

EVANGELIZZARE NELLA CULTURA DEL PANSESSUALISMO

Seminario di studio

Roma, 19-20 marzo 2004

<i>Presentazione degli "Atti"</i>	
Don Sergio Nicolli	pag. 5
<i>Introduzione</i>	
Prof. Livio Melina	pag. 7
<i>Introduzione</i>	
Don Sergio Nicolli	pag. 9
<i>Sentimenti, simboli e natura</i>	
Giovanni Salmeri	pag. 11
<i>Il principio "piacere"</i>	
Mario Binasco	pag. 27
<i>Prospettive bibliche sull'amore umano</i>	
Bruno Ognibeni	pag. 49
<i>Libertà e identità sessuale</i>	
Gilfredo Marengo	pag. 59
<i>Affettività e integrazione</i>	
José Noriega Bastos	pag. 70
<i>Il complesso adolescenziale della società riguardo alla chiesa</i>	
Sergio Belardinelli	pag. 82
<i>La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale</i>	
Claudio Giuliodori	pag. 92
<i>Buona novella e mistero della sessualità</i>	
Stanislaw Grygiel	pag. 115

Ufficio Nazionale
per la Pastorale della Famiglia

EVANGELIZZARE
NELLA CULTURA
DEL PANSESSUALISMO

Seminario di studio

Roma, 19-20 marzo 2004



Presentazione degli "Atti"

Don SERGIO NICOLLI

Direttore dell'Ufficio nazionale per la pastorale della Famiglia

È con piacere che presento questa pubblicazione del "Quaderno CEI", curato dall'Ufficio nazionale per la pastorale della famiglia.

L'occasione è particolarmente felice, perché vede aprire nuovi spazi di collaborazione tra l'Ufficio nazionale per la pastorale della famiglia e il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia. Oltre alla programmazione e allo svolgimento delle "Settimane di studio sulla spiritualità coniugale e familiare" e alla promozione del Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia, questa circostanza vede l'apporto competente di studio e di ricerca del Pontificio Istituto in una tematica di grande attualità, affrontata insieme nel Seminario di studio su "Evangelizzare nella cultura del pansessualismo", svoltosi a Roma presso l'Auditorium dell'Istituto nei giorni 19-20 marzo 2004. In questo Quaderno pubblichiamo i preziosi contributi di riflessione lì presentati.

Il tema di questo Seminario si presta sia ad un approccio interdisciplinare – nella specificità della ricerca dell'Istituto sui temi educativi riguardanti la persona, il matrimonio e la famiglia – come pure ad un approccio decisamente pastorale, per le ricadute che la "mutazione antropologica" in corso sta provocando nei progetti di vita di ogni persona, nei loro comportamenti, e di conseguenza nei contenuti e nelle modalità pastorali con cui la Chiesa porge a queste persone il "lieto annuncio di Dio sull'amore umano".

Ha senso così anche la duplice pubblicazione: su *Anthropotes* (la rivista ufficiale dell'Istituto Giovanni Paolo II) e su questo "Quaderno" della CEI. Questa nostra pubblicazione riporta esclusivamente le relazioni svolte durante il Seminario, mentre *Anthropotes* vi aggiunge alcuni altri interventi atti ad allargare la riflessione su questo tema.

Il Seminario è stato una felice esperienza di intreccio tra la ricerca scientifica e teologica e l'azione pastorale della comunità cristiana: un dato a cui la pastorale familiare tiene in particolar modo per la concretezza e la quotidianità del vissuto familiare.

Questa tematica inoltre presenta un interesse di particolare rilievo non soltanto per gli operatori della pastorale familiare, ma anche per coloro che si impegnano nella pastorale giovanile e in quella vocazionale. L'educazione all'amore infatti è premessa indispensabile per ogni matura scelta di vita, e la conoscenza dell'attuale contesto culturale, impregnato di quello che qui viene defini-

to “pansessualismo”, è il punto di partenza per l’accompagnamento degli adolescenti e dei giovani verso la realizzazione della loro vocazione.

Riteniamo pertanto che la pubblicazione di questo “Quaderno” sia un valido strumento che prepara e accompagna un’iniziativa che i tre uffici CEI – per la pastorale familiare, per la pastorale giovanile e per la pastorale vocazionale – stanno realizzando a Grosseto dal 19 al 23 giugno 2004 sul tema: “Se non avessi l’amore... Accompagnare nel cammino dell’amore”.

Auspico che questo intreccio di collaborazione – sicuramente segno di tempi nuovi nella prassi ecclesiale – possa servire a formare una generazione più matura nell’amore e più capace di scelte evangeliche coraggiose e gioiose.



Introduzione

Prof. LIVIO MELINA - Vice Preside del Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia

Che cosa ha motivato il nostro Istituto a proporre, in collaborazione con l'Ufficio Nazionale della CEI per la pastorale della Famiglia, questo Seminario di Studio sul tema: *“Evangelizzare nella cultura del pansessualismo”*?

La risposta è semplice: si tratta di prendere sul serio una difficoltà molto diffusa e molto grave, che noi, sacerdoti, oppure laici impegnati, genitori, insegnanti incontriamo nel comunicare l'insegnamento della Chiesa sulla morale sessuale, matrimoniale e familiare.

Quando il seminatore esce per spargere il seme del Vangelo sperimenta che ormai troppo spesso la buona semente cade su un terreno molto arido, che non accoglie, che non è permeabile... Ci troviamo a fronteggiare un' incomprensione radicale della proposta cristiana, che l'ambiente tende a presentare come culturalmente superata e inadeguata ai problemi della nostra epoca. Il timore di essere non solo rifiutati apertamente, ma anche guardati con un sorriso di compatimento, porta molti al silenzio su questo tema e ad un adattamento surrettizio ai costumi e ai valori dominanti. Parlarne sarebbe ostacolare l'*evangelizzazione*. Si preferisce rimandare il discorso a tempi migliori... che tardano poi sempre ad arrivare.

Nell'*evangelizzazione* si finisce per non trattare mai l'argomento, sostituendo una proposta chiara ed esigente di vocazione alla santità con un ripiegamento psicologista sulle tematiche di comunicazione della coppia oppure dando la preferenza ad altre tematiche più di moda e più attraenti per i giovani e per le famiglie: questioni importanti, certo, come la pace, l'ecologia, i diritti dell'uomo, che però spesso non mettono in gioco un personale cambiamento di mentalità e di comportamenti.

Prendere sul serio la difficoltà, come noi vogliamo fare in questi giorni, significa capire che non si tratta solo di un problema di coerenza personale e di coraggio, ma che c'è una dimensione culturale del fenomeno, che va compresa e adeguatamente affrontata. La terra su cui cade il seme è stata resa secca e sterile da una *cultura* ostile, che si oppone all'*evangelizzazione*. Il fenomeno della *“rivoluzione sessuale”* da più di quarant'anni ha segnato profondamente il costume e la mentalità, trasformandosi in una vera e propria cultura. L'abbiamo definita come cultura del *pansessualismo*. La sessualità, separata dal matrimonio, staccata dalla procreazione, e sra-

dicata dall'amore e dalla persona, cioè privata del suo contesto e dei suoi legami di senso e di responsabilità, è divenuta nelle nostre società occidentali un oggetto di consumo, pervasivo e onnipresente, ossessionante e determinante. Non è esagerato forse rilevare che la cultura del pansessualismo, mediante il facile allettamento, riesce a condizionare a tal punto gli individui da riuscire a determinare una configurazione alternativa della società e delle sue istituzioni basilari, quali il matrimonio, la famiglia, l'educazione.

Se è veramente così, allora non basta continuare a gettare il seme nel campo, sperando magari che qualche chicco finalmente trovi una fessura, un po' di umido e attecchisca: occorre anche preoccuparsi di dissodare il campo. È un lavoro duro e faticoso, talvolta ingrato. Ma anche necessario per preparare il terreno. Il nostro Istituto, voluto dal Santo Padre, esiste per questo. Il Seminario di questi giorni è offerto, per aiutare con una comprensione adeguata della circostanza culturale in cui ci troviamo, lo slancio dell'evangelizzazione.

I vescovi spagnoli, rilevando le difficoltà cui ho appena fatto cenno, hanno iniziato il loro recentissimo *Direttorio di Pastorale Familiare* con una citazione della lettera ai Romani: “*Non mi vergogno del Vangelo, che è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede*” (Rom 1, 16). Può essere questa Parola che ci illumina e sostiene nel lavoro di questi giorni.



Introduzione

Don SERGIO NICOLLI

Per l'Ufficio nazionale della CEI per la pastorale familiare questo Seminario arriva in un momento molto opportuno. Fra tre mesi infatti a Grosseto ci sarà un Convegno di grande spessore e con molti partecipanti, sul tema dell'educazione all'amore. È un Convegno che per la prima volta stiamo organizzando insieme tre settori pastorali: la pastorale familiare, la pastorale giovanile e la pastorale vocazionale.

Per quanto riguarda la pastorale familiare, viene segnalato ovunque un grande problema: i fidanzati che oggi si presentano a chiedere il matrimonio cristiano, e di conseguenza sono disponibili a un percorso di preparazione, partono da una situazione culturale che rende molto problematica l'accoglienza del "lieto annuncio di Dio sull'amore umano". Teniamo conto, per giunta, che circa il 70% delle coppie che chiedono il matrimonio cristiano non sono più "praticanti" (il 40% sono già conviventi) e vengono da un vuoto di formazione e di appartenenza ecclesiale di almeno 15 anni.

Sono i giovani che respirano l'attuale cultura impregnata di pansessualismo: che concepiscono quindi l'amore come un sentimento esaltante e la sessualità come un bene di consumo a prescindere dalla relazione globale di due persone incamminate verso la scelta definitiva del matrimonio.

La visione dell'amore e della sessualità che noi proponiamo è quella della Scrittura e della più recente tradizione della Chiesa. È una concezione estremamente positiva: "Dio creò l'uomo a sua immagine maschio e femmina"; l'essere connotati sessualmente nel corpo, nella psiche e nello spirito è il luogo della nostra più forte somiglianza con Dio, che non è solitudine ma famiglia, relazione, comunione tra le Persone. Nello stesso tempo è una concezione non ingenua; il racconto del peccato nel Genesi ci avverte che anche la sessualità, come ogni altra risorsa umana (la forza fisica, l'intelligenza, ecc.) è divenuta ambigua: quello che ci è stato dato per la comunicazione, per la comunione e per la gioia può diventare fonte del possesso, della prevaricazione sull'altro, della solitudine e della tristezza.

Quando educiamo gli adolescenti e i giovani all'amore o quando accompagniamo i fidanzati nella preparazione al matrimonio, ci troviamo perciò di fronte a una mentalità che è all'opposto della concezione cristiana; spesso la proposta fatta nei percorsi di preparazione al matrimonio si trova ad andare controcor-

rente e a dover fare i conti con resistenze e incapacità a comprendere un discorso più ampio e complesso. Abbiamo di fronte giovani convinti che la Chiesa sia lì con le sue norme morali per mettere limiti e intralci all'esperienza dell'amore e che essa guardi con sospetto e negatività all'amore umano e alla sessualità, giovani convinti perfino che Dio sia un rivale della felicità dell'uomo.

La sfida che ci proponiamo in questo Seminario è di interrogarci come riuscire a far risuonare il "lieto annuncio sull'amore umano" come un annuncio che non mortifica, ma esalta l'amore, che non lo limita ma lo difende e lo accompagna. La sfida è di farci accogliere come alleati della felicità della persona e come portatori di un messaggio capace di portare a pienezza il progetto umano di felicità e di fondare e sostenere la stabilità e la riuscita di una storia di amore.

