

STUDIO TEOLOGICO S. TOMMASO D'AQUINO
TESI DI LICENZIATO

N. 172

Fr. GIOVANNI M. CAVALCOLI O.P.

L'influsso della sessualità sui piani
psicologico e spirituale della persona.

IUSTUM DEDUXIT DOMINUS
PER VIAS RECTAS

SAP 10,10

Direttore di Tesi: P. ALBERTO GALLI O.P.

BOLOGNA

ANNO ACCADEMICO 1976-1977

STUDIO TEOLOGICO S. TOMMASO D'AQUINO
TESI DI LICENZIATO

N. 172

Fr. GIOVANNI M. CAVALCOLI O.P.

L'influsso della sessualità sui piani
psicologico e spirituale della persona.

Non fuga (o segregarsi), ma conquista
(mediante sublimazione) delle insopportabili
potenze spirituali ancora dormienti sotto
l'attrazione mortale dei sensi; tali sono,
ma sono sempre più perniciose, le recan-
ti essenza il compito magnifico fatturio
della castità.

Pierre Teilhard de Chardin

Revisionata il 2. VI. 2006

sesso e spirito 62

caratteri parassitari 53

piacere 48, 49-50.

unione uomo - donna.
paradigma fondamentale
della connivenza umana
GS 12 81-82

S. Tommaso p. 99

Direttore di Tesi: P. ALBERTO GALLI O.P.

BOLOGNA

ANNO ACCADEMICO 1976-1977

Non è stato deprivato da Tomi di P. Giovanni come "un commento ---
una pur troppo sua tesi che prende occasione e spunto da ---"
Né pronunciamente del Magisterio primo dirà "test... (me decido)
opere è un commento al brano citato".

Introduzione

Questa dissertazione teologica vuol esser un
commento approfondito alla recente tesi del Magistero
secondo la quale "dal sesso ... la persona umana deri-
va le caratteristiche che, sul piano biologico, psico-
logico e spirituale, fa uomo uomo o donna, condizionan-
do così grandemente l'iter del suo sviluppo verso
la maturità e il suo inserimento nella società" (1).

Si tratterà innanzitutto di stabilire la na-
tura di tale caratteristiche, soprattutto quelle deri-
vate sul piano spirituale, le quali non sono sessuali,
anche se collegate in qualche modo col sesso. Esse ri-
entrano, in questo senso, nell'ambito della sessuali-
tà.

In secondo luogo, poichè questa dissertazio-
ne è di teologia morale, una volta chiarite le suddette
caratteristiche, ci si servirà di tale chiarimento
per approfondire ed arricchire il tradizionale concep-
to della virtù di castità. Infatti, se, come dice il
Berkelbach (2), la castità "ad honestatem inclinat mo-
derandi appetitum sexualis", e se esistono delle ca-
ratteristiche sui piani psicologico e spirituale che
derivano dal sesso (senza essere essenzialmente sen-
suali), la castità non può disinteressarsene per sta-
bilire anche riguardo ad esse la norma della virtù.

Le caratteristiche di cui parla il magistero
si distribuiscono su tre piani: "biologico, psicologi-
co e spirituale". Per "psicologico", qui, in quanto di
stinto da "spirituale", dobbiamo intendere "sensitivo"
o "psicologico-sensitivo", e non "psicologico-raziona-
le", poichè, in quest'ultimo senso, esso è già inclu-
so nello "spirituale". Ogniqualvolta quindi parleremo
di "psicologico", usando la terminologia del citato do-
cumento, intenderemo significare: "sensitivo" (psichico - emotivo)

Che dal sesso derivino delle caratteristiche
sul piano biologico, e che vi siano elementi del pia-
no psicologico naturalmente orientati alla funzione ge-
nerativa, questo è noto da sempre. E per questo, lo

negativum
neutralrum
rationale
I, 72, 2

+ Di Giovanni J.
Vincenzo I. Stando app.
vato dall'Egitto
febbraio 1° 8.XI.1964
Pedagogia sessuale
grado di laurea
n. 2

sessuali
per accidens
in derivazione

la dottrina ha
biologico e spiritual
origine del sesso
Razionalmente
non è adeguata
tuttavia allora
qui, precisamente
una risposta
una "pezza"

Far delle osservazioni a Giovanni
e come dar dello sensitivo a un mulo
quello continua infestato dalla maledizione!
lasciando incuti nel significato di falso atteggiamenti
= e non comprende, o non ne trova! (Tutto il suo lavoro
è stato inventato)

trattazioni tradizionali sulla castità hanno sempre fatto riferimento a queste caratteristiche. Ma che possono esistere caratteristiche non essenzialmente sessuali (=finalizzate alla riproduzione), e tuttavia "derivate dal sesso", integrate su piani ontologici della persona di per sé indipendenti dal sesso, appartenenti alla psiche e allo spirito, tutto ciò ^{non è abbastanza scritto} una novità; e di fatto è una novità, secondo il linguaggio stesso del citato documento il quale, riferendosi all'origine culturale di questa tesi, parla appunto di "scienziati del nostro tempo".

Il moralista non può ignorare questo allargamento del campo d'intervento della virtù di castità. Occorre invece prendere in considerazione siffatto allargamento, e studiare i modi di questo intervento; il che dovrà portare appunto, come abbiamo detto, ad un allargamento ed arricchimento del concetto della virtù di castità. (La castità rapporta ma in oggi effetti i nostri
minimi del rischio dell'omicidio, la nostra
falsa speranza)

Questa dissertazione si articolerà in quattro capitoli.

In un primo capitolo -poiché si tratta di caratteristiche appartenenti alla persona umana- considereremo la natura del composto umano in rapporto al sesso.

In un secondo capitolo, dato che si tratta di caratteristiche derivate dal sesso, esamineremo la natura della sessualità umana in rapporto ai tre piani vitali della persona: "biologico, psicologico e spiritual".

In un terzo capitolo esamineremo le caratteristiche differenziali tra l'uomo e la donna, in quanto dette caratteristiche non sono essenzialmente sessuali, ma derivate dal sesso e integrate su piani vitali di per sé indipendenti dal sesso, come quello psicologico-sensitivo ("psicologico") e psicologico-spirituale ("spirituale").

In un quarto ed ultimo capitolo, vedremo quali possono essere gli arricchimenti di cui il concetto

*Ha ricevuto tale parola le flourizioni sulle quali avevo fatto
prese critiche: il parso psichico-sensitivo non è affatto
indipendente dal sesso, ma ne è la congiunta psichica progettata
in tutti gli "animi", anche se in essi non è manifestata
ne subordinata né subordinabile alle mentali!*

¹ Questa tesi va collegata e spiegata con quella di Paolo VI ("Humanæ Vitæ"), che parla di significato mitico dell'atto sessuale, come espressione della reciprocità personale dell'amore fra uomo e donna.

9 di castità ha bisogno in considerazione dell'esplicamento del concetto per il quale essa deve dettare la norma della virtù.

falso!

Le tesi fondamentali che sosterranno saranno le seguenti:

1) Mentre le caratteristiche che si pongono sul piano biologico presentano un orientamento fisico e deterministico verso la generazione, diversa è la situazione a proposito delle caratteristiche derivate sui piani superiori, soprattutto su quello spirituali. Queste ultime, infatti, non sono necessariamente orientate alla generazione, ma possono essere finalizzate a valori superiori, come l'amicizia. Cid non toglie naturalmente che anche il piano biologico, nell'amore coniugale e nel rispetto delle leggi di apertura alla generazione, proprie di questo piano(3), possa e debba essere espressione dell'amore fra i due coniugi.

2) Le caratteristiche derivate sui piani superiori, e finalizzate all'amicizia anziché alla generazione, in quanto derivate, seppur indirettamente, dal sesso, rientrano nella materia della virtù di castità(4), e quindi possono e devono essere modificate dalla castità. La loro finalizzazione per alla amicizia o ad altri valori superiori è di competenza poi di quelle virtù che a tali finalità sono ordinate. Cid comporta vantaggi per queste stesse virtù, secondo il principio per il quale "passio existens con sequenter in appetitu sensitivo, est signus intensio nis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem"(I-II,24,3,1m).

E' da questa ordinazione della castità al l'amicizia che si ricava, ci sembra, quell'approfondimento e allargamento del concetto stesso di castità, cui accennavamo all'inizio.

Però continuare a navigare nell'epivoco!
La subordinazione della castità o delle fraternità a virtù superiori - imperanti.

non allarga il campo delle forze
ma di queste ultime!!

il loro perduto
altro di
"giustitia sexualis"

1 Si può peraltro aggiungere che il piano biologico si ritrova nella resurrezione, per cui anch'esso, in queste condizioni, anche fuori del matrimonio, puo' funzionare come espressione dello amore.

2 L'esercizio esortologico del sesso accresce la bontà dell'amore.

CAPITOLO I - LA PERSONA UMANA E IL SESSO.

1. Il composto umano e il sesso.

Per comprendere la natura della sessualità umana, è utile richiamare alla mente alcune nozioni classiche sulla natura del composto umano, con particolare riferimento alla sua dimensione statale.

Come si sa, il sesso è una dimensione essenziale dell'essere vivente materiale, per la quale esso vivente è in grado di propagare la propria specie. Negli animali superiori e nell'essere umano, la sessualità comporta una bipolarità, i cui due poli risiedono in individui diversi e reciprocamente complementari in ordine alla generazione: il maschio e la femmina.

Secondo S.Tommaso (I,92,1,c.), la separazione dell'elemento maschile da quello femminile in diversi individui, propria degli animali superiori e del l'uomo, significa che "est aliquod opus vitae nobilium in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur". "Homo autem adhuc ordinatur ad nobilium opus vitae, quod est intelligere". Viceversa, agli infini livelli della vita, ove non si danno operazioni vitali superiori alla riproduzione, il duplice elemento maschile-femminile è congiunto nel medesimo individuo (ermafroditismo).

Vi è chi assegna alla sessualità anche funzioni estranee alla riproduzione o chi viceversa per la dimensione procreativa estranea alla sessualità (5), ma ci sembra questo un modo di esprimersi impreciso, che non definisce chiaramente che cosa si debba intendere per "sessualità". Viceversa, noi assumiamo il termine nel senso semplice e preciso definito sopra, facendogli cioè significare in modo essenziale e sostanziale la dimensione biologica della procreazione, senza tuttavia escludere che questa dimensione (sarà proprio l'assunto della nostra tesi) pos-

⁵ C'è vuol dire che la reciprocità uomo-donna non è funzionale soltanto alla generazione, ma anche all'"intelligenza", e quindi all'anima, in quanto appetitus boni intelligibilis.

ma e debba avere un'influenza in piani superiori della vita,¹ e che quindi il termine di "sessualità" possa e debba applicarsi, ma in modo accidentale e per partecipazione, alla suddetta influenza.

