</sup>. E secon-

<sup>62</sup> Se non quello della creazione! Si diventa maschio o femmina nel momento in cui si riceve il dono dell'essere, che attua tutte le determinazioni proprie della essenza e le sue virtualità in ciascun individuo: *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *S. Th.* I, q. 3, a. 4; *S. Th.* I, q. 4, a. 1, ad 3: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil habet actualitatem nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum».

<sup>63</sup> Cf. R. LUCAS LUCAS, *L'Uomo spirito incarnato*, 256-259.

<sup>64</sup> C. FERRARO, *Appunti di metafisica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 184-185: «Seppur meno volte, si può trovare anche *actus essendi*, cioè "atto di essere"; di valore simile è l'espressione *esse ut actus*, che vuol dire "l'essere come atto", cioè l'essere inteso come un atto. Bisogna distinguere quest'ultima espressione da *esse (in) actu*: questa significa piuttosto l'attualità che ottiene l'essenza per via dell'*esse (ut actus)* partecipato, e si dice sia della sfera sostanziale che di quella accidentale, come vedremo più avanti; l'*esse in actu*, talvolta, nel senso più debole possibile, può anche significare il semplice "stare in atto", ch'è una espressione più affine al termine "*existentia*". *Esse* però è atto in senso forte e non va confuso con il mero fatto di esistere [...]. *Esse* non è il mero fatto di "trovarsi nella realtà", dell'"essere 'situato' fuori del nulla". Il fatto di esistere è oggetto di constatazione, di esperienza, anche se eventualmente l'esistenza di una determinata realtà può essere oggetto di dimostrazione. La *existentia* è un fatto e, come tale, non ha "gradi", non è una perfezione intensiva, come invece è l'*esse*. La *existentia* non è un principio ontologico, ma un semplice fatto, in ogni caso una risultante, e non certo un costitutivo, ed essendo una risultante è constatabile. *Esse* invece non è assolutamente oggetto diretto di constatazione empirica, poiché è principio costitutivo dell'*ens*, l'atto profondo, l'atto attuante ogni atto, l'atto primo-primitivo e intimissimo».

<sup>65</sup> R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291: «L'essere sessuati è per l'uomo e per la donna un dato originario. La persona umana, nella sua costituzione psico-somatica, è un essere sessuato, e questa caratteristica specifica il suo essere. È evidente che l'uomo non esiste in astratto. Egli esiste piuttosto sempre e soltanto in due possibilità, che sono

do quanto abbiamo detto poc'anzi, essere maschile non è altro che essere riferito alla donna come altro termine della relazione e viceversa. Tutta l'esistenza dell'uomo in quanto maschile è dunque riferimento alla donna, e della donna all'uomo. È per il fatto stesso di essere persona umana, in atto, maschile, che l'uomo è riferito alla donna.

Sotto questa ottica, il sesso della persona non è una cosa periferica o marginale da nessun angolo. Non è marginale o accidentale nella costituzione della persona<sup>66</sup>, perché proviene da principi ontologici profondissimi come la composizione stessa della sua essenza. Non è marginale in senso temporale-culturale, come vuole chi dice che il sesso si sviluppa man mano che la vita va avanti e la società e le aspettative culturali esercitano progressivamente più influsso sull'individuo<sup>67</sup>. E non è marginale dal punto di vista del soggetto e le sue azioni, perché non è fondamentalmente una questione di fare o di compiere ruoli sociali, ma ha a che vedere con il cuore metafisico stesso del soggetto<sup>68</sup>.

## Conclusione e spunti per ulteriori studi

Abbiamo cominciato questa ricerca chiedendoci che cos'era la differenza sessuale. Noi proponiamo come risposta la categoria della relazione. È quella categoria che lungo la storia della filosofia è cominciata come la categoria ontologicamente più debole e sottile per finire come l'unica categoria che è atta a predicarsi in Dio stesso<sup>69</sup>. È proprio la sottigliezza della relazione

---

«il modo della mascolinità» o «il modo della femminilità». Anche: R. LUCAS LUCAS, *L'Uomo spirito incarnato*, 202-209; A. GÜÉMEZ, *Nueve pasos para amar más, según la teología del cuerpo*, Promotora Mexicana de Ediciones, Aguascalientes 2018, 69; B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 390-391.

<sup>66</sup> R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte Verticale*, 291: «La sessualità umana non è riconducibile a un oggetto o a una funzione, ma alla conformazione strutturale della persona, a una sua struttura significativa prima ancora che a una sua funzione».

<sup>67</sup> Si veda per esempio J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990.

<sup>68</sup> Per approfondire questo argomento partendo da una prospettiva metafisica, si veda: B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 359-425; F. ULRICH, *Homo Abyssus*, Johannes Verlag, Freiburg 1998<sup>2</sup>, 400-412.

<sup>69</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 14, n. 12; *Summa Theologiae* I, q. 45; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991, 193: «En este mundo, esta categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis*, pero es la categoría más poderosa y más importante en el mundo de la gracia [...]. Lo cual proviene de que, en la Trinidad, de la que es imagen la gracia, las relaciones son constitutivas y origen de las personas divinas».

che fa la sua ricchezza. La relazione è quasi completamente estrinseca al soggetto in cui inerisce, essa lo china verso un altro che è fuori di sé. E così proprio la sessualità. L'essere uomo non ha senso senza la donna e viceversa. Talmente è vero questo che senza la donna, l'uomo non è tale.