S

entimenti, simboli e natura Osservazioni preliminari a partire da una storia

GIOVANNI SALMERI

1. Il di più simbolico del matrimonio

Le trasformazioni dei costumi personali e sociali legati all'universo dei sentimenti e dell'amore, che hanno segnato negli ultimi decenni la società occidentale, sono un ottimo campo di prova per le scienze umane. Una prospettiva di storia delle idee, filosofiche o religiose che siano, ha pure il suo ruolo, ma facilmente è esposta al rischio di scambiare continuamente le cause con gli effetti, o comunque di sopravvalutare il peso pur reale che le idee esercitano sui fatti, tanto più quando questi fatti sono atteggiamenti spirituali diffusi, che mai potrebbero installarsi senza il determinante veicolo di una comunicazione sociale. In più, è sempre in agguato l'illusione ottica che è alla base del mito dell'età dell'oro, secondo cui il male vero o presunto è un frutto dei nuovi tempi, e la confusa nostalgia di un'immagineria epoca antica e incorrotta risolverebbe in anticipo tutti i problemi con l'ideale regressivo di una ricostruzione di ciò che è stato disfatto. Infine, qualunque sia il punto visuale, è difficile non cedere alla tentazione di individuare la radice dei mali, veri o presunti, nell'«altro», sottraendosi al difficile e però indispensabile compito di comprendere le tensioni interne di qualsiasi tradizione. Stretti tra questi tre fuochi, scegliamo di percorrere uno tra i tanti possibili itinerari: quello legato ad alcune elaborazioni della teologia cristiana.

In essa il luogo dove è collocato il mondo degli affetti sessuali è il matrimonio, e più precisamente il *sacramento* del matrimonio. Ma che cosa significa riconoscere un valore sacramentale al matrimonio, e qual è il "di più" che con questa determinazione si aggiunge alla più comune e ovvia istituzione umana, nella quale l'universale ricerca dell'altro si intreccia con l'accoglienza ed educazione di nuovi componenti della comunità umana? La storia di questo problema è molto complessa, ma i suoi passi decisivi (per quanto riguarda la tradizione occidentale) si svolgono nel rapido volgere di un paio di secoli. La prima tappa fondamentale può essere individuata dal monumentale trattato *De sacramentis christianae fidei* di Ugo di S. Vittore (1096-1141). Ben più di un trattato sui «sacramenti», esso è nelle sue intenzioni una completa presentazione della fede cristiana, in cui il «sacramento», inteso come «*signum rei sacrae*», costituisce la chiave di lettura di sapore platonico. Tutto ciò che è sensibile rimanda a qualcos'altro di spirituale e sovrasensibi-

le, come se l'intera realtà, dalla creazione in poi, possedesse una profondità che ne costituisce la ragion d'essere. In tale atteggiamento intellettuale non gioca soltanto un generico platonismo, cordialmente condiviso da Ugo, ma anche una espansione della tradizione dell'interpretazione della Scrittura, che diventa sia il cifrario sia il modello di un'analogia lettura della realtà umana:

Quid sit sacramentum, doctores brevi descriptione designaverunt: «Sacramentum est sacrae rei signum». Quemadmodum enim in homine duo sunt, corpus et anima, et in una Scriptura duo similiter, littera et sensus, sic et in omni sacramento aliud est quod visibiliter foris tractatur et cernitur, aliud est quod invisibiliter intus creditur et praecipitur. Quod foris est visibile et materiale, sacramentum est; quod intus est invisibile et spirituale, res sive virtus sacramenti est; semper tamen sacramentum quod foris tractatur et sanctificatur; signum est spiritualis gratiae, quae res sacramenti est et invisibiliter percipitur (*lib. 1 p. 9 cap. 2*).

Si osservi che la distinzione operata qui da Ugo nei confronti della Scrittura non riguarda un senso allegorico nei confronti di un senso letterale: ma più radicalmente un *sensu* nei confronti di una *lettera*. In base a questo parallelo, non affermare la realtà significata da un *sacramentum* non significherebbe fermarsi ad un significato letterale, ma piuttosto non afferrarne affatto alcun significato, mancandolo cioè proprio nella sua qualità di segno e lasciandolo come una traccia enigmatica. Da questo punto di vista, proprio la trattazione del matrimonio offre uno degli casi più interessanti. È tipico della concezione di Ugo riconoscere al solo matrimonio una «sacramentalità» che deriva dalla sua prima istituzione al momento della creazione, una sacramentalità dunque che non è motivata dal peccato e non si pone come rimedio. Piuttosto, essa si esprime nel significato simbolico sia del patto di comunione tra l'uomo e la donna, sia della loro unione carnale:

Sacramentum coniugii solum ex omnibus sacramentis quae ad remedium hominis instituta sunt, ante peccatum hominis legitur institutum; non tamen propter peccatum, sed ad sacramentum solum et ad officium. Ad sacramentum propter eruditionem, et ad officium propter exercitationem. Erant enim duo haec in coniugio ipso: coniugium ipsum, et coniugii officium, et utrumque sacramentum erat. Coniugium constabat in consensu foederis socialis, officium coniugii constabat in copula carnis. Coniugium sacramentum fuit cuiusdam societatis spiritualis quae per dilectionem erat inter Deum et animam in qua societate anima sponsa erat et sponsus Deus. Officium coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in

qua societate Christus sponsus futurus erat et sponsa Ecclesia (lib. 1 p. 8 cap. 13).

Nel matrimonio c'è dunque una sorta di duplice sacramentalità: c'è la sacramentalità del sacramento, che è il suo significare l'amore tra Dio e l'anima nella comunione amorosa tra uomo e donna; e c'è la sacramentalità dell'*officium* del sacramento, che è il suo prefigurare nell'unione carnale degli sposi l'incarnazione del Verbo, cioè la sua unione alla carne della natura umana, grazie alla quale la Chiesa è sposa del Verbo incarnato. L'origine di questa duplice interpretazione è facile da individuare: essa accoglie in sé la tradizione dell'interpretazione del *Cantico dei Cantici*, la cui lettura allegorica istituzionalizzata da Origene poneva, al di là del senso letterale, un duplice livello di lettura appunto in riferimento a Dio e l'anima e a Cristo e la Chiesa. Nell'assunzione di questa seconda lettura da parte di Ugo ovviamente gioca un ruolo determinante anche la rilettura del passo di Paolo in cui proprio il matrimonio viene definito *sacramentum magnum (mysterion méga)* «in riferimento» a Cristo e alla Chiesa (*Eph.* 5,32). L'aspetto più originale di questa operazione sta nel fatto che questi due livelli di significato non vengono giustapposti, né articolati in una scala di approfondimento, ma piuttosto assegnati ai due momenti del matrimonio che erano stati già individuati come tipici di ogni sacramento in quanto tale. D'altra parte, in questo modo viene proposta in controluce anche una interpretazione della storia della salvezza in cui il farsi *carne* del Verbo è il compimento storico della donazione di Dio all'uomo.

Tutto ciò va inteso nel senso più forte possibile: Ugo non sta proponendo una interpretazione simbolica aggiuntiva dell'istituzione del matrimonio, ma piuttosto il motivo per cui un matrimonio è sacramento: esso lo è appunto perché *esiste per significare*, primo tra le realtà create, l'amore di Dio per l'uomo; e l'unione carnale è parte integrante del matrimonio (ne è *officium*, compito, dovere) esprimendone una seconda sacramentalità nei confronti dell'amore divino. Il fatto che ciò venga assegnato, direttamente o indirettamente, al carattere «didascalico» del matrimonio (*ad erudiendum*) non va quindi frainteso: platonicamente, l'esperienza sensibile offerta dal segno è l'unica possibilità esistente per risalire al significato: nessuna comprensione dell'amore assoluto, nessuna comprensione di un amore che giunga ad abbracciare e far propria la carne altrui, senza esperienza dell'amore umano.

Ovviamente Ugo, seguendo Agostino, non ignora che dopo il peccato il matrimonio svolge anche un ruolo di rimedio nei confronti della concupiscenza umana, parla anzi esplicitamente di una «seconda» istituzione:

Secunda institutio coniugium in foedere dilectionis sancivit, ut per eius bona id quod in carnis commistione infirmitatis erat et

delicti, excusaretur. Officium autem coniugii in commistione carnis, concessit ut in eo praeter generis multiplicationem generantium infirmitas exciperetur (lib. 2, p. 11, cap. 3).

Ma tale seconda istituzione non significa l'aggiunta di un carattere sacramentale che prima mancherebbe. Ugo non si stanca in effetti di sottolineare, anche in questo contesto, come esso derivi tutto intero dal duplice riferimento simbolico prima esposto. L'unica differenza è che l'*officium* si trasforma in *remedium*, il che mette in luce il fatto che dopo il peccato l'unione carnale vada intesa in senso subordinato rispetto all'amore reciproco delle anime:

Officium vero coniugii sacramentum est illius societatis quae in carne est inter Christum et Ecclesiam. Scriptum est enim: «Erunt duo in carne una» (*Gen.* 2 [24]); sed si duo in carne una, iam non duo sed una caro. Hoc est sacramentum quod ait Apostolus «magnum» in Christo et Ecclesia (*Eph.* 5 [32]), ad quod sacramentum pertinere non potest mulier cum qua noscitur non fuisse carnale commercium. Potest tamen pertinere ad aliud sacramentum non *magnum* in Christo et Ecclesia, sed *maius* in Deo et anima. Quid enim? Si magnum est quod in carne, magnum non est: imo multo maius quod in spiritu est? «Caro, inquit, nihil prodest, spiritus est qui vivificat» (*Ioan.* 6 [63]). Si ergo magnum est quod in carne est, maius utique est quod in spiritu est. Si recte per Scripturam sanctam Deus sponsus dicitur, et anima rationalis sponsa vocatur, aliquid profecto inter Deum et animam est, cuius id quod in coniugio inter masculum et feminam constat, sacramentum et imago est. Et forte ut expressius dicatur ipsa societas et quae exterius in coniugio pacto foederis servatur sacramentum est, et ipsius sacramenti res est dilectio mutua animorum, quae ad invicem in societatis et foederis coniugalis vinculo custoditur. Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est; et signum illius dilectionis qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur (*ibidem*).

Escogitare un «sacramentum maius» da contrapporre al «sacramentum magnum» di cui parla Paolo è quanto meno artificioso, così come è esegeticamente improprio allegare a questo scopo la citazione di Giovanni relativa al ruolo vivificante dello Spirito. Tuttavia, questa forzature servono a Ugo non per diminuire la forza simbolica del matrimonio, ma al contrario per neutralizzare quell'aspetto della dottrina agostiniana che rischiava di appiattare il matrimonio dopo il peccato nella sua funzione di semplice argine ad una sensualità incontrollata. Anche dopo il peccato il matrimonio *significa* l'amore di Dio (anzi ne è proprio *imago!*), e lo significa appunto essendo "l'affetto con cui un uomo e una donna si uniscono nei

loro animi". Questo è il carattere che il matrimonio ha avuto fin dall'inizio, fin da quando la prima donna è comparsa all'alba dei tempi, sancendo così in questa originaria alterità il carattere di eccellenza di questo sacramento, l'unico non creato per rimediare ma solo per avere un *sensu*.

2.
Dai simboli
alla natura

Il panorama muta radicalmente in Tommaso d'Aquino (1224-1274). Il confronto di questi con la teoria del matrimonio di Ugo di S. Vittore avviene indirettamente, attraverso la sintesi che di fatto ne aveva offerto Pietro Lombardo nel suo *Libro delle Sentenze*, con il quale ogni *magister* doveva confrontarsi. La prima radicale mutazione si avverte già nell'esordio della trattazione, che per Tommaso è costituito dal problema se il matrimonio sia «naturale». Dopo aver escluso il senso di «naturalità» che implica un moto necessario, Tommaso riconosce un secondo senso, applicabile al matrimonio, che implica solo una «inclinazione» che deve essere portata a termine tramite il libero arbitrio. Questa inclinazione naturale si rivela anzitutto in riferimento al bene dei figli, che è individuato come il «fine principale» del matrimonio:

Et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem eius, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit (*Super Sent.*, lib. 4, d. 26, q. 1, a. 1, co.).

In secondo luogo la naturalità si specifica in riferimento al carattere «politico» dell'uomo, una cui prima realizzazione è appunto costituita dall'unione mutuamente utile dell'uomo e della donna:

Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8 *Ethic.* (*ibidem*).