~~falso~~ Certamente, l'uso dei termini è "ad libitum".
~~a sì può esser padroni di usare il termine "sesso" per indicare cose diverse dalla facoltà generativa; ma noi, usando questo termine per indicare tale facoltà, pensiamo di venire incontro -nonostante certe tendenze so-~~
~~mantiche diverse oggi in atto non senza equivoco e con-~~
~~fusioni nella scienza e nella filosofia- ad un uso ~~che~~~~
~~~~universale~~ largamente diffuso del linguaggio comune.~~ In particolare, ci differenziamo, in questa questione linguistica, dal freudismo, nel quale si fa un uso così vasto del termine, che il concetto che esso richiama non è più soltanto quello di "facoltà generativa", ma -si direbbe- piuttosto quello di "appetitività sensibile in generale", col piacere che accompagna il soddisfacimento di tale appetitività: ciò che insomma S.Tommaso chiama "concupiscentia" (cfr. I-II, 30). Infatti, per Freud, "La vita sessuale comprende la funzione che permette di ottenere piacere partendo da diverse zone del corpo; questa funzione deve in seguito essere messa al servizio della riproduzione. Nondimeno, le due funzioni non coincidono sempre totalmente"<sup>(6)</sup>. Così, per esempio, Freud arriva a dire che "il seno della madre, da cui trae nutrimento, è per il fanciullo il primo oggettoerotico"<sup>(7)</sup>. L'evoluzione della sessualità, per Freud, non è quindi lo sviluppo della facoltà procreativa; ma quest'ultima è solo la fase finale dello sviluppo di una appetitività iniziale indifferenziata che non cerca un piacere genitale, ma il piacere sensibile in generale.<sup>3</sup>

L'applicare così il termine di "sessualità" ad una tanto vasta serie di impulsi appetitivi collegati alla ricerca del piacere, quali possono essere quelli riconducibili al desiderio di benessere del proprio corpo, al bisogno di sicurezza, al desiderio della madre, ai bisogni della nutrizione e dell'espulsione dei

- 1 A prescindere dalla finalità e funzione generativa.
- 2 L'inconveniente di questa definizione è dato dal fatto che confonde le piacevoli e l'istinto sessuali con le altre forme di piacere fisico e di istinti animali.
- 3 In realtà non esiste un piacere fisico che non sia ben caratterizzato fin dal suo sorgere e relativo ad una ben preciso funzione vitale, da viene stimolato e favorita da quel piacere.

L'etica cristiana

2 Infatti questa è la ragione fondamentale  
del peccato sessuale: il piacere sepa-  
rato dal fine (procreativo o unitivo)  
che giustifica il piacere.

*aggettivi funzionali*

*in corso di fondo*

*lavoro  
orizzontale*

rifiuti organici; il fare tutto ciò -legittimo solo per chi non distingue piani dell'appetito da dall'agire umano specificamente diversi- comporta gravi rischi, che sono quelli di dare troppa importanza all'appetitività genitale a scapito delle altre forme di appetitività, o viceversa, di estenuare e disperdere la specificità della genitalità nella vasta gamma dei fenomeni della "sessualità infantile" coi quali essa viene identificata e confusa: cioè di non distinguere fin dall'inizio funzioni e finalità specifiche diverse, facendo di tutte le appetizioni gradi diversi di una stessa unica finalità.<sup>1</sup>

Se -come riconosce Freud stesso(6)- "manca al bambino stesso tutto ciò che fa della sessualità una funzione procreatrice", perché allora parlare di "sessualità" a proposito dell'appetitività infantile? Tanto più che Freud stesso riconosce, poche righe dopo(9) che "scopo essenziale della sessualità" è la "procreazione". Se nel bambino non si dà questa pulsione procreativa, perché parlare di tendenze sessuali nel bambino? Certamente il bambino possiede un sesso in senso fisico; ma si può parlare in lui di un istinto sessuale in atto verso la procreazione? Lo avrà, semmai, soltanto in potenza. S. l'appetitività nutritiva e l'istinto di autoconservazione che cos'hanno a che vedere con l'impulso genitale? Certamente, dovunque vi è ricerca del piacere, ma gli scopi colligati a questo piacere, e di conseguenza le forme neuropsichiche di questo piacere sono ben diverse!

Non basta una qualunque ricerca del piacere per qualificare la sessualità, almeno quella normale. Questo, Freud stesso lo riconosce nel medesimo brano citato, laddove dice: "qualifichiamo con l'aggettivo "porvertito" ogni attività sessuale che, avendo rimanito alla procreazione, ricerca il piacere come scopo indipendente da questa." Comprendete che la linea di rotura e la svolta dello sviluppo della vita sessuale devono essere ricercate nella subordinazione di questi ai fini della procreazione. Tutto ciò che si compie poi

<sup>1</sup> Il soggetto infantile prova diverse forme di piacere sensibili relative a vari stati o funzioni corporali o biologici, che nulla hanno a che vedere col vero e proprio piacere sessuale, che sorge solo in anni successivi, relativamente al quale, sta cominciando a ricordarsi da solo senza stimoli esterni o interni, o eventualmente chiesto a pressione esercitata dalle mutandine.

che sono nobilitati - che cioè non le passioni materiali  
ma le passioni spirituali - sono il vero fine dell'uomo.  
Le passioni spirituali sono in linea  
di massima le stesse delle quali è il  
desiderio di conoscere e riconoscere  
una legge in sé stessa ovvero della verità.  
Inoltre non sono che "passioni differenti"  
che hanno lo stesso oggetto ma il loro  
oggetto è diverso e questo è dunque  
il motivo perché non si tratta di  
passioni contrarie.

Passioni spirituali hanno sostanzialmente  
lo stesso oggetto di cui sopra anche se  
sono di natura più elevata, trascurando tutto  
che riguarda la passione carnale. Ma le  
passioni spirituali sono di natura diversa.  
Le passioni carnali sono di natura  
materialistica, mentre le spirituali sono  
della natura immateriale. La carnalità  
è quindi quella la quale ha per oggetto  
il piacere. Il spiritualità invece non ha  
per oggetto il piacere ma il contrario  
della carnalità, ovvero l'etica, la  
moralità, la virtù, la saggezza, la  
pienezza di vita, la beatitudine, la  
perfezione. Alcune passioni spirituali  
sono contrarie alle passioni carnali.

2 Se il corpo è sessuale, lo deve all'anima (maschile e  
femminile), che è forma del corpo e di QUESTO con-  
può maschile o femminile. Ma questa informa-  
zione che scende dall'anima sulla materia se-  
mona, fa sì poi che questa materia, una VOL-  
TA sessuale, influisce o condizioni l'anima  
dal basso - per così dire - all'alto.

1 L'amore spirituale ha espressioni PROPRIE,  
a loro volta SPIRITALI, che non variano confe-  
se con le espressioni proprie della vita fi-  
sica. Tuttavia è possibile che il piacere  
sessuale, ben moderato, esprima sul più  
no emotivo un'espressione PROPRIA della  
vita e del piacere spirituale.

ma di questa svolta, tutto ciò che ad essa si sottrae, tutto ciò che serve unicamente a procurare godimento, riceve la denominazione poco raccomandabile di "pervertito", ed è cosa tale votata alla riprovazione"(10).

Le stesse equivoci dell'indistinzione si ha nello spiritualismo (vedi per es. A. Valseschi e L. Rossi), che vede nel corpo una manifestazione dello spirito e nella sessualità un segno o espressione dell' amore spirituale! In ogni caso, non si riconoscono le differenze essenziali tra facoltà, oggetti, fini ed azioni diversi. (Come quando si usa il termine "principio" per indicare l'attività intera della sessualità sia stata spirituale che carnale)

Se il principio del piacere sia, tanto meno, l'esclusione di un rapporto (magari pervertito) alla procreazione possono essere considerati elementi di un concetto preciso di "sessualità".

Ma se la sessualità è sostanzialmente e in modo primario la facoltà biologica della generazione; e -per usare un termine moderno, ma non nel senso freudiano-, la "genitalità"- e se questa facoltà è propriamente naturale ed essenziale della persona umana, come si radica in essa? In che modo le appartiene? Qual è il rapporto che detiene con gli altri elementi essenziali della persona? La chiarificazione che faremo, ci porterà a due conclusioni: 1) la sessualità umana, è sostanzialmente identica a quella degli animali superiori, no b., in certo senso, diversa e superiore; 2) la spiritualità della persona umana, sebbene abbia una natura sostanzialmente identica a quella degli esseri superiori (angeli), occupa tuttavia l'infimo gradino della scala degli esseri spirituali, e ciò a causa della sua unione sostanziale col corpo: "Et hoc ipsum quod anima indiget corpore ad sumum operationem, ostendit quod anima tenet inferiorum gradum intelligentias quam angelus, qui corpori non unitur" (I, 75, 7, 3). Ora, poiché il corpo è sostanziale, ne viene che l'anima, nella sua operazione, è condizionata anche dalla diversa sessualità maschile e femminile, ed in tal senso le attività superiori, sostanzialmente identiche nell'uomo e nella donna, vengono ad essere so-

Conclusioni più ampie delle precedenti!

Il corpo è essenziale alla persona umana (senza alcuna come Tite) tanto meno Tite apparteneva essenzialmente all'anima e può attribuirne alle parti del corpo: è all'anima sarebbe essenziale i piedi o le mani, i polmoni ecc.

(Per questo da metter in chiaro in più modo recalo la "sensibilità" (sensibili sono comandati e comandabili dalla ragione (acciai spinti))

5 Da qui i rischi contrari dell' EROTISMO EDONISTA, quando si riduce lo spirito al sesso (Freud) o del DUALISMO ENCRATITA (Platone), quando si considera il sesso come un nemico, una Trama o una prigione.

L'animale sopravvive: il suo punto un Time in modo eretto  
 che è qualcosa del tutto: ho la mia memoria in un "oggetto"  
 sostanziale, ma esiste solo come "parte" di una sostanza superiore  
 cidentalmente differenziata nell'uomo e nell'altra.  
 La persona umana è un rapporto fra le due nature: non ha tempo  
 ma è dove escludere questo via l'ambiguo dell'animale sulla terra  
 ma il dualismo di tipo platonico e cartesiano. L'autunno  
 2. Il rapporto anima-corpo nell'essere umano.

Una cosa molto importante da capire per comprendere la natura propria del composto umano, è la stretta relazione esistente tra anima e corpo. L'anima è veramente spirituale e tuttavia, per la sua unione col corpo ed in ordine a tale unione, possiede con esso come degli agganci materiali. Il corpo, per converso, è veramente materiale, e tuttavia, in forma dell'animazione che gli viene dall'anima che lo informa, esso possiede una disponibilità a questa informazione che non è posseduta dal corpo dell'animale irrazionale. Certamente, non è in quanto spirituale, che l'anima informa il corpo, ma in quanto essa contiene virtualmente in se stessa la forma dell'animalità, forma generica che abbiamo in comune con gli animali irrazionali, per cui è vero che la nostra animalità si sviluppa, come tale, a livello della animalità generale e non come espressione di spiritualità. E tuttavia questa forma animale, nell'uomo, è virtualmente contenuta nella forma spirituale, che è la forma sostanziale del corpo umano, la quale pertanto lo attualizza direttamente, giacché "forma per seipso facit res esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquid medium" (I, 76, 7, c.).  
→ perché  
il  
corpo maschile è  
fatto sul corvo  
l'anima in modo di  
vere corporis  
movimento.

Il dualismo cartesiano o platonico ignorano questo strattissimo adattarsi reciproco che, nel composto umano, esiste tra anima e corpo.<sup>1</sup> E d'altra parte, ogni monismo spiritualista-saisiensiano o materialista (magari col pretesto dell'"unità della persona" come risulterebbe dal "linguaggio biblico") ignora la distinzione essenziale ed ordinata che esiste tra anima e corpo, e il primato ontologico e formale dell'anima nei riguardi del corpo.<sup>2</sup>

"Anima ex natura sua essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unio nō proprio anima est in specie; sed compositum" (I, 75, 7, 3a). L'anima non costituisce da sò sola né un'essenza né una specie completa. L'anima non è un ente in sé completo; non è l'uomo; non è la persona. Se in certi passi della

1 Ed anche ormai in certa misura a influire sull'anima e sulle sue attività, almeno nel loro modo d'essere: meus sanguis in corpore sanguinis.

2 E quindi sessuale.

3 E quindi l'anima SPIRITUALE che dà forme al sesso.

4 Questa simbiosi (senza confusione!) fa SPIRITO e SESSO.

4 E quindi ed informare il sesso del proprio corpo.

3 L'anima non è sessualmente differenziata, in quanto il sesso è una differenza psicobiologica animale. Tuttavia è lei che dà forma al sesso. Per questo e in tal senso si può parlare di anima maschile e anima femminile.

1 Sineddoche

2 Ma si potrebbe anche dire - ed è una conseguenza che si può trarre da questo mio studio - che neppure la natura umana dell'individuo maschile o femminile è una natura umana COMPLETA isolatamente dall'altra sesso. Ecco perché Dio dice "Non è bene che l'uomo sia solo". Mentre della persona si può dire che, in quanto SUSSISEANTE, è un tutto completo e ontologicamente "incommunicabile".

S. Scrittura (Lev. 5, less. 12; 24, 17; Mc. 3, 4; At. 2, 43; I Pt. 3, 20; Ap. 8, 9) per "anima" s'intende la persona concreta, si tratta soltanto di espressioni linguistiche, non filo sofiche, che non danno quindi nessun appoggio teorico al monismo existentialista o materialista.

Perché l'anima costituisca un'essenza o specie completa, essa deve essere unita al corpo, e costituire così insieme con lui il "compositum", la cui essenza è appunto composta di materia e forma (I, 76, 1, c.), dove la "forma" è appunto l'anima, e la materia è il corpo.<sup>2</sup>

Così l'anima umana "est quidem separata", oggi sia trascende la materia, "sed tenet in materia. ... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio; sed in materia est, in quantum ipsum anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae" (I, 76, 1, lm). L'anima, in quanto intellettuale, trasconde essenzialmente la materia; in quanto forma del corpo, esiste essenzialmente nella materia. L'anima, che come forma del corpo, non può dirsi, come ritengono Schoonenberg (11) "sessualmente differenziata", perché essa è forma spirituale; anche se è vero che la differenza sessuale condiziona in certo modo, che vedremo nel corso di questa dissertazione, l'esercizio delle funzioni spirituali.

Essendo spirituale, "anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata", e tuttavia, dato che essa da sola non costituisce, senza la materia, un'essenza o specie completa, "habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" (I, 76, 1, 6m); essa ha anche un'attitudine e un'inclinazione naturale ad unirsi alla sessualità, e quindi alla duplice modalità maschile-femminile, giacché la sessualità è proprietà del corpo vivente. Cid compone il fatto che in ogni individuo normale l'anima ha sempre un rapporto naturale e con una mascolinità o

L'anima spirituale ha un rapporto naturale col corpo, che per questo sia maschile o femminile, e riguarda la sua animale - dove ha grandissime ragionevoli - ma non nella sua spiritualità. Tale differenza, un po' ridotta direttamente, come un'interazione di grandezza, di differenza, di massa.

- 1 L'animalità esiste FORMALMENTE nell'uomo non come forma sostanziale - specifica, ma come forma generica, come ATTIVITÀ ANIMALE; mentre come FORMA SOSTANZIALE è contenuta VIRTUALMENTE nell'anima spirituale che così è l'UNICA forma sostanziale dell'uomo.

? con una femminilità; in tal modo, le funzioni superiori, nell'individuo, vengono condizionate o dalla prima o dalla seconda.

### 3. I piani ontologici dell'essere umano.

Il rapporto dell'anima col corpo avviene secondo un'azione informatrice, da parte dell'anima spirituale, che è unica ed immediata a livello ontologico, perché l'anima spirituale (intellettiva) è la forma sostanziale del composto umano, e la forma sostanziale è sempre unica(I,76,4).

Poichè però l'attività umana si distribuisce su vari gradi di perfezione ontologica (biologico, sensitivo e spirituale), occorre ammettere, nell'uomo, l'esistenza di vari "piani ontologici", e di varie forme vitali che siano principio dei vari livelli operativi.

Le forme inferiori, corrispondenti all'attività biologica e sensitiva, si escludono mediante il corpo, e sono contenute virtualmente nella forma suprema, che è la forma sostanziale, cioè la forma intellettuale, la quale esercita la sua azione senza organo corporeo(cfr.I,77,5,c.;78,1). Per questo, mentre i piani ontologici inferiori esistono solo a livello operativo, dato che l'esistenza delle corrispondenti forme vi

99 tali è, nell'~~uomo~~ solo virtuale; il piano ontologico supremo si pone anche a livello sostanziale poichè egli fornisce la forma sostanziale dell'intero composto umano. <sup>??</sup>

Tutte le operazioni vitali emanano dalle potenze dell'anima, le quali potenze, a loro volta, emanano dall'essenza dell'anima come da loro principio(I,77,6, c.). Tutte le potenze emanano dall'anima, se non come da loro soggetto, come da loro principio(I,77,5,1m). Le potenze spirituali (intelletto e volontà) sono direttamente soggettate nell'anima; mentre quelle biologiche e sensitive sono soggettate nel composto(I,77,6, c.).

L'anima intellettuale, in quanto -come si è

- (1) l'animalità nell'uomo (natura humana)  
esiste formalmente, ma è contenuta le sue facoltà  
vitali virtualmente nella anima spirituale  
che è l'unica forma sostanziale

5 L'essere uomo o donna sul piano spirituale, secondo il documento della CDF, la persona umana è DERIVAT dal sesso. Vuol dire allora che esiste un influsso "dal basso" ossia dal sesso, verso l'"alto", cioè verso lo spirito. Ma ciò va detto non in forza di un principio materialistico, ma in base al fatto che se il sesso può influire sullo spirito e perciò il sesso proprio è forma dello spirito.

3 Nel sesso si trova secondo le funzioni e le emozioni del sesso.

4 Benché la forma spirituale dia forme di soltanto alla materia prima, la materia c'è sessuata non direttamente dall'anima spirituale, ma da essa, mediante la forma settabile, virtualmente in essa contenuta.

detto- forma sostanziale del composto, "sicut virtute continet unam sensitivam e nutritivam, ita virtute continet unam inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" (I, 76, 4, c.). Così "forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. ET ideo, una et ea dem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus" (I, 76, 6, ln). E poichè l'anima è forma del corpo, "necessaria est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis" (I, 76, 8, c.). Ciò avviene, per l'anima "secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis". Quia non secundum qualibet potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visu in oculo, secundum auditu in auro, et sic de aliis" (ibid.).

Per questo, la sessualità non è direttamente informata dall'anima spirituale; non è emanazione della persona così tale; non è espressione del genetico relazionarsi agli altri della persona: sono questi tutti errori dello spiritualismo personalistico-esistenzialista, che inmalza la natura della sessualità ad un livello che non le compete e abbassa la natura dello spirito ad un livello che gli è indegno.

L'anima spirituale non è direttamente forma della sessualità; lo è invece virtualmente, in quanto virtualmente contiene in sé la forma vegetativa e quella sensitiva, le quali sole informano direttamente gli organi del corpo che ne costituiscono il soggetto; e tra questi organi ~~essenziali~~<sup>sono appunto</sup> gli organi sessuali. E' quindi al livello della vita bio-sensitiva e non di quella spirituale, che occorre cercare i condizionamenti basilari della stessa vita spirituale, compresi quelli sessuali, ed è quindi in questi termini che si può parlare di un influsso proveniente dal sesso sul piano spirituale, influsso che determina, su questo piano, dei particolari caratteri, diversi nell'uomo e nella donna, e in base ai quali si può e si deve parlare di un esser uomo ed esser donna anche sul piano spirituale.<sup>5</sup>

No! Le linee essenziali della vita spirituale vanno cercate a livello spirituale! I condizionamenti ~~sono~~ sensibili sono importanti. A livello di attività coesistente nel modo di reagire (attività) i condizionamenti legati alla curiosità ~~sensibile~~  
sono un atto alla sensibilità!

<sup>1</sup> E quindi di forme al sesso.

<sup>2</sup> Quindi anche negli organi sessuali.

27

99

sensivo - principale

Le potenze vitali legate al corpo, ossia quelle psichiche e quelle biologiche, contenute virtualmente nelle potenze spirituali, nel senso che queste non sono principio a modo di fine<sup>1</sup> e di principio attivo (cfr. I, 77, 7, c.), sono tali per cui, "corrugto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae in actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel regno dicitur" (I, 77, 8, c.; cfr. anche Suppl., 70, 1, c.). Viene sempre ribadita questa ordinazione attiva dell'elemento spirituale del composto ad informare l'elemento materiale: questa inclinazione naturale dell'anima per il corpo.<sup>2</sup>

#### 4. L'individualità e il sesso.

La sessualità è proprietà essenziale e naturale della persona umana, anche se non è proprietà dell'uomo in quanto uomo (cfr. Suppl., 81, 4, 3m); è tuttavia proprietà naturale dell'uomo, in quanto la differenza generica della natura umana è l'animalità (cfr. I, 98, 2, c.; Suppl., 81, 4, 2m). Non appartiene cioè alla "forma hominis", vale a dire a ciò che fa che l'uomo sia uomo differenziandosi dagli animali irrazionali; appartiene però alla natura umana, in quanto essa dice "animal rationale", e quindi comporta, come genere, l'animalità. Ora, non si dà animalità senza sessualità.

Certamente, da un punto di vista di antropologia filosofica, la species o forma hominis è l'ultima differenza intelliscibile e cognoscibile razionalmente. E tuttavia nessuno potrà negare che almeno da un punto di vista fisico-biologico, mascolinità e femminilità abbiano una loro struttura specifica. La biologia e l'anatomia stabiliscono scientificamente ed oggettivamente i caratteri propri dei sessi. Tali caratteri però non rientrano nella categoria dell'essenza dell'uomo (intesa in senso formale e specifico) ma in quella dell'accidente predicabile contingente inseparabile (12). Sessi sono causati "ex principiis individuali" (13), e quindi appartengono all'individuo come tale.

<sup>1</sup> Ma è appunto questo influsso dello spirito sul sesso, che consente a sua volta al sesso, così formato, di influire modulatamente e accidentalmente (ma necessariamente) sullo spirito.

<sup>2</sup> Su questo piano uomo e donna sono perfettamente identici ed uguali.

Conceito de o desenvolvimento é o processo de transformação e desenvolvimento de uma sociedade que se baseia na transformação e desenvolvimento de uma estrutura social que possua um grado de intensidade de desenvolvimento que possa ser medido por alguns índices que possam refletir o nível de desenvolvimento da sociedade.

- 4 Quando Tommaso rapporta la differenza sussurrata all'individuo, non intende evidentemente affermare che questa differenza appartenga all'individuo come tale, a Maria in quanto Maria o a Giuseppe in quanto Giuseppe, ma che quelle differenze tra AL D' ESSO sono differenze specifiche, quella che Maria ha in chiave specifica e Giuseppe in chiave specifica.

3 Cio' non vuol dire, come pensava Origene, che essa preesista al corpo in uno stato destinato a realizzarsi. Dio la individualizza nel momento in quale la crea INSIEME COL CORPO. In questo istante essa c'è, sotto aspetti diversi, ad un tempo individualizzata dalla materia, e individuata dall'identità della materia.

Supposto male il problema -  
La normalità - appartenere essenzialmente all'essenza umana  
perciò a tale livello è tra propri - essenziali dell'uomo (patrimonio)  
Non appartiene invece allo livello specifico - particolare nel quale uomo e donna  
sono assolutamente identiche.  
Il problema dell'individuazione oggi è un altro problema: è qualunque reale  
la natura, la persona (materia + anima) che il suo valore tipico a  
livello particolare -

Secondo il Maritain(14), la tipicità maschile e femminile  
le costituisce un "modo dell'essenza stessa umana". Oc-  
corre però, comunque, per salvare l'identità della forma  
hominis tra l'uomo e la donna, nella categoria della  
accidentalità predicabile connessa all'individualità,  
essia quello che il Greco chiama "accidens non proprium  
sui contingens"(15). Per questo S. Tommaso afferma: "Con-  
siderata natura individui, dubitetur diversus sexus di-  
versis hominibus"(Suppl., 81, 3, c.). E ancora: "Differen-  
tia sexuum et membrorum varietas erit"(alla resurrezio-  
ne)"ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in  
specie, et in individuo"(Suppl., 81, 4, 4n).<sup>2</sup>

discorso  
intendente  
dente =

Ora, "individuum est quod est in se indistin-  
ctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in qua  
cumque natura, significat id quod est distinctum in na-  
tura illa: sicut in humana natura significat hanc carnem  
et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia indi-  
viduantia hominem; quae quidem, licet non sint de si-  
gnificatione personae, sunt tamen de significatione per-  
sonae humanae"(I, 29, 4, c.). Dunque, la dualità maschile-  
femminile si rapporta con l'individualità del corpo e  
l'individualità dell'anima. Se quindi l'anima di Maria  
è congiunta e congiungibile (se è un'anima separata)  
a quel dato corpo femminile; l'anima di Giuseppe è con-  
giunta e congiungibile (se è separata) a quel dato cor-  
po maschile. Né si potrebbe pensare altrimenti. Sarebbe  
assurdo pensare che l'anima separata di Maria alla  
resurrezione assumesse un corpo maschile o che Giusep-  
pe assumesse un corpo femminile. Ciò significa che tra  
quella data anima e quel dato corpo (maschile o femmi-  
nila) esiste un legame necessario e naturale, che non  
si potrebbe distruggere senza distruggere con ciò stes-  
so l'identità dell'individuo persona.<sup>3</sup>

L'anima di un individuo è dunque sostanzial-  
mente identica e accidentalmente -di un'individualità  
contingente inseparabile- diversa dall'anima di un al-  
tro individuo. L'anima s'individualizza <sup>una relazione</sup> (preseste)  
con un dato corpo. Lo individualizza? "Cum forma non  
sit propter materiam, sed potius materia propter for-

<sup>1</sup> Si tratta di una modalità complessiva, per cui l'essenza  
umana viene ad essere completa solo nell'unione delle  
due modalità maschile e femminile.

<sup>2</sup> Mascolinità e femminilità completezza assieme l'essen-  
za umana non sul piano della forma hominis, ossia  
dell'essenza sostanziale (dove c'è identità tra uomo  
e donna), né sul piano modale-accidentale.

*Il p[ro]blema dell'individuazione dell'uomo vero è con semplicità  
in quanto l'animus spirituale vero è, per sua natura,  
forma di un organismo materiale!*

14

*Non lo è in quanto spirituale. Lo è in quanto forma.*

*nam, ex forma oportet accipere rationem quare materia  
sit talis, et non e converso* (I, 76, 5, c.). Però ne rimane a sua volta individualizzata, in quanto la materia è principio d'individuazione. Così questa corporeità (come materia) e quest'anima (come forma) sono "principia individuantia hominem". L'anima individuale è essenzialmente e naturalmente relazionata con quel dato corpo (maschile o femminile) e non con altri corpi; diversamente distruggeremmo l'unità sostanziale della persona individuale; l'anima non preesiste, come pensava Platone, al corpo, individuata a priori rispetto ad esso, per cui posso esserne indifferente unirsi a questo o quel corpo. L'unità sostanziale della persona non consente di dare questa spiegazione del rapporto anima-corpo rispetto il problema dell'individualità della persona.

*L'anima di Giuseppe è essenzialmente e necessariamente relazionata col suo proprio corpo maschile; l'anima di Maria, col suo proprio corpo femminile. Tra una data anima e il suo proprio corpo, quel corpo e non altri, che è quindi - negli individui normali - maschile o femminile, c'è una relazione naturale e necessaria. E se tale relazione viene interrotta dalla morte, ciò è contrario all'esigenza di unità della natura umana. La sessualità di quel dato individuo ha dunque una relazione necessaria con l'anima di quel medesimo individuo. La sessualità di Giuseppe è essenzialmente relazionata all'anima di Giuseppe (uomo) e non all'anima di Maria (donna). Ciò non significa che si dia, propriamente parlando, una anima maschile e un'anima femminile. Però si dà un rapporto unico, insostituibile, irripetibile e necessario tra ogni corpo (maschile o femminile) e la sua propria anima. Questo rapporto naturale e necessario è la ragione per la quale dal sesso la persona deriva, sui piani psicologico e spirituale, i caratteri che la fanno, su quei piani, uomo o donna. In qual dato corpo maschile Giuseppe deriva i caratteri per i quali egli è maschio sui piani psicologico e spiri-*

*golito:* non c'è una relazione trascend. fra anima e Mario o Maria

*spellsicamente in quanto maschio o femmina,*

*ma in quanto dotati di un organismo animale.*

*La differenza maschi - femmine si realizza pure entro*

*nell'ambito dell'animalità - quanto al realizzarsi concreto*

*non c'è nulla che l'anima si trovi in un corpo normalmente perfetto*

*ma purtroppo non sul dir nullo per il resto p[ro]blema -*

tuale; e così pure Maria, dal suo proprio corpo femminile.

L'esistenza di questo rapporto ci dà -ci sconsiglia la ragione ultima delle recenti seguenti affermazioni del Magistero, per le quali "negli esseri umani la differenza sessuale ha un influsso rilevante, più profondo che non, ad esempio, le differenze etniche: queste non raggiungono la persona tanto intimamente quanto la differenza dei sessi, direttamente ordinata sia alla comunione delle persone che alla generazione degli uomini"<sup>(16)</sup>. È la differenza sessuale, proprio per avere, più di altre differenze biologiche, un influsso sul piano spirituale della persona, più di altre si presta anche ad una determinazione filosofica, in quanto da essa derivano quei caratteri che sul piano spirituale rendono la persona uomo o donna. La differenza sessuale, infatti, "determina l'identità propria della persona"<sup>(17)</sup>, evidentemente non in quanto persona, ma in quanto persona umana, il cui genere è l'animalità (in rapporto alla natura, non al suo esser persona). Per questo, in questo senso e in questa misura, anche un'antropologia filosofica che studi l'identità della persona umana, deve interessarsi, non direi tanto della differenza sessuale, la quale, nella sua realtà biologica e psicologica, è rispettivamente di competenza della biologia umana e della psicologia sperimentale dei sessi, quanto piuttosto dei caratteri strutturali ed operativi che dal senso derivano sul piano spirituale della vita della persona.

La specificità sessuale (di ordine accidentale e non essenziale, rispetto alla forma hominis), nell'unità della sua bipolarità, costituisce una totalità risultante dalla combinazione della tipicità maschile con quella femminile<sup>1</sup>. È molto importante non confondere questa identità-totalità (accidentale rispetto alla forma hominis, sostanziale rispetto al genere) con l'identità-totalità specifica della forma hominis. La prima, come abbiamo detto, risulta da

<sup>1</sup> Dal punto di vista della NATURA UMANA, essa è un Tutto completo solo come coppia; considerando invece la PERSONA UMANA, essa è un Tutto ontologico completo come singolo soggetto, anche se ovviamente - ma in quanto essente in una natura - la persona si preferisce MORALMENTE all'altro.

una bipolarità interindividuale, per la quale nessun individuo, in quanto (se normale) uomo o donna, è in se stesso completo senza l'altro, giacché la completezza e totalità la raggiunge appunto nell'unione con l'altro. La seconda, viceversa, appartiene ad ogni individuo, uomo o donna, e costituendo in se stessa una totalità, non ha bisogno di raggiungere alcun completamento specifico; per raggiungere, come nel caso della prima totalità, un'ulteriore specificità, che nella sessualità appartiene alla categoria dell'accidente predicabile.

In altre parole, mentre ciascuno dei poli sessuali, per quanto dotato di caratteristiche sue proprie, è fondamentalmente incompleto senza il rapporto con l'altro polo, insieme col quale forma una superiore identità; la natura umana in quanto tale, nella sua specificità (la forma hominis), appartiene in maniera uguale, identica, totale e completa tanto all'uomo che alla donna. Mentre dal primo punto di vista uomo e donna sono cose le metà di un tutto, per cui si completano essenzialmente a vicenda per formare questo tutto; dal secondo punto di vista, tanto l'uomo che la donna posseggono la medesima e identica totalità, quindi sono perfettamente uguali ed identici (ecco il senso profondo del paolino "non c'è <sup>c. L'origine</sup> uomo né donna" in Gal. 3, 28); nè si può dire, cosa si credeva un tempo, che l'uomo possieda in maggior misura della donna i caratteri specifici della totalità costituita dalla natura umana <sup>come tali</sup>. La donna, come afferma un recente documento ecclesiastico(15), è persona umana "in senso pieno quanto l'uomo".

## CAPITOLO II - LA NATURA DELLA SESSUALITÀ UMANA

## 1. I campi vitali di presenza della realtà sessuale.

"L'indole sessuale dell'uomo e la facoltà umana di generare sono meravigliosamente superiori a quanto avviene negli stadi inferiori della vita"(19). La natura della sessualità è sostanzialmente identica nell'uomo e negli animali, perché essa rientra nel genere dell'animalità, che è comune all'uomo (animal rationale) e agli animali irrazionali, quelli che comunemente chiamiamo "animali" senza aggiungere altro. In che senso dunque si può parlare di una "superiorità della sessualità umana"? In quanto essa, come vedremo nel corso di questa dissertazione, nel suo aspetto psicologico, può essere soggetto di virtù (castità); 2) influenza accidentalmente (secondo un'accidentalità contingente inseparabile(20)) nell'ambito delle attività superiori, conferendo loro una particolare modalità diversa e reciprocamente complementare nell'uomo e nella donna.

Nell'uno e nell'altro caso, però, non è la sessualità come tale che è superiore; ma è il fatto che il suo aspetto psicologico possa diventare materia e condizionamento della virtù, che la porta, accidentalmente (secondo il suddetto tipo di accidentalità), a partecipare dell'ambito delle attività superiori (cfr. III, 2, 2, 2m). La superiorità dell'uomo sull'animale rimane una realtà sostanzialmente spirituale, non sessuale; e fra queste due realtà la differenza rimane essenziale; tuttavia, la spiritualità umana, nel suo operare, riveste una connotazione o coloritura accidentale maschile-femminile, ed eleva il dinamismo psicologico della sessualità a soggetto di virtù morale (castità). Questa elevabilità dell'aspetto psicologico è data dal fatto che -come vedremo meglio più avanti- esso appartiene alla sfera passione-

la dell'appetito sensitivo, il quale, "inquantum" (nel  
l'uomo) "est natus obediere rationi, dicitur rationale  
per participationem" (III, 18, 2, c.; cfr. anche I-II, 24, 1,  
2m); tale appetito, cioè, in quanto preceduto da una  
conoscenza sensitiva, è suscettibile di essere coman-  
dato dalla volontà, che è l'appetito della superiore  
potenza conoscitiva, propria dell'uomo, che è la re-  
gione.

Per questo si spiega perché il campo sessuale si deve  
ritrovare all'interno dei concetti aristotelici, come que-  
li di un'animula come detta "partimentum corporis pro-

## 2. Il campo biologico.

La realtà sessuale, abbiamo detto, si pone  
in modo essenziale e sostanziale sul piano biologico,  
sia in senso morfologico che funzionale. Infatti, la  
funzione procreativa è precisamente, secondo la con-  
cezione classica di origine aristotelica, una delle  
tre funzioni dell'anima vegetativa, che abbraccia ap-  
punto quello che noi oggi chiamiamo il campo o pi-  
ano biologico della vita: "Vegetativum ... habet pro  
objeto ipsum corpus vivens per animam: ad quod qui-  
dem corpus triplex animae operatio est necessaria. U  
na quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordina-  
tur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus  
vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordina-  
tur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus vi-  
vantis salvatur et in esse et in quantitate debita:  
et ad hoc ordinatur vis nutritiva" (I, 73, 2, c.).

Fra le tre funzioni dell'anima vegetativa,  
quella sessuale è quella che "quodammodo appropinquat  
ad dignitatem animae sensitivas, quae habet operatio-  
nes in res exteriores, licet excellentiori modo et u-  
niversaliori" (ibid.). E questo perchè mentre le al-  
tre funzioni svolgono un'azione che si risolve allo  
interno dell'organismo stesso e a suo favore; la fun-  
zione sessuale "habet effectum suum non in eodem cor-  
pore, sed in alio" (ibid.). Essa in qualche maniera  
preannuncia l'apertura del soggetto all'altro che si  
realizza "excellentiori et universaliori modo" nella

funzione conoscitivo-appetitiva dell'anima sensitiva, ovverosia -diremmo oggi- del piano psicologico.

Il sesso viene determinato dal tipo di cromosoma (X, femminile o Y, maschile) che lo spermatozoo porta nell'ovulo femminile(21). L'individuo così generato, possiede poi nel proprio organismo particolari sostanze chimiche secrete da appropriate ghiandole, dette "ormoni", le quali hanno lo scopo di favorire il sorgere dei caratteri sessuali, tanto quelli che in biologia sono detti "primari" (=organi genitali), quanto i "secondari" (elementi non direttamente genitali, come per es. la voce, la distribuzione del pelo, ecc.). Ogni organismo, alla nascita, porta in sè tanto ormoni maschili quanto ormoni femminili. La natura biologica della sessualità viene così determinata in modo definitivo, nel corso dello sviluppo del soggetto, dal prevalere degli ormoni dell'uno o dell'altro sesso(22). Le ghiandole che secermono gli ormoni, dette "ghiandole sessuali" o, meglio, "gonadi", "non spingono solo al gesto che, nella vita primitiva, perpetua la specie, ma intensificano anche le nostre attività fisiologiche, mentali e spirituali. Tra gli eunuchi non vi sono mai stati né grandi filosofi né grandi scienziati né grandi criminali. I testicoli e le ovarie hanno una funzione assai vasta. Se prima di tutto danno origine alle cellule germinali maschili e femminili (= "gmeti"), "la cui unione produce un nuovo essere umano, nello stesso tempo secerzano anche sostanze che si riversano nel sangue" (gli ormoni) "e imprimono ai tessuti, agli organi e all'intelligenza i caratteri della virilità e della femminilità; inoltre, conferiscono a tutte le nostre funzioni un particolare carattere d'intensità affettiva. ... Le differenze tra l'uomo e la donna non sono dovute semplicemente alla forma particolare degli organi genitali, alla presenza dell'utero, alla gravidanza e al sistema di educazione: derivano da una causa ben più profonda: l'assorbimento da parte di tutto lo organismo delle sostanze chimiche prodotte dalle gian-