E così come tra i due termini della relazione è necessaria la tensione creata dalla diversità, ma anche la chiara identità di ciascuno dei termini, così tra l'uomo e la donna è necessaria la differenza tra di loro ma la presenza di entrambi<sup>70</sup>. Lo squilibrio da un estremo o dall'altro — dal lato della completa identificazione dei sessi fino alla totale omogeneizzazione o dal lato del definitivo slegamento fino alla assoluta indipendenza — non porta a niente altro che la distruzione stessa della relazione, e dunque alla soppressione inesorabile dei termini in quanto tali. La struttura metafisica della dualità dei sessi non parla di lotta né di tolleranza tra i sessi, ma di co-esistenza<sup>71</sup>. Non quella del “vivi e lascia vivere” ma quella di esistenza congiunta, attraverso la quale uno non è senza l'altro. I sessi sono fatti l'uno per l'altro, e questo non è linguaggio poetico, ma strettamente metafisico.

Nello studio delle cause del carattere sessuato abbiamo menzionato come causa materiale della sessualità le persone sessuate, uomini e donne. Abbiamo detto che la causa efficiente è il mettersi in atto della particolare composizione tra anima e corpo che troviamo nell'essenza umana. E abbiamo detto che la causa formale è il riferimento d'un sesso verso l'altro. Ma non abbiamo parlato della causa finale dell'essere sessuato. Questa domanda apre ancora vasti e lucenti campi di ricerca sulla differenza sessuale e il suo

---

<sup>70</sup> B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 386: «la diferencia varón-mujer es una diferencia peculiar. Diferencia entre iguales, de cuya unión surge una unidad superior, que hace posible una actividad no accesible al individuo aislado, ni a la interacción de dos individuos del mismo sexo. Es una diferencia que consigue que dos seres sean el uno para el otro. Es una diferencia que posibilita una peculiar compenetración. Una diferencia que articula una peculiar reciprocidad. Una diferencia que no aísla, sino que enlaza potenciando y se potencia enlazando [...]. Por otra parte se trata de una diferencia real. Por eso interesa preguntarse por su estatuto ontológico. ¿No es una diferencia en el interior mismo del ser humano? En ella se esconde el misterio ontológico de la relación».

<sup>71</sup> È notevole il parallelismo che si dà nel rapporto tra metafisica della sostanza e concezione della sessualità nei diversi modelli filosofici. Da un lato, dalla metafisica positivista-empirista di taglio lockiano, dove la sostanza non è che un plesso di accidenti, esce un modello di sessualità-costrutto che non è altro che un plesso di caratteristiche e ruoli culturali. Dall'altro lato, dalla metafisica realista di tipo tomista dove la sostanza è risultato di una natura-essenza intrinseca attualizzata dall'esse, esce un modello di sesso innato proprietà della persona.

significato. La domanda è entusiasmante: perché siamo fatti così? Perché siamo fatti in due, maschi e femmine?<sup>72</sup>

La domanda sulla causa finale non è altra che la domanda sui fini propri della sessualità secondo la sua natura. Ed esiste una risposta assai manifesta dal punto di vista fisico-naturale. La sessualità è evidentemente ordinata alla riproduzione dell'individuo e alla propagazione della specie. Ma la natura dell'uomo è, tra tutte le nature, molto speciale giacché essa è natura ma anche spirito. In conseguenza la si può considerare come natura ma anche come ragione. Ed è questa seconda formalità che contraddistingue l'agire di tutte le creature da quella dell'uomo. L'ambito propriamente umano

è quello della volontà *ut ratio* e della libertà. Perciò l'esplorazione di quest'altra dimensione del volere non è richiesta semplicemente per non far mancare un tratto essenziale dell'agire umano: è essa sola che, rivelandoci, sotto la sua propria formalità, il valore morale, ci permetterà di dare la sua vera portata alla motivazione di questo agire e di determinare, nello stesso tempo, una nuova dimensione dell'Ideale<sup>73</sup>.

Come si vede, approdiamo alla soglia dell'antropologia e dell'etica.

Qui la metafisica apre spazio e da campo libero ad altre discipline. Noi siamo fatti come tutti gli enti, per raggiungere il nostro bene che è Dio. Ma che cosa vuol dire ciò per questo particolare ente sì straordinario e a volte enigmatico che è la persona umana? La risposta a questa domanda si trova nelle profondità dell'anima dell'uomo, non in quanto ente ma in quanto uomo. In queste acque la migliore barca per giungere al porto della saggezza è l'antropologia, e la migliore stella per orientarla è la teologia. La spiegazione del senso della nostra esistenza come uomini e donne non si trova nell'articolazione di principi metafisici della relazione vicendevole, ma piuttosto nella vita degli uomini e delle donne che ne risulta. E magari in un'altra relazione, quella di entrambi con Dio<sup>74</sup>. E forse non soltanto con

<sup>72</sup> FRANCESCO, *Amoris laetitia*, nn. 10-14 (San Paolo, Roma 2016, 16-18). Anche: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

<sup>73</sup> J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 185.

<sup>74</sup> V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, Comunità, Milano 1847, III, 7: «La ragione e la coscienza dell'uomo, il cuore e l'istinto della donna non sono che una prefigurazione della vera unione divino-umana... Lo sviluppo successivo di questo germe si compie attraverso il processo della storia universale; e il triplice frutto che esso reca è questo: la donna perfetta, o la natura divinizzata; l'uomo perfetto, o Uomo-Dio,

Dio come creatore e Prima Causa, ma come termine assoluto di relazione e Prima Persona.

E perciò qui la metafisica deve chinarsi e lasciare il palcoscenico ad altre scienze che con altre luci sapranno ancora far chiarezza sulla verità degli uomini.