Tale discussione è del resto introdotta (nel secondo *sed contra*) proprio dall'esplicito riferimento all'affermazione aristotelica secondo cui l'uomo è «animal coniugale» più ancora che «animal politicum». Il mutamento di prospettiva rispetto ad Ugo di S. Vittore è clamoroso. Se per questi l'originarietà del matrimonio si ricava dal testo della *Genesi* e dall'esultante grido dell'uomo «Questa volta lei è carne della mia carne», Tommaso la ottiene dall'opera di Aristotele, il *filosofo* per eccellenza. Lo stesso concetto di «natura», che pure compare in Ugo, viene implicitamente riformulato fino a significare ciò che è accessibile alla ragione umana indipendentemente dalla rivelazione, e che quindi può essere bene testimoniato dai filosofi vissuti prima di Cristo.

Il fatto che le due prospettive siano in buona parte ritraducibili l'una nell'altra (ciò che è accessibile alla pura ragione umana è proprio l'ordine della creazione) non elimina la profonda distanza culturale e di sensibilità: il discorso di Tommaso avviene in un'epoca in cui la traduzione latina delle opere di Aristotele ha violentemente posto il linguaggio cristiano di fronte alla sfida di una nuova cultura embrionalmente secolarizzata; un'epoca in cui l'istituzione universitaria, con la tensione tra facoltà delle Arti e facoltà di Teologia, costringe ad una maggiore precisione nelle distinzioni dei reciproci campi di competenza; un'epoca infine in cui il confronto sia pure a distanza con le tradizioni dei monoteismi non cristiani diventa parte integrante dell'agenda culturale. Tommaso accetta interamente questa triplice sfida, e inizia la sua trattazione del matrimonio con una prospettiva in cui l'originarietà del matrimonio è riconoscibile già negli elementari sentimenti di affetto verso la persona amata e verso i propri figli. Facendo ciò segue proprio quella preziosa articolazione del discorso dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele in cui l'impianto intellettualistico di questi vacilla e viene quasi smentito per far posto alle esigenze della *philia*, quella cosa senza il cui accogliente calore nessuno potrebbe mai essere felice sia pure in presenza di ogni perfezione intellettuale e materiale. Il discorso cristiano non cancella né stravolge tutto questo, ma al contrario lo accoglie usando un linguaggio accessibile ad ogni uomo.

Ma a quale prezzo? Al prezzo altissimo di sacrificare l'universo simbolico che per Ugo di S. Vittore costituiva la ragion d'essere del matrimonio. Le considerazioni che in questi campeggiavano non trovano più alcuno spazio, come se il *signum* avesse perso la sua capacità, o non avesse più bisogno, di indicare qualcosa altro da sé. Ma significa allora questo che il matrimonio non è un sacramento? Certamente no, ma nella determinazione del contenuto di questa sacramentalità si assiste prevedibilmente ad una seconda mutazione, nella quale questa volta Tommaso è costretto a prendere esplicitamente distanza dalle sue fonti. Tale presa di distanza avviene in tre passi successivi.

Nel primo Tommaso afferma in linea generale il carattere sacramentale del matrimonio, giacché esso comporta «aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa» (lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 co.). Già in questa determinazione viene dato per ovvio che soltanto *dopo* il peccato si può parlare in senso proprio di sacramento, scardinando dunque come fallace la prospettiva di Ugo secondo cui l'eccellenza del matrimonio deriva dall'essere l'unico sacramento istituito non come *remedium*. Ma ancora più esplicitamente il confronto avviene sul terreno di quello che per Ugo costituiva proprio la ragione della sacramentalità, che ora Tommaso cita proprio come un argomento *contro* di essa:

Praeterea, omne sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit coniunctionem Christi et Ecclesiae quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum (lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 arg. 4).

Il punto chiave di questa obiezione è costituito evidentemente dalla esigenza della *efficacia*: merita di essere chiamato sacramento solo un segno che *fa* ciò che *significa*. C'è quindi pur sempre un significato, ma esso è determinante solo nella linea dell'«efficienza». Ma evidentemente l'unione carnale degli sposi non provoca l'incarnazione di Cristo! Per rispondere a questa obiezione Tommaso è costretto a rettificare esplicitamente il «maestro» (Pietro Lombardo, e indirettamente Ugo):

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res *contenta* in isto sacramento, sed res *significata non contenta*; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam *rem contentam et significatam*, quam efficit, ut dicitur. Magister autem posuit rem non contentam: quia erat huius opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam (lib. 4 d. 26 q. 2 a. 1 ad 4).

La presa di distanza dal sistema simbolico di Ugo non poteva essere più chiara. Non è il *significare* che costituisce un sacramento, ma il *contenere* efficacemente qualcosa (che sarà specificato come «grazia»). Certo, quasi rendendo l'onore delle armi ad una concezione ormai storicamente morente Tommaso aggiunge che tale «cosa» dev'essere contenuta e *significata*: ma quanto questo omaggio sia qui esile e simbolico si vedrà tra poco quando Tommaso solo per una via del tutto indiretta, come al buio, ricostruirà quale sia questo «contenuto», così come poco più che un omaggio ad una tradizione arcaica è il riconoscimento effettuato in altro contesto secondo cui in un certo senso, cioè appunto quanto al «significato non contenuto», il matrimonio è il sacramento più degno, «quia signat coniunctionem duarum naturarum in persona Christi» (lib. 4 d. 7 q.

1 a. 1 q. 3 co.). È interessante poi notare che delle due determinazioni simboliche di Ugo (l'amore tra Dio e l'anima, l'unione del Verbo incarnato con la Chiesa) solo la seconda viene citata: quella cioè che poteva riallacciarsi all'affermazione paolina sul «sacramentum magnum» che Tommaso cita come argomento scritturistico a favore della sacramentalità del matrimonio; è assente l'altra, che aveva dalla sua solo la tradizione dell'interpretazione allegorica del *Cantico* (interpretazione allegorica che *in linea generale* Tommaso non desidera usare per le dimostrazioni teologiche). Ma sarebbe stata possibile la stessa obiezione anche contro questo secondo (anzi, primo) valore simbolico? anch'esso è un semplice significato «non contenuto»? Lasciamo per ora in sospeso la domanda.

Il secondo passo di Tommaso consiste nell'introdurre una micidiosa distinzione relativa all'istituzione del matrimonio:

[1] Matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum; [2] secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; [3] secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; [4] sed secundum quod repraesentat mysterium coniunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. [5] Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuuum obsequium sibi a coniugibus impensum, habet institutionem in lege civili (lib. 4 d. 26 q. 2 a. 2 co.).

Questa teoria di cinque diverse istituzioni ha l'evidente scopo di mettere ordine, tramite i necessari distinguo, in una situazione percepita come difficile e confusa. Mettendo da parte la terza e la quinta istituzione (rivelatrici della preoccupazione di Tommaso di tener conto dell'innegabile ripercussione politica del matrimonio), ciò che colpisce di più rispetto al discorso di Ugo è lo scorporamento del significato simbolico in rapporto a Cristo e alla Chiesa dal senso originario del matrimonio: per Ugo non esiste una «quarta» istituzione perché essa è già inclusa nella prima. Ma è proprio in questo modo che Tommaso retroattivamente giustifica il suo ricorso all'autorità del solo «filosofo» nel determinare la naturalità del sacramento: nella pura natura non ferita dal peccato non può esservi sacramento, perché questo è da intendere solo come «signum et remedium».

Il terzo e decisivo passo si realizza nel determinare quale sia la «cosa contenuta» grazie alla quale il matrimonio è sacramento della nuova legge. Tommaso dà già per acquisito che questa «cosa» sia la grazia, e affronta quindi la questione di quale sia questa grazia che sia conferita, non prima di aver confutato ancora una volta implicitamente Ugo, attribuendogli un po' anacronisticamente l'opi-

nione secondo cui il matrimonio «non è assolutamente causa della grazia, ma soltanto un segno». Ecco l'argomentazione di Tommaso:

[1] Alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad reces-
sum a malo: quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio
peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum: quia hoc etiam in vete-
ri lege habuit; et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum
mitigat concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur; non
autem per gratiam illam sit aliquod auxilium ad bene operandum.
Sed hoc non potest stare: quia eadem gratia est quae impedit pec-
catum, et quae ad bonum inclinatur, sicut idem calor qui aufert frigus,
et qui calefacit. [2] Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum
in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adiuvantem ad
illa operanda quae in matrimonio requiruntur; et hoc probabilius
est: quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam
auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut
patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra
corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio
detur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad
procreationem proles, datur etiam gratia sine qua id convenienter fa-
cere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est,
et sic ista gratia data est ut iam res contenta in hoc sacramento (lib.
4 d. 26 q. 2 a. 3 co.).

È interessante notare come questa determinazione della gra-
zia conferita non solo venga compiuta in maniera del tutto indipen-
dente dal ruolo «rappresentativo» dell'amore di Cristo per la Chiesa
(che pure appena una pagina prima era stato attribuito come ele-
mento tipico al matrimonio come sacramento della nuova legge), ma
anche argomentando in maniera squisitamente «naturale»: è ragio-
nevole che Dio dia l'aiuto necessario per compiere «convenienter»
qualcosa di cui egli stesso ha dato facoltà. Sulla base di questa ra-
gionevolezza si può arguire con *probabilità* quale sia la grazia che
fa del matrimonio un sacramento.

Che la lieta novella sul matrimonio sia qui affidata ad un *pro-
babilis* è deprimente. Ma dall'altra parte, l'intenzione profonda di
questa strategia non consiste forse nel vedere il senso sacramentale
del matrimonio proprio nell'invisibile e indimostrabile compagnia
di Dio laddove la compagnia umana è radicata nei più elementari
sentimenti, e contemporaneamente sperimenta quotidianamente
difficoltà e fallimenti? e ancora: la strenua ricerca di una «res con-
tenta», nella sua inquietante materialità, non è il modo per tener
ferma la concretezza e libertà del dono di Dio, che va al di là di ogni
capacità umana di decifrare l'opaca superficie di un'esperienza di
comunione? In conclusione: è difficile passare dall'una all'altra pro-
spettiva, quella di Ugo e quella di Tommaso, senza provare un

senso di disagio nel percepire preoccupazioni parimenti nobili e giustificate ma che di fatto stentano a coesistere in un discorso unico, come se la realtà non riuscisse ad essere espressa se non sperimentando contemporaneamente l'ambiguità e insufficienza del proprio linguaggio.

Uno dei punti in cui il discorso condotto da Tommaso nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo mostra di più la sua difficoltà è proprio la deduzione della sacramentalità del matrimonio. Di fatto a ben guardare essa pende dal *probabilius* con cui viene determinata (quasi come un'incognita *x*) la grazia conferita, giacché la risposta precedentemente data, che come visto riguarda il carattere di «remedium» del matrimonio, viene di fatto poi ridimensionata da Tommaso, il quale fa capire che essa si applica tale e quale anche al matrimonio inteso nella sua seconda istituzione, dunque «sacramentum» sì, ma non della nuova legge:

Contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur. Alio modo ex parte actus eius; et hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinatur concupiscentia, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentiae satisfit in actu coniugali, ad alias corruptelas non ita incitat; propter quod dicit apostolus, *1 Cor.* 7,9: «melius est nubere quam uri» (lib. 4 d. 26 q. 2 a. 3 ad 4).