distanzi  
in calore  
e crudeltà

dole sessuali. ... In realtà, la donna è ben diversa dall'uomo; ogni cellula del suo corpo, ogni suo organo, e soprattutto il sistema nervoso, portano l'impronta del suo sesso"(23).

"Non solo l'eccesso, ma anche la deficienza di ormoni sessuali implica effetti diversi a seconda dell'età in cui si trova l'organismo. La castrazione, eseguita prima della maturazione puberale, distrugge nell'uomo ogni possibilità di sviluppo psicosessuale; lo stesso intervento, eseguito in età materna, spesso non è in grado di annullare in ugual misura ogni forma di vita psicosessuale"(24).

*L'atto piuttosto  
accidentale in ordine  
di tempo d'una*

Le caratteristiche per le quali la persona è uomo o donna (sul piano biologico) derivano dal sesso primariamente, direttamente e sostanzialmente. In tutti, esser uomo o donna sul piano biologico, significa possedere quella facoltà procreativa che costituisce, come abbiamo già detto e ripeteremo, la sostanza prima e immediata della realtà sessuale. Certamente, il condizionamento sessuale biologico ai livelli superiori, non assurge né può assurgere al livello di una vera e propria causalità, soprattutto in rapporto al piano spirituale, il quale ha suoi propri principi causali superiori ed indipendenti rispetto all'intero ambito del biologico. E tuttavia, il condizionamento biologico è il responsabile radicale e primario della modalità funzionale maschile-femminile presente allo stesso livello spirituale. Il che significa -come vedremo al cap. III- che il criterio fondamentale di distinzione tra femminilità e mascolinità al livello spirituale, dovrà essere ricordato, come a suo riferimento fondamentale, alla differenziazione biologica.

Alcuni moderni distinguono "genitalità" da "sessualità", assegnando la finalità procreativa alla prima, e non ben chiare finalità agapico-sociali alla seconda. Dico non ben chiare, perché, che cosa è la sessualità priva di una funzione procreatrice? Indubbiamente la sessualità, nel suo esercizio um-

{ ma l'amore umano che finalità anche ~~l'amore~~  
le affezioni reciproche o paterni, - l'amore proprie  
della volontà al quale pecunio-pertengono i funimi agape-  
no, 21

no, può e deve esercitarsi come manifestazioni d'amore, ma ciò deve avvenire nel pieno rispetto delle sue finalità biologiche, che sono le ragioni specifiche e immediate del suo essere(25). Per questo, la sessualità in senso pieno e primario, è precisamente la "genitalità".

Che dire allora di affermazioni come queste?

La sessualità "non è una funzione finalizzata all'attuazione dell'organicità generativa" (= "genitalità"), "ma alla realizzazione di un'originale identità personale e sociale. Non è quindi il proposito di un bisogno da soddisfare come la fame, attraverso i meccanismi di appropriazione di qualchecosa, ma è la sollecitazione all'aprirsi alla relazione nella acquisita presa di coscienza di una impossibile autosufficienza, cioè della necessità di rifiutare tutto ciò che ha costituito la caratteristica dell'infanzia"(26).

Rispondiamo con le seguenti note: 1) ciò che qui viene attribuito alla "sessualità", non le appartiene in proprio; mentre ciò che le appartiene in proprio, viene escluso. La differenza dei sessi è certo ordinata "alla comunione delle persone"(27); ma ciò come a fine ulteriore al di là del suo fine proprio e immediato, che è la "generazione degli uomini". Pertanto, l'ordinazione alla comunione delle persone non è affatto il fine proprio e specifico della sessualità. La sessualità non causa quella comunione, anche se la condiziona e, nel matrimonio, dove essere la situazione in cui anche la comunione psicologico-spirituale dove esce massima. Il questo condizionamento non deriva tanto da elementi sessuali (-biologici), ma da caratteristiche derivate dal sesso sul piano psicologico e spirituale, quelle che appunto cercheremo di mettere in luce nel prossimo capitolo. La comunione spirituale, infatti, è formalmente causata dalle funzioni spirituali, non da quelle biologiche, anche se queste ultime ne condizionano l'esercizio secondo una modalità maschile-femminile, e se la comunione spirituale nell'uomo

suppone la vicinanza fisica, l'incontro, la comunanza d'interessi, ecc., tutte cose che la convivenza coniugale realizza e deve realizzare in sodo grado. E se il sesso gioca in questa dinamica essenzialmente spirituale che è la comunione delle persone, può farlo solo in quanto esso fa in qualche modo derivare dalle sue dimensioni ai piani psicologico e spirituale; non può certo farlo nella sua dimensione biologica. Vogliono parlare di "sessualità" a proposito di tali derivazioni o dimensioni? Ebbene, a maggior ragione allora dovremo farlo per il piano genitale-biologico, che è quello dal quale esse derivano! *André Lurk*

2) La sessualità, nel suo aspetto psicologico, è anche sollecitazione ad aprirsi all'altro, ma non come un aprirsi generico agli altri (socialità politica, amicale, religiosa, ecc.), ma come quell'aprirsi specifico ove l'altro e l'altra è il partner in ordine a quella fondamentale commith che è la famiglia.

3) La sessualità non presuppone la coscienza di un'"impossibile autosufficienza" in senso generico, ma in un senso specifico, ossia in rapporto al fine della procreazione, fine che non può essere raggiunto dal soggetto da solo senza la complementarietà del partner sessuale.

4) È falso infine parlare dell'infanzia come dell'età dell'autosufficienza.

In conclusione, dobbiamo dire che la funzione sessuale come tale, cioè in quanto realtà biologica, è intrinsecamente incapace di elevarsi ad assumere una funzione agapico-sociale, come lo sono tutte le funzioni della vita vegetativa. Essa non possono essere soggetto di virtù: "Virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivis vel generativis potentiae, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivis partis ordinatis ad actus generativis vel nutritivis; puta in concupiscentia delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod portet, et secundum quod non portet" (I-II, 17, 8, 3).

Nm è questo il motivo!

Nell'uomo l'appetito sensitivo è oggetto di virtù  
ma non delle virtù che riguardano l'ambito generale *l'umanum*  
bieni (nel caso delle persone nobili al massimo)  
quell'auto-dibidens *enunciale* che ha per scopo  
la crescita delle famiglie

### 3. Il campo psicologico.

Se la sessualità, come facoltà generativa, risiede primariamente sul piano biologico-vegetativo, non per questo essa non utilizza nell'animale (uomo compreso) per il fine della procreazione, parecchie funzioni ed energie dell'anima sensitiva, ovvero sia del piano vitale psicologico.

L'anima sensitiva comprende due ordini di facoltà: le potenze apprensive e le potenze appetitive. Le prime comprendono i sensi esterni (i cinque sensi) e i sensi interni (senso comune, immaginazione, estimativa e memoria) (I, 78, 3-4). Le seconde comprendono l'appetitività sensibile e le facoltà di sg  
vimento (I, 78, 1). Tutte queste facoltà possono essere utilizzate per il conseguimento del fine della sessualità; e di fatto, nell'animale (uomo compreso) esse vengono utilizzate. Nello stesso tempo però la facoltà generativa, partecipando del dinamismo della conoscenza e dell'appetizione, viene in qualche modo sublimata al loro livello: il rapporto sessuale si presenta allora come esperienza dell'altro, esperienza di un partner, e diventa al contempo e per conseguenza espressione di smero e di affetto per questo partner. La facoltà procreatrice della pianta è pertanto inferiore a quella dell'animale, perché non può partecipare a questa dimensione superiore di ordine psicologica, dimensione favorita dal fenomeno del genocorismo, ossia della ripartizione dei sensi tra due individui differenti, realtà questa che è tipica del mondo animale, a differenza delle piante, tra le quali è più tipico l'omofridismo (cfr. I, 92, 2, c.).

Il sesso, inteso come semplice facoltà generativa al livello biologico (in ciò si assorbe tutta la sua realtà nelle piante), si arricchisce, nell'animale, di una componente psicologica (conoscenza e appetizione sensibili) che viene messa al servizio dei fini della sessualità, come del resto an-

che degli altri fini della vita vegetativa. Nell'animale irrazionale, anzi, il piano psicologico è esclusivamente ordinato, con tutte le sue facoltà sensitive, al conseguimento degli scopi del piano biologico, che possiamo sommariamente ridurre a due: conservazione dell'individuo e riproduzione della specie. Nell'animale irrazionale, quindi, i dinamismi della vita vegetativa sono completamente assorbiti dalla forma superiore della sensibilità apprensiva ed affettiva, per il fatto che è quest'ultima che -in forma completamente nuova: mediante la conoscenza e l'appetizione- s'incarica di soddisfare ai bisogni della vita vegetativa; mentre invece nelle piante la forma vegetativa è del tutto autonoma e autosufficiente, in quanto costituisce la forma sostanziale stessa, in quel caso, del vivente.

Nell'animale irrazionale è quindi impossibile distinguere formalmente delle funzioni meramente vegetative da altre specificamente sensitive, poiché le prime, nella misura in cui possono essere dirette da impulsi psichici, sono a questi completamente sottomesse; e d'altra parte, come si è detto, tutti i fenomeni di apprensività e le cariche emotive sono, nell'animale irrazionale, utilizzati esclusivamente per gli scopi biologici.

Il piano psicologico-sensitivo, di per sé, non dice procreazione. Procreazione, abbiamo detto e ripetuto, è una finalità sostanzialmente e primarily biologica. In tal senso, questo piano, in quanto distinto dal biologico, non dice quindi neppure, in modo primario (più dirò però in modo sostanziale) sessualità. Il piano psicologico-sensitivo, di per sé, dice apertura all'altro, rapporto con l'altro mediante la conoscenza e l'appetizione. Indubbiamente però, nell'animale irrazionale, questa specificità del piano sensitivo in qualche modo scompare da un punto di vista formale, poiché viene completamente subordinata alla specificità dei bisogni biologici, e quindi le funzioni sensitive, anche se

(+) bene sensible

materialmente risalgono tali, nell'animale irrazionale tuttavia, in rapporto ai fini biologici che esse devono conseguire, vengono ad essere formalmente specificate da questi fini. Per questo, il piano sensitivo-psicologico, nell'animale irrazionale, non dice primariamente procreazione (e le altre funzioni vegetative), ma lo dice in modo sostanziale e necessario (come per le altre funzioni).

Così, se certi istinti o interessi dell'animale irrazionale possono sembrare a tutta prima legati dai bisogni biologici, come certi istinti gregari o ludici, in realtà essi sono sempre più o meno collegati, direttamente o indirettamente, al soddisfacimento di quei bisogni, poiché l'animale irrazionale non possiede, come l'uomo, aspirazioni superiori, come sono quelle della ragione e dello spirito, alle quali far servire i dimensioni del piano psicologico. Le passioni del bruto hanno sempre per oggetto o il cibo o il sesso o analoghi bisogni biologici; ma esse non potranno appassionarci, come l'uomo, per l'amicitia, o la verità, o la giustitia, o la bellezza.

La situazione psicologica dell'animale irrazionale, in rapporto alla sensualità, ci dice da una parte la complessità della realtà sessuale nel mondo animale, complessità sconosciuta al mondo delle piante; in d'altra parte, proprio l'elemento nuovo della sensibilità, che arricchisce tale realtà, è quello stesso che ne prelude -per così dire- il superamento; superamento che non si dà nell'animale irrazionale, ma solo nell'uomo, il quale ga ugare le facoltà sensitive non soltanto per finalità biologiche, ma anche per finalità spirituali.

Il rapporto tra funzioni vegetative e funzioni sensitivo nell'animale irrazionale, è diverso dal rapporto tra funzioni sensitive e funzioni spirituali nell'uomo. Mentre infatti, come abbiamo detto, nell'animale irrazionale la formalità vegetativa, nella misura in cui i suoi scopi sono fatti propri

dalla sensitività, scompare; nell'uomo, viceversa, il mondo psicologico non viene assorbito dallo spirito, ma resta di fronte a lui coi suoi propri dinamismi e finalità, secondo una certa autonomia propria alla sua natura, essenzialmente distinta da quella dello spirito, e per nulla riducibile ad esso, come questo non è riducibile a quella. Ciò non impedisce tuttavia che il mondo psicologico, nell'uomo, possa essere imperabile dalla ragione e dalla volontà, e possa diventare soggetto di virtù, la quale, se si tratta delle passioni proprie dell'appetitività sessuale, sarà la virtù di castità.

Nel campo psicologico c'è tutta una serie di passioni (amore, desiderio, piacere, ecc.) qualificate e specificate dal bene-fine-piacere sessuale. Poiché tutto questo mondo, nell'uomo, pur conservando la sua natura animale, può essere sottomeso e deve essere sottomeso alla ragione, esso raggiunge questo scopo allorché raggiunge le condizioni di una abituale disponibilità a ricevere e capacità ad eseguire il comando della ragione che lo ordina al conseguimento dei suoi fini naturali. In tal senso esso diviene soggetto di virtù (cfr. I-II, 56, 4).

#### 4. Gli elementi e i processi del piano psicologico.

L'anima sensitiva (cfr. I, 75, 3, c.) possiede, come abbiamo detto, due ordini di potenze o facoltà: le apprensive e le appetitive. Nel loro insieme, costituiscono quella che S. Tommaso chiama "sensibilitas" (II Sent., D. 24, q. 2, l. c.), mentre riserva il nome di "sensualitas" alla potenza appetitiva (ibid.; I, 51, 1; De Ver., q. 25, 1). "Appetitus sensitivus moveretur a cogitativa" (che è la facoltà "estimativa" propria dell'uomo, in quanto illuminata dalla ragione: I, 73, 4) "neu estimativa, et sensu" (I, 81, 3, 2n; I-II, 75, 2, c.). "Appetitus sensitivus est voluntas participativa, in hominibus" (III Sent., D. 17, a. 1, q. 2, c.), e

futura  
tempora

quindi elevabile alla dignità dell'azione morale: l'atto dell'appetito sensitivo conforme a ragione, è atto virtuoso. Infatti, come insegnò S.Tommaso in molti luoghi, "appetitus sensitivus ut rectus a ratione, potest esse subiectum virtutis" (cfr II, 50, 3, 3m). Esso è fatto per obbedire alla ragione, e può e deve obbedirle. E d'altra parte, a causa del suo rapporto diretto col piano biologico, di cui abbiamo già detto, "actus appetitus sensitivi semper est cum transmutatione corporis" (I, 20, 1, 1m), per cui si può dire che "est proximus motui corporis nostri" (ibid.). Da qui la ragion d'essere di una scienza moderna come la neuropsicologia, che studia appunto i rapporti tra il piano biologico e quello psicologico-sensitivo nell'uomo e negli animali (28).

Come insegnò S.Tommaso in molti luoghi, "appetitus sensitivus dividitur per concupisibilium et irascibilium" (I, 59, 4, c.). Con termini moderni, potremmo parlare, genericamente, di "affettività" ed "aggressività" in senso psicologico, dove la prima rappresenta ciò per cui "anima simpliciter inclinatur ad prouocandum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugendum nociva" (I, 32, 2, c.); la seconda, ciò per cui "animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocente inferunt" (ibid.).

L'attualizzazione o il moto dell'istinto o inclinazione o appetito sensitivo, sono ciò che S.Tommaso chiama col termine di "passio" dell'anima sensitiva (I-II, 22, 2-3). La passio è un moto provocato dalla conoscenza sensibile (I, 22, 3). Appartiene più alla appetizione che all'apprensione (I, 22, 2); e comporta una "transmutatio corporis" (I, 20, 1, 2m). La passio è quindi ciò che oggi chiameremmo coi termini di "sentimento", "emozione", "affetto sensibile", "impulso". Ma possiamo usare anche il termine "passione". Tra i termini moderni, il migliore è forse quello di "emozione". Esso infatti, per la sua possibilità di assumere sia connotazioni apprensive, sia connotazioni affettive, ed anche riferentisi a moti corporeo-fi-

siologici, è quello che meglio si avvicina alla "passio" tomista. In questa ricchezza di significato sembra uscirlo, ad es., lo Jacobson, per il quale, come riferisce il Benodetti(29), "l'emozione non è solo una modalità di reazione al mondo esterno, ma anche un modo di valutarlo: il tono emotivo si costituisce appunto nella valutazione dello stesso agente; gioia, dolore e ansia rappresentano un modo d'integrare ciò che viene percepito in un sistema di coordinate di valori, che a sua volta influisce sulla nostra ulteriore capacità di percepire, di focalizzare l'attenzione. La valutazione viene considerata come una delle principali funzioni dell'emozione, funzione trascurata in passato. Nell'emozione l'individuo valuta la situazione in cui si trova, situazione comprendente le condizioni esterne ed interne".

Il risvolto concreto, pratico ed utilitario della conoscenza sensibile la rende, a differenza della conoscenza intellettuale, particolarmente bisogna da dell'integrazione affettiva e della direzione che le viene dalle esigenze pratiche, poiché solo a queste condizioni essa può istituire un'efficacia incisa sul concreto ed avere un'efficacia veramente pratica. Da questo punto di vista, la conoscenza sensibile, con la sua inscindibile dimensione affettiva, è indispensabile all'esercizio della virtù morale, anche se è vero che nell'uomo la conoscenza sensibile può anche essere liberata dallo scopo pratico (che è sempre quello dei bruti), per diventare strumento di conoscenza speculativa.

Un'emotività equilibrata provoca riflessi positivi anche nelle virtù morali che non riguardano le passioni, come la prudenza e la giustizia. E nel contempo, "per redundantiam" (I-II,59,5,c.), diventa anche l'effetto dell'esercizio intenso di dette virtù. Infatti, la prudenza, per esempio, non può giudicare rettamente, abitualmente e facilmente in campo di temeranza o di fortezza, se l'appetito sensitivo non è rettificato da queste virtù: la prudenza può comandare

re all'appetito sensitivo solo se questo è già ordinato in se stesso dalle virtù che gli si soggettano, che sono appunto la forza e la temperanza. E d'altra parte, l'appetito sensitivo ha bisogno della prudenza per essere guidato non in qualche modo (a ciò basta la ragione pratica), ma in modo abituale e facile.

Ma l'importanza dell'emotività è evidentemente fondamentale ed essenziale nelle virtù morali che riguardano direttamente le passioni, come la forza e la temperanza. In questo campo, l'emotività, se consegue al giudizio della ragione, "quasi ex ratione imperata, adiuvat ad execendum iudicium rationis" (I-II, 59, 2, 3a). "Et sic, passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem" (I-II, 24, 3, 1m).

Come la potenza appetitiva si divide in "concupiscibile" (affettività) ed "irascibile" (aggressività), così, corrispondentemente, la sua attivazione emotionale è duplice, e si danno quindi due categorie di passioni: le passioni dell'affettività e quelle dell'aggressività: "Obiectum potentiae concupisibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod anima interdum difficultatem vel pa- gnum patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficultis, est obiectum irascibilis. Quaecunque vero passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupisibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quae- cunque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut sudacina, timor, spes, et huiusmodi" (I-II, 23, 1, c.).

La potenza appetitiva e relative passioni interessate alla sessualità, sono la potenza e pas-

sioni del concupiscibile, perchè esse riguardano ciò che per l'animale è immediatamente e facilmente gratificante. Ora, ha questa proprietà, ciò che per l'animale è maggiormente naturale ed istintivo; ma ciò che possiede queste qualità, sono precisamente le operazioni riguardanti la conservazione dell'individuo e della specie (cfr. II-II, 141, 4, c.).

Essamineremo pertanto brevemente il meccanismo fondamentale delle passioni del concupiscibile in relazione all'istinto sessuale, passando in rassegna le type fondamentali del processo cui detto meccanismo dà luogo: 1) l'amore; 2) il desiderio (che S. Tommaso chiama "concupiscentia"); 3) il piacere o gratificazione.

Questo processo è descritto e riassunto da S. Tommaso nei seguenti termini: "Manifestum est autem quod anima tendit in finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem; nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipse autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum, est amor, qui nihil est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quietus autem in bono, est gaudium vel delectatio. Et ideo, secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem" (I-II, 25, 2).

X

#### 5. Amore e appetito sessuale.

L'amore è il primo e fondamentale moto dell'appetito, della tendenza verso un fine. Negli esseri non conoscitivi, questa tendenza è insita nella loro stessa natura, e quindi si chiama "appetito naturale"; mentre negli esseri dotati di conoscenza (sensitiva e intellettuale), l'appetito segue la procura intenzionale del bene. Se il moto dell'appetito segue una conoscenza sensitiva, ossia di un bene sensibile,

si dà l'amore sensibile, che è moto della passione o dell'istinto; se il moto dell'appetito segue una conoscenza intellettuale, ossia di un bene intellegibile, si dà l'amore spirituale, che è atto della volontà. L'amore sensitivo è detto anche "concupiscentia" (concupiscentia: I-II, 30); l'amore spirituale, "dilezione" (dilectio: I-II, 26, 3; II-II, 27, 2, c.). Per questa sua capacità di coprire, come suo oggetto, ogni genere di bene, conosciuto o non conosciuto, sensibile o intellegibile, naturale o soprannaturale, il termine e la realtà dell'amore hanno un'unità analogica, pur nelle sussibili differenziazioni che intercorrono tra i loro vari gradi e modi.

In ogni genere di amore, si distinguono due aspetti: un aspetto che fa riferimento al bene appetito e al suo influsso sull'appetente, ossia all'attrazione esercitata dal bene sull'appetente; si dà allora l'amore passivo (amor passivus); e un aspetto che invece fa riferimento all'appetente, in quanto attua la sua appetizione del bene, e si muove verso di esso: si dà allora l'amore attivo (amor activus). Il primo aspetto dell'amore, quando il bene è esigente e da conseguire, corrisponde al primo stadio del processo psicologico descritto nel precedente paragrafo, ossia alla "aptitudo give proprie appetitus ad bonum" o "complacentia boni"; il secondo aspetto, corrisponde al secondo stadio, il "desiderium vel concupiscentia". In ogni caso, l'amore passivo e l'amore attivo prescincono dalla presenza o assenza del bene, e dalla distinzione tra amore sensibile e amore spirituale.

L'amore attivo richiama maggiormente l'idea della dilezione, che è atto della volontà spirituale, preceduto da libera scelta; mentre l'amore passivo richiama maggiormente l'idea della passione, per la quale l'appetente è passivamente attratto dal bene che lo attira a sé. Per questo, secondo S. Tommaso, l'amor passivamente inteso è "videlicet divina" della dilectione, e amor attivamente inteso: "quia amor importat quendam passionem, praecepit secundum quod est in appetitu sensi".

<sup>1</sup> "Amor nuncus, pondas meum".

<sup>2</sup> L'amato piace all'amante. È amabile ciò che piace. L'amante si compiace dell'amato.

<sup>3</sup> Nell'amore passivo il bene può essere presente come può essere assente. Se è assente, si ha la aptitudo vel proprius al bene amato.

tivo; dilectio autem presupponit iudicium rationis.  
Pagis autem homo in Deum tendere potest per amorem,  
 passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc  
 propria ratio dicere possit, quod pertinet ad ratio  
 nem dilectionis" (I-II, 26, 3, 4m).  
misteria  
retro

L'aspetto della passività si trova così tanto al livello infrarazionale della passione animale, quanto al livello sovrauzionale dell'amore mistico. Nell'uno e nell'altro caso, in maniera analogia, possiamo parlare di "istinto": istinto animale nel primo caso, e "instinctus divinus" (I-II, 68, 2, c.) o "instinctus Spiritus Sancti" (ibid. e 2m) nel secondo caso. Un "pati sensibilia" nel primo, e un "pati di viva" (cfr. I, 1, 5, 3m). Se però l'amore mistico, per il suo modo d'essere, è più simile alla passione che alla dilezione, per il suo oggetto, che è spirituale, esso rientra nel genere dell'amore spirituale e non di quello sensibile.

L'aspetto di passività possiamo ritrovarlo anche nell'amore inteso come sentimento, prendendo questo concetto nella totalità dei suoi gradi analogici (30), per cui parliamo di sentimenti bassi, animali, inferiori, limitati; e sentimenti elevati, sui rituali, superiori e sublimi. Alla prima categoria non intendiamo qui dare un significato negativo da un punto di vista morale. Si tratta di semplici realtà psicologiche, indifferenti ad una qualifica morale.

L'amore come sentimento sorge da una "co-syntaxis appetitus" (I-II, 26, 1, c.) nei confronti dello oggetto amato, e presuppone e consente una "convenientiam et comunitatatem ad amatum" (I-II, 23, 4, c.), che è alla base di una conoscenza o esperienza "per modum inclinationis" (I, 1, 6, 3a) o "secundum quandam comunitatem" (II-II, 49, 2, c.) con l'oggetto amato. Questa correspondenza o convenienza o proximatio<sup>3</sup> o comunitatibus o similitudo (I-II, 27, 3) della potenza concupiscibile col suo oggetto provoca, mediante la precoena intentionale del bene nella po-

1 L'amore mistico assomiglia a un amore passionale.

2 Questa somiglianza tra amore sessuale e amore mistico non deve meravigliare, perché l'uomo e l'angelo sono creati dal medesimo Dio che è Amore.

3 Questa propria a livello pratico corrisponde all'analogia di proporzione sul piano speculativo.

tenza apprensiva, quella "complacentia boni"(I-II, 25,2,c.; 26,1,c.), quella "complacentia appetibilis" (I-II, 26,2,c.), che dà luogo all'amore attivo, ossia al moto dell'appetente verso il bene appetito.

L'amore passivo è più effetto che causa: "Appetibile enim movet appetitum"(I-II, 26,2,c.). Lo amore passivo è effetto dell'attrattiva che il bene, oggetto dell'amore, esercita sulla potenza appetitiva inducendola ad uscire in quel suo atto proprio che è precisamente l'amore inteso come amore attivo. Infatti "amor"(passivus)"ad appetitum potentiam pertinet quae est vis passive. Unde obiectum eius comparatur ad ipsum sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur quod illud sit proprie causa amoris, quod est amoris obiectum"(I-II, 27,1,c.). Del 1°amore passivo si può dire dunque che è "effectus agentis in patiente"(I-II, 26,2,c.). Ritroviamo qui un principio metafisico fondamentale per l'attività e la vita pratica: il primato della causalità finale, la "causa causarum", come dicevano gli scolastici.

Abbiamo insistito sull'aspetto di passività dell'amore, perché questo paragrafo intende evidenziare soprattutto il concetto di amore come passione, e di rapportarlo all'appetitività sessuale. Inoltre, l'aspetto di passività, quando il bene è assente, appartiene alla prima fase del processo psicologico dell'amore, che stiamo analizzando. E stiamo appunto ora analizzando la prima fase.

L'appetito sessuale rientra nella categoria dell'appetitività sensibile: è l'amore come passione messo al servizio delle finalità procreative. Lo oggetto dell'appetitività sessuale è pertanto il partner sessuale, in quanto adeguato<sup>1</sup> al conseguimento del fine procreativo; e come tale esso viene percepito dalla conoscenza sensitiva cui fa seguito l'appetitività sessuale. La passività dell'amore è data da quella "coaptatio" che si riferisce alla possibilità e convenienza della complementarietà reciproca in ordine alla generazione. Il soggetto appetente, sog-

*emotività  
affettiva*

<sup>1</sup> In questa "adeguatezza" sta tutta la problematica dell'accordo sessuale, fondamentale non solo nel regno animale, ma anche in quello umano, tanto da farne la validità stesso del vincolo matrimoniale, il cosiddetto "matrimonio d'amore". Essa comporta una attirazione RECIPROCA, REALE e PERSONALE.

stimolante adeguato, è attratto dal bene in quanto esso gli si presenta come partner sessuale in ordine alla generazione.

Certamente, al livello puramente animale, l'appetente non conosce il fine dell'appetitività sessuale e quindi non è mosso dalla conoscenza e dalla ricerca di questo fine, ma soltanto dalla ricerca del piacere sensibile. Nell'animale irrazionale normale l'attrattiva del piacere è collegata all'esecuzione dell'istinto, e quindi il fatto di essere seguito, provoca necessariamente tale esecuzione. L'istinto guida l'animale irrazionale in maniera fissa e deterministica, nel momento in cui egli cerca la propria soddisfazione sensibile, che è l'unico motivo per il quale caso cerca il rapporto sessuale. Per lui quindi, la sua instintiva ricerca del piacere coincide con la ricerca del bene "onesto", ossia di ciò che è il suo vero bene, nella fattispecie, l'opera della riproduzione della specie.

La situazione dell'uomo è diversa. "La situazione biologica della sessualità umana -affirma lo Schelsky citato dal Siegmund(31)- si distingue per due caratteristiche essenziali dal comportamento sessuale degli animali, che in modo particolare K. Lorenz ha descritto nelle sue ricerche di psicologia animale, illustrandone l'inizio, il decorso e la finalità procreativa. Tali due caratteristiche costituiscono contemporaneamente la base della sua formazione sociale e sono: una riduzione molto ampia dell'istinto, che va di pari passo con la formazione di un'eccedenza dell'impulso sessuale<sup>3</sup>; in secondo luogo, la possibilità di scindere la sensazione del piacere sensibile dalla finalità biologica procreativa, il che fa sì che il piacere diventi un nuovo scopo di comportamento sessuale direttamente per seguito." ... In questa eccedenza dell'impulso e in questa insicurezza dell'istinto del comportamento sessuale umano si nasconde dunque un pericolo stra-

<sup>1</sup> La sessualità umana, per la sua morfologia e il suo dinamismo emotivo-comportamentale, appare in quanto scorpiabile dalla prospettiva procreativa e connessa all'espressione dell'amore nutritivo. Nel contempo, nell'uomo, l'istinto sessuale non è da solo sufficiente a regolare una conveniente procreazione, per cui ha bisogno di essere regolato dalla volonta'. <sup>3</sup> Non riguarda soltanto la procreazione ma anche l'amore.

ordinario della natura biologica dell'uomo, che può essere definito come una tendenza alla pansessualità del suo comportamento e come una spinta a una promiscuità regolare".<sup>2</sup>

Nel caso dell'uomo, dunque, data l'indeterminatazza e imprecisione del suo istinto (naturalmente fatto perché i suoi fini naturali siano attuati volontariamente e liberamente), la semplice ricerca del piacere, ossia la spinta concupiscente, non è affatto sufficiente per permettergli di conseguire, in un contesto morale, ossia di libera consapevolezza, i fini della sessualità, vale a dire di consentire all'impulso sessuale di conseguire il suo vero bene, il bene "onesto", che per l'uomo è il "bonum rationis". La ricerca del piacere, per l'uomo, non è necessariamente la ricerca dell'onesto, ossia del suo vero bene (cfr. I, 5, 6, 2);<sup>1</sup> anche se è vero che la ricerca dei veri piaceri umani è con ciò stesso ricerca del vero bene per l'uomo (cfr. I-II, 34, 4).

Quando l'uomo cerca come fine ultimo il proprio piacere, indipendentemente dall'onestà del bene, vuol dire che egli non agisce veramente; non cerca il bene del soggetto amato come fine assoluto, ma le cerca solo se e in quanto il bene dell'oggetto amato può recargli piacere. Per cui, in tal caso, lo amante può anche non volere il bene dell'amato, se ciò gli dà piacere. Abbiamo allora l'amore egoistico, che è la degenerazione e falsificazione dell'amore.<sup>2</sup> Il modo di avere quando si cerca solo il proprio interesse indipendentemente dall'interesse altrui e dell'oggetto amato. L'amore interessato (che, come vedremo, è un aspetto dell'amore di concupiscenza), di per sé, non è moralmente riprovevole, purché presupponga l'"amore di amicizia" (che vedremo meglio), per il quale si dà anche l'aspetto disinteressato dell'amore, ossia la ricerca del bene dell'amato come fine assoluto.

1) Il piacere sessuale è per sé cosa buona dal punto di vista psicologico. Invece dal punto di vista morale è questo e fatto solo se moderato dalla retta ragione e come espressione dell'amore o in quanto lo gato alla procreazione nel matrimonio.

2) Il rimedio - questo pericolo più che reale è l'ordinazione del sesso alla PROCREAZIONE e all'AMORE. Nell'anima le invece il sesso è ordinato solo alla procreazione, perché fra altri modi non esiste l'amore, ma al massimo il gregariismo.

#### 6. Appetito sessuale e amore di omicidio.

L'appetito sessuale, come abbiamo detto nel paragrafo precedente, rientra nella categoria della appetitività sensibile, dove abbiamo la dinamica delle passioni ed istinti animali. Esso comporta la ricerca del piacere sessuale, come ogni appetitività sensibile comporta la ricerca del piacere sensibile. Ciò naturalmente comporta che l'istinto sessuale normale (come ogni istinto normale) colleghi la ricerca del piacere a quella del conseguimento della propria finalità naturale, giacchè "natura delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis"(II-II, 142, 1, c.).

L'appetito sessuale, dunque, nel suo aspetto di ricerca del piacere sensibile, rientra nella categoria della "concupiscentia"(concupiscentia), definita come "amor delectabilis"(I-II, 30, 1) in rapporto al bene sensibile. In quanto ricerca del piacere sensibile, l'appetito sessuale è dunque un amore sensibile interessato. Il piacere infatti riguarda il soggetto amante.

Ma a questo punto allora è bene introdurre un'ulteriore distinzione nel concetto dell'amore, ossia la distinzione tra "amore di concupiscentia"(amor concupiscentiae) e "amore di omicidio"(amor omicidiae)(32). L'amore di concupiscentia "est motus amoris in bonum quod quis vult alicui, sibi vel aliis"(I-II, 26, 4, c.). Nell'amore di concupiscentia, l'oggetto amato per se stesso, ma per un altro fine, che può essere lo stesso soggetto amante o altre persone. L'oggetto amato può essere tanto un bene sensibile quanto un bene spirituale, anche Dio stesso. L'amore di omicidio, invece, consiste in "tuus amoris in illud cui quis vult bonum"(ibid.). Egli può avere per oggetto solo un bene spirituale (la persona), perché è un amore assoluto, e solo la persona e i valori spirituali possono essere oggetto di un amore assoluto. Un "amore di omicidio" verso

bond materiali, sarebbe ridicolo e immorale, anche se purtroppo capita spesso.

In base a quanto abbiamo detto finora sull'appetito sessuale, appare allora chiaro che esso rientra, come sua specie, nel genere dell'amore di concupiscentia, in quanto amore di concupiscentia rivolto a un bene sensibile (la realtà sessuale) nell'interesse del soggetto amante (piacere sessuale). La ciò consiglia che possiamo applicare - ovviamente con le dovute precisazioni - allo appetito sessuale e agli aspetti della sua dinamica, quanto S.Tommaso osserva con fine tratto di psicologo sull'amore di concupiscentia in generale, confrontandolo con l'amore di omicidio.

S.Tommaso paragona le due specie (o genitori, negli) di amore in base a cinque criteri: 1) la similitudine; 2) l'unione; 3) l'intimità; 4) l'obbligatorietà; 5) l'esclusività. Il nostro compito di applicazione di questo schema tomista all'appetito sessuale, ci è facilitato dal fatto che in egli S.Tommaso, parlando di amor concupiscentiae, non lo intende nel suo significato generico, ma nel senso particolare di rapporto sensibile tra due persone finalizzato al piacere della persona amante. Siamo così davanti al genere pressimo dell'appetito sessuale, per cui, dopo aver esposto lo schema tomista, sarà molto facile mostrare le applicazioni sessuali dell'amor concupiscentiae.

Essaminiamo ora lo schema preannunciato.

Per ciò che riguarda la somiglianza reciproca, come causa di amore, si ha che mentre nello amore di concupiscentia essa si presenta come complementarietà reciproca, nell'amore di omicidio si presenta come identità: "utrumque habet ideam in actu" (I-II, 27, 3).

Per quanto riguarda l'unione, come effetto dell'amore, si deve dire che mentre nell'amore di concupiscentia l'unione reale degli agenti è ex

fatto dell'amore, nell'amore di amicizia, l'unione  
è data dalla stessa reale affettiva: "est unio se  
cundum coaptationem affectus"(I-II,28,1).

Per quanto riguarda l'intimità reciproca prodotta dall'amore, nell'amore di concupiscenza essa ha piuttosto un aspetto finico-sensibile: l'amante possiede l'amato in senso fisico-sensibile. Nello amore di amicizia invece, l'intimità è spirituale: l'amante possiede l'amato "in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici"(I-II,28,2).

Per quanto riguarda l'oblatività, come effetto dell'amore, nell'amore di concupiscenza essa non è piena, perché, sebbene l'amante ci dimentichi, in certo senso, per cercare l'amato, tuttavia egli fa questo per il piacere che l'amato gli provoca. "Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simili-  
citer exit extra se: quia vult amico bonum, et ore-  
ratur, quasi gerens curam et providentiam ipsius,  
propter ipsum amicum"(I-II,28,3). L'amore di concupiscenza cerca il bene dell'amante; l'amore di amicizia, il bene dell'amato.

Per quanto riguarda l'esclusività, come effetto dell'amore, il criterio di distinzione sta sempre nel fatto che mentre l'amore di concupiscenza è orientato verso il soggetto amante, l'amicizia è orientata verso l'oggetto amato. Ne viene di conseguenza che le limitazioni imposte dal soggetto all'oggetto, sono più strette nell'amore di concupiscenza che in quello di amicizia, perché le prime non vanno oltre la dimensione psicofisica dell'oggetto, finalizzata alla gratificazione inevitabilmente privata del soggetto; mentre le seconde si allargano alla dimensione morale-spirituale dell'oggetto, per cui l'amato viene condizionato dall'amante non in base a criteri puramente sensibili o comunque interessati, criteri che lo subordinano al piacere dell'amante, ma in base a criteri che tem-

gono conto della totalità della personalità dell'amato, soprattutto della sua dimensione morale-spirituale.

Le limitazioni, così, nell'amore di amicizia, sono indubbiamente meno strette, però sono più profonde e più intime all'amato, per cui egli, pur restando pienamente libero, è in realtà più legato all'amante che nell'amore di concupiscenza, pur con tutte le esigenze di esclusività proprie di questa ultima.