O, detto più impietosamente, la novità cristiana del matrimonio appare qui quasi una *petitio principii*, perché dipende proprio da quel conferimento della grazia postulata perché il matrimonio è un sacramento. La storia della negazione del carattere sacramentale del matrimonio dopo Tommaso seguirà proprio *sub contrario* questa strada, dimostrando come una teologia del matrimonio avesse ancora un grande campo di lavoro. Il domenicano nominalista Durando di S. Porziano († 1332) negherà semplicemente che nel matrimonio venga conferita positivamente una grazia e rifiuterà così al matrimonio un carattere sacramentale vero e proprio. Martin Lutero (1483-1546), citando l'antica tradizione simbolica che abbiamo visto testimoniata in Ugo di S. Vittore, affermerà: «Il matrimonio può pure essere una figura di Cristo e della Chiesa; ma comunque non è un sacramento istituito divinamente, ma l'invenzione di uomini di Chiesa che nasce da ignoranza sull'argomento» (*De captivi-*

tate Babylonica). Con un linguaggio più moderato ma sostanzialmente concorde la *Confessio Augustana* redatta da Melantone (1497-1560) sosterrà: «Il matrimonio non è stato introdotto per la prima volta nel Nuovo Testamento, ma all'inizio, poco dopo la creazione del genere umano. Esso ha però il comando di Dio, ha anche delle promesse, che tuttavia non hanno propriamente nulla a che fare con il Nuovo Testamento, ma piuttosto con la vita fisica. Quindi, se lo si vuole denominare *sacramento*, lo si deve distinguere da quelli sopra citati [battesimo, cena del Signore, penitenza], che sono in senso proprio segni del Nuovo Testamento e testimonianze della grazia e del perdono dei peccati» (art. 13, n. 14). Giovanni Calvino (1509-1564) drasticamente concluderà: «Infine c'è il matrimonio, che tutti ammettono che sia stato istituito da Dio, ma nessuno prima di Gregorio considerò un sacramento. E chi ragionando lucidamente potrebbe considerarlo tale? L'ordinamento di Dio è buono e santo; così anche l'agricoltura, l'architettura, la fabbricazione delle scarpe e il taglio dei capelli sono legittimi ordinamenti di Dio, ma non sono sacramenti» (*Istituzioni*, IV, XIX, 34).

Fa molto pensare che in tali prospettive il punto di partenza è in fondo analogo a Tommaso, se non addirittura da lui desunto: al sacramento corrisponde l'efficacia della grazia divina, legata alla sovrana libertà della sua promessa, e non ci si può contentare nella sua definizione di un *semplice* significato simbolico. Ma trasportata in un contesto teologico diverso (e soprattutto combinata con l'occhio umanistico che nei Vangeli non vede nessun esplicito atto istitutivo da parte di Cristo) questa esigenza più rigorosa porta ad un risultato opposto e al penoso declassamento del matrimonio alla compagnia della fabbricazione delle scarpe e del taglio dei capelli. Appare terribilmente chiaro il rischio implicito nel linguaggio di Tommaso (o, per essere equi, in *ogni* linguaggio).

Come in molte altre occasioni, qui l'intelligente sottigliezza di Giovanni Duns Scoto († 1308) è un'ottima testimone. Appena qualche decennio dopo Tommaso, e prima dunque che l'evoluzione storica avesse portato in primo piano i possibili effetti delle tensioni interne al linguaggio di *frater Thomas*, egli sembra percepire tanto i guadagni irrinunciabili del predecessore domenicano, quanto la necessità di reintegrare la tradizione risalente ad Ugo di S. Vittore. Giovanni Duns Scoto segue nell'*Ordinatio* una via simile a Tommaso soprattutto quando riassume l'intera questione dell'istituzione naturale del matrimonio e anche della sua sacramentalità con una rapida sequenza di assunti (*conclusiones*) logicamente connessi e in parte mutuati proprio da Aristotele:

Ad solutionem quaestionum tractandarum de matrimonio, sunt hic quaedam necessaria praemittenda; et sit haec prima conclusio principalis: ad procreandam prolem debite educandam,

marem et feminam vinculo indissolubili sibi mutuo copulari et obligari, honestum est; secunda conclusio est, marem et feminam potestatem suorum corporum sibi mutuo tradere pro usu perpetuo ad procreandam prolem debite educandam, honestum est; tertia conclusio, istam donationem mutuam a Deo institui et approbari, congruum est; quarta conclusio, isti contractui donationis mutuae aliquod sacramentum annecti, congruum est, et ita factum est; quinta, in matrimonio necessarium est plura distincta concurrere, et quae? (l. IV, d. 26, q. un., n. 4).

Alcuni slittamenti rispetto a Tommaso sono percepibili: nella *tertia conclusio* viene sancita l'opportunità della promulgazione divina in presenza di una legge naturale che non è «evidentissima» (per Giovanni Duns Scoto solo i comandamenti della prima tavola possono essere giudicati legge naturale in senso «strettissimo»); il vincolo matrimoniale è felicemente definito una «mutua donatio» (espressione mai ricorrente in Tommaso, per il quale nel matrimonio la «donatio» è solo la dote); ma l'impianto generale, la cui enunciazione viene meticolosamente argomentata (nn. 5-34), sancisce chiaramente il successo di una teoria del matrimonio che in qualche modo si fonda, con l'aiuto della ragione naturale, sull'esperienza elementare degli uomini. Simile è anche il modo in cui viene dedotta la «congruenza» dell'annessione di un sacramento al matrimonio naturale, dando ormai per acquisita la teoria che vede come essenziale del sacramento la *collatio gratiae*: il matrimonio prevede un'obbligazione contemporaneamente *honest*a e *difficilis*, bella e difficile, e appare dunque opportuno che Dio offra il suo aiuto per il compimento di essa (n. 32). Differente è invece la strada seguita sia nella affermazione *di fatto* dell'esistenza di un sacramento del matrimonio in senso stretto, sia nella determinazione del carattere della grazia che viene conferita. Riguardo al primo punto: dopo aver replicato l'osservazione tommasiana sulla non efficacia del matrimonio riguardo all'unione di Cristo con la Chiesa (n. 37), Giovanni Duns Scoto decide la questione così:

Sed quia communiter tenet Ecclesia sacramentum matrimonii esse septimum inter Ecclesiastica sacramenta, et de sacramentis Ecclesiae non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana [...], ideo dici potest quod contractui matrimoniali annexit Deus sacramentum proprie dictum, saltem pro lege evangelica, alioquin non esset sacramentum novae legis; et tunc oportet dicere quod institutum fuit a Christo, sicut universaliter dictum est supra de sacramentis Ecclesiasticis (n. 38).

Quella che in Tommaso poteva apparire una *petitio principii* viene qui non solo dichiarata, ma esibita come una sorta di *petitio*

fidei, o meglio ancora proprio in una *petitio Ecclesiae*. Il sacramento ha il suo luogo nella Chiesa, ed è solo lì dunque che la sua presenza può essere accertata. Come in tanti altri casi, appare qui sullo sfondo quello che in Giovanni Duns Scoto è un principio epistemologico irrinunciabile: nel momento in cui fosse possibile *dimostrare* un atto libero di Dio, esso sarebbe trasformato in qualcosa d'altro, in un rapporto cioè matematicamente necessitato. La grazia, possiamo interpretare, non può essere mai dimostrata, ma solo costatata e vissuta là dove si manifesta. E così il sacramento del matrimonio o lo si vede e vive dentro alla Chiesa, oppure il massimo che la ragione può fare è sperare che Dio ponga davvero quell'atto amoroso che la ragione percepisce solo come «congruo». Il contenuto non è affatto inconciliabile con quello di Tommaso, ma la sensibilità è chiaramente diversa.

L'affermazione della sacramentalità conduce Giovanni Duns Scoto ad affrontare la questione che nel commento di Tommaso non si poneva neppure: quando Cristo ha istituito il sacramento del matrimonio? Ecco la risposta:

Ubi autem non invenitur planius quam *Matth.* 19 [4ss], et licet ibi tantum approbaverit contractum institutum (*Gen.* 2 [27]) et per consequens illud non instituit, instituit tamen sacramentum, quod potest accipi ex illo verbo quod addidit: «Quod Deus coniunxit, homo non separet», ut non intelligatur ibi «coniunxisse» pro «instituisse praecise contractum matrimonii», sed «coniunxisse ex tunc gratiose per institutionem sacramenti concomitantis illum contractum coniungentem» (n. 39).

Giovanni Duns Scoto accetta insomma in anticipo la sfida che verrà posta dallo sguardo filologico dei riformatori, e individualmente nella presa di posizione di Gesù riguardo al ripudio l'istituzione del matrimonio come sacramento. Questa sfida è sì risolta con una forzatura esegetica: interpretando il «congiungere» pronunciato da Cristo come la parola che pone il sacramento; ma sarebbe da discutere quanto questa forzatura abbia il merito di proiettare sulla dimensione del linguaggio sacramentale ciò che nel testo suona come un semplice imperativo: come se l'ingiunzione di non separare abbia senso solo perché la grazia divina un attimo prima è venuta in soccorso alla realizzazione di quell'obbligo «bello e difficile» che il matrimonio implica. Ciò che però è esplicito è il riconoscimento della grazia non solo in una personale dotazione concessa agli sposi, ma in una qualità che si aggiunge alla loro unione. È la loro stessa unione che nel matrimonio sacramentale diventa «graziosa». L'idea viene approfondita poco dopo, quando Giovanni Duns Scoto riprende la domanda sull'"effetto" del matrimonio:

Sed quis effectus? Dico quod duae gratiae in animabus contrahentium, et hoc nisi sit obex peccati mortalis hinc et inde. Non enim sufficit ad gratiam percipiendam quod contrahens non sit fictus respectu sacramenti, sed oportet quod prius paenituerit, quia istud sacramentum non dat primam gratiam. Secundum effectus est unio animarum contrahentium; sed primus effectus totalis est unus, scilicet *gratiosa coniunctio animarum* (n. 45).

Seppure senza un'esplicita citazione (e forse anche senza una precisa consapevolezza) Giovanni Duns Scoto sembra sentire la necessità di recuperare l'universo simbolico che era in pericolo: il matrimonio è davvero segno efficace dell'amore di Dio per l'anima umana, perché la grazia che in esso è conferita salda le due anime degli sposi in una congiunzione «graziosa» – forse nessun'altra espressione di appena tre parole (*gratiosa coniunctio animarum*) sarebbe stata capace di esprimere la presenza amorosa di Dio nel matrimonio senza invischiarla nell'equivoco di un rapporto a tre, puntando invece su un concetto di «unio animarum» che curiosamente in Tommaso non si trova mai (se non in un passo isolato in cui parla del matrimonio di Maria e Giuseppe). Questo elemento caratterizzante del matrimonio cristiano è poi nell'*Ordinatio* ulteriormente rafforzato dalla teoria secondo cui la prole è sì il bene *principale* del matrimonio, ma *estrinseco*, mentre il suo bene «*primo e intrinseco*» è costituito dall'indissolubilità che rappresenta «l'indissolubilità della congiunzione di Cristo e della Chiesa» (l. 4 d. 31 q. un. nn. 13-15). E con questo ad Ugo di S. Vittore sembra resa tutta la giustizia che era possibile in una ormai mutata concezione del *sacramentum*.

Che cosa d'altra parte avrebbe ancora scritto Tommaso sul matrimonio se la sua mano non avesse abbandonato la stesura della *Summa* a metà della trattazione della penitenza, stanca di teologizzare? Come abbiamo già visto, egli dei due significati esposti da Ugo di S. Vittore riesce a confutare come collaterale solo il secondo, lasciando invece non discussa una efficacia riguardo all'unione tra Dio e l'anima. In più, quando risponde la teoria già presentata nel commento alle *Sentenze* secondo cui anche il matrimonio ha un suo primato rispetto agli altri sacramenti, sembra alludere a qualcosa di più grande rispetto alla sua primitiva teoria. Dopo aver stabilito che il primato in senso assoluto spetta all'eucarestia, sia perché *contiene* sostanzialmente Cristo, sia perché ad essa sono ordinati gli altri sacramenti, così determina il rapporto tra eucarestia e matrimonio:

Matrimonium autem *saltem* sua significatione *attingit* hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, *Ephes. 5*, «sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (*S.Th. III, q. 65 a. 3 co.*).

Pensava Tommaso a qualcosa di nuovo con questo «*saltem*», «almeno»? e questo «*attingere*», «raggiungere» l'eucarestia, avrebbe svolto un ruolo anche in un ripensamento del valore simbolico del matrimonio? Ovviamente non lo sapremo mai.

4.
La natura e il suo
ordine simbolico

Quando Calvino parlava del taglio dei capelli come di un «ordinamento di Dio», «buono e santo», certo non scherzava, malgrado il tono volutamente paradossale. Ma sia lecito scegliere le sue parole come epigrafe di una *possibilità* di secolarizzazione dei sentimenti umani in cui questi possono essere scelti e mutati come un'acconciatura, senza che essi rimandino ad un ordine simbolico in grado di valorizzarli, di dar loro senso e consistenza, di sottrarli a una gratuita autoreferenzialità che genera noia e nausea. La complessa ricostruzione storica che abbiamo tentato, semplificando processi ancora più sfaccettati, ha inteso però mostrare che tale possibilità non si fonda su qualche nefasto elemento estraneo, che basterebbe quindi individuare ed espellere, ma proprio sulle tensioni interne di qualsiasi linguaggio in generale, in particolare quando si compie il tentativo necessario e però rischioso di edificare il discorso cristiano sullo sfondo di una *natura* universalmente intesa.

Ciò vale ancor di più quando si osservasse con attenzione la vicenda che il concetto di natura ha attraversato dalla fine del Medioevo fino ai nostri giorni, continuamente messa in dubbio in sé e soprattutto nella sua capacità di orientare significativamente i comportamenti umani. Accenniamo rapidamente ad alcuni nomi più significativi. Guglielmo di Ockham († 1349) con la sua critica nominalistica appenderà ogni comandamento alla sola volontà divina, di fatta escludendo ogni possibilità di anticiparla razionalmente se non per quanto riguarda il solo principio di non contraddizione. Thomas Hobbes (1588-1679), in una serrata critica all'aristotelismo, osserverà che «essere» è solo un verbo copulativo, e una conoscenza delle «essenze» è quindi fallace in partenza; da parte loro, le tendenze naturali umane sono così variabili e contraddittorie che su di esse non può essere fondata alcuna morale che non si trasformi in una sanzione dei propri personali appetiti: l'unica via d'uscita è dunque che tutti si sottomettano ad una legge la quale per la prima volta, sia pure arbitrariamente, stabilisca che cosa è «bene» e che cosa è «male». David Hume (1711-1776) smaschererà la fallacia di un ragionamento che pretenda, confondendo la morale con la fisica, di dedurre da un'affermazione sulla realtà un criterio di comportamento, senza al contempo mettere in conto il determinante sentimento di approvazione e avversione. Infine, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) affermerà che la pretesa di *dire* qualcosa sul valore in senso propriamente etico è destinata al fallimento, giacché si vorrebbe fare

con il linguaggio qualcosa che esso non può, chiuso com'è nei limiti di un rispecchiamento dei fatti del mondo.

Anche in questo caso, sarebbe superficiale vedere solo un lamentevole processo di dissoluzione. La richiesta che positivamente qui viene avanzata è che, *oltre* alla realtà data, intesa nel suo senso più fattuale e opaco, vi sia un'istanza ulteriore che permetta di giudicarla e di orientarsi in essa: un'istanza che assume caratteri differentissimi a seconda degli autori (Dio, la *respublica*, il sentimento morale, il «mistico»), ma che appunto è accomunata da questo carattere di alterità. Il bene non si riduce insomma all'essere: ma in questa riformulazione già si nota che la storia della contestazione del concetto di natura segue *volens nolens* una direzione che era stata inaugurata già dal neoplatonismo, quando riflettendo sul carattere platonico del Bene «al di là dell'essenza» lo aveva interpretato come un piano trascendente e irriducibile alla fattualità esistente, dunque letteralmente *non esistente*. Esso però non è una chimera, perché è testimoniato proprio dalle tendenze più nobili dell'uomo, quelle del quale Wittgenstein dice: «non vorrei mai, a costo della vita, mettere in ridicolo», o che platonicamente si chiamano semplicemente amore del bene e del bello, *eros*.

Siamo così inaspettatamente ritornati al punto di partenza, con una scoperta e una conferma in più: se la natura in senso aristotelico «funziona» come punto di partenza per una riflessione sulla conformazione sociale dei sentimenti umani e degli affetti familiari, è senza dubbio perché essa incorpora già, seppure in una forma sobria e descrittiva, proprio l'eredità dell'*eros* platonico come criterio di senso e implicito rimando simbolico ad un altro ordine. Non è per caso che anche per Aristotele l'intero universo è in ultima analisi mosso dall'amore verso Dio, né è privo di significato che, come abbiamo già notato, la sua trattazione della *philia* non riesce a mantenere una perfetta coerenza con l'orientamento intellettualistico della sua etica, presentandosi piuttosto come una sua completa riformulazione, in cui il concetto di felicità dipende da una comunione amichevole e amorosa che non è *completamente* retrotraducibile nei termini della personale perfezione. Ma tutto ciò, questa è appunto la conferma che abbiamo ricevuto, vuol dire che l'essenziale rimane sempre, sia esso esplicito o no, la presenza e la tutela di un ordine simbolico. Esso *significa* sempre, esso dà la possibilità di percepire come sensate non solo le strutture sociali in cui si solidificano le decisioni originate dagli affetti umani, ma perfino quelle esperienze in cui l'amore afferra gli esseri umani come una sorpresa. Al di là delle infinite e ricche sfumature delle diverse comprensioni elaborate nella storia della teologia (che alla teologia stessa spetta giudicare) questo è almeno un elemento su cui riflettere.

Il principio "piacere"

MARIO BINASCO

Chi è
pansessualista?
Un problema
nella cultura

Il presupposto di questo seminario, contenuto nel titolo generale "Evangelizzare nella cultura del pansessualismo" è che la realtà della cultura odierna sia marcata, dominata da qualcosa che viene indicato col termine di "pansessualismo".

Per il modo in cui di solito si formano questi termini, esso significherebbe il dominio di un "ismo" – dunque di una teoria, di un'ideologia – che affermi l'estensione di un fattore dell'esperienza a tutto il campo dell'esperienza e della realtà umana: da "pan" (in greco: tutto) e "sessuale"; come il "pan-germanesimo" ai tempi di Hitler significava che l'elemento tedesco fosse l'unico valore e criterio politico per la Germania, con le conseguenze del caso, così "pansessualismo" significherebbe un discorso e un criterio per il quale l'unico valore nella realtà umana sarebbe quello della sessualità.

Si potrebbe obiettare che di fatto non si trovano esponenti che sostengano espressamente questa posizione e si definiscano "pansessualisti": il che ci lascerebbe nella curiosa e difficile situazione di essere noi a definire le coordinate di una posizione che tuttavia attribuiamo ad altri, ma ad altri che non possiamo individuare con precisione; e neanche questa posizione possiamo perciò individuare precisamente e dialettizzare con essa. E dunque?

Io credo che con quel termine, "pansessualismo", chi ce lo propone cerchi di dire qualcosa, di afferrare e delimitare qualcosa, di spiegarsi qualcosa che in parte gli sfugge e i cui contorni non sono chiari, ma che tuttavia considera di cruciale importanza per l'evangelizzazione, che è poi ciò che definisce l'essere cristiano puramente e semplicemente.

Credo perciò che sia importante cogliere in questo termine una prima denominazione o affermazione di un problema, di una difficoltà in cui la coscienza cristiana odierna si sente presa e che vorrebbe poter chiarire anche a costo di complessificare l'analisi: almeno io spero che si sia disposti a questa complessificazione, perché ritengo che non ci sia altra via per rispondere a questa domanda.

L'importante è proprio il sentimento o la percezione di essere inclusi in una difficoltà oggettiva, e non semplicemente di dover fronteggiare dei discorsi diversi dai propri. Questo non produrrebbe troppo sconcerto, perché è fin da quando esiste la missione cristiana che l'evangelizzazione raggiunge genti con culture e tradizioni diverse da quella cristiana. Il senso di difficoltà e di problema (in psicoanalisi si parlerebbe di sintomo) deriva dal fatto che questa

“cultura” diversa è percepita dai cristiani come esistente in qualche modo al loro stesso interno, come qualcosa di cui essi sono in parte solidali (come uomini del loro tempo) e che dunque li minaccia come cristiani ed evangelizzatori. Ed è per questo che ci può essere difficoltà anche a riconoscere bene i termini di essa, proprio perché essa non è del tutto esterna a noi.

Questo non deve stupire: è abbastanza ovvio se si pensa al che cosa vuol dire la parola “cultura”: non significa solo delle idee personali che ciascuno può avere o no, ma significa che c’è un modo di pensare che si propone e si afferma come semplice consapevolezza della realtà che si vive, realtà anche sociale, condivisa poco o tanto (tanto, nel mondo di oggi, unificato specialmente proprio dagli organi di tale pretesa consapevolezza come i media, la televisione ecc.): la cultura sarebbe l’immagine riflessa di una realtà di legami umani e funzionamenti sociali che si suppongono essere i criteri di azione effettivamente esercitati dalla generalità delle persone, e cioè il modo in cui funzionerebbe, in cui va il mondo; le immagini e i modi di pensare che in qualche modo è necessario condividere per far parte del mondo sociale e civile. Dunque una mentalità che poco o tanto ritroviamo in noi stessi come immagine dei nostri rapporti con l’altro.

Ecco perché si pone come problema per l’evangelizzazione: si pone quando questo sistema di cultura è condiviso o subito anche da chi vuole evangelizzare. In questo caso è dentro di lui che sorge la tensione tra ciò che è già convertito dall’esperienza cristiana dei rapporti, e ciò che ancora non lo è; tra ciò che viene determinato dalla forma dell’azione di Cristo, dal come Cristo guarda e giudica il mondo, e ciò che resta determinato dai pregiudizi, dalle immaginazioni e dai discorsi ai quali si partecipa se non si vuole essere cacciati dal consorzio umano.

Non si evangelizza se non si è stati evangelizzati, cioè se non si è stati raggiunti dall’esistenza di Cristo, e dalla sua presenza e affermazione di compagnia continua (“sarò con voi...”), e se il discorso di Cristo non ha costituito nel soggetto e nei suoi legami una “testa di ponte”, una “base” toccata e trasformata da questa presenza nei nostri pensieri e rapporti, criteri di azione e vita, gusti compresi.

Resta ovviamente tutta un’inerzia che si alimenta di rapporti non convertiti, a partire da quelli famigliari (“e nemici dell’uomo saranno quelli della sua casa...”): che affondano nel nostro modo di vita, che ci appare scontato e naturale e che sentiamo difficile e angosciante mettere in questione, specialmente senza sapere bene dove e come, disorientati.

Se è vero che *soggettivamente* “cultura” è la consapevolezza della realtà che viviamo e dei nostri legami con gli altri, tuttavia le parole, i simboli, i linguaggi, i modi di pensare e di rappresentare

questa realtà non dipendono solo da noi perché sono *necessariamente condivisi*, e così c'è sempre anche una parte che sfugge, che è da recuperare alla consapevolezza dell'esperienza.

Qui si colloca d'altronde l'importanza essenziale della comunità della Chiesa come base di operazioni per operare questo recupero.

Tutto ciò vale dunque anche per l'aspetto cosiddetto "pansessualista" di questa cultura, che viene avvertito come profondamente contrario all'esperienza cristiana, ed anche fortemente capace di confonderne le tracce, di mistificarne i termini, di renderli non riconoscibili, di modo che il soggetto ne perda l'orientamento.

Infatti, qualunque cosa significhi "pansessualismo", certamente esso riguarda il modo in cui il soggetto contemporaneo, anche cristiano, si trova ad affrontare e vivere l'esperienza della sua natura sessuata, della forma di differenza che è quella sessuale, l'idea e il criterio di soddisfazione, l'idea di partnership inerente ad essa, se c'entra o no con altri legami, se c'entra o no con la verità dell'esperienza o di altre esperienze, se ha o no rilevanza morale, ecc.

Ho fatto accenno prima ai media, ai cosiddetti mezzi di comunicazione – cosiddetti, perché veramente dovremmo interrogarci su che cosa comunicano a noi, dato che noi certamente non comunichiamo nulla a loro o attraverso di loro: rispetto ai media odierni effettivamente pone qualche interrogativo il fatto che ormai sia impossibile trovare un racconto filmato nel quale non sia inserita una qualche scena di atto sessuale: che cosa obbliga a questa apparente necessità? Perché viene inflitta regolarmente e necessariamente allo spettatore che non l'ha chiesto una posizione di voyeur che esclude qualunque sua scelta libera? Si tratta solo di un'azione cinica mossa da una convenienza economica – nel senso che sarebbe dimostrato sociologicamente che l'inserire queste scene paga?

In realtà non si tratta semplicemente di un'azione neutra cinicamente motivata: c'è in gioco qualcosa di più, non è un'azione neutra e irresponsabile, perché in essa accade qualcosa di più, si gioca qualcosa del rapporto del soggetto con l'Altro – in questo caso l'Altro sociale e culturale – al livello in cui il soggetto è intimamente determinato dal discorso dell'Altro su di lui.