mentre la discussione psicofisica dell'amato si presta ad essere subordinata all'amante (ecco il senso dell'insegnamento scritturale per il quale il corpo dell'un coniuge "appartiene" all'altro coniuge: il corpo; non l'anima!); la persona dell'amato come tale non può essere subordinata all'amante. Per questo, mentre l'aspetto di concupiscenza dell'amore deve avere per oggetto la dimensione psicofisica; l'aspetto di amicizia, deve avere per oggetto la dimensione spirituale. Invertire i ruoli di questi due generi di amore, vorrebbe dire tradire il vero amore e uscire dall'ordine morale. Amare la dimensione psicofisica dell'altro indipendentemente dai suoi interessi o bisogni spirituali; o viceversa subordinare ai propri interessi privati la coscienza altrui, è la degenerazione totale dell'amore.

L'esclusività propria dell'amore di concupiscenza ci chiamà "gelosia"; quella propria dell'amore di amicizia, "zelo". S.Tommaso parla di "zelus invidiae" per la gelosia; e di "zelus pro amico" per lo zelo (cfr. I-II, 26, 4).

Vediamo ora come tutte le suddette caratteristiche dell'amore di concupiscenza si realizzano nell'appetito sessuale.

La prima, ossia la amicizia reciproca tra gli amanti, si presenta come complementarietà reciproca tra uomo e donna, complementarietà che, come vedremo nel prossimo capitolo, ha particolari riflessi nei piani psicologico e spirituale.

La seconda, cioè l'unità tra gli essenti, si presenta come effettiva costruzione e realizzazione di quella "totalith" sessualmente sostanziale e inserviente accidentale, che risulta dalla unione di sageolinith e feminilith, e della quale abbiano parlato al par. 4. Detta unità si costruisce appunto sulla base della complementarietà reciproca tra uomo e donna. Comporta tre caratteristiche, che nel nostro schema corrispondono rispettivamente alla terza, quarta e quinta caratteristica di quelle che stiamo esaminando in questo schema: a) l'intimità reciproca; b) l'oblatività reciproca; c) l'esclusività.

La terza o (a), cioè l'intimità reciproca, si presenta come il processo di mutua conoscenza, comprensione e tensione fra i due opposti della sagolinith e feminilith.

La quarta o (b), cioè l'oblatività reciproca, si presenta come un processo nel interrotto di offerta reciproca delle proprie identità sessuali e quella dell'altri, in modo da rendere possibile la graduale costruzione di quella totalità di cui sopra. "Dors, dans un livre et incessant flux et reflux d'émotion, de sentiment et de vécus. aucun participe pleinement, sur le vaste de l'autre, à cette vie personnelle de l'autre, qui est par nature l'incommunicable possession de l'autre". Queste parole, che Martinus riferisce all'aspetto spaziale dell'area comunicale, trovano insubordinamento in loro analogo luoghi comuni al livello di rapporto sagolinith-feminilith.

Infine la quinta o (c), cioè l'esclusività, si presenta come comparsa della totalità sessuale, e quindi i componenti di appartenenza lo scelti, dove l'intercomunicazione di cui sopra è nulla, dato l'isolamento di quel co-selitù (in questo momento, il suo luogo, poiché la socialità di cui si scrive si riferisce a tutte le possibilità e la pienezza non esiste mai), lo aggiunto estremo lo marchiano amibili o dannosi. Ov-

vamente, la totalità e l'autosufficienza che ne risulta, non sono né assolute né infinite, per cui possono di fatto coesistere, non dice con altre totalità, ma con altri abbassi di totalità, di grado ed intensità inferiore, i quali peraltro non devono pregiudicare la costruzione e compattanza dell'unica vera totalità sessuale, che trova la sua espressione suprema nell'amore coniugale.<sup>1</sup>

#### 7. La dinamica dell'appetito sessuale.

Secondo il metodo ormai adottato di applicare le analisi psicologiche tomiste sull'amore agli aspetti dell'appetitività sessuale, vediamo innanzitutto la dinamica della concupiscenza in generale; in secondo luogo, vedremo cosa essa si realizza nel appetitività sessuale.

Come abbiamo detto nel par.4 a proposito degli elementi del processo fondamentale delle passioni del concupiscibile, il secondo elemento di questo processo è dato dal movimento verso l'oggetto; è dato dal desiderio: ciò che S.Tommaso chiama "concupiscentia"(I-II, 30). La concupiscenza o desiderio, per S.Tommaso, non ha nulla di moralmente riprovevole; anzi, in quanto realtà psicologica, è in sé stessa buona: non è altro che la tendenza della facoltà appetitiva sensoriale "ad prosecundum simpliciter" (ossia, senza dover superare difficoltà, cosa questa che giustifica l'esistenza dell'"irraggiabile") "ea quae sunt convenientia secundum naturam"(I,81,2, c.). Essa è una "passio distincta ab aliis passionibus concupiscibilis, scilicet amoris et delectationis, quia est de bono sensibili absente"(I-II, 30,2). L'ascesse dell'oggetto fa sì che essa abbia questo carattere di moto, di tendenzialità, di desiderio. Il "amore attivo".

Considerata in se stessa, in quanto atto dell'appetito sensitivo, essa è comune a noi e ai bruti. Però, in quanto essa è "rationale per parte operationis" e capaces di obbedire alla ratione, in

<sup>1</sup> Nella vita presente. Da un punto di vista esoterologico l'unione supremo uomo - donna non comporta la procreazione ma il semplice fatto affettivo e la perfetta me della reciprocità.

2 Così il piacere sessuale pu' essere negoziato con la nostra volontà.

questo senso, è propria ed esclusiva dell'uomo(I-II, 56, 4, lm).

Come osserva il Benedetti(34), "esiste un lieve minimo di attività emotiva continuamente presente durante la veglia". Se ciò è vero per le passioni in generale, ciò vale senza dubbio anche per la concupiscenza, anche se essa non è necessariamente sempre in atto.

La concupiscenza, nell'uomo, a causa della sua disponibilità ad essere ordinata dalla e alla ragione, è capace di una molteplicità di direzioni e manifestazioni molto maggiore di quella del bruto. Vale infatti anche per essa ciò che il Benedetti(35) afferma degli stati emotivi in generale: "Lo uomo, con la sua grande percepitività sociale e la sua conseguente ampia possibilità di sentirsi in qualche modo offeso", oppure -aggiungeremmo noi- impegnato o interessato, "può entrare in stati attivi in un'infinità di situazioni che non toccano l'animale".

Si distingue una concupiscenza naturale da una non naturale. La prima è legata al soddisfacimento di bisogni o al conseguimento di finalità naturali; la seconda invece dipende dal gioco o dalla creatività libera dell'immaginazione, che può proporre al desiderio anche degli obiettivi non naturali(cfr.I-II,30,3,c.). Gli stessi obiettivi della concupiscenza naturale possono tuttavia essere perseguiti mediante quella non naturale. Abbiamo allora la concupiscenza propria degli animali irrazionali, e per questo possiamo parlare di "concupiscenza animale"(cfr.ibid.,lm). La concupiscenza umana, invece, è indipendente dal soddisfacimento di precisi programmi naturali biologici. L'istinto umano, come osserva il Siegmund, è naturalmente molto indeterminato e plasmabile, e questo perchè esso è naturalmente fatto per essere guidato dalla ragione al conseguimento di finalità propriamente morali, ossia per essere determinato dalla libera volontà.

<sup>1</sup> La nostra vita emotiva si può paragonare ad una caldaia mai del tutto spenta: essa mantiene sempre una temperatura minima, quando essa va aumentata o per un atto volontario o per un impulso involontario. È solo nel cader vero che la caldaia è del tutto spenta. Volez su questo punto imitare l'angelo, che per sua natura una passione vi fa emotiva, è stagliata, illusoria e controproducente. Cioè che si deve fare - e questo è il compito della castità - REGOLARE la temp.

al conseguimento delle sue finalità naturali, che diventano con ciò stesso moralmente buone in quanto appunto liberamente volute. Viceversa, non avendo i bruti finalità comportamentali superiori allo ambito dell'istintività biopsichica deterministicamente orientata, in essi l'istinto costituisce l'unica e fissa norma dell'agire, in base alla quale essi si muovono deterministicamente verso il fine naturale (nel caso di individui sani) o un fine pervertito (nel caso di individui malati).

La concupiscenza umana dunque, per questa sua indipendenza (a causa del suo collegamento con la ragione e il libero arbitrio) dai determinismi dell'istinto che guida la condotta dei bruti, possiamo chiamarla "concupiscenza libera". Anch'essa, nell'uomo, può e deve perseguire gli stessi obiettivi della concupiscenza naturale umana. Ma in tal caso, la naturalità di questa concupiscenza non è data da spinte meramente istintuali, ma dalla sua obbedienza alla ragione che la guida verso il suo fine naturale.

L'attività normatrice della ragione non si aggiunge, nell'uomo, ad un'attività istintiva già prefissata e deterministicamente regolata; se così fosse, l'intervento della ragione costituirebbe un inutile doppione che pretenderebbe di alterare un ordine già costituito. No, la situazione naturale dell'istinto, nell'uomo, nel periodo iniziale della vita, non presenta un ordine tale da poter far fronte a quelle che sono le esigenze della natura umana, le quali contemplano un'ordinazione dei dinamismi biopsichici a quelli morali-spirituali. Per l'uomo, lo svolgersi secondo natura dell'istinto sessuale, dev'essere lo svolgersi secondo le esigenze della natura umana, vale a dire il fatto che lo istinto sia guidato dalla ragione. L'istintività, nell'uomo, può diventare principio di atti umani "per hoc quod participat rationem, per hoc quod est nata rationi obediens" (I-II, 56, 4, c.). Per questo la

1. L'emozione e piacere sessuale obbediente alla sana ragione è oggetto della Virtù della Temperanza e più precisamente della carità.

potenza concupiscente può essere soggetto di virtù, la quale virtù in questo caso non è altro che "quædam habitualis conformitas istius potentiae ad rationem" (ibid.).<sup>1</sup>

La concupiscenza sessuale si presenta come la concupiscenza per eccellenza, per il fatto che, come ricorda S.Tommaso più volte, il piacere che ne è l'oggetto è il massimo di tutti i piaceri, e riguarda soprattutto il senso del tatto (cfr. II-II, 141, 4; 151, 3, 2m).<sup>2</sup>

Sebbene per sua natura la concupiscenza umana sia fatta per obbedire alla ragione, di fatto, nella natura umana decaduta, i rapporti della concupiscenza sono molto difficili. Da una parte, occorre rilevare, con S.Tommaso, come la concupiscenza, nella natura decaduta, si presenta propriamente, nel suo aspetto sessuale, come "libidine" (libido in senso tomista, non freudiano), in quanto possiede una spinta superiore a quella richiesta per il soddisfacimento delle esigenze morali, e si trova di fatto in uno stato di ribellione nei confronti della ragione (cfr. I, 98, 2; II-II, 164, 2, 9m; III, 27, 3, c.: "libido importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi"). Dall'altra, occorre rilevare la possibilità, nell'uomo, di sganciare, nell'appetito sessuale, lo aspetto di concupiscenza (ricerca del piacere) dal la dinamica naturale dell'istinto (spinta procreatrice)<sup>3</sup>, e di cercare il primo aspetto indipendentemente dal secondo, in oltraggio alle esigenze della ragione e dei veri fini della vita umana.

Mentre una concupiscenza non dominata soffoca l'attività morale e quella della ragione, una concupiscenza moralmente dominata è il vero modo di valorizzarla, sicché è vantaggio della concupiscenza stessa, come pure della bontà della azione volontaria cui essa obbedisce.

La concupiscenza sessuale non sfugge a questa alternativa e anzi l'estremizza, dato che,

3 c'è anche la tendenza ad esprimere l'amore... Aspetto esclusivamente teologico.

1 In chi è abituato a regolare virtuosamente l'istinto sessuale - soprattutto chi pratica il voto di castità - l'emozione sessuale può essere valorizzata in forme che risulterebbero rischiose per chi non è in posse-  
so della virtù e difficilmente gioca brutti scherzi o prende la mano. 2 Perché riguarda il sommo bene sociale che è l'altro sesso. GS 12

come abbiamo detto, essa costituisce la concupiscentia per eccellenza. Ne viene allora che se da una parte la lussuria si presenta come un visio particolarmente degradante, per converso, la castità conferisce all'atto umano un vigore ed un'armonia superiori, una pienezza ed una gaudiosità tutte particolari. Mentre un amore sessuale peccaminoso è distruzione di energie umane, un comportamento casto le a leva e le potenzia al compimento delle più nobili imprese. Cid avviene soprattutto nelle forme più alte di rapporto casto tra uomo e donna, le quali non comportano necessariamente l'amore coniugale, nè, tanto meno, il rapporto sessuale fisico. In tal senso, crediamo, il Concilio Vaticano II, nel suo Messaggio alle Donne, può rivolgersi ad esse in questi termini: "Voi che così spesso nella storia avete dato agli uomini la forza di lottare fino alla fine, di testimoniare fino al martirio, aiutateli ancora una volta a conservare l'audacia delle grandi imprese, unitamente alla pazienza e al senso delle umili origini".

Le passioni dell'aggressività (o irascibile) sono funzionali a quelle dell'affettività (o concupiscibile) tanto negli animali che nell'uomo (cfr. I-II, 25, 1-2). E questo vale anche per l'istinto sessuale: anch'esso finalizza a sé i dinamismi dell'aggressività. Come nell'uomo l'affettività sessuale, in forza di quella "superiorità" della sua indole sessuale di cui si è detto al par. 1, si arricchisce normalmente di un'affettività spirituale e delle sue proprie manifestazioni; così anche l'aggressività funzionale all'appetito sessuale normalmente si accompagna ad una funzionalizzazione della virtù di fortezza al rapporto spirituale con la persona amata: pensiamo per esempio alle nobili imprese compiute dai cavalieri medieevali per amore della donna amata.

### 8. La gratificazione o piacere sessuale.

Il piacere è all'inizio, ma soprattutto alla fine del processo del concupiscibile. È allo inizio, in quanto l'oggetto, per essere amabile, deve piacere. Un requisito della bontà è la bellezza, sebbene essa non riguardi propriamente la facoltà appetitiva, ma quella apprensiva (cfr. I, 5, 4, 1m).

L'adeguatezza dell'oggetto, condizionata nel modo suddetto, suscita l'amore dell'oggetto nel soggetto; questo amore, in quanto compiacenza del soggetto nell'oggetto, comporta il moto affettivo dell'amante verso l'amato (il sentimento o amore-sentimento o amore passivo); il moto affettivo, se il bene è assente, provoca il desiderio e la ricerca dell'amato (impulso affettivo o amore attivo). La spinta affettiva verso l'oggetto è motivata e provocata dal bene che si presenta con la connotazione del piacevole; piacevole in quanto intensamente presente all'amante che entra in contatto fisico-sensibile con l'oggetto, secondo le modalità istintuali collegate al piacere, modalità istintuali che, nel caso della sessualità normale, si riferiscono ai processi fisiobiopsichici della generazione.

La moderna neurologia ha individuato, nel cervello, dei cosiddetti "centri del piacere" che si trovano in regioni cerebrali corrispondenti alla presidenza cerebrale dei vari istinti biologici. La stimolazione cerebrale di questi "centri", secondo esperimenti fatti, provoca un vivo senso di piacere, superiore, a quanto pare, a quello provocato dalla soddisfazione dell'istinto; però non sappiamo ancora con certezza se il piacere suscitato in questo modo possiede una differenziazione corrispondente a quello proprio dei vari istinti, oppure presenta un certo carattere di generalità (36). Pare si debba propendere per la prima ipotesi (37).

Questi "centri del piacere" possono esse-

<sup>1</sup> La bellezza infatti è quella proprietà del bene, per la quale esso piace all'intelletto e al senso che lo contempla. Il diletto dell'intelletto stimola la volontà ad amare il bene contemplato. In tal modo il bene diventa bene per la volontà, ovia bene nel senso pieno, giacché è la volontà a voler l'intelletto che ha per oggetto il bene in senso assoluto e nel caso dell'uomo, il bene dell'uomo.

re stimolati direttamente, anche indipendentemente dalla soddisfazione naturale dell'istinto. A differenza di quanto avviene nel caso della soddisfazione normale dell'istinto, per la quale il piacere si estingue una volta che l'istinto è soddisfatto e ha raggiunto il suo fine biologico; nel caso della stimolazione cerebrale diretta, gli esperimenti compiuti(38) hanno dimostrato che, teoricamente, la sensazione del piacere è capace di durare indefinitamente: unica condizione è il mantenimento della stimolazione. Di fatto però si è constatato che dopo un certo intervallo di tempo, la sensazione di piacere, senza alterarsi o diminuire in se stessa, provoca nell'organismo stati di convulsioni o sfinchezza tali che consigliano l'interruzione della stimolazione.

Che cosa c'insorgono questi dati neurologici dal punto di vista psicologico? Ci confermano nella teoria classica dell'associazione del piacere con l'istinto ed al contempo della loro innaturale scindibilità, innaturale in quanto, tutto sommato, si volge a danno dello stesso organismo. Ci fanno comprendere inoltre ancora una volta come, mentre sul piano psicologico normale e naturale, piacere ed istinto siano collegati (e la ragione di ciò è chiara: per guidare l'animale -uomo compreso- nella soddisfazione dei bisogni biologici essenziali); l'uomo, per converso, conoscendo la loro differenza, ha la possibilità di scinderli, rendendo possibile una ricerca del piacere indipendentemente dalla soddisfazione di un fine biologico di conservazione dell'individuo o della specie. Il piacere rientra indubbiamente nei bisogni biologici, ma i suddetti esperimenti ci confermano nella classica constatazione di come la ricerca del piacere fine a se stesso non vitalizza né potenzia l'individuo, ma lo affatica e disorganizza pogandolo a stati convulsivi o di sfinchezza fisica, ed alienandolo, in ultima analisi, dalla ricerca di quelle operazioni che sono veramente finaliste.

<sup>1</sup> Nell'uomo, tuttavia, l'unione sessuale, dal punto di vista psicologico, ha un fine solo nutritivo, per cui il piacere che nasce da questi tipi di unione non è clistone (39). Il piacere è dishonesto se è cercato per se stesso e al di fuori degli fini etici specifici di un dato soggetto.  
<sup>2</sup> Il piacere fisico sano è legato a un'attivazione di una funzione onesta o al possesso di un bene fisico onesto.

te alla propria conservazione e a quella della specie.

<sup>ns</sup> Il piacere, nel senso più generale, "est quies appetitus, tendentia in finem, propter praeventionem eius, sed est motus appetitus ab appetibili praeventi, immutante appetitum" (I-II, 31, 1, 2m). E' atto ed effetto di ciò che è compiuto, perfetto, giunto a termine (I-II, 31, 2, 1m); però in se stesso non è un bene sostanziale; non è un vero e proprio fine; ma solo una proprietà del bene sostanziale, una proprietà del fine ("finis effectus"), seppure una proprietà essenziale (I-II, 2, 7).

Il piacere può trovarsi nell'appetito sensitivo, in particolare nel concupiscibile, come può trovarsi nell'appetito intellettuativo, cioè nella volontà spirituale (cfr. I-II, 30, 1, c.). Ciò dipende dal fatto che l'oggetto del piacere sia, rispettivamente, un bene sensibile o un bene intelligibile.

Il piacere spirituale, detto propriamente "gioia" o "guudio" è superiore a quello sensibile, nel senso che mentre il primo -in quanto conseguenza del raggiungimento di un fine specificamente umano- può essere ricercato per se stesso e in modo assoluto; il piacere sensibile o corporale, per contro, legato com'è a beni e finalità infrevalenti, dev'essere moderato dalla ragione, che considera il bene sommo o fine ultimo (Sent. IV, D. 44, q. 1, a. 3, q. 4, 4m; I-II, 31, 5, 3m).

Il confronto tra piacere sensibile e piacere intelligibile lo troviamo in I-II, 31, 5. In sintesi, S. Tommaso afferma che se i diletti spirituali, in se stessi, e per l'azione da cui dipendono, e per il loro oggetto, e per la potenza che li riceve, e per il modo della loro attuazione, sono superiori ai piaceri sensibili, tuttavia questi ultimi sono più facilmente e intensamente percepibili, tenendo conto della condizione umana. Tra i piaceri sensibili, massimi sono quelli sessuali (De Malo, q. 15, 4, c.). Il piacere sensibile "est motus in appetitu animali, consequens apprehensionem boni naturalis, praeventionis per sanguinem" (I-II, 11, 1, 3).

<sup>1</sup> Si che non vuol dire che non possa esistere un piacere spirituale disonesto: quello che nasce dai peccati spirituali o che ad essi induce.

...elenco delle nazioni e le contrattazioni stringono alleate con  
l'Europa, mentre oggi sono fini questi rapporti.

Almudena de Santiago (1995) sostiene que la función social de la lengua es la comunicación, y que la función lingüística es la expresión de la función social. La función social es la función comunicativa, que se expresa en la función lingüística, que es la función expresiva.

життєвим вимогам та вимогам екологічної безпеки. Важливою є та, що вимоги земельного законодавства вимагають виконання норм екологічного законодавства. Але вимоги земельного законодавства не вимагають виконання норм екологічного законодавства. Але вимоги земельного законодавства не вимагають виконання норм екологічного законодавства.

goods & services enough and otherwise fit  
state at 75,24,11-1 as owners of rightfulness or  
rightfulness 100,000 2 as sole owners owners & do  
not own less than 100,000 3 as sole owners of  
a company 4 as members of the corporation or  
as partners

2 Questa è l'impostazione originista-eccezionalista condannante quella chiesa.

16. 1. 1960

مکانیزم انتقال میگردید که در آن میتواند میکروپلیمر را از پلیمر اصلی جدا کرده و آن را به دستور میکروپلیمر اضافه کند.

<sup>n. 3</sup> La tendenza al piacere sensibile, nella natura umana decaduta, si trova in uno stato di contrasto col dettame della ragione! Per quanto riguarda il piacere sessuale, esso, di solito, esercita sull'uomo, specie se giovane, un'attrattiva superiore o comunque disordinata rispetto a quelle che sono le esigenze della ragione. È vero che esiste anche il difetto opposto, ma esso sembra più raro, soprattutto nei giovani.

Il contrasto della tendenza al piacere sessuale con le esigenze razionali non è, in senso generale, come forse si potrebbe credere secondo una certa mentalità diffidente nei riguardi del sesso, esclusivamente un problema di riduzione quantitativa dell'attrazione sessuale e dell'intensità del piacere sessuale. Esiste infatti, come abbiamo detto, anche l'inclinazione opposta della frigidità sessuale, che comporta una anomala insensibilità sessuale e di conseguenza la carenza o addirittura l'assenza del piacere sessuale. Si la frigidità sessuale non va confusa -come vorrebbe fare la suddetta mentalità- con la castità.<sup>2</sup> Vedremo meglio questo al cap. IV.

Il problema di fondo del dominio razionale del piacere sessuale, non è tanto di ordine quantitativo quanto di ordine qualitativo. Il problema di diminuire o di aumentare l'intensità del piacere è relativo alla particolare condizione del soggetto, che può essere rispettivamente o troppo caloreoso o troppo freddo. Quello che conta in ogni caso è stabilire razionalmente una certa qualità del piacere, ossia un piacere moralmente qualificato, una sensibilità sessuale razionalmente educata e moderata. Si tratta di armonizzare, per quanto è possibile, una sessualità altamente sensibile con una ragione illuminata che la sappia guidare educando la dall'interno secondo le finalità proprie della sessualità stessa. Il fatto che quindi la ragione, soprattutto nel soggetto giovane, onde portare lo

<sup>2</sup> quei biblisti e quegli antropologi che bollano senza appello col termine infamante di "dualismo" QUALUNQUE distinzione tra anima e corpo, anche la più ragionevole, come quella aristotelico-tomista dogmatizzata dalla Chiesa (Conec. Lat. IV, Concilio di Vienne, Conec. Lat. V), col mettere cioè l'"unitarietà" della concezione biblica dell'uomo, tale gone all'ascetismo cristiano la sua stessa ragione d'arrezzo e aperto le porte ad ogni forma di la misura morale.

equilibrio morale, sia costretta a volte ad interventi drastici di riduzioni della quantità di piacere, non costituisce la pienezza della virtù di temperanza, come vedremo meglio al cap. IV, ma soltanto una sua prima fase provvisoria, detta "continenza". Gli interventi della ragione di tipo meramente repressivo costituiscono, per quanto necessari all'inizio dell'educazione morale, soltanto un metodo di emergenza legato alla difficoltà o alla impossibilità, propria della natura decaduta, di ottenere diversamente il dominio sul piacere. Ma evidentemente si tratta di metodi provvisori. Il problema di fondo resta sempre quello non di una diminuzione del piacere, ma di una educazione della sensibilità, per la quale sia possibile in certo modo fin dalla vita presente ricostruire quello stato di armonia e di vitalità, tanto della ragione che della sensibilità, proprio della natura edonica.<sup>1</sup>

*fine qui*  
 L'etica tonista, con la sua concezione per cui la virtù di temperanza non è un ordinamento imposto dalla ragione alla sensibilità dall'esterno, ma è una formazione, un'educazione della sensibilità stessa, il cui atto diviene atto di virtù, è particolarmente atta a permettere, senza derogare in nulla ai diritti della ragione, una liberazione autentica della sensibilità sessuale.

In pienezza di questa liberazione, dopo una prima fase d'intervento repressivo della ragione (ma che non risolve il conflitto), si ha con la virtù di castità, la quale stabilisce, fin dalla vita presente, una relativa armonia tra ragione e sensibilità. Il criterio di fondo però perché lo sviluppo della passione dall'amore sensibile al piacere sia moralmente buono, è sempre dato dal fatto che questo piacere risulti da quell'orientamento razionale che il soggetto ha dato alla propria sessualità a seconda dello stato o della salita di vita che si trova a dover vivere; e qui abbiamo alle

1 Anzi il modello ultimo dell'amore uomo-donna, per il cristiano, non è l'Educa, ma la resurrezione. Quando è stata scritta questa tesi non esistevano ancora gli insegnamenti di Giovanni Paolo II sulla "teologia del corpo" e la coppia veniva nella resurrezione.

2 una nobilitazione delle passioni, delle emozioni, della sensibilità, del piacere.

52

permette di credere a un piacere più elevato che quello  
corporale di distinguere altri beni materiali da quelli spirituali.  
Per questo è facile pensare al piacere non  
solo come un piacere ma anche un piacere non  
solo. Per questo è difficile distinguere non  
solo perché abbiamo oggi la coscienza che il piacere  
spirituale è diverso da quello corporeo, ma anche perché  
abbiamo difficoltà nella distinzione tra il piacere  
spirituale e il piacere corporeo. Ma questo è solo  
una delle difficoltà, una delle difficoltà che  
abbiamo nell'analizzare il piacere corporeo.  
Abbiamo difficoltà anche nel distinguere tra il piacere  
corporeo e il piacere spirituale. E questo è  
il problema che affronta ogni filosofo che  
cerca di analizzare il piacere corporeo.

Quando siamo alle prese con il  
problema del piacere corporeo, abbiamo  
una difficoltà che è quella di capire  
che il piacere corporeo non è solo  
un piacere corporeo ma è anche un  
piacere spirituale. E questo è  
il problema che affronta ogni filosofo  
che cerca di analizzare il piacere corporeo.  
Quando siamo alle prese con il piacere  
corporeo, abbiamo difficoltà di capire  
che il piacere corporeo non è solo  
un piacere corporeo ma è anche un  
piacere spirituale. E questo è  
il problema che affronta ogni filosofo  
che cerca di analizzare il piacere corporeo.

2 Se il piacere sessuale esiste nella resurrezione,  
in quanto legato all'amore e non alla procrea-  
zione, allora il piacere legato all'amore è  
regolato dal vero amore diverto anche in questo  
caso cosa leccita ad questa

- PENSAMENTI DI FRANCESCO SANTO 1976-77 -  
- PENSAMENTI DI FRANCESCO SANTO 1976-77 -  
- PENSAMENTI DI FRANCESCO SANTO 1976-77 -  
- PENSAMENTI DI FRANCESCO SANTO 1976-77 -

ra le varie forme di castità, da quella coniugale a quella religiosa.

Evidentemente, un conto è che la dinamica del piacere contempli il rapporto sessuale, e un conto è che non lo contempli; un conto è la dinamica del piacere in chi (volontariamente o involontariamente) non è in grado di attuare i fini della sensualità, e in chi invece può e deve attuarli. Il rapporto col piacere sessuale nell'uno e nell'altro caso è essenzialmente diverso, tanto che nel caso della castità religiosa non si può parlare, da un punto di vista morale, di piacere sessuale se non accidentalmente e materialmente, in quanto la vita religiosa è normalmente abbracciata da uomini e donne dotati di una normale e natura sensibilità sessuale.<sup>1</sup> Viceversa, nella castità coniugale, il piacere sessuale è cercato formalmente e di per sé (anche se solo come *finis effectus*, come conseguenza dell'amore coniugale).<sup>2</sup>

Nel caso della castità religiosa invece, il rapporto uomo-donna è puramente spirituale, e la sensibilità sessuale si trova coinvolta solo accidentalmente e per concomitanza, in quanto, come si è detto, si presuppone che il religioso e la religiosa possiedano una sensibilità sessuale normale. In tal senso, la castità non ha nulla a che vedere con la frigidità. E la stessa sensibilità sessuale, purché moderata dalla castità, non nuoce ma anzi facilita il rapporto spirituale.

Così, si dà tutta una vasta gamma di forme di piacere sensibile, nel rapporto uomo-donna, connesse con quelle che il Kelly(39) chiama "azio- ni veneree mediate", come possono essere certe espressioni o manifestazioni affettive, le quali, assai simili o identiche da un punto di vista materiale ed esterno, possono essere formalmente diverse da un punto di vista morale, in quanto dipendenti da una diversa situazione affettiva e da una diversa finalizzazione della situazione emoti-

<sup>1</sup> È normale che l'esperienza del piacere sessuale compaia involontariamente, accidentalmente e preferibilmente anche nella vita della persona consacrata: Non solo non ce se ne deve fare un problema, ma anzi è segno di una normale struttura psicologica del persona. Il problema è quello di saper moderare intelligentemente tale emotività.

va. Un conto è, per esempio, che la gratificazione sostanziale dell'incontro tra l'uomo e la donna sia spirituale, e che quella legata al sesso -normalmente inevitabile- sia accidentale e per naturale concomitanza, ma moderata dalla castità; e un conto è che la gratificazione sostanziale sia sensibile, in quanto orientata al rapporto sessuale o dipendente da esso, mentre quella spirituale sia data dalla coscienza di realizzare questa gratificazione all'interno dell'ordine morale (castità co-niugale in questo caso; castità religiosa, in quello).

#### 9. Il piano spirituale e il sesso.

Siamo così giunti a vedere in che senso e in che misura il sesso si rapporta con la vita spirituale e la influenza.

Finora la nostra indagine ha coperto i due piani ontologici del vivente nei quali il sesso è presente in modo sostanziale: sostanziale primario, sul piano biologico, e sostanziale secondario, sul piano psicologico-sensitivo. Indubbiamente, la radice prima e fondamentale della sessualità, si pone al piano biologico; soltanto che, come si è visto, nell'animale, il piano psicologico s'incarica, mediante il dinamismo delle passioni, di muovere l'animale in vista del raggiungimento del fine biologico procreativo.

Afrontando la considerazione del piano spirituale, usciamo così dalla sessualità in senso proprio e sostanziale, e se parliamo, come possiamo parlare, di caratteristiche derivate dal sesso sul piano spirituale, non si tratta di derivazione diretta e sostanziale, ma di una derivazione indiretta e accidentale.<sup>1</sup> Ossia, mentre nei piani biologico e psico-sensitivo, il sesso è presente in modo essenziale e sostanziale, nel piano spirituale è presente sì, ma in modo soltanto acciden-

<sup>1</sup> In una visione tendenzialmente materialista, come quella di Marx, di Freud e di Teilhard de Chardin, lo spirito appare come il vertice dell'evoluzione della materia (e quindi del sesso). In una sana antropologia occorre invece ricordare la trascuratezza dello spirito sul sesso.

Dio e gli angeli sono spiriti, ma non hanno sesso. E vero. Tuttavia - e lo dimostrerò e approverò la nostra tesi che lo spirito UMANO in quanto forma CORPORIS è CONDIZIONATO dal sesso.

tale e -per così dire- per partecipazione. Mentre le caratteristiche della sfera animale costituiscono i caratteri propriamente sessuali (primari e secondari); le caratteristiche spirituali, e anche quelle psicologiche, in quanto indirizzate a fini spirituali, possiamo chiamarle "parosexuali". Queste caratteristiche psicologiche sono le stesse facoltà sensitive apprensive ed appetitive in quanto ordinate, mediante l'intelletto e la volontà, a fini spirituali, ma che comunque presentano una colorazione accidentale derivata dal sesso.

Volendo così classificare in un prospetto tutti i caratteri della sessualità e parosexualità, avremo i seguenti risultati:

|                                                                           |                                                                                                                                                                             |                                                                                                                  |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <u>Caratteri sostanzialmente sessuali</u>                                 | { Primari . . . . . Biologici<br>Secondari (orientati al coito) } divisione sost.<br><span style="margin-left: 100px;">. . . . . Psicologici<sup>1</sup> (sensitivi)</span> | <i>int. psich. derivati dall'animale</i><br><i>esclusa</i><br><i>l'attività spirituale</i><br><i>accidentale</i> |
| <u>Caratteri accidentalmente o derivatamente sessuali o "parosexuali"</u> | { Primari (orientati all'amore spirituale)      Secondari . . . . . Spirituali                                                                                              |                                                                                                                  |

I caratteri parosexuali li distinguono in "primari" e "secondari". I primi sono di ordine biologico. Per essi l'appetito sensitivo non è specificato dal bisogno sessuale, ma è posto al servizio dell'attività spirituale, e tuttavia possiede una colorazione accidentale derivata dal sesso. I secondi sono sostanzialmente spirituali, ma posseggono anche essi una colorazione sessuale, in quanto si tratta di accentuazioni o prevalenze diverse e tra loro complementari, nell'uomo e nella donna, delle medesime qualità spirituali di ordine operativo. Esamineremo dettagliatamente questa ripartizione di accentuazioni nel prossimo capitolo, riferendo il pensiero di

<sup>1</sup> I caratteri orientati al coito sono relativi al valore procreativo, dell'amore uomo-donna; quelli orientati all'unione spirituale sono invece relativi al valore unitivo.

alcuni Autori che hanno affrontato il problema, nonché il pensiero del Magistero della Chiesa, che offre a questo proposito alcune indicazioni interessanti. Si tratta, tuttavia, di una materia non facile, sia per la difficoltà di trovare un metodo d'indagine rigorosamente scientifico, sia per la novità della materia stessa, che assai raramente è stata affrontata a tutt'oggi su basi scientifiche. È legittimo anzi porre il problema stesso della possibilità di definire scientificamente delle supposte caratteristiche le quali, derivando in direttamente dal sesso, determinino sul piano spirituale una differente accentuazione delle qualità spirituali nell'uomo e nella donna, tali per cui abbia senso parlare in modo oggettivo di un esser uomo ed esser donna sul piano spirituale. Queste caratteristiche esistono? E se esistono, la loro natura può essere definita con certezza?

Questo è il problema che cercheremo di risolvere nel presente capitolo. Una volta stabilita, in generale, l'esistenza e la natura di tali caratteristiche, passeremo, nel prossimo capitolo, ad esaminarle dettagliatamente nell'uomo e nella donna.

Nel capitolo precedente, nel quale abbiamo esaminato l'appartenenza del sesso ai piani inferiori della vita, abbiamo potuto rilevare la sovravoluzione di cui gode la sessualità umana per il suo rapporto con lo spirito, rispetto ai viventi irrazionali. In questo capitolo, viceversa, esamineremo la limitazione della spiritualità umana in forza del suo rapporto col corpo, e quindi col sesso che la condiziona. È a causa del suo condizionamento corporale, che essa, come osserva S. Tommaso, occupa, tra i gradi sostanziali dello spirito, l'ultimo gradino.<sup>1</sup>

Questa consapevolezza della limitazione dello spirito umano a causa della sua unione naturale col corpo deve farci tenere lontani da un'esti-

<sup>1</sup> Il sesso non può propriamente INFLUIRE sull'spirito, né questi è il vertice dell'evoluzione del sesso, come vedono i materialisti. Il sesso invece LIMITA le facoltà spirituali del dolo della materia, moriscono si tratta di una limitazione NATURALE, essa finisce per costringere allo spirito UMANO la sua naturale PERFEZIONE, così come l'anima è prefabbricata dal corpo per formare l'INTEGRA materia humana.

46

sentire la storia mia come più facile levare  
una canzone nata trasformando le storie  
del quotidiano, senza volgarità. Sembra a volte  
che scrivendo non si scriva, perché le storie  
non si scrivevano già prima di me, e allora  
non era difficile riconoscere un po' di  
qualcosa come ciò, mentre altrimenti nulla avrei  
potuto fare se non ripetere a memoria questo è un  
modo migliore di scrivere, non inventarsi. E quindi  
le circostanze erano le stesse che all'inizio nulla  
di nuovo, il modo di scrivere erano gli stessi.  
L'unico vantaggio era che non c'erano  
tante cose che mi impedivano di scrivere, come  
scrivere in italiano che di creare con parole  
che non so, altrimenti sono una cosa che  
non sento altrui se non faccio.

Tuttavia non scrivo niente che non sento  
in un istante più quello che è stato.  
Scrivo solo ciò che sento, non sentire non scrivo.  
Non ho mai scritto niente a memoria, perché non  
so più niente, ma scrivo solo ciò che sento, non sentire  
non sento, altrimenti sono una cosa che  
non sento altrui se non faccio.

- 2 L'ho affrontato in studi successivi degli anni '80  
anche perché sollecitati dagli stessi innovati  
vi insegnava esercizi di Giovanni Paolo II sul rapporto fra il  
punto eschatologico fra domani e domenica.

Il punto eschatologico fra domani e domenica  
è stato sollecitato da Giovanni Paolo II nel suo messaggio per il  
punto eschatologico fra domani e domenica.  
Il punto eschatologico fra domani e domenica  
è stato sollecitato da Giovanni Paolo II nel suo messaggio per il  