Il film non è un semplice spettacolo naturale, come un tramonto, non è solo un oggetto inanimato della visione: il film è anche un Altro umano che – nascosto dietro la scena da vedere – cattura il tuo sguardo (tanto che in certe psicosi il soggetto dice di essere "visto" dal film, di essere lui stesso "filmato" dal film, tanto lo sguardo è per lui sguardo dell'Altro). In quanto Altro è autorevole per il

soggetto, il soggetto ne dipende perché l'Altro può dire che cosa è il soggetto, può *interpretarlo*. E ciò che avviene con queste scene – magari in modo appena percepibile – è proprio un'interpretazione del soggetto da parte dell'Altro. Interpretazione qui intendo non solo come idea generale che si ha di una certa realtà umana e che si propone alla comprensione altrui, ma proprio nel senso psicoanalitico, di atto di interpretazione fatto da qualcuno al soggetto singolo, di intervento attivo che lo determina in un certo modo offrendogli un “tu sei questo” in cui riconoscersi *in atto*.

Inserire quelle scene e costringere il soggetto a guardarle forzando in qualche modo la sua partecipazione e la sua scelta, è un'interpretazione forzosa della domanda inespressa, inconscia dello spettatore, un'interpretazione canagliesca del suo desiderio: ovvero: io non ti lascio il tempo di domandare, prevengo la tua domanda con la mia offerta forzante: ma poiché tu guardi, ecco che mi dimostri che eri tu che volevi quella scena che io ti ho dato: dunque non sono io responsabile della mia azione, non c'è un mio desiderio in gioco, io non ho fatto altro che interpretare il tuo desiderio, inconscio anche a te stesso. In sostanza è come se gli si dicesse: tu non me lo chiedi, ma inconsciamente è questo che desideri, anzi che vuoi, e quindi io te lo do prima che me lo chiedi: e ogni responsabilità, ed eventualmente colpa, è tua.

Credo che siano anche fatti di questo tipo che fanno porre la questione sul pansessualismo, proprio in termini che portano diritto verso la psicoanalisi e mettono in questione il suo ruolo e la sua responsabilità in questa cultura: vuoi come contributo alla sua installazione, vuoi come contributo ad uscirne.

Ne parleremo ora più estesamente e in dettaglio, ma voglio subito far notare che in quella che ho appena chiamato un'interpretazione forzosa dell'inconscio dello spettatore c'è stato molto probabilmente l'apporto di un qualche sapere psicoanalitico, ma usato in un modo che non ha niente dell'etica psicoanalitica e che afferma quindi un'idea del piacere e del desiderio nonché della sessualità, che è molto lontana da quella della pratica psicoanalitica.

Che cosa mi permette di dirlo? Per esempio questo. Ho tradotto quell'interpretazione nelle parole: “inconsciamente è questo che desideri, anzi che vuoi, anche se non chiedi, dunque te lo do”: ebbene, la psicoanalisi mantiene ben distinti il desiderare inconscio e il volere del soggetto (detto semplicemente: il soggetto può perfettamente non volere ciò che crede di desiderare, anzi di regola è così, salvo forse che nella perversione): essa riconosce a ciascuna di queste posizioni del soggetto la sua dignità di fatto, e sa che non si può ridurre l'una all'altra (è questo il senso della parola “conflitto”, che per l'etica della psicoanalisi è fondamentale).

Ora, da parte del cinema, non distinguere tra desiderio inconscio e volere del soggetto, o distinguere solo per ignorare e abo-

lire la distinzione imponendo allo spettatore una scena di godimento, è compiere un'operazione perversa in senso tecnico, non differente da quella che ogni perverso fa nelle sue seduzioni: e per di più sotto la legittimazione violenta operata dal *medium* cinematografico preso come un'istituzione ("l'ha detto la TV", "se lo fanno loro...") dalla quale non ci si può sganciare impunemente (perché sfrutta proprio il fatto che il soggetto è appeso al legame con l'Altro, all'esigenza di riconoscimento della propria umanità in questo legame, nel bene e nel male, e "lavora" su quell'aggancio quando questo è meno avvertito dal soggetto, come nella visione degli spettacoli) .

Queste considerazioni ci serviranno poi ancora per ragionare sul principio di piacere e sulla sua situazione e sul suo ruolo nella questione che ci interessa: ma faccio notare anzitutto di aver evocato la psicoanalisi, e giustifico questo fatto.

La psicoanalisi è pansessualista?

In realtà, che lo si sappia o no, implicitamente la psicoanalisi è già stata evocata fin dall'inizio dal momento in cui è stata pronunciata la parola "pansessualismo" e in cui è stato formulato il titolo di questa relazione: "il principio piacere".

Perché queste sono due espressioni in diretto rapporto con la psicoanalisi, sebbene in modi opposti, e d'altronde è stata la psicoanalisi a metterle in rapporto tra di loro in un modo speciale.

Infatti principio di piacere è un termine coniato da Freud e appartenente al lessico fondamentale della psicoanalisi; mentre "pansessualismo" è un'accusa che è stata rivolta alla psicoanalisi; mentre principio di piacere è un termine a responsabilità freudiana, rivendicato come concetto psicoanalitico, quello di pansessualismo invece è un giudizio critico sulla psicoanalisi dato da avversari di essa in tempi già piuttosto lontani, tanto che Freud stesso se ne distanziò rispondendo a questa accusa.

Quello che mi pare interessante è che questi due termini si ritrovano qui accostati, in forza del legame che effettivamente in Freud si stabilisce tra sessualità e principio di piacere: queste nostre questioni dunque sembrano ruotare attorno a ciò che la psicoanalisi ha effettivamente considerato un proprio apporto originale alla comprensione della struttura della soggettività.

Credo non sia inutile anzitutto citare il modo in cui Freud respinge l'accusa di pansessualismo:

"CRITICHE E FRAINTENDIMENTI DELLA PSICOANALISI. La maggior parte delle affermazioni che anche in opere scientifiche vengono fatte contro la psicoanalisi si fonda su un'informazione insufficiente che dal canto suo pare essere motivata da resistenze affettive. È infatti errato accusare la psicoanalisi di "pansessualismo" sostenendo che essa deduce tutto l'accadere psichico dalla sessualità e ad essa lo riporta. La psicoanalisi ha al contrario operato sin dall'inizio una distinzio-

ne tra le pulsioni sessuali e altre pulsioni, provvisoriamente denominate “pulsioni dell’Io”. Non le è mai passato per la mente di voler spiegare “tutto”, e neppure le nevrosi le ha derivate soltanto dalla sessualità, ma invece dal conflitto tra gli impulsi sessuali e l’Io. Nella psicoanalisi il termine di *libido* non significa (eccetto che per C.G. Jung) energia psichica pura e semplice, ma forza motrice delle pulsioni sessuali. Certe asserzioni, come quella che ogni sogno rappresenterebbe l’appagamento di un desiderio sessuale, non sono mai state formulate. Accusare di unilateralità la psicoanalisi, che in quanto *scienza dell’inconscio psichico* ha il proprio campo di lavoro ben preciso e delimitato è altrettanto privo di senso che rivolgere questo stesso rimprovero alla chimica. Un malinteso infame e giustificato soltanto dall’ignoranza, è quello di credere che la psicoanalisi si attenda che le sofferenze nevrotiche possano guarire se il malato “si gode la vita” sessualmente. È vero il contrario: rendendo coscienti mediante l’analisi, le voglie sessuali rimosse, è possibile ottenere su di esse quel controllo che la precedente rimozione non consentiva di raggiungere. Si potrebbe ben dire piuttosto che la psicoanalisi libera il nevrotico dalle catene della sua sessualità. È inoltre decisamente antiscientifico giudicare la psicoanalisi in base al criterio se essa sia o non sia idonea a minare le fondamenta della religione, dell’autorità e della moralità, giacché la psicoanalisi, come ogni altra scienza, è assolutamente aliena da qualsivoglia partito preso e si propone unicamente di cogliere in modo non contraddittorio un aspetto della realtà. È infine lecito definire semplicistico il timore espresso da alcuni che i cosiddetti beni supremi dell’umanità, la ricerca, l’arte, l’amore, il sentire etico e sociale, perderebbero il loro valore o la loro dignità per il fatto che la psicoanalisi è in grado di dimostrare che essi traggono origine da moti pulsionali elementari e animali” (S. FREUD, *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1978).

Si tratta di un paragrafo di una voce di Enciclopedia scritta da Freud nel 1923.

Che cosa ci dice in essa? Alcune cose:

- a) la psicoanalisi è unilaterale, come ogni approccio scientifico, ma non è riduzionista;
- b) nello stesso senso, essa non si pone alcuno scopo di minare le fondamenta di religione, autorità, moralità, perché questo sarebbe contrario al suo orientamento scientifico;
- c) essa mostra l’origine – diciamo la comunanza e continuità tra moti pulsionali elementari e valore e dignità dei beni supremi dell’umanità, senza vedere in questo una lesione di essi;

Per quanto riguarda il posto e la funzione che la psicoanalisi riconosce alla sessualità, Freud respinge formalmente l’accusa di avere una posizione “pansessualista”, che egli definisce come la posizione di chi “deduce tutto l’accadere psichico dalla sessualità e ad essa lo riporta”. Notiamo che parla di *accadere* psichico e che afferma che la psicoanalisi non lo ritiene tutto deducibile dalla né riconducibile alla sessualità, e lo sostiene con alcuni argomenti: la

psicoanalisi ha distinto, tra le pulsioni umane, delle pulsioni che non ha chiamato sessuali, ma in modo diverso, quelle dette allora pulsioni dell'Io (e in seguito narcisismo e poi pulsione di morte); essa non vuole spiegare "tutto"; anche le nevrosi non derivano dalla sessualità sola, ma dal suo conflitto con l'Io; non ha mai ridotto il sogno ad un appagamento di desiderio unicamente sessuale. Freud rivendica e riafferma il fondamentale carattere sessuale delle pulsioni, ma prende atto che le pulsioni sessuali, o piuttosto il versante sessuale delle pulsioni, non è l'unico, non fa un "tutto": ci sono altre pulsioni o altri versanti di queste, che introducono necessariamente conflitti con le pulsioni (in quanto) sessuali. È piuttosto Jung che va nel senso di un "tutto" della libido come energia psichica, ma a prezzo di eliminare la differenza e l'importanza del legame delle pulsioni colla sessualità.

Ma l'argomento più importante che Freud mobilita è di tipo etico e pratico, e non a caso è quello che gli strappa una qualificazione etica: "un malinteso *infame...*" ecc. È l'argomento più importante perché tutti i concetti della psicoanalisi valgono e si appoggiano sulla pratica della psicoanalisi stessa: e la pratica analitica non è orientata dal principio che tutto si sistema se, come dice Freud, "uno si gode la vita sessualmente": la psicoanalisi dunque non è né una teoria né una pratica di "liberazione del desiderio", di "liberazione della sessualità". Questo è un punto fondamentale culturalmente: non pensa che "godersi la vita sessualmente" faccia guarire dalle nevrosi, ma anzi sostiene che "la psicoanalisi liberi il nevrotico dalle catene della sua sessualità". Attenzione: è l'idea che ciò che è compreso nel termine "sessualità" non sia qualcosa da "liberare", da lasciar essere e affermarsi senza ostacoli né controlli della coscienza, qualcosa come un'energia che dovrebbe affermarsi da sé, ma che anzi per il nevrotico sia proprio questo a presentarsi come una catena, a incatenare il soggetto, e che dunque è piuttosto il soggetto che va liberato da questa catena, quando la sessualità funziona come tale.

Dunque Freud non potrebbe essere detto "pan-sessualista", pur essendo quello che ha riconosciuto la sessualità come sempre presente e inconsciamente cruciale nella realtà soggettiva umana?

Sembra una contraddizione, ma lo sembra soltanto: la sessualità è sempre presente, ma non è qualcosa di consistente che faccia "totalità", non è un tutto, anche se c'entra dappertutto, non basta da sola a spiegare. "Sessualità" per lui è il nome di una realtà umana incompleta, certamente motrice della vita psichica, ma non così sufficiente e autonoma da avere del tutto in sé la sua legge.

Se dubitate di questo vi anticipo subito un passo che Freud scrive nel 1929, nel *Disagio della civiltà*:

“La vita sessuale dell’uomo civile è in effetti seriamente danneggiata, talora dà l’impressione di una funzione in via di involuzione...Si è probabilmente nel giusto supponendo che la sua importanza come fonte di sensazioni di felicità, dunque nell’adempimento dello scopo della nostra vita, sia diminuita sensibilmente. Qualche volta crediamo di avvertire che non solo la pressione della civiltà, ma qualcosa nell’essenza della funzione sessuale stessa ci impedisca il pieno soddisfacimento e ci spinga su altre strade” (S. FREUD, *Il Disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, p. 595, Boringhieri, Torino, 1978).

Notiamo: non solo la (re)pressione della civiltà, ma qualcosa di *intrinseco alla natura della funzione sessuale* – nell’essere umano, attenzione – le impedisca di raggiungere il “pieno soddisfacimento”: la sessualità dunque non è “tutta”, non c’è “pan-sessualità” neanche sul piano della soddisfazione, sul piano del suo rapporto col piacere e col principio di piacere, che ne aveva fatto scoprire l’importanza.

L’impossibilità che la sessualità sia “tutta”, e l’impossibilità che il piacere sia “tutto” sembrano andare di pari passo. E infatti per Freud ciò che è al di là delle pulsioni sessuali, o di vita, che impedisce loro di essere “tutte”, e cioè la pulsione di morte, è anche ciò che sta *al di là del principio di piacere*: è ciò che ci dice che è impossibile realizzare un “pan-sessualismo” come “pan-edonismo”.

Il che non impedisce certo a nessuno di sognarlo o di incitare a sognarlo, di averne l’utopia, la stessa che ci è proposta come dicevamo dalla nostra società anche nei films: utopia che può essere rovinosa, come varie utopie del secolo scorso. In questo caso la cultura del pansessualismo sarebbe la cultura del sogno utopico di negare la pulsione di morte e il limite inerente al progetto del principio di piacere (con conseguenze inevitabili sul rapporto con la realtà).

Un animale sui generis: pulsioni, piacere, sessualità

Non possiamo qui estenderci troppo sulle complessità dell’esperienza psicoanalitica. Tuttavia forse vale la pena spendere un po’ di tempo per capire essenzialmente di che si tratta nei suoi concetti che ho prima evocato: pulsione, sessualità, piacere, e via dicendo.

Soprattutto per rispondere alla domanda: perché e in che modo sono intrecciate le due questioni, o i due problemi, della sessualità e del principio di piacere?

Rispondiamo direttamente: perché l’uomo non è un animale qualunque: egli si distingue radicalmente e *realmente* dagli animali perché parla, anzi è un essere parlante prima ancora che un animale simbolico: egli *esiste*, realmente, in un *campo di linguaggio*, di rappresentazioni significanti, di segni linguistici che lo risvegliano ed elevano alla soggettività.

Questo fatto (ciò che lo rende differente) fa sì che sia trasformato, rispetto all'animale, all'organismo animale, sia il sistema dei bisogni, sia il sistema delle soddisfazioni.

I bisogni animali non sono, nell'uomo, conservati intatti e autonomi benché ad un livello più basso, come aristotelicamente si può pensare: essi vengono realmente sovvertiti, aboliti, interrotti, superati, dalla condizione umana, perdono ogni sufficienza e specificità sia come bisogni sia come soluzioni (comportamenti istintivi). L'uomo è poco animale in questo, come costruzione dei bisogni e sistema di soluzioni.

Nell'animale c'è solidarietà tra bisogni, tendenze, e modi di soddisfacimento, cioè istinti; perché ci sono schemi preformati, *patterns* di entrambi, per cui un bisogno è intrecciato col comportamento che lo soddisfa.

Nell'uomo questi mancano praticamente totalmente: l'essere umano nasce completamente incapace di vivere e di soddisfare i suoi bisogni se non attraverso l'Altro: questo Altro è Altro in due modi: anzitutto perché è proprio un altro, non è il soggetto o l'individuo (se prendessimo le cose solo al livello dell'organismo vivente, potremmo al limite dire che questo altro verrebbe a costituire col l'individuo un funzionamento organico allargato, come una simbiosi per esempio, o un parassitismo).

Ma in secondo luogo perché esso appartiene e veicola un ordine totalmente Altro rispetto all'ordine del vivente, biologico: è un Altro umano, cioè parlante, è un Altro simbolico che introduce il soggetto al linguaggio, è insieme un partner e un ambiente di discorso, di parola, di scambio di significati, di sensi, dove il senso di ciò che viene detto conta di più della materia che viene scambiata (il latte, ad esempio, per il bambino): un ordine che si sovrappone a quello del vivente, con esigenze proprie e prevalenti: sapere, per esempio, di che cosa è segno un certo gesto, qual è il significato di un atto (una lode, una punizione,...) ecc.

Perciò nell'uomo il sistema delle tendenze (bisogni organici, ma poi altro: richieste, pulsioni, desideri, ...) si forma e si struttura non solo sulla base di un organismo che è insufficiente in tutto, ma anche e soprattutto sulla base degli scambi di parola, simbolici, significanti che avvengono tra il soggetto e l'Altro: per esempio è quanto avviene nella cultura e nella sua trasmissione, nella lingua, nell'insieme delle usanze simbolizzate di risposta al bisogno e alla domanda del soggetto, ecc.

Le tendenze o urgenze decisive nell'essere umano, parlante, perciò non sono i bisogni istintivi, ma quelle che nascono e si organizzano a partire da esperienze di discorso, di incontro, esperienze di soddisfazione fatte nel rapporto con l'Altro e da avvenimenti all'interno di questo rapporto, da richieste all'Altro, richieste dell'Altro, desideri che vanno verso l'Altro o ne provengono, ecc.

Freud ha chiamato pulsioni le urgenze di soddisfacimento che provengono dal corpo del soggetto, ma che prendono forma non secondo modelli istintivi di comportamento, ma secondo certe modalità in cui una parte del corpo entra nel rapporto con l'Altro, nel discorso e nello scambio simbolico con l'Altro. Per fare due esempi rapidi. Abbiamo tutti sentito dire che Freud per esempio parla di pulsione orale e di pulsione anale (e non solo).

La pulsione orale non è il bisogno di mangiare o di bere, non è l'esigenza organica di nutrirsi: la pulsione orale è quell'esigenza che si forma nel rapporto con l'Altro che nutre il bambino, che è esigenza che la domanda all'Altro sia soddisfatta, esigenza di ritrovare quella soddisfazione della quale è sia oggetto che segno il seno o il biberon o il ciuccio, in quanto data dall'Altro, in quanto esito della domanda all'Altro e della presenza dell'Altro. La pulsione ricerca quel soddisfacimento: il bambino piccolo può continuare per tanto tempo a succhiare un biberon vuoto, ben dopo che il suo bisogno di cibo è stato soddisfatto: cerca e ottiene così un piacere che non consiste solo nelle sensazioni della bocca, ma che è costituito dal fatto di rigiocare, di ripetere attraverso segni concreti l'esperienza di soddisfacimento non solo biologico, ma legata alla presenza dell'Altro umano. Anzi, la soddisfazione che la pulsione orale cerca non ha uno scopo biologico o organico.

Così pure è per la pulsione anale: essa non si fonda su nessuno scopo biologico, ma sul valore che per il bambino prendono l'evacuazione e i suoi prodotti a partire dalla richiesta che l'Altro fa al bambino di controllare la prima e di separarsi adeguatamente dai secondi deponendoli nel luogo che l'Altro desidera – richiesta che proviene dalle esigenze della civiltà. Sono queste richieste dell'Altro che fanno di controllo, evacuazione, escrementi, un campo di valori e dunque di soddisfacenti legati al rapporto con l'Altro, alle sue richieste, per cui l'escremento, considerato una parte del corpo del bambino, si carica anzitutto del valore di un segno enigmatico del desiderio dell'Altro che lo richiede, poi del valore di un dono che soddisferebbe le misteriose richieste dell'Altro, un dono d'amore, che il bambino può sia concedere che rifiutare, ecc. La pulsione anale cerca dunque soddisfazione nel trattamento di questi oggetti di scarto, inutili in sé, ma caricati di valore, di queste risposte all'Altro, nell'andare incontro o resistere alle sue richieste ecc. Essa sorge, come si vede, essenzialmente da un artefatto della civiltà, della cultura umana con le sue esigenze di pulizia, è ancor meno confondibile con un bisogno naturale di quanto non lo sia la pulsione orale.

Questo era solo per far cogliere anzitutto che le pulsioni sono le conseguenze dell'umanizzazione delle istanze del corpo, cioè il loro passaggio nel mondo dei segni, delle parole, dei significati e degli atti umani.

In secondo luogo per far cogliere il carattere aperto di queste "istanze" che non sono, come i bisogni, chiuse in un ciclo o uno schema di soddisfacimento: ho sete, bevo acqua e estinguo il bisogno. La pulsione invece ricerca il soddisfacimento al di là del bisogno, come tale, sempre: e non ha schemi prefissati e universalmente validi di risposta, di soddisfazione: non ci sono istinti.

Qui vediamo un primo legame della pulsione col piacere. Nell'animale al sorgere del bisogno risponde un comportamento istintivo che porta a soddisfarlo ed estinguerlo: dunque a un bisogno specifico e delimitato risponde un procedimento preciso per soddisfarlo. Ma nell'uomo, dove al di là dei bisogni chiusi sorgono le istanze pulsionali che cercano il soddisfacimento non in schemi chiusi ma nel campo aperto dei simboli, dei significanti, delle parole, dei discorsi, quale può essere allora per il soggetto il criterio che lo guida nella ricerca di soddisfazione?

È qui che interviene quello che Freud chiama il principio di piacere: l'uomo, che non agisce come una macchina di istinti, si guida e si orienta fin dall'inizio sul principio di piacere, e cioè sulla ricerca del piacere e sullo sfuggire il dispiacere. Questo criterio lo orienta e lo guida nel campo aperto e incerto degli accadimenti psichici, e ne è in certo modo la verifica, sebbene insufficiente.

E la sessualità che cosa c'entra? Possiamo già intuirlo: nell'animale la sessualità è uno specifico insieme di bisogni, che ha una finalità biologica generale, la continuazione della specie, a volte anche direttamente a detrimento dell'individuo (si pensi al maschio della mantide religiosa). A questo insieme di bisogni, che sorge a un certo momento dello sviluppo biologico, risponde, per soddisfarli, un sistema di comportamenti istintivi che guidano l'animale nella parata, nel corteggiamento, nella lotta, nell'accoppiamento. La sessualità con i relativi istinti è uno dei bisogni che coinvolgono il rapporto dell'individuo animale con l'altro individuo della sua specie e regolano e determinano il corpo a corpo con esso.

E nell'uomo? Anche qui, come si è visto, niente istinti che urgano certi comportamenti senza dover passare dal mondo del linguaggio e della cultura.

Non solo: ma l'essere umano si pone il problema e fa l'esperienza di ricerca di soddisfacimento, di piacere, e di relazione con l'Altro, anche di corpo a corpo, fin dall'inizio della sua vita, molto prima della maturità sessuale.

Non solo, ma egli si pone interrogativi, questioni, formula teorie sulla enigmatica differenza sessuale e sul suo significato e mistero, ben prima di raggiungere questa maturità biologica; nel frattempo egli vive e sperimenta quelle questioni nei suoi rapporti con gli Altri che la civiltà gli ha messo vicino (di solito nella famiglia i genitori).