punto eschatologico fra domani e domenica.

ca angelistica che ha sedotto anche grandi spiriti del passato, e per la quale si pensava che l'ideale per l'uomo fosse più quello di un'imitazione della pura spiritualità angelica, che quello di una piena e armoniosa realizzazione della propria natura fatta si di anima ma anche di corpo.

Indubbiamente occorre riconoscere il primato dello spirito sul corpo e il suo diritto - dove re a guidarne gli impulsi. E ciò sia detto contro la tentazione opposta dal materialismo, oggi più diffusa, anche se esso sia ammattarsi del prestigio dell'autorità scientifica o della concretezza biblica. Parlare di condizionamento corporeo non comporta assolutamente la tesi materialistica per la quale lo "spirito" non sarebbe altro che il prodotto più alto della materia in evoluzione. Non è la materia a produrre lo spirito, ma semmai è il contrario. Ciò è vero soprattutto se pensiamo a Dio come Spirito.

Per cercare di delineare questo rapporto della sessualità con lo spirito, è bene che cominciamo, secondo il metodo usato in precedenza, col ripartirci brevemente alla mente alcuni dati fondamentali riguardanti la natura e le funzioni principali dello spirito umano, soprattutto nelle condizioni della vita presente. Per non allungare troppo la trattazione, non affronteremo qui il difficile e poco indagato problema escatologico<sup>1</sup>, anche se sarebbe molto interessante per le stesse prospettive etiche della vita presente. Rimanderemo come al solito per i nostri richiami a S. Tommaso.

#### 10. Natura e funzioni principali dello spirito umano.

La forma propria del composto umano, ossia l'anima intellettuale (I, 76, 1), essendo immateriale (I, 75, 6), è spirituale. Quando si dice quindi "spirito umano", s'intende l'anima spirituale dell'uomo, ossia l'anima intellettuale.

Lo spirito umano possiede le caratteristiche e i privilegi propri dello spirito nei confronti

<sup>1</sup> Questo ideale angelistico ha una tradizione molto antica negli stessi Padri della Chiesa, soprattutto Orientali, come un Origene, un Gregorio di Nissa, un Evaglio Pôlitico, che interpretavano in modo estremamente spirituale l'auangelico "saranno come angeli". Questo dualismo ricompare nel Seicento con Cartesio e il suo Tipico apriorismo razionalista scettico nei confronti del senso e della corporeità. Di nuovo ritroviamo queste tendenze nell'ontologismo ottocentesco e in Rosmini.

delle forme inferiori dell'essere (sensitiva, vegetativa, materiale): la semplicità, l'unità, immortalità, l'apertura all'essere universale mediante l'intelletto e la volontà, l'indipendenza libera e dominatrice nei confronti dei gradi ontologici inferiori.

Lo spirito umano costituisce un'entità completa solo in unione col corpo, che esso informa per dar luogo alla natura umana. Sebbene capace di esistere indipendentemente dal corpo, esso però da solo non costituisce una species completa. Esso è naturalmente fatto per unirsi alla materia, influenzandola e restandone a sua volta influenzato, determinandola e qualificandola, e restandone a sua volta condizionato e individualizzato. Però il rapporto spirito-materia, nell'uomo, non è uguale nei due sensi; non è perfettamente biumivoco: questo è l'errore dei materialismi meno grossolani, ma che pur tuttavia rimangono materialismi, come ad esempio il materialismo dialettico, il quale parla di una certa realtà detta "spirito", che però è concepito non come realtà originale e autonoma rispetto alla materia, ma come un modo sovrastrutturale di quest'ultima. Il materialismo dialettico, nel migliore dei casi, pone spirito e materia sullo stesso piano, come due poli antitetici tra i quali scorra un rapporto perfettamente biumivoco, in modo tale che ciò che si dice dell'un rapporto valga anche per l'altro, sicché alla fine non si vede più quale distinzione corra tra lo spirito e la materia. I due termini divengono sinonimi di un'unica, confusa e contraddittoria realtà, a cui si preferisce dare il nome di "materia", e dove effettivamente la materia fa la parte del leone, e la cui esistenza è tutto sommato impossibile ed impensabile.

Nel composto umano, la materia, con le sue forme vegetativa e sensitiva, virtualmente contenute nella forma spirituale, delimita lo spirito nel senso di delimitarne le condizioni corporali della sua attività; non aggiunge nulla alla natura dello

*niflessione  
totalità  
infinita*

spirito come tale; non esercita alcuna azione causale nei confronti della natura dello spirito e del suo operare; tale operare, in se stesso, rimane libero e indipendente nei confronti del condizionamento corporeo, anche se tale condizionamento stabilisce un ambito materiale entro e solo entro il quale lo spirito, allorché vuole operare sulla materia o formare lo stesso mondo spirituale della coscienza, deve agire e operare le sue scelte. Il condizionamento materiale può, al limite, impedire allo spirito di operare, ma non in quanto blocchi la sua attività propria (ciò può farlo solo lo spirito se lo vuole), ma in quanto ne corrompe la base materiale (il corpo o l'ambiente) nell'ambito della quale l'attività dello spirito si esercita. Ma lo stesso condizionamento corporeo, anche in questo caso limite, non può impedire allo spirito umano di restare in contatto con quel mondo di trascendenza spirituale che esso eventualmente già possiede in sè, e per comunicare col quale lo spirito umano non ha più bisogno della mediazione dei sensi. È questa la situazione dell'anima dopo la morte (cfr. I, 89).

Viceversa, lo spirito umano delimita il proprio corpo in quanto porta all'atto la potenzialità della sua materia nei limiti di una forma che è lo stesso spirito. Esso, in quanto anima intellettiva, presiede, mediante la sua potenza vitalissimamente e informatrice, all'informazione di tutti i livelli ontologici inferiori dell'essere umano: quello sensitivo, quello biologico e quello corporeo. Infatti l'anima intellettiva "ipsa sola facit quidquid imperfectiores forme in aliis faciunt" (I, 76, 4, c.).

~~X~~ Nell'anima intellettiva sono soggette due potenze: l'intelletto (I, 79, 1) e la volontà (I, 80, 2). L'atto di queste potenze, in quanto spirituali, possiede, di per sè, il carattere dell'immediatezza e della semplicità: abbiamo allora ri-

spettivamente: la intuizione e la telesi(I,84,4,lm). Ma lo spirito umano, in quanto incarnato, è in certo modo coinvolto nel divenire temporale, per cui, nell'uomo, più che una bipartizione, abbiamo una quadripartizione, perché ciascuna delle due potenze comporta un momento di immediatezza e uno di mediazione, e, se vogliamo, un moto istantaneo, e un moto successivo nel tempo, distribuito in varie fasi. Abbiamo allora il seguente prospetto:

| potenze    | atti       |          |
|------------|------------|----------|
|            | immediati  | mediati  |
| intelletto | intuizione | ragione  |
| volenth    | telesi     | bulessi  |
|            |            | o        |
|            |            | libero   |
|            |            | arbitrio |

Le potenze spirituali hanno un loro oggetto naturale: il vero per l'intelletto; il bene per la volenth. Però, essendo libere, sono aperte a varie possibilità concrete. Ciò permette allora la costruzione, da parte della volenth, di disposizioni stabili in rapporto ad una certa attività; disposizioni libere e volontarie perchè frutto della libera iniziativa della volenth: si tratta degli abiti morali. Se queste disposizioni sono orientate verso il bene umano, si chiamano virtù; se sono orientate verso il male, si chiamano vizi.

universale  
Totale

Soggetto di abiti virtuosi possono essere l'intelletto(I-II,56,3), la volenth(I-II,56,6) e l'appetito sensibile(I-II,56,4). Abiti virtuosi veri e propri (simpliciter) sono le virtù morali: prudenza, giustizia, forza e temperanza. Abiti virtuosi solo in certo senso (secundum quid), sono le virtù intellettuali(40). È questo perchè mentre il bene delle virtù morali è il bene dell'u-

Dna. U.  
NVDPA intell.  
16705 M.  
S. S. S.

mo come tale; il bene delle virtù intellettuali, è soltanto il bene di una sua facoltà: l'intelletto. Inoltre, mentre le virtù morali consistono in una vera e propria inclinazione della volontà verso il bene dell'uomo; le virtù intellettuali si limitano a dargli solo la facoltà intellettuale che gli permetterà poi, se usata a fin di bene, di agire moralmente bene. Le virtù intellettuali sono: l'intelletto, la sapienza e la scienza.

"*Virtus intellectualis dividitur in speculativam et practicam. Speculativa inclinat intellectum ad veritates universales perfecte, i.e. evidenter attingendas; practica inclinat intellectum ad veritatem circa particolare operabile hic et nunc ultimo iudicio pratico perfecte attingendum seu ad hic et nunc recte iudicandum circa particolare operabile. Quatenus hoc operabile est factibile, constituitur ars, quae est recta ratio factibilium; quatenus est agibile, constituitur prudentia, quae est recta ratio agibilium. Factibile autem est opus exterrum (et etiam internum), quatenus consideratur ipsum opus efficiendum, non bonus usus facultatis; agibile vero est opus internum seu actio immanens sub respectu ipsius boni usu facultatis seu moralitatis. Prudentia, secundum essentiam suam est virtus intellectualis. At est moralis secundum materiam; est enim habitus inclinans ad cognitionem, sed eius obiectum est ipso actus appetitus rectus seu regulatus secundum regulam morum*"(41). Sebbene la prudenza sia soggettata nell'intelletto pratico(I-II,56, 3), essa rientra anche tra le virtù morali, in quanto, come per queste ultime, si richiede che "homo sit bene dispositus circa fines"(s'intende della vita umana); "quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus"(II-II,57,4,c.).

Le virtù morali (o cardinali) si dividono "tum ratione obiecti, tum ratione subiecti. Obiectum formale virtutis moralis est bonum morale seu bonum

rationis, i.e., quod est secundum dictamen rationis. Bonum autem rationis considerari potest: 1) in ipso suo fonte, i.e. prout in consideratione rationis consistit et ratio illud bonum eligendum decernit, quod praestat prudentia; 2) in quantum est circa operationes ad alterum, quod pertinet ad iustitiam; 3) in quantum est circa passiones retrahentes ab eo, quod ratio dictat, quas passiones moderatur fortitudo; 4) in quantum est circa passiones impellentes ad bonum rationi contrarium, quas cohibet temperantia. Et quadruplex est subiectum virtutis moralis: rationale per essentiam seu intellectus, quem perficit prudentia; rationale per participationem, quod est voluntas, quam ordinat iustitia, et appetitus sensitivus irascibilis, quem moderatur fortitudo, et appetitus sensitivus concupiscibilis, quem moderatur temperantia" (42).

In rapporto all'oggetto, che nelle virtù intellettuali è più elevato e più universale, queste ultime sono più elevate delle morali; però le morali, in rapporto all'atto, in quanto regolano l'appetito umano verso il bene totale dell'uomo, hanno -come si è detto- maggior ragione di virtù delle intellettuali, che sono solo virtù secundum quid.

Tra le virtù intellettuali, la più nobile è la sapienza, perchè è quella che maggiormente si rapporta col fine ultimo, che è Dio; per cui "actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis" (I-II, 66, 5, c.).

Tra le virtù morali, la più nobile è la giustizia, perchè è la più vicina all'attività della ragione, "quod patet et ex subiecto et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem est appetitus rationalis. Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alteros" (I-II, 66, 4, c.).

<sup>a</sup> In questo senso Giamblico e la linea cui ha preso piede e poi condotto con razionalità "moderna" da qualche tempo ormai negli studi su le scienze dell'oggetto, il quale, nell'ordine dei suoi risultati, viene progressivamente apprezzato.

## II. L'influsso del sesso sul piano spirituale.

Se tali sono i principali caratteri ontologici ed operativi dello spirito umano, vediamo ora se, in che senso e in che misura, il sesso abbia una influenza sul piano spirituale, così da poter parlare, su questo piano, di caratteri derivati dal sesso.

Innanzitutto dobbiamo escludere che l'influsso provocato dal sesso possa consistere nel fatto che gli obiettivi della vita spirituale sarebbero si diversi da quelli della vita sessuale, ma sarebbero raggiunti da un'energia psichica di fondo, di marca sostanzialmente sessuale. E' questa, a quanto pare, la concezione freudiana, alla quale non possiamo aderire, perché noi pensiamo che le potenze siano specificate dai loro oggetti, per cui, dato un obiettivo spirituale, esso non può essere raggiunto che da una potenza spirituale. Per queste, condividiamo la critica fatta a Freud dal Maritain(43): "La notion de la spécification des tendances par leur objet formel est entièrement étrangère à la pensée de Freud: considérant les tendances et les instincts exclusivement du côté du sujet" (ce qui est déjà un matérialisme dans la manière de connaître), il ne peut absolument pas y trouver de discrimination d'essence, come ne le ferait-il donc pas tous refluer dans un même instinct fondamental dont ils ne seraient que des transformations ou plutôt des masques différents??

Per questo, il concetto freudiano di "sublimazione" non è accettabile, perché esso corrisponderebbe appunto -per Freud- al processo per cui la "libido", energia fondamentale di marca sessuale, sarebbe in grado, durante l'evoluzione del soggetto, di spostare i suoi obiettivi -pur restando se stessa- da quelli sessuali a quelli "spirituali" o "intellettuali". Ma ascoltiamo lo stesso Freud: "Se è vero che questa energia suscettibile di spostamento rappresenta la libido desessualizzata, si può dire ugualmente che essa è energia sublimata, nel senso

<sup>4</sup> Un'interpretazione freudiana è in linea con la gnoseologia post cartesiania cosiddetta "moderna", la quale fa parlare al soggetto ciò che spetta all'oggetto, il quale, nell'evoluzione dell'idealismo, viene progressivamente espropriato della sua funzione, fino ad esse, con Hegel e Gentile, totalmente assorbito dal soggetto.

che essa ha fatto sulla principale tensione dello Eros che consiste nel riunire, nel legare, nell'attuare l'unità, che è il tratto distintivo, o, almeno, la principale aspirazione dell'ego" (44).

Concepire l'influsso della sessualità in questi termini, vuol dire vedere materialisticamente le manifestazioni dello spirito al massimo come i risultati più elevati di un'energia, come quella sessuale, che è per sua natura legata alla realtà materiale; vuol dire quindi misconoscere il principio ontologico e l'indipendenza sovrana dello spirito nei riguardi del sesso. Una giusta concezione del suddetto influsso non può essere in contrasto con questo fondamentale rapporto dello spirito con la sessualità.

"Cela signifie-t-il - continua il Maritain (45) - que le mot sublimation, dont le sens freudien n'est pas acceptable, est lui-même à rejeter? Nous ne le pensons pas. Il semble au contraire qu'il soit susceptible, en un tout autre sens, de désigner un procès psychique de la plus haute importance. L'ivresse de l'âme lyrique ou religieuse est, de soi, spécifiquement spirituelle, et donc spécifiquement distincte de l'instinct. Est-ce à dire qu'elle soit séparée de l'instinct? Il est absurde de résorber le supérieur dans l'inférieur, il est inhumain de les disjoindre. Il y a ... des différences typiques entre les instincts chez l'homme et les instincts chez l'animale sans raison. Si dans l'homme ils ont une indétermination relative beaucoup plus grande que dans l'animal, et demandent de tenir de la raison leur réglage définitif, c'est qu'en l'homme ils sont parents de l'esprit, faits pour l'esprit: "Leur vrai centre, leur profondeur suprême résident au-dessus des finalités de la vie organique". Il y a en eux une aspiration secrète à baigner "dans ces vibrations délicates qui communient à l'esprit". Et cela est vrai de la tonalité typique due à la différence des sexes comme des autres tonalités de la vie affective. Cette tonalité typique (et ici nous rejoignons l'analyse)

gnons la distinction freudienne du sexuel et du génital) déborde amplement dans l'être humain l'instinct orienté vers la procréation, elle imprègne les plus belles créations de la culture et joue un rôle immense dans la genèse des états affectifs supérieurs.

"Dès lors nous pouvons, avec Gustave Thibon, définir la sublimation -la sublimation vraie,- comme "une sorte de reflux ascensionnel de l'instinct vers les sources immaterielles de l'être humain, comme l'intégration qualitative des rythmes sensibles dans la pure mélodie de la vie intérieure. Subjectivement, elle s'accompagne d'un sentiment d'équilibre, de paix et de plénitude intime, d'une impression de délivrance à l'égard des servitudes et des dissonances des appétits inférieurs, et comme d'une transparence spontanée" de toutes les profondeurs de la nature aux influences de l'esprit".

L'influsso della sessualità sul piano spirituale conferisce così una certa "tonalità" maschile e femminile alle opere dello spirito: esse posseggono sì in se stesse una natura sostanzialmente trascendente il piano biopsichico del sesso, e quindi capace di dominarlo e regolarlo liberamente; e tuttavia, nel caso dello spirito umano, unito sostanzialmente a un corpo, le opere dello spirito ricevono una coloritura accidentale maschile-femminile in forza di questo loro rapporto sostanziale col corpo. È da questo rapporto naturale e sostanziale, che sorgono quei caratteri che distinguono uomo e donna sul piano spirituale.

Certamente, come abbiamo detto, non si tratta di caratteri propriamente sessuali, e sarebbe sbagliato porre -come fanno i personalisti- la sessualità proprio a questo livello, quasicchè avesse origine direttamente a questo livello. In tal senso è falsa la distinzione freudiana che parla di "seguialità" (magari "desessualizzata": contraddizione in termini) a quel livello; e di "genitalità" a pro-

posito dell'istinto procreativo. Al contrario — come abbiamo già detto più volte — è proprio nell'ambito di questo istinto (e soprattutto dei suoi meccanismi biologici) che si pone, nella sua sostanzialità e specificità, la realtà sessuale. Con ciò però non neghiamo che, in forza dell'unità sostanziale del composto umano, e di quella connaturalità tra spirito e corpo di cui abbiamo parlato al cap. I, il sesso manda verso lo spirito come delle direzioni accidentali le quali, incontrandosi coi dinamismi e gli obiettivi propri dello spirito (in se stessi essenzialmente superiori al sesso e da esso distinti), determinano dei caratteri spirituali che abbiamo convenuto di chiamare parsessuali, per esprimere l'idea che da una parte non sono sessuali, perché non si tratta di funzioni generative (né biologicamente né psicologicamente), ma dall'altra non sono senza rapporto col sesso, ma anzi ne sono delle reali derivazioni, seppure accidentali, secondo quel tipo di accidentalità già a suo luogo definita.

Così possiamo dire che la sessualità serve ad obiettivi spirituali non in se stessa, ma attraverso queste direzioni parsessuali, le quali paraltro svolgono in ciò una funzione reale ma accidentale, essendo la funzione sostanziale e principale svolta, come è logico, dalle energie proprio dello spirito. Questa è l'unica possibile "sublimazione" della sessualità.

Il legame con la sessualità è più forte nei caratteri parsessuali psicologici (o primari: cfr. p. 53), che in quelli spirituali (o secondari), mentre per i primi si tratta dell'appetito sensitivo che di per sé può essere specificato dal bonum sessuale; nel caso dei secondi si tratta del mondo dello spirito, che in nessun modo può essere specificato da tale bonum. L'influsso del sesso, nei primi, li riguarda intrinsecamente e nel loro stesso modo di essere, poiché in essi la sessualità può

essere presente in modo sostanziale; mentre nei secondi, li riguarda solo in modo estrinseco, poiché la loro natura è spirituale e non sensibile, e se di influsso si può parlare, esso consiste semplicemente in una differente accentuazione delle medesime qualità o attività spirituali.

Inoltre, occorre aggiungere che, mentre il mondo psichico è più legato ai determinismi della natura di quello spirituale, le strutture naturali provenienti dal sesso sono più facilmente rintracciabili a livello psichico che a livello spirituale, dove la volontà umana ha maggior possibilità d'intervento e per deformare la natura e per stabilire strutture semplicemente convenzionali e legate a particolari tipi di cultura.

Insomma, mano a mano che dal piano biologico si passa ai piani superiori, l'influsso del sesso con le sue strutture tipiche, pur restando sempre presente, fino al piano spirituale, diviene tuttavia sempre meno forte e specificante. Con tutto ciò, occorre ammettere delle differenziazioni naturali, derivate dal sesso, anche sul piano spirituale, per quanto esse, a causa di interventi determinatori e convenzionali della volontà umana nei vari tempi e nelle varie culture, siano di difficile reperimento. Un criterio sicuro per questo scopo ci è dato dalla ricerca, sul piano spirituale, di ciò che in qualunque maniera può richiamare l'idea della sessualità, dei suoi valori, dei suoi fini, come possono essere, ad esempio, i valori della famiglia, dell'educazione, della collaborazione tra uomo e donna. Ma poiché i caratteri parassessuali spirituali sono, appunto, spirituali, occorre ammettere -sembra- una differenziazione, secondo accentuazioni diverse, all'interno delle stesse attività spirituali.

L'esistenza oggettiva di differenze naturali tra uomo e donna, anche a livello spirituale, risulta chiaramente da queste parole di Pio XIII(46):

"L'uomo e la donna non possono mantenere e perfino  
nare la loro uguale dignità se non rispettando e met-  
tendo in atto le qualità particolari che la natura  
ha elargite all'uno e all'altra, qualità fisiche e  
spirituali indistruttibili, delle quali non è pos-  
sibile di sconvolgere l'ordine, senza che la natu-  
ra stessa venga sempre di nuovo a stabilirlo. Que-  
sti caratteri particolari, che distinguono i due seg-  
ni, si paleggiano con tanta chiarezza agli occhi di  
tutti, che soltanto un'ostinata cecità o un dottri-  
narismo non meno funesto che utopistico potrebbero  
negli ordinamenti sociali disconoscerne o quasi i-  
gnorarne il valore".

CAP. III - I CARATTERI PROPRI  
DELLA MASCOLINITÀ\* E DELLA FEMMINILITÀ\*

S. Tom. In Ev. Matth. Genua.  
Manetti n. 1983

1. Introduzione al problema.

La difficoltà del problema di una determinazione filosofica dei caratteri propri della mascolinità e della femminilità è data, fondamentalmente, da due cause: 1) la novità del problema stesso; 2) la difficoltà di possedere uno schema iniziale di riferimento sicuro per poter vagliare, nella esperienza di fatto, i caratteri veramente naturali, distinguendoli da quelli arbitrari e da quelli convenzionali.

Il problema è nuovo, perché solo di recente lo sviluppo dell'antropologia filosofica ha rimosso gli ostacoli che impedivano di vederlo. Tali ostacoli si assommavano, sostanzialmente, nell'antica idea che la mascolinità costituisca lo stadio di piena maturità della natura umana: "vir perfe-  
catus est in natura humana" (In I Tim. 2, 14, lect. III), cf. anche  
mentre la donna è un "quoddam imperfectum" (ibid.). (De Pat. q. 3, a. 6)

Se il carattere specifico dell'essere umano è la

ratio, si pensava che il maschio "abundat ratione" (ibid., v. 11), mentre la femmina "deficit ratione" (ibid.). Non si arrivava a dire che la donna è specificamente inferiore, ma che però possiede in misura inferiore l'elemento specifico. La donna appartiene certamente alla natura umana, ma in misura inferiore al maschio.

Notevoli sono state le conseguenze (che al contempo erano presupposti) di questa identificazione della mascolinità con la pienezza della natura umana: notevoli dal punto di vista filosofico, etico, storico e storiografico.

Dal punto di vista filosofico, non si avvertiva l'interesse antropologico della distinzione tra mascolinità e femminilità; ci si limitava ad assegnarne la competenza alla biologia, o tutt'al più alla psicologia sperimentale. Vi era probabilmente l'idea che stabilire una differenza ontologica a quel livello, sarebbe stato come pretendere di stabilirne una tra l'individuo femminile e l'immature, o tra il minorato e il normale: una volta stabilita la species, tutto ciò che le si toglie nell'intensità della sua realizzazione, non ha bisogno di essere definito con una nuova definizione, poichè non si tratta di differenza qualitativa, ma solo quantitativa. E l'immaturità femminile non era vista come qualcosa di transitorio, come lo stadio della fanciullezza, ma come qualcosa di stabile e di insito nella natura stessa della donna, per quanto essa potesse (e dovesse) fare per liberarsene.

Dal punto di vista etico, se la donna voleva tendere verso la pienezza umana, dalle suddette premesse filosofiche veniva la conseguenza che essa doveva sforzarsi di liberarsi il più possibile della sua femminilità, considerata appunto come un difetto naturale, una situazione di imperfezione umana. Anche la donna, possibilmente, dove-

recus. 14. 11. 23  
 1 Timos: 27 in 2. 24  
 1. parte, delle donne  
 1 parte delle donne  
 femminile  
 femminile  
 1 Cor. 6. 10  
 debete, vice  
 debete, vice  
 recus. 14. 11. 23  
 I Pt. 3. 6  
 Eccl. 36. 23

va essere "virile". Anch'essa doveva esercitare la "virtù", ed è interessante notare come il termine "virtù" (*virtus*) derivi appunto da "vir" (-uomo maschio).

Dal punto di vista storico, siamo davanti ad una serie di fatti che registrano primenti maschili in ogni campo del sapere, dell'azione, dell'arte. Ma dato che la storia passata è largamente influenzata dalla suddetta concezione dei sessi e dalle sue conseguenze pratiche, fino a che punto i documenti storici di cui disponiamo devono essere considerati come riflesso fedele dell'autentica natura dei sessi?

Il cristianesimo ha introdotto nella storia il principio dell'uguaglianza, ma esso solo con fatica si è fatto strada, nel corso dei secoli, nella mentalità, nelle istituzioni e nel costume, anche nelle stesse aree di civilizzazione cristiana, rimaste per lungo tempo debitrici a concessioni pagane non conciliabili col messaggio cristiano. Con tutto ciò, la civiltà cristiana ha mostrato un maggior rispetto per la dignità femminile che non altre civiltà, come per esempio quella islamica.

E' quindi soprattutto dalla storia moderna e contemporanea, nella quale la donna ha potuto molto maggiormente del passato concorrere con l'uomo su di un piede di parità, che potremmo trarre testimonianze più oggettive sulla vera natura dei sessi e sulle loro autentiche possibilità.

Per quanto infine concerne la storiografia, anch'essa finora è stata fatta con criteri maschili, per cui, se *ex iure* già la realtà storica offriva dei primati maschili di fatto, la mentalità maschile dello storico finiva col presentare il dato storico come ancor più carico della presenza maschile di quanto in realtà non lo fosse.

Stanti così le cose, giustamente il Bonazzi (47) afferma: "Date che la ricerca di autonomia da parte della donna passa attraverso una cosciente va-

*Memoria  
del mestiere*

*storia di fatti  
scritta da uomini  
maschi  
o virili*

Iutazione della propria condizione storica, riconoscere il condizionamento operato dalla cultura, che ha instaurato il maschile come valore dominante, che ha costretto la realtà fondamentale ed esistenziale della donna ad esplicarsi solo all'interno delle reti domestiche, significa riconoscere la necessità di sostituire ai valori di questa cultura valori alternativi, anche conflittuali, alla cui elaborazione partecipi la donna in prima persona.

"La schematizzazione operata dalla cultura di massa ha cristallizzato scelte, atteggiamenti, modi di vivere in rigide categorie comportamentali. La modificazione del ruolo della donna all'interno della struttura sociale conduce quindi inevitabilmente a una trasformazione del ruolo dell'uomo: entrambi in sostanza devono riscattarsi dalla alienazione oggettivante della propria personalità in immagini restrittive e vincolanti, raggiungendo così una dimensione diffusiva del proprio ruolo".

Affrontare il problema della donna isolatamente (o addirittura contro) quello dell'uomo-maschio, comporta il grave rischio, nonostante tutte le buone intensioni, di non riuscire a superare i vecchi schemi. Occorre invece affrontare il problema parallelamente a quello di liberare il concetto di natura umana dagli attributi accidentali della mascolinità, evitando la vecchia tentazione di unire troppo strettamente tali attributi all'essenza stessa umana, alla forma *hominis*. Ci si accorgerà allora di come riusciranno più facili gli agganci di quel concetto così depurato con l'idea di femminilità. E nello stesso tempo ci si accorgerà che l'essere femminile non è né un maschio né una natura umana di seconda classe, ma è semplicemente un modo diverso e altrettanto valido, su tutti i piani, di realizzare la medesima natura umana.

In tal modo si andrà verso la realizzazione di quanto Paolo VI(48) auspica con le seguenti parole: "In molti paesi è oggetto di ricerche e tal

*22. Chiarisco 3  
concetti di persona  
detti attributi delle  
mascolinità: al loro  
avvicinamento da parte  
di ciascuna persona  
è fatto l'uomo.  
granto l'uomo.  
Le donne infine  
suggeriscono le si vogliono  
finché le si vogliono  
ma non le si vogliono  
ma queste sono le donne  
che sono in possesso della  
persona individualizzata.*

volta di vive rivendicazioni uno statuto della donna che faccia cessare una discriminazione effettiva e stabilisca dei rapporti di ugualanza nei diritti e il rispetto della sua dignità. Non parliamo di quella falsa ugualanza che negherebbe le distinzioni poste dal Creatore, e che sarebbe in contraddizione con la funzione specifica, così fondamentale della donna, tanto al centro del focolare come in seno alla società.

"Al contrario, l'evoluzione delle legislazioni deve andare nel senso della protezione della vocazione propria della donna stessa e, insieme, del riconoscimento della sua indipendenza in quanto per sé stessa, della ugualanza dei suoi diritti in ordine alla partecipazione alla vita culturale, economica, sociale e politica".

Qual è quella "falsa ugualanza" di cui parla il Papa? Indubbiamente è quella di un certo femminismo contemporaneo il quale, tutto sommato, non è riuscito a liberarsi del vecchio pregiudizio che identifica mascolinità con pienezza di natura umana, con l'aggravante che se il pregiudizio di un tempo tendeva a riferire la mascolinità alla natura umana, e quindi, in fondo, nel momento in cui nobilitava il maschio, salvava ciò che sostanzialmente accomuna uomo e donna, e cioè la natura umana; il pregiudizio moderno, inficiato di soggettivismo e materialismo, compie l'operazione opposta, ossia misura la natura umana sulla mascolinità, finendo ancora, ma questa volta in maniera veramente deformante, per proporre alla donna l'ideale maschile, con l'aggravante che se il vecchio maschismo proponeva il maschio in quanto natura umana, il presente pseudofemminismo (che è un maschismo peggiore del primo) propone il maschio in quanto maschio. (49)

Intanto, per non dire nulla di tutto questo, si può dire che il femminismo contemporaneo ha fatto progressi da direttivo, un po' disordinati al principio, ma non le persone donne che compongono donna ne esibiscono un disordine, né molti indiscutibili. Nel

2. Il metodo d'indagine. (71.81)

Tocchiamo così il secondo punto a proposito delle cause che, come s'è detto nel paragrafo precedente, rendono particolarmente difficile il problema che ci siamo proposti di una determinazione filosofica dei caratteri propri della mascolinità e della femminilità. Questo secondo punto riguarda la attuale mancanza, a quanto ci consta, di un metodo scientifico d'indagine. L'unico di cui siamo venuti a conoscenza, è quello proposto da Edith Stein, che ha approfondito nei suoi scritti il nostro stesso problema. La Stein(50) propone l'uso di quattro discipline: 1) la psicologia sperimentale generale; 2) la psicologia individuale; 3) l'analisi filosofica dell'essenza; 4) la teologia.

Indubbiamente, un vero metodo scientifico non può accontentarsi di semplici dati empirici, per quanto vari e numerosi; anzi, la quantità e varietà stesse di questi dati, considerate in se stesse e non illuminate da un criterio superiore, rischia di far cadere il ricercatore nello scetticismo sul la possibilità di emulare dei dati oggettivi ed universali; scetticismo che peraltro può vantare dal la sua l'aggancio all'esperienza oggettiva. È questo il caso, in fondo, dell'esistenzialismo di un Buylendijk(51), il cui studio sulla donna peraltro non è privo di osservazioni acute e pertinenti. Oppure ancora è il caso di una Margaret Mead, più legata all'empirismo, la quale, mancando di un criterio filosofico di discernimento, sostituisce i dati universali forniti da questo criterio, con la varietà precaria e soggettiva dei dati di un'esperienza non illuminata da quel criterio.

Il vero metodo filosofico non può accontentarsi di una semplice raccolta di dati storici e etnologici, poiché essi non ci danno immediatamente i valori; non danno contenuti di diritto, ma semplici dati di fatto, che non è sempre detto che corrispondano ai contenuti di diritto, ai dati naturali. Nei

dati di fatto si nascondono sia dati naturali, che dati innaturali, arbitri o convenzionali. A noi interessano i dati naturali, e quindi dobbiamo essere in possesso di un criterio di discernimento che non si accontenti del semplice esame dei dati di fatto presi a caso, ma che nei dati di fatto sappia distinguere ciò che è naturale da ciò che non lo è.

D'altra parte, il criterio non può essere a priori; esso è ricavato dall'esperienza, per essere oggettivo. Ma per essere anche universale, occorre che l'esperienza sia illuminata dalla ragione e che la ragione sappia ricavare dall'esperienza i dati razionali che essa implicitamente racchiude. Sol tanto quando avremo enucleato quei dati razionali, potremo dire di aver fatto opera scientifica e filosofica.

Il metodo filosofico deve quindi partire dalle cognizioni immediate del senso comune, nelle quali il dato razionale ricavato dall'esperienza esiste già, ma si tratta di un'esperienza non scientifica nel senso che è casuale, irriflessa e non programmata; e il dato razionale è presente ma non è comprovato né empiricamente né razionalmente; è più che altro oggetto di una vaga intuizione che di una vera e propria dimostrazione. Il metodo filosofico, dunque, non instaura dunque dei contenuti sostanzialmente nuovi, ma porta ad uno stato di piena chiarezza e fondatezza razionale le conoscenze immediate del realismo istintivo della ragione, presente nell'essere umano come tale, realismo istintivo che chiamano "senso comune".

Il metodo dunque dovrà percorrere le seguenti tappe: 1) assunzione riflessa dei dati del senso comune; 2) assunzione di questi dati come criterio iniziale di vaglio dell'esperienza; 3) conferma del criterio iniziale mediante l'esperienza; 4) programmazione di nuove esperienze mediante il criterio confermato.

In questa dissertazione, riteniamo di non aver potuto andare oltre l'uso delle prime due tap-

pe, ma è chiaro che uno studio veramente rigoroso richiederebbe l'uso di tutte.

I soggetti umani da analizzare devono essere significativi per il nostro assunto, che si propone di individuare i dati naturali nel loro stato di perfezione e maturità. Occorre dunque riferirsi a soggetti normali, nei quali la natura abbia raggiunto un alto grado di perfezione. Occorrono quindi soggetti umani nei quali i caratteri sessuali si manifestino in autenticità, mediante una costituzione naturale sana; in libertà, grazie al frutto di una buona educazione delle disposizioni naturali; e in pionezza, in forza di quel superiore perfezionamento della natura operato dalla grazia cristiana. Crediamo anzi che si diano anche dei dati rivelati sulla sessualità. Questa è anche l'opinione della Stein(52). Uno studio approfondito però, soprattutto in riferimento al problema che c'interessa, ci pare sia ancora da farsi.

Indubbiamente comunque il cristianesimo, nonostante i persistenti legami col paganesimo da parte delle civiltà cristiane, ha dato, come abbiano già detto, un contributo decisivo alla chiarificazione della sostanziale uguaglianza tra uomo e donna e della loro accidentale ma reale diversità naturale. Certamente, il modo come la sessualità è stata compresa e vissuta nell'ambito della vita cristiana, è un discorso ulteriore e pone problemi (pensiamo a quello della castità religiosa) che vanno oltre al semplice argomento della sessualità nelle sue naturali finalità proprie. Ma ciò non toglie che la storia cristiana non fornisca al filosofo degli esempi di come al livello naturale la grazia cristiana sia capace di innalzare l'uomo e la civiltà nei confronti di altre che non hanno conosciuto l'influsso cristiano.

materiale da esaminare  
soggetti normali  
2) liberi  
3) maturi

### 3. L'uguaglianza tra l'uomo e la donna.

L'uomo e la donna sono uguali in quanto partecipi della medesima natura umana e della medesima elevazione soprannaturale, nel cristianesimo, ad opera della grazia divina: "Nella loro dignità personale di figli di Dio, l'uomo e la donna sono assolutamente uguali, come anche a riguardo del fine ultimo della vita umana, che è l'eterna unione con Dio nella felicità del cielo"(53).

La base scritturistica fondamentale del l'uguaglianza tra uomo e donna come persone, è data dall'idea del Genesi(1,27), per la quale sia l'uomo che l'altra, in quanto esseri umani, sono creati "ad imaginem dii". "Tan in viro quam in muliere invenitur dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualis naturam"(I,93,4,lm), per cui "imago Dei utriusque sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum" (I,93,6,2m). Non ci sentiamo quindi di accettare la tesi del Galot(54), per la quale uomo e donna sarebbero ad immagine di Dio "anche per ciò che hanno di specificamente maschile e femminile". Se si vuol fare riferimento ai caratteri parsessuali spirituali, dobbiamo ricordare che essi sono sostanzialmente spirituali e non specificamente sessuali. L'immagine di Dio nell'uomo e nella donna è sostanzialmente identica, perché è la forma di quella natura alla quale entrambi appartengono: la natura umana. Nella spiritualità umana esistono naturali accentuazioni diverse nell'uomo e nella donna; però esse non sono sessuali, ma parsessuali.

S.Paolo(Gal.3,28) riprende il concetto del Genesi, affermando che tutti gli uomini sono figli di Dio "per la fede in Cristo Gesù" e che "non c'è più uomo né donna; poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Ciò non gli impedirà tuttavia, restando in ciò condizionato, come rileva l'esegesi moderna(55), da un'opinione comune al suo tempo, di

*L'uomo e la donna sono regni di governo quali in dignitate et in potestate dei regni dei finiti, senza che in domine numero si preoccupi che la terra ne sia inferiore.*

*Pio XII - 29.9.57*

*Comma in I Cor.11,10  
sexus nullam diff.  
metam pati Augustinus  
et postea Aquinas  
plaus. Mechan.  
In his greci sunt ag.  
nam, nunc illa suff.  
fuit a via suff.  
accide dei  
laetari parson.  
mei e papa.*

considerare la donna semplicemente come "la gloria dell'uomo" (I Cor. 11, 7). Questa concesione paolina eserciterà un forte influsso sul successivo pensiero cristiano, tanto da far negare addirittura, ad un Ambrosiaster (PL 239ss.) che la donna sia stata fatta ad immagine di Dio. S. Tommaso non sarà così radicale, e tuttavia si mostra anch'egli legato, come del resto il suo tempo, a questa opinione di S. Paolo, ed anzi la sostiene con un paragone che oggi sembra piuttosto ardito. Egli afferma infatti che "vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ" (I, 99, 4, 1m). In tal senso, secondo S. Tommaso, anche se "quantum ad aliquid secundarium, imago Dei invenitur in viro, secundus quod non invenitur in muliere" (ibid.). L'immagine è sostanzialmente identica nei due sessi; ma accidentalmente l'uomo sarebbe più immagine della donna. Ci pare invece, tenendo conto dei dati del Magistero e della scienza moderni, che sarebbe meglio dire così: l'immagine è sostanzialmente identica; ma -accidentalmente (caratteri parassessuali spirituali)- è diversa e reciprocamente complementare nell'uomo e nella donna. Non dobbiamo fare questione di superiorità o inferiorità, ma di diversità e complementarietà.

Tutti i più recenti documenti del Magistero, a partire da Pio XII (56), si sono ormai posti chiaramente su questa linea. Soltanto Pio XI (57) afferma l'idea tradizionale dell'"uomo capo della donna", ma solo in riferimento alla direzione della società domestica. Per questo noi siamo col Mgr. Britain (58) nell'ammettere l'attuale validità del primato maschile nel senso suddetto (almeno in linea di massima), e contro l'opinione dello Schillebeekx, che sotterrebbe una specie di direzione collegiale dei coniugi. Viceversa, in rapporto alle attività e alla vita sociale in generale, i recenti interventi del Magistero parlano di uguaglianza, di diversità, di complementarietà, ma non

*e viceversa (!)  
(par. 57)*

*Nel Signore, in  
l'uomo supera  
la donna...  
I Cor. 11, 11-12*

mai di superiorità o di primati maschili; anzi Paolo VI(59) e il Concilio Vaticano II, nel suo Messaggio alle Donne, prospettano dei primati femminili sia in campo psicologico che in campo spirituale.

Sul tema dell'uguaglianza nel Magistero moderno, citiamo a mo' di esempio, queste parole di Pio XII: "La donna è uscita dal riserbo e dalla modestia della vita domestica e si è largamente appropriata i posti, le funzioni, le responsabilità e i diritti finora riservati esclusivamente all'uomo. ... Divenuta maggiorenne, indipendente e主人 dei suoi stessi diritti, essa è oggi l'eguale dell'uomo nell'economia e nel lavoro, nella scienza e nell'arte, nelle professioni liberali, negli impieghi pubblici e nella partecipazione agli affari politici e amministrativi dello Stato e dei Comuni"(60).

Uomo e donna possono dirsi uguali, da un punto di vista antropologico, non solo in quanto persone, ma in certo senso anche da un punto di vista propriamente sessuale e parassettuale, nel senso che la diversità-complementarietà reciproca, che vedremo meglio nei prossimi paragrafi, comporta, nell'uno e nell'altro sesso, una  somma di valori tali per cui, sia dal punto di vista quantitativo che da quello qualitativo, non si possa parlare di una preminenza di un sesso sull'altro, ma convenga parlare di una parità tra la somma di valori presenti nell'un sesso e la somma di valori presenti nell'altro sesso. Generalmente, ad un primate maschile in un settore, corrisponde un primate femminile in un altro settore, sicché si può dire che i risultati complessivi dei primati e delle carenze danno una parità tra i due sessi. Non possiamo più parlare di una superiorità del maschio in senso assoluto, ma soltanto nell'ambito di alcuni valori. In altri settori, occorre ammettere dei primati femminili.

L'uguaglianza giuridica tra uomo e donna presuppone la coscienza precisa del livello antropologico al quale si pone l'uguaglianza naturale.

*Genet et Spec. 9*

L'uguaglianza, intesa come identità naturale, si pone, come abbiamo visto, al livello di quella che è la sostanza delle facoltà e attività spirituali. A livello sessuale e parsessuale si dà invece una naturale diversità-complementarietà reciproca, sostanziale a livello sessuale; accidentale a livello parsessuale. L'uguaglianza giuridica che da tali presupposti discende, deve essere rispettosa della loro natura; per cui non si dà una vera uguaglianza giuridica, se non in base a quei presupposti antropologici. Così, in considerazione dell'uguaglianza naturale a livello della sostanza delle attività spirituali, l'uguaglianza giuridica come identità di facoltà e trattamenti giuridici fatti e concessi sia all'uomo che alla donna; in considerazione invece della diversità naturale a livello sessuale e parsessuale (primario e secondario), occorre un'uguaglianza giuridica proporzionale, tale cioè che conceda di più laddove la facoltà è maggiore, e conceda di meno, laddove è minore, rispettando tanto i primati maschili quanto quelli femminili. In tal modo il sistema giuridico stabilirà un regime di uguaglianza rispetto sia sia dell'uguale "dignità personale"<sup>(61)</sup>, sia delle "qualità particolari che la natura ha elargito all'uno e all'altra, qualità fisiche (sessuali e parsessuali primarie) e spirituali (sessuali secondarie) indistruttibili, delle quali non è possibile sconvolgere l'ordine, senza che la natura stessa venga sempre di nuovo a stabilirlo<sup>(62)</sup>.

Per questi motivi, i presupposti antropologici legati ad altre concezioni, come quella marxistica o esistenzialistica, nonostante i loro intenti egualitari e libertari, non sono in grado di fondare un'autentica uguaglianza giuridica. La polemica sia marxista che esistenzialista contro la idea stessa di "femminilità", sia pure per motivi diversi, è tale da falsare le legittime aspirazioni

gradi  
motiv delle  
attività spirituali

N.B.  
✓ 66

ni del movimento femminile. Il marxismo, nell'idea di "feminilith" non vede altro che il frutto di una mitologia borghese avente lo scopo di mantenere la donna in una situazione di sfruttamento da parte del maschio. L'esistenzialismo (de Beauvoir) vede nell'idea di "feminilith" un ostacolo alla libera affermazione della donna, per il fatto che nell'esistenzialismo, qualunque idea che pretenda definire in qualche modo oggettivamente ed universalmente la natura umana viene vista, a causa del suo gnosticismo di fondo, come coartazione della libertà del soggetto.

Così, sia il marxismo che l'esistenzialismo non credono all'esistenza di caratteri maschili e femminili naturali, al di là di quelli meramente biologici. In queste concesioni rimane compromessa l'uguaglianza giuridica proporzionale (riferita ai caratteri sessuali e a quelli parsessuali). Dovendo dare soluzioni concrete, facilmente il marxismo si lascia attrarre dal vecchio mito dell'imitazione del maschio, mentre l'esistenzialismo dalla mitologia borghese della feminilith.

Ovviamente, non ogni idea di feminilith può vantare i caratteri dell'oggettività e dell'universalità, e di fatto si sono date concezioni della donna niente affatto oggettive e che erano niente più che delle coonestazioni di uno stato di subordinazione. Ma precisamente la consapevolezza di ciò presuppone l'accettazione di un criterio oggettivo di feminilith cui far riferimento per giudicare le falsificazioni.

L'uguaglianza giuridica sostanziale è negata in pericolo, poi, dalle posizioni personaliste anche cristiane (Galot), che esagerano le differenze, trasportandole addirittura al livello della sostanza stessa spirituale, per cui le diversità corporee non sarebbero che l'espressione di simile di versità di fondo. Le differenze spirituali, in realtà, cioè i caratteri parsessuali spirituali, non toccano la sostanza né dello spirito né delle sue

"guis. fizi.  
rituali."

species  
(= natura  
1057a 472 2°)  
differenze  
spirituali  
individuali  
(1057a 472 4°)

attività, ma soltanto il modo accidentale di tali attività.

#### 4. Il problema della superiorità dell'uomo sulla donna.

Un regime di vera uguaglianza tra uomo e donna può essere violato in tre modi: 1) o mediante la superiorità del maschio (patriarcato); 2) o mediante la superiorità della donna (matriarcato); 3) o mediante una piatta e superficiale uguaglianza identificata con la negazione di ogni differenza. Ciò che invece va perseguito, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è l'uguaglianza di dignità e di valore che si realizza secondo modi propri e accidentalmente diversi.

Il regime matriarcale, salvo alcune civiltà primitive, non sembra essere stato molto diffuso nella storia dell'umanità. Quanto all'Europa, che è l'area che conosciamo meglio, il regime generalmente prevalente (pensiamo alla civiltà greco-romana) è stato indubbiamente quello patriarcale. Lo stesso dicasi per la civiltà ebraica(63) e per quella islamica. Un'eccoesione a questo possiamo vederla nell'esaltazione romantica della donna nel la Germania dell'800, come per esempio in Goethe e Schiller, ma il fenomeno è rimasto ristretto ai soli ambienti letterari, mentre per esempio un filosofo tedesco dello stesso secolo, come Schopenhauer, fu fortemente antifemminista. Quanto all'esaltazione della donna nel '200 italiano e francese, anche in questo caso si trattò di un fenomeno prettamente letterario, sebbene in parte collegato alle imposte cavalleresche. In questo secondo caso però, a differenza del primo, l'esaltazione della donna, moderata da uno sfondo di ideali religiosi, fu contenuta entro limiti ragionevoli. Mentre infatti nel romanticismo tedesco la donna divenne quasi un assoluto divino, nei poeti del "dolce stil novo"

e negli ideali cavallereschi del '200, essa ha semplicemente -ma in ciò sta la vera grandezza della donna- una funzione elevante verso Dio e stimolatrice di eroiche imprese.

Per quanto riguarda il problema del primo maschile, occorre dire che il maschio possiede una certa robustezza biopsichica, e soprattutto fisica, immediatamente percepibile (ma come vedremo, per certi aspetti più apparente che reale), che è alla base, più o meno consapevole, di tutte le forme di dominio maschile sulla donna, e che fa sì che, generalmente, nella situazione di natura decaduta, il rapporto di uguaglianza sia compromesso più o meno gravemente. A questo fatto accenna la Scrittura, là dove elenca le conseguenze del peccato originale: "Verso tuo marito sarà il tuo istinto; ma egli ti dominerà" (Gen. 3, 16). Noi siamo con l'Aubert<sup>(54)</sup> nel ritenere che tutte le forme di dominio dell'uomo, anche le più ideologizzate o culturalizzate, trovino la loro occasione basilare nel fatto innegabile di una certa superiorità fisica del maschio, la quale diviene così pretesto per tutta una successiva serie di primati e privilegi artificialmente costruiti a partire da quella base. Il riscatto dei due sessi dalle conseguenze del peccato originale, composta il ripristino della situazione di uguaglianza propria dello stato d'innocenza.

Sebbene la rivelazione biblica, come abbiamo detto, contenga i principi dell'uguaglianza, tuttavia l'agiografo si mostra spesso condizionato da una mentalità favorevole alla superiorità maschile, anche oltre i primati fisici del maschio. Se poi aggiungiamo a ciò la diffusione di questa mentalità anche in ambienti extrabiblici, nonché la realtà di fatto del dominio maschile, ci spieghiamo come mai il successivo pensiero cristiano, dai Padri della Chiesa ai dotti scolastici, su su fin quasi ad oggi, abbia sempre avuto la forte tendenza a scambiare quella realtà di fatto per una situazione norma-

el. punto del m.  
 che nelle donne si  
 spiega: 1) i valori  
 maschili sono più oppo-  
 siuti 2) meno di gusto  
 i) i valori di genere  
 ii) subordinati  
 della donna.

Le autorità contemporanei ci documentano abbondantemente su queste posizioni di pensiero, molte delle quali possono destare stupore nel cristiano contemporaneo, ma che comunque vanno giudicate storicamente (65).

Sulla concezione della superiorità maschile le ha inciso in passato l'idea che nella generazione la donna avesse una parte meramente passiva, per cui da ciò S. Tommaso giungeva alla conclusione che bisogna amare più il padre che la madre: "Pater habet rationem excellentioris principii quam mater: quia pater est principium per modum agentis, mater autem per modum patientis et materiae" (II-II, 26, 10, c.).

Indubbiamente il primato maschile formulato da S. Tommaso non intende per nulla esser confuso con un dominio dispotico del maschio: "Neque" (la donna) "debet a viro despici, tamquam serviliter subiecta" (I, 92, 3, c.); e tuttavia resta pur sempre un primato, giustificato da una molteplicità di ragioni: innanzitutto, da un punto di vista specificamente biologico, il sesso femminile non ha una sua propria dignità o specificità diversa dal sesso maschile; come già per Aristotele, la femmina non è che un "mas occasionatus" (I, 99, 2, 1), ossia un maschio causato non per sé, ma accidentalmente, e quindi un maschio imperfetto. La femminilità quindi non è un qualcosa di diverso e complementare, ma qualcosa che si trova sulla stessa linea della mascolinità, ma ad un livello inferiore.

Sembra che per S. Tommaso il primato maschile sia un qualcosa del tutto naturale, anche indipendentemente dalla natura decaduta; il maschio, pur condividendo la medesima species umana della donna, si trova tuttavia ad un livello ontologico superiore, tanto da essere paragonato a Dio stesso, secondo quel passo già citato sopra. L'uomo, e non la donna, è "principium totius sive speciei, sicut Deus est principium totius universi" (I, 92, 2, c.). L'uomo

n. 32, 4, c.  
I, 118, 1, 4<sup>m</sup>  
3 sub. d. 3, 2, 1, 2d.  
CG. IV, 45

la maggiore  
et libera  
et libera  
et libera  
I cor. m. 600  
SEXUS masculinus  
et nolitus quam  
feminicus  
CG. III, 31, 4, 1<sup>m</sup>

maschio  
femminilità  
una...  
di una...  
causa

Divinitatis sexuum  
est ad perfectionem  
hunc enim mater  
re I, 99, 2  
Suppl. 81, 3, 4, 2<sup>m</sup>

geneticus fruens  
et genetice inter-  
tiorum parturere  
particularis, id est  
huius virtutis, qua  
est in hoc genere, genet-  
ic et huius virtutis, qua  
est conceptionis genet-  
ic et test. CG. III, 94

Picchi  
andelli  
nella fauna  
in pag. 14.  
presso V. 228

Car malice n'en est formée rien  
Mais est et nations perfection  
et vertus folies pg III : 123

271 L.V. - 205

82

Jan. V. m 205  
at 1000  
2  
mud hole = mud hole  
mud hole = mud hole

*in perfection at  
the time of I Cor. 11, 9*

Cf. Comun. Eth. Niss.  
Marzitti M. 1376  
Dove portavoce alla  
re i segnali di arresto  
e le prove sensibili

deholzera femininis  
 11-11. 128, 130;  
 156, 1, 1 (v.)  
 E. diritta  
 ut communis  
 non s'adjectiva  
 (non adjectiva)

Alte Veneres  
11-11, 154  
was agus  
femin patient

La testimonianza  
della donna nera  
agli 24 I. Cn. 15, 21

3. Towns  
were present;  
so the value

ratio speculative  
speculation.  
speculative  
speculative

Saint Lucia

può aiutare la donna in qualunque cosa; la donna aiuta l'uomo solo nell'opera della generazione, "quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam" (I, 98, 2, c.).

"mulier ordine naturali subdita est viro" (Suppl. 81, 3, 2). A questo "propter imbecillitatem naturae et quantum ad vigorem animi, et quantum ad robur corporis" (ibid., 2m). Tuttavia, pare che questa situazione debba essere superata alla resurrezione per dar luogo all'ugualianza: "Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum" (ibid.). Però nello stato d'innocenza "vir erat perfectior muliere" (II-II, 165, 2, 1) e "mulier erat infirmior viro" (ibid., lm). Si comprende allora come nello stato di natura decaduta la sudditanza della donna non è una semplice peccatum di fatto, ma una vera e propria necessità morale: la donna "debet esse subdita viro" (II-II, 177, 2, c.). Infatti, secondo S. Agostino, citato da S. Tommaso, il sesso maschile "honorabilior est" (III, 31, 4, c.). La donna, vista come un essere umano incompiamente sviluppato, è catalogata accanto ai fanciulli e ai dementi (cfr. II-II, 70, 3, c.).

ma quali sono precisamente i motivi per i quali la donna occupa questa posizione d'inferiorità? A parte il fatto della sua più debole costituzione biofisica, sul quale anche oggi -ma con forti precisazioni che vedremo- si può esser d'accordo, S. Tommaso estende questa inferiorità anche agli aspetti psicospirituali della persona: nella donna, minore è il vigore della ragione (In I Tim. 2,11, lect. III; In I Cor. 14,34, lect. VII). Quanto alla forma spirituale (robur spirituale), essa "magis viget in viris quam in mulieribus" (III,72,10,3). Le donne "sunt magis ducibiles a concupiscentia" (Suppl. 62,4,5a), mentre il maschio "plus habet de rationis bono" (ibid.). "In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentia possit resistere" (ibid. 62,4,5b).

"cavipes, infuscatus, striatus"

"de mundanis" leguntur in loco. IV  
cf. I Tim. 5, 13 loc. IX n. 597

se guerre è occasione di calore soprattutto per le donne;  
e quei che sono molto lievi <sup>avendo</sup> molta tensione  
faticano così male, senti naturalmente <sup>in I Trin. V. m. 183</sup> misere corde <sup>m. 198</sup>

piscentiis resistant" (II-II, 149, 4, c.). E ciò per un motivo fisiologico: "quis in mulieribus est plus de humore" (Suppl. 62, 4, c.). Per questo, lo stesso compito educativo della prole, viene svolto meglio dal padre che dalla madre. (Cf. III, 122)

Queste vedute tomistiche le abbiamo riporate come un esempio moderato della concezione passata. E pur nel suo equilibrio, noi vediamo come oggi queste concesioni siano state superate e dal progresso della scienza e da un ulteriore approfondimento cristiano della dignità femminile. Le posizioni tomiste sulla donna non sono errate sull'essenziale, ossia sul fatto che essa possiede la medesima natura umana che l'uomo. E lo stesso metodo tomista, così attento sia al dato razionale che a quello rivelato nello sviluppo storico dei loro principi immutabili, consente di integrare i dati validi moderni sulla natura dei sessi.

Il mutamento di prospettiva, su questo punto, era già chiaramente visto nel 1932 dalla Stein, allorché essa scriveva: "Oggi è caratteristico da una parte che la diversità della donna non è più considerata come un'inferiorità, ma come valore porticolare" (66). E se oggi si ammettono ancora dei primati maschili, essi sono limitati solo a certi ambiti, che non esauriscono la totalità dei valori umani, né toccano sempre i più importanti tra questi valori. Oggi non si vede più il maschio in testa su tutti i fronti. Oggi occorre fare un discorso più articolato, più difficile e meno superficiale del passato; un discorso peraltro, dove siamo ancora agli inizi, per le difficoltà cui ho già accennato. Oggi si comincia a comprendere, anche se non sempre con chiarezza e con certezza, che si danno dei valori, e anche molto importanti per la vita umana, dove il primato spetta alla donna.

Questa considerazione valgono poi per il piano naturale. Per quanto riguarda il piano soprattutto

(1) Ch. J. Le Bl. Ritter, "La donna nella P. Scritta" in *La Clinica e l'Arte Internazionale delle donne* 1975.

Humberto De Romanis, in *primo Medioevo*, sente come il genere a conoscere il principio della complementarietà reciproca.

naturale, che in fondo per il cristiano è più importante, val la pena di notare che S.Tommaso, con tutta l'autentica tradizione cristiana, non ammette alcun primato maschile; ed anzi, la predilezione cristiana per il debole e l'inferiore trova, in forza dei presupposti sull'inferiorità femminile (giustificati anche dalla situazione di fatto), un modo tutto speciale di affermarsi nell'esaltazione della donna. Ed è stato appunto l'interesse cristiano per il debole e l'esmarginato, che ha portato il cristianesimo a prendersi cura della situazione di emarginazione della donna, anche se il modello cui faceva riferimento in passato era privo di quei chiarimenti che si stanno accertando oggi. Ma in fondo il cristianesimo il lavoro essenziale di promozione della donna, ossia di promuovere in lei la persona, l'immagine divina, lo ha sempre fatto, anche se oggi lo fa meglio che in passato.

Indubbiamente, i teologi del passato riflettevano, nelle loro considerazioni sulla donna, anche quella che era la situazione della donna nel loro tempo, ed è normale che così avvenisse. Ma dopo tutta la crescita storica della dignità femminile avvenuta soprattutto a partire dalla fine del '700(67), un'esaltazione della donna fatta in base a un criterio soprannaturale, senza tener conto del modello di sviluppo al quale occorre oggi rifarsi, sarebbe un'operazione che porterebbe discredito agli stessi valori soprannaturali.

Il fatto, per esempio, che un S.Tommaso nei suoi scritti non citi mai scritti di donne, non è dovuto a un suo particolare "feminismo", ma semplicemente al fatto che ai suoi tempi non esistevano ancora scritti di donne che trattassero di teologia. Se tali scritti fossero esistiti, l'apertura mentale del santo dottore, che non gli impediva di assumere quanto di vero poteva esser stato detto da pagani, ebrei o musulmani, non gli avrebbe certo impedito di citare anche scritti di donne, e gli avrebbe fatto certamente dare un giudizio di

anche l'importanza  
che l'christianesimo di  
cl. ambito dell'inferiorità  
delle donne ha fatto  
per la donna a favorire il progresso  
femminile in questo se-  
c.

le psicologia femminini  
e simile a quella  
igienica, ma ciò non ca-  
stigue, tutt'ille, una  
teologia e soprattutto  
cattolico che si deve  
dire.

anche il legame della  
donna con la famiglia  
(e casa) non va sotto  
conto (e vantaggio non mi vo-  
rebbe) della dimensione  
pubblica. Quelle for-  
ze e quelli che sono  
comuni a tutti i familiari  
sono comunque ante-

verso sulla donna. Pensiamo forse che dopo una Caterina da Siena, un Maria Maddalena de' Pazzi, una Caterina da Genova, una Caterina de' Ricci, dopo le mistiche tedesche della fine Duecento e inizi Trecento, per giungere su su fino ad oggi, attraverso una Teresa d'Avila, a Teresa di Lisieux, ad Edith Stein e a Suissa Maritain, pensiamo forse davanti a tutta una serie di così grandi figure, S.Tommaso, se vivesse oggi, rimarrebbe alle posizioni dei suoi tempi?

Quanto al Magistero della Chiesa, esso, fino a tempi recentissimi, non ha mai preso posizione nei riguardi dell'anfemminismo, né per condannare né per approvare. Si è limitato però a proibire implicitamente le posizioni estreme, che potevano impedire di vedere nella donna la fondamentale uguaglianza con l'uomo nel condividere la medesima natura umana e la medesima prospettiva di salvezza soprannaturale. In fatto di santità, infatti, la donna dispone degli stessi mezzi dell'uomo e, come osserva S.Tommaso (III, 72, 8, 3m), può benissimo superarlo.

C'è anche da dire che la teoria del primato maschile, era normalmente legata all'idea che le possibilità e gli interessi della donna, come donna, non potessero né dovessero estendersi oltre i limiti della società familiare o parentale, del piccolo nucleo umano, eventualmente costituito da soggetti dello stesso sesso(68) o in via di formazione. L'ipotesi di un superamento di questi limiti, da parte della donna, non veniva neppur presa in considerazione, e era considerata cosa impossibile o scandalosa(69). Per questo, quando si sosteneva il primato maschile, era sottinteso che ci si riferiva all'ambito della famiglia, poiché era dato per scontato che un primato della donna come donna in ambiti più vasti, era cosa da non prenderne neppure in considerazione. Certo non si escludeva

quando ci  
penava "l'uno"  
generalmente, si  
penava "molte"

la possibilità da parte della donna di assumere cariche politiche anche importanti, ma ciò era visto come un'eccezione, e poteva essere attuato solo in quanto la donna si faceva, in qualche modo, virile.

Così pure è vero che fin dagli albori del cristianesimo è esistito l'istituto della vita religiosa femminile, la quale, come ha osservato giustamente l'Aubert(70), è un segno cospicuo dell'impulso dato dal cristianesimo alla promozione della donna; ed è vero che la vergine cristiana oltrepasava i valori della famiglia terrena per una vera e propria apertura sociale a tutti, soprattutto i più poveri. Però siamo sempre lì: si ignorava un modo specificamente femminile di svolgere queste attività, intendo "specificamente femminile" nel senso che partisse dall'idea di "femminilità" intesa come complemento paritetico della maschilità, e non come semplice svolgimento di attività di secondaria importanza, per ipotesi altrettanto e meglio svolgibili dal maschio, eventualmente presente al posto della donna. All'infuori delle funzioni generative, non si pensava che, a livello spirituale, la donna potesse avere qualcosa da insegnare all'uomo.

### 5. I caratteri parasessuali e la loro reciproca complementarietà nei due sessi.

Dopo aver appurato l'esistenza dei caratteri parasessuali, vediamo ora di analizzare la loro natura. L'indagine che ci si prospetta non è facile, a causa della natura stessa di questi caratteri, i quali, in se stessi, sono psicospirituali, e però derivati dal sesso. La tentazione che ci si offre può essere allora duplice: o minimizzare l'influsso sessuale per il fatto che si tratta di piani superiori, di per sé indipendenti dal sesso, e per il fatto che come tali sono identici nei due sessi, cadendo così in un piatto egalitarismo che ignora

*modo suppl. riv.  
del maschio,  
vita superiore  
delle donne*

*sotterranei  
gli uni agli altri  
ma l'uno di  
Cristo  
Eph. 5, 21*

*Eorum quibus inde  
poter ad humanum  
vitam, quae solam ex  
sa sunt constituta  
vitam, quae solam pos-  
sunt habere. Sppl. 4, 1*

le diversità naturali; oppure, esagerare talmente le diversità da compromettere l'unità di natura.

L'indagine, inoltre, è difficile anche per il motivo che, come si è detto, questo genere d'interessi fatica ancora a trovare una sistematizzazione scientifica e una solida fondazione filosofica. I giudizi sulle qualità proprie dell'uomo e della donna, per quanto in se stessi suscettibili di oggettività, sono stati fino ad oggi per lo più dipressione del buon senso popolare e delle massime di poeti e di letterati, se non semplicemente della semplice esperienza personale elevata eventualmente a legge generale. Anche filosofi, teologi e moralisti finora si sono assai poco interessati all'argomento, giudicandolo probabilmente scarsamente importante dal punto di vista della loro disciplina. Ma questo loro scarso interesse proveniva, probabilmente, dallo stesso pregiudizio che li portava a considerare la donna non come portatrice di valori antropologici propri ed originali (per quanto a livello accidentale), ma come semplice espressione di un'unanimità sottosviluppata.

Ora il Magistero attuale della Chiesa, a proposito del problema della promozione della donna, insiste sempre parallelamente su due punti: una guaglianza di natura con l'uomo e peculiarità di qualità proprie in quanto donna: Pio XII, come abbiamo visto, parla di "qualità fisiche e spirituali indistruttibili, qualità particolari che la natura ha elargite all'uno e all'altra" (71); Paolo VI parla di una "funzione specifica fondamentale, tanto al centro del familiare, come in seno alla società" (72); parla di una "vocazione propria della donna" (73); di "aspirazioni proprie della sua anima" (74); di "distinzione, originalità, prerogative della sua psicologia e della sua funzione, che la fanno complementare alla missione dell'uomo" (75); di un'"eterna missione a servizio dei valori più alti della vita umana" (76); di una "differenziazio-

L'anno scolastico 1956-57  
 è stato un anno di grande  
 successo per la nostra scuola,  
 sia per i risultati accademici  
 che per le attività sociali.  
 Sono state organizzate varie  
 manifestazioni sportive e  
 culturali, con grande  
 partecipazione degli studenti.  
 Grazie a tutti coloro che hanno  
 contribuito a questo successo,  
 vogliamo ringraziarvi.  
 27/IX/57

"nuova funzione"  
 "nuova missione del comitato  
 delle donne"

"nuove qualità"  
 "nuova età dello spirito"

"nuova immutabile  
 e universale"

"caratteri  
 immutabili  
 del progresso sessuale:  
 immaginazione e  
 sensibilità"

Pio XII - Alla  
 Rete delle Giovani  
 22.12.1958

"caratteri  
 inconfondibili"  
 Giovanni XXIII -  
 Al Congresso dell'Univ.  
 Cattolica, 6.12.1958

(71) Discorso di Pio XII, 24/4/43  
 alle C.R.V. Forum A.C.  
 b) fe C.I.F. del 14/10/56

(72) cf. Pio XII, p. 97

ne funzionale per rapporto all'uomo"(77); di una "originalità del suo essere, della sua psicologia, della sua vocazione umana e cristiana"(78); afferma che "il faut viser une complémentarité effective, afin que les hommes et les femmes apportent leur richesses et leur dynamisme propres à la construction d'un monde, non pas nivelé et uniforme, mais harmonieux et uniifié, selon le dessein du Créateur" (79); parla di "ruoli specifici, riservati da Dio all'uomo e alla donna, per la costruzione di un mondo più conforme ai divini disegni"(80); parla di un "complementare apporto", rispetto all'uomo da parte della donna, "delle ricchezze proprie della femminilità"(81), in grado di portare "un progresso qualitativo della convivenza umana, ed anche una più efficace presenza evangelizzatrice della Chiesa nel mondo d'oggi"(82).

Da questi insegnamenti del Magistero risulta che esiste una differenziazione-complementarietà tra uomo e donna non solo in ordine alla generazione (o di tipo propriamente sessuale), ma in ordine a tutte le attività umane in generale<sup>(1)</sup>, sociali e spirituali (si parla infatti di "funzione specifica" non solo in seno alla famiglia, ma anche "in seno alla società"; di "valori più alti della vita", che non possono essere soltanto quelli familiari, per quanto importanti essi siano; della costruzione del mondo, il quale evidentemente non abbraccia solo i valori della famiglia; si parla infine di "progresso qualitativo della convivenza umana" e dei valori dell'evangelizzazione: tutti obiettivi che trascendono le finalità proprie del sesso e della famiglia, e per il raggiungimento dei quali tuttavia si dà e si deve dare una differenziazione-complementarietà reciproca, su di un piede di uguaglianza, tra uomo e donna; differenziazione-complementarietà reciproca naturali, indistruttibili e volute dal Creatore. Si

(1) Cfr. Doc. della Commissione Past. delle S.C. per l'evangelizzazione dei popoli: "La Doctrina sulle evangelizzazioni" (1975?)

Perche l'elaborato deve  
essere controllato da queste  
differenze naturali:  
grav. 3. Educations, 8  
di E. Stein

uguaglianza  
giuridica

tratta dei caratteri parsessuali primari e secondari).

Questa complementarietà reciproca trascende i fini sessuali, però deriva dalla sessualità e ad essa si riconduce. Si tratta di una complementarietà semplicemente accidentale, poiché si trova su quel piano psicospirituale dove uomo e donna sono identici, e sul quale quindi non vi è vera complementarietà, ma sostanziale identità. Uomo e donna sono sostanzialmente complementari non a livello spirituale o della vita sensitiva come tale, ma sul piano del genere, e precisamente dell'animalità sessuale.

La complementarietà parsessuale (primaria e secondaria) è dunque una realtà oggettiva, naturale ed indistruttibile, ma di carattere semplicemente accidentale: essa si adagia su quel piano psicospirituale, nel quale vige una sostanziale ed altrettanto oggettiva, naturale ed indistruttibile identità. La complementarietà parsessuale trascende la finalità sessuale non in quanto complementarietà, ma in quanto posta sul piano psicospirituale: ossia, la complementarietà come tale deriva dal sesso, ma il piano sul quale detta complementarietà si pone è essenzialmente superiore, nei suoi fini, alla sessualità, e non risulta, in se stesso, da una sostanziale complementarietà tra uomo e donna.

Per quanto doveroso e implicitamente richiesto dalle istanze del magistero, non è facile distinguere scientificamente i caratteri parsessuali propri dei due sessi. La scienza finora ha chiarito i caratteri sessuali (biologici e psicologici), ma le derivazioni che da questi caratteri giungono sul piano psicologico e spirituale, per le quali si abbia anche su questi piani una diversità-complementarietà su di un piano di uguaglianza tra uomo e donna, così da essere l'uno

*Metodo  
d'indagine*

naturalmente e reciprocamente complementare all'al-  
tra nel perseguitamento di obiettivi che trascendono la sessualità e la famiglia, per estendersi pra-  
ticamente a tutto l'ambito delle attività e obiettivi umani, una analisi scientifica e dettagliata  
di tali derivazioni (appunto i caratteri paracessuali) ci sembra non sia stata ancora fatta su solide basi filosofiche. Essa finora, a quanto ci risulta, è stata tentata da pensatori di orientamento esistenzialista-personalista, come la Stein(83), il Buylendijk(84) o la von LaPort(85), pensatori sensibili al problema della soggettività e quindi della di-  
versità. Senonché, la loro impostazione monistica-spiritualista in campo antropologico, impostazione che tende ad attribuire alla persona la differenziazione sessuale, finisce col non salvare l'identità di fondo della natura umana nei due sessi.

Le analisi peraltro degli Autori esisten-  
zialisti non vedono neppure la distinzione tra ses-  
sualità e paracessualità. Per loro, i caratteri de-  
rivati dal sesso sul piano psicologico e spirituale, sono semplicemente caratteri sessuali, anzi so-  
no la vera "sessualità" contrapposta alla "genita-  
lità" e derivata direttamente dallo spirito, come "sogno" o manifestazione esterna dello spirito.

Inoltre, il metodo stesso esistenziali-  
sta, così accentuatamente fenomenologico ed empirista, e diffidente a priori dell'essenza universale e dell'oggettività, non consente per sua natura di presentare dei dati veramente scientifici ed oggettivi. Sembra che esso si accontenti delle impressioni soggettive e delle esperienze personali, quasi che non sia dato all'uomo di andare oltre. E l'"intuizione" stessa dell'esistenzialismo fenomenologico ha ben poco a che vedere col realistico "intuitus simplicis veritatis" (II-II, 180, 3, c.) o col "simplex intuitus veritatis" (ibid., 1m) o con la co-  
noscenza immediata (cfr. I-II, 57, 2, c.) o insomma con

1-13  
infusione  
tomista

l'intuizione di marca tomista (cfr. "simpliciter vari-tatem intelligibilem apprehendare": I, 79, 8, c.; "visio": I-II, 4, 2, c.; "perceptio veritatis": II-II, 8, 5, 3m; "pa-netratio intellectus ad intima": II-II, 8, 6, c.; "capo-re": II-II, 9, 1, c.). Mentre infatti nell'intuizione esistenzialista, il soggetto non esce da se stesso, per attingere a un semplice dato di coscienza; l'intuizione tomista è percezione, mediante astrazione dal dato sensibile, dell'essenza esistente indipendentemente dal soggetto e presente, identica a se stessa, in una molteplicità di individui reali. Non li quindi gli individui, ma reale anche la loro essenza, universalissimabile cum fundamento in re ad opera dell'astrazione intellettuale. Per questo, l'intuizione tomista è in grado di assicurare un metodo veramente scientifico e filosofico: essa crede nella realità e oggettività dell'essenza.

In quanto risulta dalle parole citate di Pio XIII (86), i caratteri parassensuali ("qualità spi-rituali") non dovrebbero essere di difficile reperi-mento. Egli però probabilmente si riferiva soprattutto ai caratteri sessuali.

Quanto a noi, abbiamo consultato studi di vari Autori, alcuni dei quali, come la Stein e il Buytendijk, ricchi di documentazione positiva e di son-tenze di altri Autori; però indubbiamente, molte loro affermazioni ci sono parse discutibili, gratui-te o non scientifiche, a causa dei presupposti esis-tenzialistici di cui sopra. Quello che veramente sarebbe da auspicare, sarebbe che il problema fosse preso seriamente in mano con metodi e principi ri-gorosamente tomisti e scientifici.

Con tutto ciò, noi abbiamo preso in con-siderazione con rispetto il pensiero di questi Au-tori, considerando che se i dati che ci propongono non sono sempre vagliati, interpretati e giustifi-cati con metodi e principi validi, tuttavia non ab-biamo motivo di dubitare di essi nella misura in cui sono dati di esperienza.

Un grosso problema è quello dell'interpretazione e fondazione di questi dati: il metodo esistenzialista, quando vuol fare opera scientifica, facilmente cade in false generalizzazioni di dati particolari; oppure, non disponendo di un con-  
cetto assoluto ed oggettivo di natura umana (come si dà nel tomismo), facilmente è portato a presentare cose "naturale" o "essenziale" ciò che in realtà non lo è. E questo rischio è tanto più grave nel problema che c'interessa, per il quale, a livello di caratteri parsessuali (più che a livello di caratteri sessuali), la volontà umana, nel corso dei secoli e nelle varie civiltà, ha avuto tutto il modo d'intervenire (spesso indisturbata, dato che non vi era ancora chiara coscienza di questi caratteri) per introdurre false distinzioni, contrarie a quelle naturali, e spesso a favore del più forte, cioè del maschio.

Oggi come oggi allora, forti di un criterio veramente oggettivo per stabilire ciò che nell'uomo e nella donna vi è di identico, occorre eliminare le false distinzioni, ma nel contempo, sempre per amore di verità e oggettività, occorre riconoscere quelle vere e naturali.

Noi abbiamo seguito il seguinte metodo. In  
 nanzitutto, nei capitoli precedenti, abbiamo cercato di chiarire, per ognii capi, quale dove essere il criterio scientifico per stabilire l'identità e la diversità. Adesso esamineremo i dati che ci stanno di fronte, da qualunque autore, di qualunque tendenza filosofica, essi possano venirci proposti. Sarà compito del criterio che abbiamo stabilito verificare ulteriormente questi dati, rivedere la loro interpretazione, giudicarli, vagliarli nuovamente. Non pensiamo però di mettere in discussione la realtà dei dati stessi, in quanto dati d'esperienza, se non altro di esperienza personale.

Son pretensione di essere arrivati sempre a

of. 95  
 il campo genetico  
 è fatto di geni in  
 cui muore il fatto  
 (l'uno delle due) è  
 (faccia in tutte) è  
 sta alle risposte  
 in di questo.  
 Comunque, in realtà  
 convezionale non  
 è necessariamente  
 ingiusto, perché  
 sia contrario  
 alla natura.

conclusioni sicure, data la novità di questa problematica (da un punto di vista scientifico) e la scarsità di tempo che abbiamo avuto a disposizione per le nostre ricerche. La complessità del problema infatti avrebbe richiesto l'esame di una serie ben maggiore di documenti storici, etnologici, giuridici, scientifici e filosofici. Inoltre, sarebbe bene, secondo noi, che la stessa esegetica biblica e la teologia si mettessero a lavorare seriamente in questo campo, in contatto con le ricerche razionali e scientifiche.

L'argomento stesso non si presta a dimostrazioni rigorosamente filosofiche. In tal senso, gli Antichi avevano ragione. Non dimentichiamo infatti che non stiamo indagando nell'ambito della categoria della forma hominis, e neppure della proprietà della forma (accidens proprium)(87), ma in quella dell'accidente contingente (accidens contingens), anche se inseparabile, e quindi necessario. Siamo quindi ai confini dell'ambito della necessità (solo all'interno dei quali si può dare opera scientifica), al di là dei quali non abbiamo che la pura contingenza (accidens contingens separabile).

Occorre quindi fondarsi soprattutto sulla esperienza che sulla ragione. In tal senso gli esistenzialisti hanno ragione e ci forniscono dati utili. Per questo motivo, accompagniamo il criterio razionale a quello dell'esperienza, ossia concreteamente: 1) tener conto dell'auctoritas degli Autori; 2) stare con la maggioranza; 3) controllare con la nostra esperienza personale. I dati di esperienza che non siano in contrasto col criterio razionale, saranno da noi accettati. Certamente, un uso più rigoroso del metodo razionale potrà operare in questi dati un'ulteriore cernita o ristrutturazione.

Abbiamo infine creduto di dover tener conto di alcune indicazioni del Magistero stesso, per quanto sommarie e indubbiamente prive di intenti scientifici. Tuttavia, nella loro laconicità, toccano alcuni punti essenziali: le abbiamo scelte come elementi fondamentali di coagulo per l'ordi-

*a teorici*

*su'enza  
un spavent.  
che filosofa*

*farci entro di  
cio che le donne  
dice di se stessa.*

namento del materiale che abbiamo raccolto. Useremo quindi di esso non soltanto per illuminarlo mediante il criterio razionale, ma anche come conferma dei dati del Registro, sabbene la materia che trattiamo sia di ordine strettamente naturale. Ma il Registro possiede competenza anche nel l'ambito delle verità morali naturali, quale è appunto l'ambito di fondo, nel suo risvolto morale, di queste dissertazioni.

Per quanto riguarda il criterio razionale, esso ci sarà dato, come abbiamo già detto a p. 65, dalla ricordazione dei dati di esperienza a valori in qualunque modo riconducibili a quelli della sessualità. La complementarietà occidentale (pari sessuale) deriva da quello sostanziale (sessuale), anche se è di ordine psicospirituale e per obiettivi extrsessuali.

I dati psicospirituali non riconducibili alla sessualità, possono essere non naturali, e quindi encire dal nostro interesse; il che non significa necessariamente che debbano essere contro natura; ma possono essere veramente convenzionali e quindi contingenti. Essi varranno quindi vagati con particolare prudenza, perché non si finisce per interpretare come naturale ciò che è semplicemente convenzionale o -peggio ancora- contro natura. Però non varranno necessariamente esclusi. E soprattutto a questo punto che bisogna fare attenzione ad evitare quella duplice tentazione di cui parlavo all'inizio: l'revisione scrittiva di dati di fatto negari universi che potrebbero sembrare caratteri differenziali, porterebbe ad offendere il principio dell'identità di natura; un'altra parte, l'esclusione parentoria di ogni dato non riconducibile alle funzioni generative, non sarebbe neppure ragionevole, perché non terrebbe conto di un altro criterio razionale-filosofico cui abbiamo accennato al cap. I, par. 4, e cioè che i

*"giustificare sostanziale"*

criterio della differenziazione dei caratteri dei parassitati:

2 aspetti del criterio razionale

i) la differenza responde ai principi radicali

criterio razionale (conoscenza della biologia)

115,35

caratteri sessuali sono proprietà dell'individuo come tale, sono causati "ex principiis individui" (88), che sono il corpo individuale o l'anima individuale, per cui un'anima individuale ha un rapporto necessario con quel dato corpo maschile o femminile; essa è individuata da quella data mascolinità o femminilità, per cui l'anima individuata dalla mascolinità (non diciamo l'"anima maschile") è diversa dall'anima individuata dalla femminilità (non diciamo, propriamente, "anima femminile", anche se questa espressione è stata usata da Paolo VI(89)). Questa diversità individuale (accidentale) dell'anima in ragione del sesso, appartiene al suo operare, non al suo essere, poiché è in ragione dell'operare che l'anima è condizionata dal corpo (cir. cap. I, par. 1), e quindi dal sesso. Tale diversità, al di là di quanto, sul piano psicospirituale, può essere ricordato alle funzioni e finalità proprie della generazione, è, a nostro avviso, il risultato più profondo dello influsso della sessualità al livello psicologico e spirituale della persona. Questo è il livello più intimo e profondo, ci sembra, al quale il sesso determina l'identità propria della persona" (90). In ogni caso, comunque, onde salvare l'identità della natura, occorre ricordare che ciò che viene toccato da questo influsso non è la sostanza dell'anima e neppure del suo operare, in solo il modo accidentale di quasi'ultimo.

Sebbene dunque in possesso di un criterio filosofico per l'assunzione di dati non riconducibili, nel senso sudetto, alla sessualità, ciò non significa ancora che il discernimento di questi dati sia impresa facile, perché, come abbiamo già detto, il campo psicospirituale è quello maggiormente influenzabile (in bene o in male) dalla volontà; a stento forte è il rischio per il ricercatore di assumere come naturali da-

2) 3 principi  
dell'influsso,  
e ui special mo. 10.  
l'anima materna  
stuale  
(principio derivato,  
ma che si riflette  
sul principio reale)  
grazie all'agente  
(concessa dell'  
influenzanti selt.)

→ Pochi geni "modus  
operandi" universali  
nei seguenti modum  
essentia ipsius" (1,89,1)  
ne segue che anche la  
sostanza dell'anima  
è - ~~intuitiva~~  
modificata dalla  
sessualità -

il modo di operare  
dell'intelletto cambia  
e secondo delle anima  
11 Sent. 32 q. 2 a2

f. 92

ti che in realtà non lo sono, oppure, per una considerazione eccessiva del criterio della riducibilità al sesso, a scapito dell'altro criterio dell'individualità dell'anima, scartare come non naturali, diversità naturali dipendenti dalla individualità non dell'anima - come credono i personalisti (vedi Salot e Schoonenberg) - ma del sesso.

*diversità  
che però si  
riflettevano  
sull'anima.*

Per emulare quindi con probabilità di certezza i dati legati all'individualità, occorre:  
 1) che non compromettano sostanzialmente l'identità naturale; 2) che siano riscontrabili nei soggetti ottimali di cui al cap. III, par. 2; 3) che siano riscontrabili simultaneamente e sincronicamente.

*su uno più  
difficile*

Terminata questa lunga presepea metodologica, passeremo a presentare innanzitutto alcuni documenti del Magistero; in secondo luogo, presenteremo le conclusioni di alcuni Autori; in terzo luogo, presenteremo le nostre; in quarto luogo, faremo alcune osservazioni critiche sulle posizioni più significative, da questo punto di vista, di alcuni Autori. Per ragioni di brevità, lasciamo al lettore la distinzione tra caratteri parassessuali primari e caratteri parassessuali secondari, nonché il confronto con gli schemi del piano psicologico e del piano spirituale presentati al capitolo precedente.

### a) Documenti del Magistero.

Un documento ricco di dati, anche se piuttosto generici, è dato dal messaggio del Concilio Vaticano II alle Donne. Presentiamo, con brevi parole di commento, i dati che ci sono sembrati più significativi. Li abbiamo ordinati in "psicologici" e "spirituali"; se è chiaro che, data la veste non scientifica del documento, si tratta di

*Mater - vita familiare  
ante I Pt. 2,4*

una classificazione piuttosto elastica.

Caratteri psicologici. 1) La maternità. La donna ha il compito di "salvare il focolare"; essa ha innato il "senso delle culle"; le donne sono le "prime educatrici del genere umano", e quindi, loro compito è quello di "vegliare all'avvenire della nostra specie". 2) Il temperamento femminile, naturalmente portato alla clemenza, ha una funzione mitigatrice nei confronti dell'aggressività maschile ("riconciliare gli uomini con la vita"). 3) L'attitudine a custodire e ripetere: virtù specifica nell'educazione dei fanciulli ("tramettete ai vostri figli e alle vostre figlie le tradizioni dei vostri padri").

Caratteri anirituali. 1) "L'amore delle fonti della vita". "Voi siete presenti al mistero della vita che comincia". 2) "Voi siete le consolatrici ci al momento della morte". 3) Missione pacificatrice, espressione cosciente dell'istintiva clemente: "Trattenete la mano dell'uomo che, in un momento di follia, tentasse di distruggere la civiltà umana". "Spetta a voi di salvare la pace del mondo". 4) Umanizzazione del tecnologismo maschile. 5) Amore per la tradizione e attitudine sommatica pedagogica. 6) Particolare attitudine religiosa. Così si esortano le vergini consurate: "Siate le guardiane della purezza, del disinteresse, della pietà". 7) Capacità di essere di aiuto spirituale per l'uomo; stisolo al coraggio, alla pazienza, all'universalità: "Così sperano nella storia ovvero dato agli uomini la forza di lottare fino alla fine, di testimoniare fino al martirio, aiutateli ancora una volta a conservare l'audacia delle grandi imprese, unita sotto alla saggezza e al senso delle nobili origini. 8) Sensibilità, affettività, intuitività: "sapete rendere la verità dolce, sonora, accessibile".

Par. XII. "Se l'uomo è per temperamento più portato a trattare gli affari esteriori, i negozi

"Io ho scritto, per le loro stesse qualità pratiche, come valutate l'una all'altra. « Tel quale che questa nostra carissima sorella eserciti il suo influsso su tutti le molte altre mani testimonii della vita »" (Par. XII. Discorso del 21-X-1945 allo Delegato delle Assoc. Femminili Cattoliche).

Le nostre tenute si riferiscono  
di direttamente a mezzo  
di rimanente gli uomini  
poi da capire rendere  
la verità dolce, tenera,  
accessibile

Donne:  
"sensibilità più  
affettiva e tenerezza  
più delicate - dal cura-  
mento delegato legge femminile  
Catt. 16-IV-1945  
Par. XII"

pubblici, la donna, generalmente parlando, ha maggiore perspicacia e tratto più fine per conoscere e risolvere i problemi delicati della vita domestica e familiare, base di tutta la vita sociale" (91).

"La commandante ecclésiale -dice Paolo VI-

alle donne- attend beaucoup de votre sensibilité et de votre capacité de compréhension, de votre douceur et de votre persévérance, de votre générosité et de votre humilité" (92), virth questi, "si bien accordées à la psychologie féminine" (93).

Ancora Paolo VI: "Diciamo anzitutto la difesa funzionale, pur nell'identità di natura, del donna per rapporto all'uomo; quindi, l'originalità del suo essere, della sua psicologia, della sua vocazione umana e cristiana; e ancora la sua dignità, che non dev'essere avvilita cosa oggi avviene spesso nel costume, nel lavoro, nella prosciugata indiscrinità, nella pubblicità, nello spettacolo; aggiungiamo il punto che la donna possiede su tutta l'area umana dove più direttamente s'incontrano i problemi della vita, del dolore, dell'esistenza, soprattutto della maternità. ... Per noi, donna è riflesso di una bellezza che la trascende, è segno di una bontà che ci appare sconfinata, è specchio dell'uomo ideale, quale Dio lo concepi, sua immagine e sua somiglianza. Per noi, donna è la visione di virginale purezza, che restaura i sentimenti affettivi più alti del cuore umano; per noi è l'apparizione, nella solitudine dell'uomo, della sua compagno, che sa le dedizioni supreme dell'amore, la ricerca della collaborazione e dell'assistenza, la fortezza della fedeltà e dell'operosità, l'eroina ultimale del sacrificio; per noi è la madre -inchiamoci!-, la fonte misteriosa della vita umana, dove la natura riceve ancora il soffio di Dio, creatore dell'anima immortale; ... per noi, è l'umanità, che porta in sé la migliore attitudine alla attivazione religiosa, e che, quando saggiamente la seguendo, eleva e sublima se stessa nella espressione

*rapporto interpersonale*

"Tutto, obiettiva.  
intuito materno"

Giovanni XXIII  
Al Congresso dell'U.  
niv. Cat. - 6-IX-1961

Le Pioche la de  
chiavi del Regno.  
Mentre ha la  
chiavi del cuore  
di Dio.

Pio XII  
Occhiali "questo  
viva corona" del  
21-IV-1960.

La donna è già un  
messaggio con le realtà  
spirituali, le preoccupazioni  
non concretamente, le  
interrogazioni e le risposte, re-  
sibili agli altri".  
27-XI-1957  
Pio XII

Stein, 162, 170

più genuina della femminilità" (94).

Pio XI. "Come l'uomo è la testa, così la donna è il cuore, e come lui occupa il posto di capo nel dar regole, così lei può e deve riservare a sé il posto principale nell'uomo" (95).

*pistole - Uscito da Roma*

b) Teologi, filosofi, psicologi, scienziati.

*Mater maxime amant 11.11.27.1*

S. Tommaso. "Virtus principis et subditi differt in specie, sicut etiam virtus viri et mulieris" (II-II, 47, 11, 2m). "Mulieres, quae Dominus arctius a mavorunt, intentus ut ab eius sepulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent, primo viderunt Dominum in gloriam resurgentem" (III, 55, 1, 3m).

Francesco di Sales sostiene - secondo quanto affermano Paolo VI (96) che "le donne possaggono una speciale capacità per l'orazione mistica".

Michelangelo Merisi. "Dio ha donato all'uomo più le forme della ragione, alla donna più le forme del cuore. Per ciò l'uomo cerca di dominare e ordinare sistematicamente il mondo in modo razionale, con l'aiuto di concetti, di deduzione e connessione logiche; la donna ricorda e considera la natura delle cose con l'occhio del cuore. L'uomo è fatto per l'azione, pur le opere; perciò gli sono date le propriezà necessarie: ardore, spirto d'iniziativa, amore alla libertà. La donna è fatta per ricevere, conservare, curare. Ha la capacità della dedizione, della immagine amoreosa, della concentrazione, del calore sentimentuale" (97).

J.-P. Sartre. "La femme aussi pourra jouir de une sorte de supériorité relative, quant à la réception - nous venons de dire l'enregistrement - d'impressions extrêmement délicates et précieuses, dont l'homme doit pouvoir profiter, tout en veillant soi-même à leur laisser toute leur spontanéité et leur individualité. Mais c'est lui qui détient la lumière du jugement définitif. Il seul a donc le droit et le devoir de l'exercer normalement et sans usur-

J. Leclercq (cit. dal Card. Giusto Bevilacqua, in *Humanitas* n. 7-8, 1977, p. 721).

"Si dirà che nelle donne il temperamento sia più uniforme che nell'uomo; l'anima e il corpo sembrano più strettamente dipendenti. L'intelligenza femminile è più solareata e sensibile, e la sensibilità più naturale d'intelligenza; la reazione delle modificazioni fisiologiche sull'intelligenza è più forte" cf. Rethinger Stein, La donna, 102-110

*Publ. by T. J. Kier  
from the  
Liber  
via 20 I Cor 1982*

*math plus élevé  
en quantité et  
plus grande que  
11.11.26.10.3*

"Venite a me", c. IV

*Istruz. della S.C.*

*Religiosi. del 1969*

*"Spiritu della donna".  
scopri la grande gen-  
tote del prete che fu  
un estremo confin dell'  
una avrebbe mai passa-  
rato anche questi  
casi, anche nei rapporti  
fra i vari sacerdoti e fra  
i preti e le suore  
fra i preti e gli altri  
vive, beninteso a que-  
suali - quando prima  
fatti - questa è una  
prova della nostra vita del  
prete attendo: se  
nel mondo egli viene  
negli ospedali  
delle cliniche verso il  
secolo e l'aspetto  
un simile punto  
di della carità  
della vita contempla-  
tiva".*

*10.4. Brugnoli*

*Tutto Gatti*

*in Maria la chiesa.  
la 00.00.00  
p. 91*

pation"(98).

A. D. Sertillanges. "L'anima femminile è più prossima al corpo, perché è l'operaia del corpo; essa confina con la carne fragile e ricca; si allontana dall'astratto per cercare i suoi trionfi nel sensibile e in forme di idealità in cui predomina l'immaginazione. La rigida filosofia del Medioevo dirà che questo è essere inferiore in umanità, considerando che la ragione e potenza di astrarre è la caratteristica dell'uomo e la sua differenza specifica, come dicono essi. Ma dal punto di vista dell'essere integrale, anima e corpo, quella è una diversità in cui l'inferiorità viene compensata. La donna, che per parte sua ha una ragione meno ferma, rende ferma quella dell'uomo, applicandosi a promuoverla: ella è madre delle anime, come dei corpi. "L'umanità - scrisse Augusto Comte - sarà fatta dall'uomo pensante sotto l'ispirazione della donna".

"Le qualità relative dei due sessi, come pure i loro difetti, facilmente si deducono tutte da questo punto di partenza. Intellettualmente, la donna si caratterizza con l'intuizione, il senso pratico, l'attenzione ai particolari, la cura, la vivacità d'immaginazione, la tendenza al concreto e la prontezza nell'indovinare le cause immediate; si aggiunga il buon gusto e la specialità nel buon ogdine.

"Moralmente ella possiede la delicatezza, la grazia, la riservatezza, l'amabilità, la compassione, l'abnegazione istintiva, la rassegnazione generosa, la pazienza nelle prove e una meravigliosa capacità di adattamento, che conserva il coraggio anche nelle più gravi difficoltà della vita."(99)

Joseph Ratzinger. "L'incarnazione dello spirito che costituisce lo specifico dell'umano, il proprio caratteristico di questa creatura di Dio che è l'uomo - questa incarnazione dello spirito appare nella donna più radicale e più insuperabile che nello uomo. Egli può più facilmente confinare la paternità

tà in un "extra" biologico, cosa certo meno possibile per la maternità; egli più facilmente che non la donna ha la possibilità di rifugiarsi nella fittizia emancipazione della razionalità creativa superando la concezione delle strutture create della vita"(100).

Jacques Maritain, "E' nelle persone e nel (caratteri personali.) le qualità che le distinguono come tali, che noi troviamo ciò che fonda i caratteri differenziali in questione: da una parte, l'autorità e la prudenza, con la potenza del muscolo, della concettualizzazione razionale e dell'esecuzione che ad esse corrisponde; dall'altra, le risorse dell'amore e della sua instancabile inventività, e la stimolazione delle sue impazienze e della sua "alertness", con la gratuità delle inspirazioni del supracosciente, la prontezza a vedere e a commuoversi, e quell'incomparabile gioiello della natura umana, l'intuitività dello spirito, che ad esse corrispondono, e con una certa debolezza del muscolo, della concettualizzazione razionale e dell'esecuzione che ad esse corrispondono; ma anche con più di ardimento e a volte di forma d'animo di quanto non si veda nell'uomo"(101).

Edith Stein, "Il modo di pensare della donna e i suoi interessi sono orientati verso ciò che è vivo e personale e verso l'oggetto considerato come un tutto. ... L'astrazione, in ogni senso, è lontana dalla sua natura. ... Il suo modo naturale di conoscere non è tanto concettuale e analitico, quanto contemplativo e sperimentale, orientato verso il concreto. ... Saper partecipare alla vita di un altro uomo, ecco il dono già felicità della donna"(102). "L'orientamento dell'uomo è più oggettivo. ... Per la sua applicazione a un solo settore, si verifica uno sviluppo unilaterale; nella donna, vi è una tendenza naturale alla pienezza e alla completezza"(103).

Maria Biennas, come riferisce la Stein(104),

L'uomo è il cavello della propria specie;  
la donna ne è il cuore.  
quegli la sua forza; questa, la sua grazia.  
l'ornamento, il diletto. *Smiles*  
(cit. da Candide)

"trattando della spiritualità delle ragazze, ha notato che la natura femminile merita piuttosto di venir detta "produttiva" (quella maschile, invece, "dispositiva"): nel senso che, nella ricezione organica, elabora nel proprio essere l'elemento accolto, ed estende un influsso fecondo sugli altri".

René Laurentin. "Le psychologue hollandais Buytendijk, qui élimine bien de différences factices, et qui récuse, plus généralement, toutes les tentatives pour attribuer à l'homme où à la femme des qualités où capacités particulières propres, admet cependant une différenciation fondamentale, qui tient à deux manières de ressentir les réalités extérieures et de s'y insérer: la femme est "pleine de sollicitude pour le monde". Ce qui domine chez elle, c'est le sens des valeurs, tandis que chez l'homme, l'expérience fondamentale est la résistance du cosmos sur lequel il opère. Pour l'homme, tout est matière à transformer, et moyen pour réaliser une fin, tandis que la femme respecte et protège les droits et l'intégrité des réalités de nature. L'homme serait ainsi caractérisé par la finalisation, et la femme par la gratuité; l'homme par le devoir, et la femme par la spontanéité; l'homme par la chose et la femme par la personne"(105). *Ap. Stein*

F.J.J. Buytendijk. "L'opposition des sexes se manifeste dans la différence de deux actes que nous distinguons provisoirement: le travail et le souci"(106). "Le monde du travail est un monde d'obstacles. Il forme une existence où se succèdent tension et détente, où cette succession même constitue une existence solide, dure et forte, décidée à l'action, faite de vouloirs, de devoirs et de pouvoirs, de courage et de succès"(107). "Le souci, né de la dynamique de l'adaptation, et nourri par elle, rencontre le monde comme valeur et donc comme chose incomplète au regard de ses propres possibilités. Il se penche sur les choses parce qu'elles

réclament ses soins"(108). "Pourtant le souci n'est pleinement lui-même que s'il prend l'être humain pour objet -en particulier l'enfant. Le subtil Alain écrit: "La fonction féminine est de conserver la forme humaine, de la protéger"(109). "Le souci est animé et porté par la connaissance du cœur ou mieux par la "raison du cœur" comme disait Pascal. Pascal voit dans le cœur une source particulière de connaissance"(110). "Sachant le lien qui unit le souci et l'amour désintéressé et sachant l'objet du souci, nous pouvons prévoir que le travail se place généralement dans l'éthique du devoir et de l'obéissance, le souci dans celle de l'amour et du sacrifice"(111).

Binswanger, come riferisce il Buytendijk, sostiene che la comprensione ontologica<sup>1</sup> di l'être humain come être masculin ou féminin si découvre le mieux à partir de la corrélation entre les nous et le moi"(112). E commenta il Buytendijk: "De fait, on peut définir comme proprement masculin: l'accueil décidé des responsabilités, l'accession explicite à soi-même et aux choses, l'intelligence et la prise du monde; comme proprement féminins: la présence sur le mode du nous, la coexistence désintéressée par la réciprocité (et non la partialité) du don et de l'accueil"(113).

Gertrude von leFort. "Coopératrice cachée, la femme représente l'anonymat de Dieu; elle le présente dans la mesure où elle constitue l'une des faces de l'activité créatrice. L'homme peut, lui aussi, participer à cet anonymat, il le fait chaque fois qu'il suit les voies de la femme; seule la conjugaison des forces anonymes et des forces identifiables donne la totalité de la puissance créatrice. L'immense importance de l'action anonyme, qui a été déjà reconnue dans l'ordre profane, ne trouve toutefois son fondement que dans une raison religieuse"(114).

*sub tuum  
presidium  
youth (m)*

Pascuale Foresi. "Con gli uomini è natura le puntare ad una impostazione discorsiva e ragio nativa, e se si offrono idee nuove e originali, si può vedere come l'uomo è portato a "filtrare" ciò che ascolta attraverso schemi che ha già in testa; la donna invece ha più capacità d'intuizione, di percepire il vero e il falso di ciò che le si vuol trasmettere. ... È un contributo enorme quello che la donna può dare al pensiero con la sua innata capacità di percepire intellettivamente in maniera viva e vitale" (115).

G. Franceschini. "Nella comprensione dello amore la donna è certamente superiore all'uomo per chè l'innata gentilezza e la grazia le fanno meglio intendere quelle sfumature sentimentali, so vra cui l'uomo indifferente sorvola. L'uomo ama più con la mente che con il cuore. La donna invece, per essere una creatura gracile, delicata e appassionata, è più pronta alla commozione, ed ama più col cuore che con l'intelletto. In sull'inizio dell'amore l'uomo è più focoso ed infiammabile della donna, che dapprima appare bene spesso fredda ed impassibile. Ma quando la passione erompe e destà nel sangue la febbre dell'amore, questa è più potente e più veemente nella donna che nell'uomo, e soprattutto è più duratura, e crea quella fedeltà, che è bella prerogativa più delle donne che degli uomini. La donna è più attaccata alla casa che non sia l'uomo. La casa è il suo regno e il suo nido, e quindi i suoi affetti e i suoi sentimenti sono più circoscritti e raccolti. In questo campo la sessualità è più sentita dalla donna che dall'uomo. ... L'amore verso i figli è più intenso nella madre che nel padre" (116).

Jean Viollet. L'uomo "ha più iniziativa e più audacia, è per natura combattivo, stimolato dall'ostacolo. Sicché, egli è piuttosto fatto per comandare e per imporre la sua volontà. ... La

donna è spesso più resistente e più capace di sopportare la fatica e la pena dell'esistenza. Ma poi chè essa vive soprattutto col cuore, subisce facilmente gli influssi esterni e considera i fatti dal punto di vista della ripercussione che esercitano sui sentimenti. Il potere è stato dato all'uomo solo perchè fosse il protettore della donna, sostenesse il morale della famiglia e aiutasse ciascuno dei membri a praticare il bene. ... La donna, poi chè è la custode del focolare, orienta con tutta naturalezza la sua mente verso le questioni che interessano la vita familiare. ... Forse perchè la sua mente è più intuitiva che deduttiva, la donna si lascia troppe facilmente ridurre al silenzio dai ragionamenti del marito che ama. ... Quando è illuminata e dotata di volontà, riesce meglio dell'uomo nell'educazione dei figli, favorita com'è dalla sua intuizione delle tendenze e dei caratteri. Anche il suo influsso è più penetrante e spesso più duraturo di quello del padre. L'uomo si accontenta per lo più di comandare ai figli; la madre ne acquista la fiducia, e influenza più profondamente la loro anima. ... L'uomo, più padrone della propria sensibilità, è forse più della donna capace di destare nel figlio il sentimento della giustizia. Ma la tenerezza della donna saprà maggiormente far nascere i sentimenti del cuore. ... L'applicazione delle sanzioni, affidata più che altro al padre, esige una grande padronanza di sé; l'educazione del cuore suppone l'esercizio abituale della tenerezza materna. ... L'intelletto dell'uomo è più positivo, più calcolatore ed obiettivo; quello della donna, più spontaneo e intuitivo. Ai due intelletti il compito di penetrarsi a vicenda per meglio aiutarsi. Se l'intelletto femminile è più intuitivo, è perchè esso è portato con maggior naturalezza verso le cose dell'amore di cui è per natura la custode. La donna scopre, quasi senza ragionarci, i sentimenti che possono favorire l'amore oppure nuocergli" (117).

Herbert Spencer, come riferisce il Vianzi (118), osserva che "nelle donne la facoltà rappresentativa, pronta e chiara per tutto ciò che è personale, speciale e immediato, afferra con minor prontezza tutto quello che è impersonale e remoto. L'apprendere con vivacità le conseguenze semplici e dirette, impedisce quasi sempre alla donna d'immaginare quelle complesse e indirette. ... Le donne, hanno un'altra abilità capace di essere coltivata e stabilita: quella di percepire prontamente lo stato mentale delle persone che le circondano; generalmente questo dono particolare è costituito da un vero intuito, che non si basa su nessuna ragione determinante".

Clément Marcal. "In breve, l'uomo crea; la donna si adatta! ... La donna appare più emotiva, ... è più capace di lasciarsi commuovere, di partecipare profondamente alle emozioni degli altri; ... in una parola, di conoscere non solamente in una maniera discorsiva, con l'osservazione paziente e la dimostrazione scientifica, ma di pervenire, meno metodicamente ma più profondamente, fino all'intimità degli esseri e dei cuori, di partecipare ai segreti della natura e degli uomini, di pervenire, con un solo slancio, ai misteri che Dio rivela alle anime così spirituali da non ascoltare che Lui" (119).

Ottilia Mossbamer. "Più riservate degli uomini, le donne e le giovani sono sensibilissime a quanto è personale, soggettivo. ... Esse non sanno sempre render conto in modo esatto e preciso di un fatto. ... Tanto più che le ragazze non espongono mai un avvenimento così come è accaduto, perché raccontano anche l'impressione che ne hanno ripartata e arricchiscono con tutta la gamma dei sentimenti provati. ... L'uomo non pensa forse abbastanza a quel mondo d'intuizioni e di comprensioni che vive non nel cervello soltanto, ma nell'an-

*f. Sanvitale*

nima tutta quanta. Le donne possono essere profondamente conosciute da ciò che vedono, ma non ne possono parlare molto in modo oggettivo" (120).

Aristotele. "La donna è più accessibile al piacere; è più pronta alle lacrime, più portata all'invidia, alla lamentela e all'ingiuria; facilmente in preda alla disperazione; meno sanguigna dell'uomo; ha meno pudore e meno ambizione; è meno degna di fede e più facilmente ingannabile; ha una memoria migliore; è più circospetta; più imbarazzata, si determina più difficilmente all'azione" (121).

Vittorio Marozzi. "La donna è più sensibile, più emotiva, più intuitiva, più passionata dell'uomo; l'uomo, al contrario, è più volitivo, più freddo, più discorsivo. Inoltre, nella donna, mentre è più viva la vocazione ad amare, è pure più sensibile il senso del pudore; nell'uomo, l'amore non è, spesso, al centro dei suoi interessi. Questo è occupato dalla professione, dagli affari, dal lavoro; e il pudore è più frutto di considerazione che di istinto" (122).

I Tess. 2, 7. 11-12

### c) Conclusioni.

Da tutto questo materiale, salvo alcune discordanze di scarso peso, possiamo trarre alcune costanti fondamentali, alcuni caratteri specifici conducibili alle funzioni generative e ai valori della famiglia o -per ciò che riguarda le attività umane in generale- a quello che è l'influsso del sesso sull'individualità come tale e quindi sull'individualità delle funzioni psicospirituali.

Ovviamente, nella misura in cui sono toccate funzioni essenziali della natura umana (intuizione, ragionamento, astrazione, volontà, sentimento, passioni, pietà religiosa), esiste un'identità di fondo tra uomo e donna. Nella misura in cui gli Autori sembrano dividere queste qualità essenziali tra i due sessi, è chiaro che il loro pensiero, per

la sostanza dipende dalla corrente filosofica

Le donne sono  
esempi di effusione  
e di amore  
etica Nic. IX, 4

P. Kierkegaard  
Pietro Lanza

essere salvato, va inteso nel senso che essi intendono riferirsi a semplici accentuazioni o sfumature diverse, fondamentalmente naturali ed eventualmente modificabili a seconda dei temperamenti naturali o degli influssi dell'ambiente.

Il quadro di caratteri parassessuali che ci si presenta non comporta, visto nell'insieme, una superiorità di uno o dell'altro sesso, ma si dà una situazione di equilibrio, tipica della vera complementarietà reciproca: se l'uomo eccelle nel ragionamento astratto, la donna eccelle nella intuizione concreta; se l'uomo eccelle nel potere razionale di decisione (o bilesi), la donna eccelle nella forza affettiva dell'amore (o télesi); se l'uomo eccelle nella vita sociale, la donna eccelle nella vita familiare; se l'uomo eccelle nel dominio esterno della natura, la donna eccelle nella pietà religiosa; se l'uomo eccelle nel senso della giustizia, la donna eccelle nel senso della misericordia; se l'uomo eccelle nella riflessività, la donna eccelle nella spontaneità; se l'uomo eccelle nell'educazione del giovane, la donna eccelle nell'educazione del fanciullo; se l'uomo eccelle nelle funzioni del comando esterno, la donna eccelle nella funzione inspiratrice interiore.

Uomo e donna si completano a tutti i livelli, non solo nell'ambito della generazione e della vita familiare, ma in tutte le attività umane. Nella generazione e nella famiglia, si completano in modo sostanziale, ed a ciò sono ordinati i caratteri psicospirituali riconducibili a questi valori; nelle attività umane metasessuali, ossia tutte le attività legate alla forma *hominis* come tale, si completano in modo meramente accidentale, secondo accentuazioni o sfumature diverse, che dipendono dall'individualità in quanto legata al sesso (e in tal senso sono naturali) oppure possono essere indotte dalla cultura (e in tal senso sono non naturali ovvero convenzionali). (122 bis)

Le attività dipendenti dalla forma homi

*Uomo:  
cosc. scientifica  
Donna:  
intuito affettivo  
e mistico*

nis sono sostanzialmente identiche nei due sessi ed accidentalmente diverse secondo le modalith dipendenti dal sesso o in ragione dell'individualith o in ragione del ruolo nella generazione e nella famiglia.

Obbligo della legislazione e dovere morale per tutti è innanzitutto quello di rispettare la sostanziale identità, eliminando false e discrininanti differenziazioni. Assicurata però questa base indispensabile, ed ansi proprio per assicurare la concretamente, occorre anche conoscere con la maggiore cortezza possibile e rispettare praticamente i caratteri naturali differenziali, distinguendoli da quelli convenzionali che non ledano l'identith sostanziale. Questi ultimi, in quanto non leggivi di detta identith e liberamente accettati, possono e devono essere anch'essi rispettati.

*giustizia naturale*

#### d) osservazioni critiche.

Così avevamo preannunciato, abbiano scelto, di preferenza, sentenze di Autori che potessero accordarsi coi dati -per quanto pochi e generici-del Magistero di cui disponiamo a tutt'oggi; che non fossero in contrasto coi criteri filosofici a suo luogo accennati o potessero essere da essi giustificati; che potessero essere frutto di un'esperienza autorevole, come, controllata; che potevano trovar riscontro anche nella nostra modesta personale esperienza.

L'uso di tali criteri, i quali non ci sembrano affatto restrittivi e discriminatori, ci ha portato, come abbiamo visto, alla formulazione di un quadro d'insieme dal quale emergono, nonostante le diversità d'impostazione dei vari Autori e la varietà delle discipline di loro competenza, delle costanti di fondo che abbiamo cercato di riassumere nelle nostre conclusioni. Abbiamo quindi tutti gli elementi, pensiamo, per poter affermare che

-se abbiamo fatto buon uso dei criteri d'indagine e se il materiale a nostra disposizione era abbastanza significativo allo stato attuale delle ricerche non si possa affermare, su questa materia così complessa, delicata e sfuggente, molto di più, con probabilità o con certezza, di quanto abbiamo potuto raccogliere in queste pagine. Ciò non toglie ovviamente, come abbiamo già lasciato intendere, che questo studio andrebbe completamente ripreso con metodo interdisciplinare e con una ben maggiore e metodica raccolta di dati di esperienza. Ma non pensiamo che le conclusioni potrebbero essere molto diverse da quelle alle quali siamo giunti, e che corrispondono in fondo spesso a dati già noti del senso comune, per non dire quasi a luoghi comuni, che qui però trovano una riconferma autorevole per l'autorevolezza delle fonti che li esprimono.

Indubbiamente, l'attuale movimento femminile sottoporrà a dura prova alcune delle nostre conclusioni, soprattutto sulle differenze "naturali" fra uomo e donna, parendo forse alcune di esse superate o discriminanti o di vecchio stampo borghese. Ma noi crediamo che la verifica condotta dal suddetto movimento, porterà ad una riconferma di queste conclusioni.

Certamente, alcuni degli Autori esaminati appartengono alla corrente esistenzialistico-personalista, ma il tenore, almeno, dei passi riportati non ci sembra possa essere tale da far trapelare in modo univoco gli errori di detta corrente. Il sostenere il primato dell'intuizione sul ragionamento non comporta necessariamente l'intuizionismo fenomenologico-esistenzialista, se per "intuizione" intendiamo ciò che intende S.Tommaso (cfr.i passi riportati a suo luogo). Infatti "potet quod ratiocinari comparatur ad intelligere si cut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud est imperfecti"(1,

79,8,00).

Certamente, questo "primo del cuore", di cui pure parla Pio XI a proposito della donna, come v'è inteso? Sarebbe forse il "cuore" una vera fa coltà di conoscenza pur facendo a meno dei concetti, ed anzi in contrapposizione alla conoscenza concettuale, considerata incapace di oggettivare le realità della persona e dello spirito? Niente affatto: questo sarebbe l'errore esistenzialistico-per sonalista. Occorre prendere questa idea di "cuore" in un senso biblico, non in senso esistenzialista. Il "cuore", cioè, nel linguaggio biblico, è un concetto molto complesso; esso rappresenta il centro stesso, interiore, di tutte le attività umane naturali e soprannaturali, sensibili o razionali, ap-prensive o affettive. Il "cuore" in senso biblico (che è quello accettabile) non esclude affatto la concettualità e l'astrazione, ma aggiunge altre fa coltà. Quelle che c'interessano, in particolare, quando si parla di questo primato femminile del "cuore", sono la sensibilità, l'affettività e la pietà religiosa: in tal senso la donna possiede un primato del "cuore". Possiamo aggiungere l'intuitività (in tellectus, simplex intuitus veritatis di S.Tommaso) in quanto supera il processo razionale; non però l'"intuizione" dell'intuitionismo esistenzialista o spiritualista.

A proposito di questi primati femminili, so prattutto la pietà religiosa e l'eruzione mistica, ci pare di dover fare un rilievo critico nei confronti del tentativo generoso ma illusorio del P.Da Vi golo(123) di dimostrare l'esistenza, nella donna, di una maggior attitudine alla santità. Ci pare un tentativo illusorio in quanto si prende in considerazione un piano di realtà, quale quello soprannatu rale, nel quale ci sembra di non poter disporre di elementi oggettivi per un confronto. Parlare di una maggiore attitudine della donna alla religiosità,

in quanto la religiosità è attitudine della natura, si può e si deve concedere; ma ciò non significa ancora ammettere una maggiore attitudine alla santità, in quanto condizione di vita soprannaturale.

Il tentativo del P. Da Vigolo ci sembra criticabile anche per il fatto che egli, non trovando nell'ordine soprannaturale delle motivazioni per la sua tesi (di fatto in quest'ordine non ce ne sono), invoca la vecchia teoria dell'inferiorità femminile collegandola alla preferenza cristiana per il vero e il debole. Ma a parte l'inaccettabilità, come abbiamo detto e ripetuto, di quella teoria, resterebbe ancora da dimostrare che l'inferiore si trova sempre e come tale in una posizione di privilegio. Non si può vincolare la grazia divina ad una condizione della natura: se Dio preferisce i veri, non significa che li scelga sempre.

Ma lasciamo stare la questione dell'ordine naturale insomma nella vista di questa. Si è visto già altrove un punto contro cui il P. Da Vigolo si oppone: la difficoltà di mettere fine alle contraddizioni tra certe teorie della soprannaturale e le appurazioni nuove apparse dall'esperienza modernissima e possibile.

Il punto vero è meno di questo: costituisce la base la teoria della sfera di azioni esclusa di Dio, in cui l'inapplicabilità storica del suo potere e di ciò che da Dio non vede né apprezza, rimane, evidentemente, non soluzionata. Sarebbe necessario a meglio, intendiamo dire, riconoscere un'altra faccia, una qualsiasi alternativa, cioè, dell'indeterminazione o del fonditore, il quale non ha modo d'imporre la propria forma nei diversi materiali, ma comunque possiede una certa, pur modesta, capacità di creare, nel contesto di certi,

CAP. IV - NUOVE PROSPETTIVE DELLA VIRTÙ  
DI CASTITÀ\*

1. Lo sviluppo recente dell'insegnamento della Chiesa.

In questi ultimi decenni i progressi scientifici nella conoscenza della sessualità e della sua importanza nella vita umana, i progressi psicologici sulla conoscenza della natura e importanza dell'affettività e vita di relazione della persona, nonché lo sviluppo della vita spirituale soprannaturale, hanno portato a una più profonda e più vasta conoscenza delle esigenze e delle possibilità della virtù di castità, e di conseguenza hanno posto le basi per un mutamento del costume morale su questo punto, che beninteso rimane in continuità col nucleo essenziale immutabile della virtù di castità. Si è venuto cioè elaborando un nuovo concetto di castità, che non altera in nulla (nè ciò sarebbe suscituabile) la sostanza immutabile del concetto, ma anzi la arricchisce e la approfondisce dei nuovi apporti dell'esperienza scientifica e morale.

Il senso vero e sano di questo mutamen-to non lo troviamo nelle opere di certi teologi oggi di moda, ma nell'insegnamento stesso del Magistero e di ciò che da esso trae un'approvazione ufficiale. Evidentemente, non intendiamo opporre teologia a Magistero; intendiamo solo riferirci ad alcuni teologi, come quelli influenzati dall'esistenzialismo o dal freudismo, i quali non hanno inteso il senso vero del rinnovamen-to, perché lo concepiscono piuttosto come sovvertimento di quanto, nel concetto di castità, non può essere mutato.

In che consiste questo mutamento, nel suo senso genuino e moralmente costruttivo? Esso può riassumersi, a nostro avviso, nei seguenti punti:

1) Senza dimenticare il fondamentale aspetto individuale della castità, se ne è sviluppato l'aspetto sociale;

2) Senza dimenticare quindi, l'aspetto di dominio razionale dell'istinto sessuale, si è sviluppata la motivazione soprannaturale caritativa della castità;

3) Senza dimenticare il primato formale del l'esigenza razionale, presente in questa virtù in quanto virtù, si è approfondita la conoscenza e la stima della componente infrarazionale, legata al piano sensitivo;

4) Senza dimenticare, quindi, l'aspetto di rinuncia che deve avere la castità, si è posto maggiormente l'accento sull'aspetto positivo e costruttivo di maturazione ed equilibrio affettivi della persona.

Molti teologi che prospettano un falso rinnovamento, dimenticano tutto ciò che, in ciascuno di questi punti, un vero rinnovamento non può dimenticare. Essi si limitano ad affermare il nuovo contrapponendolo all'antico, e non si accorgono che ciò facendo falsificano il nuovo.

Questo mutamento è avvenuto tanto per quanto riguarda la castità coniugale, quanto per quella religiosa. È interessante confrontare, ad esempio, per quanto riguarda la prima, la "Casti connubii" di Pio XI del 1930, con la dottrina sul matrimonio del documento "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II del 1965 o l'"Humanæ vitae" di Paolo VI del 1968. È per quanto riguarda la seconda, è interessante il confronto, a proposito delle norme sulla castità, tra le Costituzioni dominicane del 1932 e quelle rinnovate del 1969.

L'elemento fondamentale di rinnovamento che

ci sembra di riscontrare in entrambe le forme di castità, tenendo conto naturalmente dei diversi contesti ed applicazioni dell'una e dell'altra, è il fatto di illuminare maggiormente il senso di fondo della castità mediante il criterio dell'amore (naturale e soprannaturale): la castità come motivata dall'amore e manifestazione d'amore. In secondo luogo, riscontriamo una maggiore stima accordata alla realtà sessuale (e delle sue derivazioni parsessuali), vista meglio come la materia stessa della virtù di castità, piuttosto che come pericolo da tenere lontano. Ovviamente, l'aspetto cautelativo della castità non è disinnegato, e la sessualità viene accolta solo in quanto i suoi fini naturali vengono rispettati dalla regione.

In particolare, la "Gaudium et spes" non presenta più la prole come "fine primario" e l'amore come "bene secondario", secondo il linguaggio della "Ceti coniubii" (anche se già questa encyclica presenta la "vicendevole formazione interna dei coniugi" (n.25) come "primaria cagione e motivo del matrimonio"). E d'altra parte, il rapporto sessuale coniugale (anche quello lecitamente infecundo) viene presentato, sempre dalla "Gaudium et spes", come manifestazione d'amore; mentre l'"Humanae vitae" parla di "aspetto unitivo" dell'atto sessuale coniugale lecito, accanto all'"aspetto procreativo" del medesimo atto.

Si dà dunque un primato, come vorrebbero oggi in molti, dell'amore sulle finalità procreative? La gerarchia dei fini non vale più? Essa vale ancora: tutto sta ad intendersi sul senso della parola "amore". Se per amore s'intende quello sensitivo di carattere sessuale, rimane vero il principio della finalità procreativa sull'"amore", perché il fine dell'istinto sessuale è la procreazione. Se viceversa per "amore" s'intende la dimensione

affettivo-spirituale dell'amore, con le sue connozioni parsessuali, in tal senso anche Pio XI, come abbiamo visto, sostiene il primato dell'amore, giacchè in tal senso l'amore viene a coincidere con la stessa opera di vicendevole santificazione dei coniugi, ed è comune a tutte le forme di carità che trascendono le differenze sessuali. In tal senso, l'amore non può avere alcuna finalità che lo superi, poichè la santificazione è la finalità suprema.

Chi intende pertanto trovare una contraddizione nell'insegnamento della Chiesa su questo punto, si sbaglia; l'apparente contrasto è dato dal fatto che non si ha presente questa distinzione fondamentale tra due sensi della parola "amore".

Peraltra, la distinzione tra caratteri sessuali e parsessuali, all'interno della vita coniugale, ci sembra possa accogliere quanto di accettabile esiste nell'istanza freudiana e moderna, senza offendere le finalità naturali della sessualità: i caratteri parsessuali, in quanto non sessuali, possono avere una predominanza sulla finalità procreativa; ma in nessun modo la possono avere i caratteri sessuali, sia che si tratti del debito coniugale (anche legittimamente infelice), sia che si tratti di atti efficacemente volti alla procreazione.

Per quanto riguarda poi la castità religiosa o sacerdotale, anche qui la distinzione tra caratteri sessuali e parsessuali ha una grande importanza per comprendere e giustificare da un punto di vista di teologia morale -ci sembra- il senso dottrinale del rinnovamento in questione.

La castità perfetta infatti comporta certamente la rinuncia, per il Regno dei cieli, alla sessualità volontaria, ma non alla parsessualità; anzi, quest'ultima è lecita e promovibile. Questo è un punto importante da chiarire.

L'insegnamento precedente, sulla scorta di un'antichissima tradizione monastica, accentuava, per quanto riguarda i rapporti tra i sessi nell'avita di castità perfetta, il tema della separazione e della fuga, poiché l'altro sesso era visto soprattutto come un pericolo. Balzava in primo piano l'ammonimento di S. Agostino (in fondo sempre valido), secondo cui nelle lotte per la castità, è meglio fuggire che confrontarsi. Però, già questa idea di mettere in primo piano la "lotta", tendeva, in certa misura, a svisare il vero problema della castità. Ci spiegheremo meglio su ciò più avanti.

Un esempio di questo atteggiamento separazionista, lo possiamo trovare in S. Tommaso: "Ex parte autem exteriorum rerum, propositum continentiae impeditur per aspectum et frequentia colloquia mulierum et earum consortia" (De perf. vita spir., c. 9), per cui il buon religioso "et mulierum, maxime adolescentularum, vitat aspectum" (ibid.). Tale atteggiamento lo ritroviamo immutato nelle Costituzioni domenicane del 1932: "Fratres sedulo vident consortium et familiaritatem mulierum, sive propter periculum, sive propter infamiam, quae exinde facile procedunt, si ve propter scandalum" (n. 550).

Viceversa, le nuove Costituzioni (1969) ignorano completamente questo separazionismo materiale (anche se certamente va sempre conservato, in certa misura), e l'aspetto cautelativo si riduce ad avvertimenti riguardanti più l'interno atteggiamento psicoc emotivo che il comportamento esterno (cfr. n. 28, III). Per converso, le nuove Costituzioni insistono moltissimo sugli aspetti positivi e affermativi della castità, soprattutto sull'idea della castità come manifestazione di intenso amore, umano e soprannaturale ad un tempo, verso tutti, specialmente i più bisognosi; la castità deve essere fondamentalmente motivata da e

finalizzata a questo amore; tale amore, elevato "instinctu quodam Spiritus Sancti" (ibid.) (accenno volato ai doni dello Spirito Santo), deve essere il criterio e la molla di fondo della castità.

Quanto all'espressione "tutti" (omnes), significativa dell'universalità dell'amore cui la castità deve servire e di cui deve essere espressione, notevole è il fatto che essa ricorra ben cinque volte nello spazio di quattro paragrafi, su cinque dedicati all'osservanza della castità. Inoltre, abbondano le espressioni che, in un modo o nell'altro, sottolineano gli aspetti e le esigenze dell'amore ("amore et zelo fili grabat", riferita a S. Domenico; "fraternitatem", "commercium", "divina amicitia", etc.).

Si sottolinea infine come preciso compito della castità sia quello di condurre, tra l'altro, la persona ad una vera naturità affettiva, per cui si afferma che essa porta ad un "enim et corporis dominium integraque persona pleniorum profectum" (n. 26, II) e "ad naturalem et supernaturalem integrationem totius vitae affectivae" (n. 27, III). Viceversa, nelle vecchie Costituzioni, nella parte riservata alla castità, di amore, di vita affettiva, di rapporti fraterni con tutti, non si fa il minimo cenno.

## 2. Le ragioni dello sviluppo.

Chiediamoci ora: quali sono le motivazioni dottrinali di questo mutamento? Oggi molti teologi cercano di darlo, ma pochi, a nostro avviso, fanno un discorso veramente convincente, perché trascurano di tener conto di certi principi antropologici tradizionali (anche di fede) che non possono essere ignorati senza produrre delle risposte mistificanti.

Alcuni, quasi ignorando il dogma del peccato

to originale e le sue conseguenze, tendono a minimizzare o ignorare gli aspetti cautelativi della castità. Non si vuol quasi più sentir parlare di rimuncia o sacrificio. Altri, confondendo il più no sensibile con quello spirituale, tendono a comprendere la sessualità come "segno" dello spirito o dell'anima o della persona e quindi, al limite, a confondere l'amore cristiano del prossimo con l'amore finalizzato al rapporto sessuale.

La vera spiegazione dottrinale del mutamento si trova, a nostro avviso, nel recupero di alcune verità moderne che non annullano affatto le antiche, ma le confermano e arricchiscono.

Non si tratta di ignorare la situazione di contrasto, nell'uomo, tra lo spirito e la carne, e neppure di fare confusioni di piani. La nuova posizione della Chiesa presuppone sempre queste certezze, ma ne sottolinea, più accentuatamente che in passato, delle altre: la bontà intrinseca della natura sensibile e la potenza guaritrice della grazia.

Queste ultime verità rientrano, in fondo, nelle preoccupazioni di molti teologi moderni; ma la sincerità di queste preoccupazioni è dimostrata solo dalla misura in cui essi non le contrappongono alle prime. La promozione della natura (tale è in fondo l'esigenza di molti moderni) non va posta avanti a scapito del soprannaturale e della coscienza delle condizioni di insufficienza della natura, condizioni che possono essere pienamente superate mediante il soccorso della grazia.

Il problema insomma è quello di una nuova interpretazione del rapporto sessualità-castità. Occorre una nuova interpretazione di questo rapporto, in quanto il rapporto stesso è mutato, ed è mutato nei termini deducibili dal nuovo concetto di castità che abbiamo esposto nel paragrafo precedente. Ci sembra che la distinzione da noi proposta tra caratteri sessuali e caratteri parsessuali sig-

tal<sup>e</sup> da fornire gli elementi per la suddetta interpretazione. Essa infatti spieghi convenientemente tanto il positivo della esigenza moderna (valutazione della sessualità), quanto il mantenimento dei dati immutabili della tradizione (stato di natura decaduta, distinzione tra sensibile e spirituale, tra natura e grazia, dottrina della gratia sanans).

Di fatti, i caratteri parsessuali, sebbene in sè non sessuali, in quanto però derivati dal sesso, offrono il modo giusto e legittimo di soddisfare all'esigenza moderna senza tradire i dati tradizionali. Non è quindi nel campo della sessualità ma soprattutto in quello della parsessualità che è possibile e doveroso il recupero dell'istanza moderna, sia che si tratti di castità coniugale, sia che si tratti di castità perfetta.

Certamente la castità, in quanto moderatrice dell'istinto sessuale, non ha diretta competenza sui caratteri parsessuali, in quanto non sessuali; però essa possiede indirettamente competenza su di essi, in quanto derivati dal sesso. In pratica, tale governo della castità sui caratteri parsessuali avviene indirettamente per il fatto che, una volta che essa ha orientato rettamente la sessualità (o con la castità coniugale o con la castità perfetta), tali caratteri risultano privi di incidenza sessuale e possono essere trattati e vissuti su di un piano di serenità.

I caratteri parsessuali, di per sè già collocati su piani superiori a quello della sessualità, sono naturalmente orientati alle finalità proprie di questi piani; a differenza della dimensione sessuale che, nella natura decaduta, si trova in una situazione di contrasto coi suddetti piani. Se quindi la castità in rapporto al sesso conserva, anche nella concessione nuova, il suo compito limitativo; in rapporto ai caratteri parsessuali essa ha piuttosto da svolgere un compito promozionale, compito che viene reso possibile nella misura in cui essa riesce nella sua funzione prin-

*f. sublimazione  
dell'istinto sess.  
nella "Sacerdotia  
christiana"; n. 55*

cipale di orientamento dell'istinto sessuale. I caratteri parsessuali, in un clima di castità, conferiscono vigore all'azione morale e ne sono anche il risultato come riflesso psicologico dell'attività spirituale (cfr. I-II, 24, 3, lm).

Pensiamo che la coscienza dell'importanza dei caratteri parsessuali possa essere di aiuto al compito della castità nel senso di richiamare l'attenzione su quella che può essere una vera valorizzazione -seppure indiretta- della sessualità, e di contribuire a distoglierla da una falsa valorizzazione diretta, quella cioè che si attua in contrasto con l'esigenza morale.

### 3. Il dominio dispotico e il dominio politico della emotività sessuale.

Questo paragrafo intende portare, tramite alcune precisazioni, i chiarimenti preannunciati nel paragrafo 1 a proposito del pensiero di S. Agostino sulla "lotta" per la castità. Avevamo detto che il parlare di "lotta" rischia di farci impostare male il problema.

In realtà infatti, come ha dimostrato S. Tommaso riprendendo un pensiero di Aristotele, il problema della virtù che ha per materia la passionalità sensitiva (e la castità rientra in questo genere di virtù), non è quello di lottare contro la passione o di comandarla duramente dall'esterno. Questo atteggiamento può appartenere e spesso appartiene a una fase iniziale della virtù di dominio dell'istinto sessuale, fase che, più che portare il nome di "castità", porta quello di "continenza": si tratta di una situazione psicologico-morale difficile e precaria, nella quale una emotività sostanzialmente ribelle morde affannosamente il freno di un imperativo razionale autoritario e intollerante;

si tratta in fondo di un equilibrio instabile, che nasconde una situazione di conflittualità che può esplodere da un momento all'altro in atti di aperta lussuria, oppure può portare una passionalità sostanzialmente non casta ad eludere il controllo della dispotica ragione per camuffarsi sotto pretesti nobili ed elevati. Queste situazioni, che in fondo comportano una scissione della personalità, difficilmente possono essere sopportate a lungo; la passione, per quanto camuffata, non riesce del tutto in questo suo intento, anche perché -paradossalmente - può essere la ragione stessa a fornirle la maschera: ciò comporta la dolorosa consapevolezza di un interno contrasto e il desiderio impellente di liberarsene; per cui, se il soggetto non riesce a superare questo stadio per entrare in quello della vera castità, la ragione può cedere le armi e dare piena libertà alla tendenza lussuriosa, cercando magari a cose fatte di dare una parvenza di giustificazione razionale alla propria situazione fallimentare.

Si direbbe che il costume e la mentalità contemporanei vivano uno stato di violenta reazione a questa impostazione del dominio dell'attività sessuale. Si tratta, a quanto pare, di una reazione contro un certo puritanesimo del passato, oggi fortunatamente morto, ma al quale raramente si è in grado di opporre un'alternativa che non sia l'eccesso contrario di uno sfrenato erotismo: quella che Maritain chiama la soluzione "anarchica".

Il vero problema della castità, al di là di soluzioni autoritarie, è quello di un governo fermo e dolce del mondo dell'istinto. Questo non solo, sebbene -a differenza di quello puramente animale- sia naturalmente fatto per obbedire alla ragione, tuttavia conserva una irriducibile eterogeneità nei suoi confronti, che gli viene dalla sua stessa natura di realtà sensibile, e possiede una innata relativa autonomia, per la quale esso non

obbedisce alla ragione ad nutum, come ad esempio un braccio o una gamba, ma solo in quanto, per così dire, è "convinto" dalla ragione; essa pertanto deve accettarlo così e dominarlo in quel modo e in quella misura che la sua natura stessa gli prescrive di essere dominato (cfr. I-II, 17, 7). Il dominio da esercitarsi su di esso è cioè un "dominio politico" (cfr. I-II, 4, 3m; 58, 2, c.).

Ecco allora come nei principi tonisti troviamo la giustificazione delle vedute più valide e insieme più moderne sulla castità: essa quindi non è una disposizione tesa a reprimere la passionalità (anche se questo aspetto non può mai mancare del tutto), quanto piuttosto una disposizione tesa all'educazione dell'erotività sessuale.

Se questo principio vale per i caratteri sessuali, a maggior ragione verrà per i parassessuali, per natura appartenenti all'ambito psico-spirituale. Quanto più la castità si realizzerà al suo proprio livello dell'istinto sessuale, tanto più essa sarà indirettamente in grado di assicurare l'esplicazione serena e naturale dei suddetti caratteri parassessuali.

#### 4. Osservazioni conclusive.

Prima di concludere questa analisi sul concetto di castità, vorremmo proporre alcune osservazioni conclusive.

Innanzitutto notiamo con soddisfazione che in questi ultimi decenni, da un punto di vista pastorale e di esperienza di vita, si è fatto un notevole sforzo per colmare un'eccessiva separazione che esisteva tra castità coniugale e castità consacrata: la prima appariva come qualcosa di troppo terreno; la seconda, come qualcosa di disinvolto. Oggi giustamente e meglio, si parla di "spiritualità coniugale" (124) e di integrazione affettiva del religioso e del sacerdote.

*È stata oggi chiesta  
l'importanza della  
separazione nella vita  
religiosa e l'integrazione  
della spiritualità nella  
vita coniugale.*

Ciò però non può abolire, come vorrebbero certi estremisti, il primato della castità consacrata, che è stato ribadito anche dai più recenti documenti del Magistero. Si tratta anche qui, e come sempre, di innovazioni che non toccano la sostanza immutabile della dottrina.

In secondo luogo, notiamo che un concetto equilibrato di castità non dice soltanto (o prevalentemente) rifiuto o repressione, ma comporta un punto di equilibrio tra la riduzione (che va fino alla rinuncia totale della sessualità, nella castità perfetta) e la promozione. Il problema infatti non è tanto quello di una riduzione dell'affettività, quanto piuttosto quello di una determinazione qualitativa (possibilmente intensa) sia nella sessualità che nella parsessualità. E la castità religiosa, se rinuncia alla sessualità, promuove però la parsessualità, che dev'essere promossa, con la dovuta prudenza, in ogni forma di castità.

In terzo luogo, come abbiamo visto, l'accentuata dipendenza che si propone della castità dall'amore, ci fa comprendere meglio di un tempo come la castità non deve comportare tanto una separazione dei sessi, quanto piuttosto deve servire al loro rapporto e collaborazione reciproca sul piano delle attività spirituali, naturalmente con tutte le limitazioni sempre necessarie alla natura decaduta.

In quarto luogo, l'accentuazione moderna degli aspetti promozionali della castità, si fonda su delle motivazioni dell'agire casto che fanno leva su quello che è l'ordinamento positivo della creazione, sia sul piano naturale che su quello soprannaturale. Per questo, ci sembra che l'attuale concetto di castità abbia messo in luce quelle motivazioni, senza che ciò abbia naturalmente reato pregiudizio alle motivazioni tradizionali, di tipo ascetico, che stanno a fondamento degli aspetti cautelativo-limitativi del dominio passionale. Le motivazioni positive, sul piano naturale, sono date, in generale, dagli stessi caratteri sessua-

14 e parassessuali entitativi ed operativi nella normalità della loro struttura e delle loro funzioni; sul piano soprannaturale, la castità coniugale rappresenta la castità stessa dell'amore che unisce Cristo alla Chiesa sua sposa; mentre la castità perfetta è presentata dal Concilio Vaticano II come segno escatologico.

Viceversa, le motivazioni tradizionali, dato che si rapportano specialmente agli aspetti deficitari della natura, aspetti che non sono toccati dalle prime, e che conservano sempre la loro triste realtà, conservano sempre la loro attualità e valore. Esse ci permettono il superamento della natura e dei suoi limiti per farci entrare, attraverso lo sforzo dell'ascesi (motivazioni naturali) e la partecipazione al dono sacrificiale che Cristo ha fatto della propria vita (motivazioni soprannaturali), nell'ambito vero e proprio del soprannaturale "quoad substantiam". Infatti, mentre la gratia sanans, che ha il compito, nell'aspetto promozionale della castità, di supplire ai difetti della natura, rientra nel soprannaturale "quoad modum"; la realtà soprannaturale che motiva l'aspetto sacrificiale cristiano della castità, ha il compito di far trascendere tutto l'ambito della natura per introdurre nella sostanza stessa del soprannaturale. Così la castità cristiana si vale tanto degli aspetti positivi della natura (con motivazioni prevalentemente naturali), quanto degli aspetti deficitari (con motivazioni prevalentemente soprannaturali).

Infine, pensiamo che i recenti progressi della spiritualità cristiana abbiano anch'essi dato un contributo importante a questo rinnovamento: l'insistenza con la quale oggi il Papa accosta a Maria la figura della donna, e presenta Maria come modello della donna, non è priva di

significato, da questo punto di vista<sup>(124)</sup>. Evidentemente, uno "sforzo quotidiano per vedere sempre, in ogni donna, la Santa Vergine Maria," può farci cambiare molte idee ed atteggiamenti nei confronti della donna.<sup>(125)</sup>

L'eccessiva severità con la quale i Padri e S.Tommaso prendevano in considerazione il rapporto uomo-donna (a parte un certo sano realismo sempre utile e oggi troppo dimenticato), fa pensare che essi vedessero la donna più sotto la luce sinistra di Eva, che sotto la luce radiosa di Maria corredentrice. E' forse anche per questo che non avevano ancor così chiaro il fatto che la donna non è aiuto per l'uomo soltanto nella generazione, ma anche nella stessa opera di redenzione e santificazione.

Del resto, mentre l'aspetto proibitivo e cautelativo è in fondo contingente e legato, per così dire, a uno stato di emergenza (lo stato di natura decaduta), l'aspetto promozionale (non necessariamente sessuale, ma anche parassetuale) ha un aspetto di assolutezza, in quanto orientato al ripristino dello stato d'innocenza e alla prefigurazione dello stato escatologico, nel quale la sessualità, al di là del suo esercizio generativo non più necessario, sarà alla base della piena affermazione dei caratteri parasettuali ormai confermati, in quanto originati dai principii dell'individuo, nella loro naturale ordinazione ai valori supremi della vita umana naturale e soprannaturale (cfr. Suppl., 81, 4, 2m; 82, 3, 4n).

(124) Continuando questo discorso si veda "Le donne nel tempo" del monsignor Battaglia, citato in note.

(125) I. Cfr. nota precedente.

CITAZIONI

- (1) Dichiarazione della S.Congregazione per la Dottrina della Fede "Persona humana" del 29-XII-1975.
- (2) B.H.Merkelbach, O.P., "Questiones de castitate et luxuria", La Pensée Catholique, Liège 1936, p.18.
- (3) Cfr. Paolo VI, enciclica "Humanae vitae". In, utriusque (coccoe note 16)
- (4) Cfr. B.H.Merkelbach, op.cit., ibid.
- (5) Cfr. Encyclopedie Medica Italiana, Sansoni Edizioni Scientifiche, Firenze 1956, alla voce "Sessualith".
- (6) A.Flé, "Freud e la morale", Ed. Città Nuova, Roma 1970, p.108.
- (7) A.Flé, op.cit., ibid.
- (8) A.Flé, op.cit., p.110.
- (9) A.Flé, op.cit., p.111.
- (10) ibid. come sopra.
- (11) H.van der Meer, "Sacerdozio della donna?", Ed. Morcelliana, Brescia 1971, p.188.
- (12) I.Gredt, O.S.B., "Elementa philosophiae aristotelico-tonisticae", vol.I, Herder&Co., Friburgi Brisgoviae 1937, p.129.
- (13) S.Tommaso, Q.d.an.a.12,7n; cfr. Spir.creat., n.11.
- (14) J.Maritain, "Faisons-lui une aide semblable à lui", in Nova et Vetera 1967, IV, p.249.
- (15) I.Gredt, op.cit.; p.128.
- (16) Dichiarazione della S.Congregazione per la Dottrina della Fede "Inter insigniores" del 15-X-1976, n.5.
- (17) Ibid. come sopra.
- (18) "La Donna nella società e nella Chiesa", a cura della Pontificia Commissione di Studio sulla Donna nella Società e nella Chiesa, Ed. LDC, Torino-Leumann 1975, p.6.
- (19) Costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II, n.51.
- (20) I.Gredt, op.cit., p.129.

- (21) Eva Firkel, "Destin de la Femme", Ed. Mass, Paris 1956, p.26.
- (22) E. Firkel, op.cit., p.28.
- (23) Alexis Carrel, "L'uomo, questo sconosciuto", Ed. Bonpiani, Milano 1936, pp.103-104.
- (24) Gaetano Benedetti, "Neuropsicologia", Ed. Feltrinelli, Milano 1972, p.91.
- (25) Cfr. Paolo VI, enciclica "Humanæ vitae".
- (26) G. Meucci, in "La Discussione" del 28-II-1977.
- (27) Doc.cit. "Persona humana".
- (28) G. Benedetti, op.cit.
- (29) G. Benedetti, op.cit., pp.314-315.
- (30) Cfr. J. Iacroix, "I sentimenti e la vita morale", Ed. Paoline2, Roma 1956, p.56; anche D. Bertrand cerca di esprimere, ma in modo piuttosto equivoco, questa analogicità del concetto di amore in: AA.VV. "Sexualità e Castità", Ed. Paoline, Francavilla al Mare (Chieti) 1972, pp.107-108.
- (31) Georg Siegmund, "La nature della sessualità umana", Ed. Paoline, Cinicello Balsamo (Milano) 1976, p.54.
- (32) Cfr. J. Maritain, "Amore e amicizia" in "Ricordi e appunti", Ed. Morecelliana, Brescia, II ed., 1973.
- (33) J. Maritain, "Réflexions sur l'Amérique", Ed. Anthropos Fayard, Paris 1958, p.149.
- (34) G. Benedetti, op.cit., p.306.
- (35) G. Benedetti, op.cit., p.321.
- (36) G. Benedetti, op.cit., 321-333.
- (37) G. Benedetti, op.cit., pp.327, 328, 334.
- (38) G. Benedetti, op.cit., pp.327, 328, 332.
- (39) Gerard Kelly, "Problematica dell'amore nei giovani", Centro Studi Sociali, Milano 1961, p.89.
- (40) Cfr. I. Gredt, op.cit., vol. II, p.365.
- (41) Cfr. I. Gredt, op.cit., vol. II, pp.365-366.
- (42) I. Gredt, op.cit., vol. II, p.366.
- (43) J. Maritain, "Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle", Ed. Desolée de Brouwer, Paris 1939, p.52.
- (44) A. Flé, op.cit., p.119.

- (45) J. Maritain, "Quatre essais", p.53.
- (46) Pio XII, Allocuzione del 21-X-1945 alle Dirigenti dell'A.C.I. "La prima considerazione da fare -afferma Paola Di Nicola ("Emancipazione femminile e innovazione sociale" in "Sacra Doctrina", Ed. Studio Domenicano di Bologna, n.79, p.461)- è che tra uomo e donna esiste una "differenza originaria", ricducibile allo specificum biologico, che è un dato naturale e non storico".
- (47) Franco Bonazzi, "Donna lavoratrice e unità familiare", in "Sacra Doctrina", num.cit., pp.472-473.
- (48) Paolo VI, enciclica "Octogesimo adveniens", n.13.
- (49) Cfr. la condizione della donna nel regime sovietico.
- (50) Edith Stein, "La donna", Città Nuova Editrice, Roma 1968, pp.186-203.
- (51) F.J.J. Buytendijk, "La Femme", Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1954.
- (52) E. Stein, op.cit., p.195.
- (53) Pio XII, Allocuzione cit.
- (54) J. Galot, "Teologia della donna", in "Civilta Cattolica", n.2997, maggio 1975.
- (55) Cfr. la "Bibbia di Gerusalemme", Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1974, p.2468; "Lettere ai Corinzi", Nuovissima Versione della Bibbia, a cura di Pietro Rossano, Ed. Paoline, Roma 1973, p.120.
- (56) Cfr. i documenti pontifici in appendice al libro di Clément Marcel, "Il mistero femminile", Ed. Paoline, Roma 1962; cfr. "Il problema femminile", Raccolta di insegnamenti pontifici sulla donna da Leone XIII a Pio XII, Ed. Paoline, Roma 1958; cfr. gli insegnamenti di Paolo VI citati nel mio articolo "Può la donna ricevere il sacramento dell'Ordine?" nel num.cit. di "Sacra Doctrina".
- (57) Pio XI, enciclica "Casti connubii".
- (58) J. Maritain, "Faisons-lui", p.244.

- (59) Paolo VI, Discorso al Convegno dei Giuristi Cattolici Italiani a Roma, del 7-XII-1974.
- (60) Pio XII, passo citato da "La documentation catholique", 21-VIII-1949, col. 1089-1096.
- (61) Pio XII, Allocuzione del 21-X-1945.
- (62) Pio XII, ibid. come sopra.
- (63) Documentazione contenuta in AA.VV. "Chiesa femminista e anti", parte I; Jean-Marie Aubert, "La donna - Antifeminismo e Cristianesimo", c.l. La prima opera è edita dalle Ed. Marietti, Torino 1977; la seconda, da Cittadella Editrice, Assisi 1976.
- (64) Cfr. J.-M. Aubert, op.cit., pp. 142-149.
- (65) Oltre alle due opere citate al (63), cfr. anche: Roberta Fossati, "E Dio creò la donna", Sd. Mazzotta, Torino 1977.
- (66) E. Stein, op.cit., p. 165.
- (67) Cfr. la voce "Donna" nella Encyclopedie Italiana dell'Istituto "Treccani".
- (68) Si tratta di ministeri ecclesiastici femminili, presenti nei primi secoli del Cristianesimo, e di cui si parla nel libro di Roger Gryson: "Il ministero della donna nella Chiesa antica", Città Nuova Editrice, Roma 1974.
- (69) Cfr. R. Gryson, op.cit.
- (70) Cfr. J.-M. Aubert, op.cit., c. 3, III.
- (71) Pio XII, Allocuzione del 21-X-1945.
- (72) Paolo VI, enciclica "Octogesima adveniens", n. 13.
- (73) Ibid. come sopra.
- (74) Cfr. Paolo VI, Discorso alle Delegazioni del C.I.P., del 30-V-1965.
- (75) Ibid. come sopra.
- (76) Ibid. come sopra.
- (77) Vedi (59).
- (78) Ibid. come sopra.
- (79) Paolo VI, Discorso al Comitato per l'Anno Inter nazionale della Donna, in "L'osservatore romano"

- (80) Paolo VI, Discorso ai sacerdoti consulenti provinciali del C.I.F., del 25-V-1977.
- (81) Ibid. come sopra.
- (82) Ibid. come sopra.
- (83) E. Stein, op.cit.
- (84) F.J.J. Buytendijk, op.cit.
- (85) Gertrude von la Porte, "La femme éternelle", Les Editions du Cerf, Paris 1968.
- (86) Pio XII, Allocuzione del 21-X-1945.
- (87) L.Gredt, op.cit., vol.I, p.128.
- (88) S.Tommaso, vedi(13).
- (89) Paolo VI, vedi (74).
- (90) Vedi (16).
- (91) Pio XII, Allocuzione del 21-X-1945.
- (92) Vedi (79).
- (93) Ibid. come sopra.
- (94) Vedi (59).
- (95) Pio XI, enciclica "Casti connubii".
- (96) Paolo VI, Discorso in occasione del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a S. Teresa di Gesù, del 27-IX-1970.
- (97) M.Schmaus, "Dogmatica cattolica", IV/1, Ed. Mazzetti, Torino 1970, p.727.
- (98) P.-T. Dehan, "Eve et Marie", Ed. Monastère du Coeur immaculé de Marie, Bouvines, Par Cycloing(Nord), p.237.
- (99) A.-B.Sertillanges, "Feminismo e Cristianesimo", S.E.I., Torino 1921, p.80.
- (100) J.Ratzinger, "Il sacerdozio dell'uomo: un'offesa ai diritti della donna?", in "Osservatore Romano" del 26-III-1977.
- (101) J.Maritain, "Paisons-lui", p.246.
- (102) E. Stein, op.cit., p.52.
- (103) E. Stein, op.cit., p.280.
- (104) E. Stein, op.cit., p.252.
- (105) R.Laurentin, "Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme", in "Nouvelle Revue Théologique" gen.-mag. 1967, p.503.

- (106) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.325.
- (107) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.326.
- (108) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.331.
- (109) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.332.
- (110) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.333.
- (111) F.J.J. Buylendijk, ibid.
- (112) F.J.J. Buylendijk, op.cit., p.371.
- (113) F.J.J. Buylendijk, op.cit., ibid.
- (114) G. von le Port, op.cit., p.79-80.
- (115) Pasquale Foresi, "La donna e il pensiero dell'umanità", in "Gen's", VI, 2, 1-II-1976.
- (116) G. Franceschini, "Vita sessuale", Ed. Hoepli, Milano 1933, pp. 48-49.
- (117) Jean Viollet, "L'educazione della purezza e del sentimento", Ed. Paoline 2, Roma 1958, p.166ss.
- (118) Pio Viamati, "Psicologia dei sessi", Fratelli Bocca Editori, Milano, p.51.
- (119) Clément Marcel, "Il mistero femminile", (119) Ed. Paoline, Roma 1962, I ed., p.21.
- (120) Otilie Mossbacher, "Il sacerdote e la donna", Ed. Marietti, Torino 1966, p.74.
- (121) Aristotele, "Historia animalium", c.64.
- (122) Vittorio Marcozzi, "L'uomo nello spazio e nel tempo", Casa Editrice Ambrosiana, Milano 1953.
- (122bis) Cfr. Joseph Follett, "Umanesimo e sesso - Adamo ed Eva", Ed. Paoline, Francavilla al Mare (Ch), 1970, p.27: "L'uomo e la donna hanno ciascuno la propria vita interiore, ma essa non è identica. Essi vanno tutti e due a Dio, ma ciascuno per la sua strada, col suo passo. La storia della spi, ritualità lo prova con le sue coppie esemplari".
- (123) Giovanni Da Vigolo, O.P., "A parità di condizioni è più facile farsi santo per un uomo o per una donna?", in "Rivista di ascetica e mistica", II, 1957, 6, nov.-dic., pp.540-556.
- (124) Jacques Leclercq, "Amore e matrimonio", Ed. Marietti, Torino 1957-3, c. VII.
- (125) Paolo VI, Discorso alle Congregazioni Maria ne, della-IX-1973.

## INDICE

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introduzione . . . . .                                                                 | 1   |
| Capitolo I - La persona umana e il sesso.                                              |     |
| 1. Il compagno umano e il sesso . . . . .                                              | 4   |
| 2. Il rapporto anima-corpo nell'essere umano . . . . .                                 | 8   |
| 3. I piani ontologici dell'essere umano . . . . .                                      | 10  |
| 4. L'individualità e il sesso. . . . .                                                 | 12  |
| Capitolo II - La natura della sessualità umana.                                        |     |
| 1. I campi vitali di presenza della realtà sessuale. . . . .                           | 17  |
| 2. Il campo biologico. . . . .                                                         | 18  |
| 3. Il campo psicologico. . . . .                                                       | 23  |
| 4. Gli elementi e i processi del piano psicologico . . . . .                           | 26  |
| 5. Amore e appetito sessuale . . . . .                                                 | 30  |
| 6. Appetito sessuale e amore di amicizia . . . . .                                     | 36  |
| 7. La dinamica dell'appetito sessuale. . . . .                                         | 41  |
| 8. La gratificazione e piacere sessuale. . . . .                                       | 46  |
| 9. Il piano spirituale e il sesso. . . . .                                             | 52  |
| 10. Natura e funzioni principali dello spirito umano. . . . .                          | 55  |
| 11. L'influsso del sesso sul piano spirituale,                                         |     |
|                                                                                        | 61  |
| Capitolo III - I caratteri propri della mascolinità e della femminilità.               |     |
| 1. Introduzione al problema. . . . .                                                   | 66  |
| 2. Il metodo d'indagine. . . . .                                                       | 71  |
| 3. L'uguaglianza tra l'uomo e la donna . . . . .                                       | 74  |
| 4. Il problema della superiorità dell'uomo sulla donna . . . . .                       | 79  |
| 5. I caratteri parsessuali e la loro reciproca complementarietà nei due sessi. . . . . | 86  |
| a) documenti del magistero. . . . .                                                    | 96  |
| b) teologi, filosofi, psicologi, scienziati . . . . .                                  | 99  |
| Cc) conclusioni. . . . .                                                               | 107 |

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| d) osservazioni critiche . . . . .                                              | 109 |
| Capitolo IV - Nuove prospettive della virtù di castità.                         |     |
| 1; Lo sviluppo recente dell'insegnamento della Chiesa. . . . .                  | 113 |
| 2. Le ragioni dello sviluppo. . . . .                                           | 118 |
| 3. Il dominio dispotico e il dominio politico della emotività sessuale. . . . . | 121 |
| 4. Osservazioni conclusive. . . . .                                             | 123 |

---

ENTRA STRANIERO