Ecco dunque che si può dire in certo modo che l'essere umano vive la questione sessuale, quella che si dice di solito "la sessua-

lità”, non solo prima del suo tempo biologico, ma anche al di fuori dei limiti che essa ha di solito negli animali. Infatti se essa non è più confinata in uno schema preciso come nell’animale, si può capire che la sua questione non sia più strettamente localizzabile, e possa debordare e investire, colorare di sé qualunque ricerca di soddisfacimento, tanto più che nell’uomo la ricerca di soddisfazione pulsionale ha sempre a che fare con il suo rapporto anche corporeo con l’Altro. Nell’uomo perciò diventa un problema da risolvere quello di definire ciò che è sessuale, tanto più che il soggetto umano ha almeno tanta dignità e realtà quanta ne ha la specie o le è anzitutto superiore, e la differenza tra il soggetto e l’Altro ha per lui la stessa dignità della differenza tra uomo e donna.

Questo è ciò che in fondo ha scoperto Freud: egli ha sostenuto che le pulsioni sono sessuali non in quanto parti di un insieme di istinti riproduttivi, ma in quanto sono ciò che rimane a rappresentare la questione sessuale (differenza, rapporto con l’Altro e godimento) nella vita psichica o soggettiva specificamente umana.

Dunque si può ben dire che per la psicoanalisi l’invadenza della sessualità nella vita umana non deriva da un *troppo* di sessualità, ma da un *troppo poco*, da una parzialità o incompletezza, non autosufficienza della sessualità: è proprio perché non forma un tutto organizzato e compatto autosufficiente e localizzato, che la famosa sessualità si insinua dappertutto nell’inconscio umano, e insiste soprattutto come una questione mai scontata né risolta del tutto.

Che significa infatti per l’uomo godere della differenza? e dell’Altro? E del corpo dell’Altro? E dell’Altro sesso? Queste sono le questioni sempre aperte attorno alle quali, come attorno ad un polo celeste vuoto ruotano tutte le costellazioni dell’inconscio dei soggetti umani, nonché tutte le prescrizioni delle culture, i riti, ecc.

L’esigenza
di soddisfazione
come essenza
della vita umana

Notiamo che le cose dette sulla psicoanalisi presuppongono di considerare l’essere umano come tutto centrato sulla questione della soddisfazione: è a questa che si riferiscono le due nozioni di pulsioni e di desiderio, nonché quella di principio di piacere.

Freud non è certamente un uomo religioso, né si può dire che abbia un desiderio e un gusto per questo registro dell’esperienza: anzi, casomai egli mostra in altri scritti un desiderio orientato ateisticamente (come d’altronde lo stesso Lacan). E tuttavia dobbiamo chiederci seriamente in che cosa contrarierebbe un’antropologia cristiana il fatto di centrare e basare l’essenza dell’umanità su di un’istanza di soddisfazione, dunque sulle pulsioni e sul desiderio.

Che l’essere umano sia fin dall’inizio tutto un’istanza di soddisfacimento ben al di là del bisogno, non è qualcosa che anche

l'antropologia cristiana sottoscriverebbe, sia pure a volte – almeno in passato – più timidamente?

Credo che la diffidenza e difficoltà a riconoscere questo elemento derivino da un malinteso. La soddisfazione che l'essere umano cerca non è la semplice soddisfazione del bisogno: questo aspetto, che è stato chiarito e sviluppato molto da J. Lacan, è tuttavia presente strutturalmente in Freud: come si è detto, se l'uomo avesse solo dei bisogni, cioè dei cicli organici e biologici di mancanze reali, sul piano dell'organismo, da colmare con degli oggetti precostituiti, non ci sarebbero pulsioni, ma non ci sarebbe neanche vita psichica, cioè soggettiva, umana. Non ci sarebbe neanche il desiderio, che appunto è ben diverso dal bisogno: e basta guardare la pubblicità per accorgersene.

Mentre il bisogno suppone e si chiude su un oggetto o una sostanza, la pulsione e il desiderio sono la dimostrazione che l'uomo si soddisfa anche, e soprattutto, del fatto che sia l'Altro a soddisfarlo, l'Altro umano, l'Altro parlante, dirà Lacan, l'Altro che ha un desiderio non anonimo nei suoi confronti, e che per questo gli dà un nome, lo genera e lo cura: dunque nella soddisfazione del soggetto a partire da qui entra come fattore anche la soddisfazione dell'Altro: la pulsione dunque diventa la ricerca delle soddisfazioni che sono sì corporee, ma come è corporeo il rapporto con l'Altro che le rende possibili; e il desiderio diventa desiderio dell'Altro, desiderio del suo desiderio.

Tutti questi sono modi di dire che la struttura della vita soggettiva, psichica umana, quale la psicoanalisi constata, presenta, accanto ad una fondamentale comunanza di vita biologica con l'animale, anche una fondamentale discontinuità, che batte in breccia qualunque idea evoluzionistica.

Ciò vuol dire che tutti quelli che sarebbero nell'animale bisogni organici istintivi e legati a comportamenti istintivi, nell'uomo non esistono o non bastano a spiegare la sua azione: e questo vale in grado massimo per la sessualità.

Sta qui il ruolo cruciale della questione sessuale nel soggetto umano, che ha potuto far nascere l'idea di pansessualismo: ma che non significa che tutto è sessuale, ma solo che in questo processo il soggetto non esegue uno schema istintivo o simbolico universale, ma affronta una questione del tutto singolare, propria.

Possiamo così vedere più precisamente la questione del principio di piacere e il suo legame con la questione sessuale.

Notiamo che se la soddisfazione fosse di bisogni organici, non ci sarebbe neanche l'idea di un principio di piacere come programma di azione, di funzionamento psichico: non ci sarebbe alcun "principio di piacere", perché ci sarebbero solo i comportamenti istintivi per soddisfare i bisogni, come negli animali. L'uomo subirebbe semplicemente gli stimoli istintivi, o li seguirebbe necessaria-

mente come gli animali, in virtù di uno schema d'azione. Ma, abbiamo detto, l'uomo nasce del tutto impotente e scoordinato, incapace di sopravvivere, e la sua vita, la soddisfazione dei suoi bisogni, dipende dall'Altro che si cura di lui e che gli parla: la soddisfazione che per lui diventa fondamentale, quella da ritrovare in ogni azione e rapporto con l'Altro è il piacere che sorge in questo rapporto. Perché è l'Altro che rende (oppure no) piacevole ciò che accade nella relazione con lui, a partire dalla soddisfazione dei supposti bisogni.

Un esempio? L'anoressia del neonato, per esempio, o le sindromi di ospedalismo: il neonato che rifiuta di essere allattato o nutrito mostra chiaramente che – chiamiamolo pure così – il godimento vitale della nutrizione, quello che necessariamente è legato al possesso dei suoi organi buccali e digestivi e al loro riempimento, può non essere un piacere per il soggetto, se il rapporto con l'Altro non lo rende tale. Ciò significa che le conseguenze dell'aver un corpo non sono soltanto piacevoli, e che anzi il piacere viene a difendere e proteggere la vita psichica del soggetto, difendendolo appunto dai godimenti maligni nei quali è immerso.

C'è da distinguere tra godimento e piacere, nonostante nell'uso corrente i due termini siano quasi equivalenti: proprio per la profonda ambiguità che il godimento ha nei confronti del soggetto. Quale ambiguità? Noi non la percepiamo se non in momenti patologici, perché di solito la risolviamo nel senso del piacere. Ma ci sono casi, per esempio l'autismo o certe psicosi infantili, nei quali è del tutto chiaro che il soggetto cerca di difendersi e sfuggire anche da tutte quelle occasioni di godimento che per noi avrebbero connotazione di piacere, dal contatto della carezza dell'Altro fino al sorgere di un eccitamento genitale: sono momenti in cui il soggetto può mostrare un terrore e un'angoscia senza nome, davanti ai quali può preferire di tagliarsi, farsi del male fino a mutilarsi.

Perché? Il minimo che possiamo dire è che per il suo rapporto disturbato con l'Altro egli non può riuscire a seguire alcun principio di piacere, non può cercare e accogliere questi momenti come piacevoli, come suoi, riconoscerli come propri: egli sente in essi, per esempio, non una propria esperienza piacevole, ma un'invasione nel suo corpo da parte dell'Altro, un'azione persecutoria nei suoi confronti, anche proprio attraverso l'eventuale piacere. Mentre il piacere è certamente l'ambito di ciò che l'io considera proprio e desiderabile come tale, il godimento, anche quando sembra piacevole come quello legato agli organi sessuali, in realtà contiene sempre qualcosa che è al di là del piacere.

Allora, che cos'è questo famoso principio di piacere? All'inizio, in Freud, è il principio, il programma si potrebbe dire, secondo il quale all'inizio si muove il soggetto, cercando appunto

di procurarsi il piacere e di evitare e sfuggire il dispiacere. La seconda parte (sfuggire il dispiacere) è altrettanto importante della prima: perché serve al soggetto per orientarsi e salvaguardarsi: il principio di piacere si basa sulla possibilità di distinguere il piacere dal dispiacere, cosa che come abbiamo visto non avviene a livello del godimento: è un principio di azione perché se abbiamo questa distinzione, allora possiamo orientarci, cercare piacere e evitare dispiacere, sempre si intende nel rapporto con l'Altro, che ci costituisce.

Il principio di piacere per Freud è il primo programma secondo il quale la vita psichica inconscia si regola, o piuttosto cerca di regolarsi, perché – aspetto importante – non si tratta di un meccanismo automatico, ma appunto di un principio: il che comporta che possa essere limitato o interferito da altri principi, ed anche che possa fallire, possa non riuscire nel suo compito.

Così ne parla Freud:

“Nella psicologia fondata sulla psicoanalisi, ci siamo abituati a prendere come punti di partenza quei processi psichici inconsci le cui proprietà ci sono divenute note attraverso l'analisi. Li consideriamo come i processi più antichi, primari, come residui di una fase di sviluppo nella quale essi costituivano l'unica specie di processi psichici. La suprema tendenza a cui obbediscono questi processi primari è facilmente riconoscibile; essa può venir indicata come *principio di piacere-dispiacere* (o più brevemente come *principio di piacere*). Questo processi mirano ad ottenere piacere; dagli eventi che possono provocare dispiacere l'attività psichica si ritrae (rimozione). Il nostro sognare notturno e la nostra tendenza a staccarci nella vita vigile dalle impressioni penose costituiscono residui del dominio di questo principio, e testimoniano la sua potenza” (S. FREUD, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1974, p. 454).

Per Freud, che considera il principio di piacere come quello che regge la vita psichica del bambino piccolo, esso ha, per così dire, un inconveniente, o una caratteristica: quella di allontanare tendenzialmente il soggetto dalla realtà, procurandosi delle soddisfazioni per via allucinatoria: in fondo questo principio più che realtà cerca dei segni, cerca che si ripetano i segni dell'Altro forieri dell'esperienza di piacere, ma con esclusione degli aspetti di dispiacere. Questo principio tenderebbe ad accontentarsi degli elementi piacevoli che trova nell'ambito del soggetto stesso: non per nulla Freud dà come esempi fondamentali di esso la formazione dei sogni notturni (che non obbedisce ad alcuna esigenza di realtà, ma solo combina dei segni cioè ricordi, immagini, parole ecc.), e l'attività della fantasia, che anch'essa obbedisce principalmente al principio di piacere inglobando solo cose piacevoli nelle fantasie e scartandone tendenzialmente ogni spiacevolezza.

Solo la disillusione, per il Freud del 1911, sollecita il soggetto ad abbandonare le attese esclusive risposte nella via fantastica o allucinatoria:

“Solo la mancanza dell’atteso soddisfacimento, la disillusione, ha avuto per conseguenza l’abbandono di questo tentativo di appagamento per via allucinatoria. L’apparato psichico ha dovuto risolversi a rappresentare a se stesso, anziché le condizioni proprie, quelle reali del mondo esterno, e a sforzarsi di modificare la realtà. Con ciò si è instaurato un nuovo principio di attività psichica: non è più stato rappresentato quanto era piacevole, ma ciò che era reale, anche se doveva risultare spiacevole. Con questa instaurazione del *principio di realtà* è stato compiuto un passo denso di conseguenze” (*ibidem*).

Così Freud introduce anche un altro principio degli eventi psichici, il principio di realtà, caratterizzato dallo sviluppo del pensiero, sia quello che giudica l’esistenza e le condizioni che la realtà stabilisce per la soddisfazione, sia quello che elabora le fantasie obbedendo ancora al principio di piacere.

È proprio quest’ultimo che ha un rapporto speciale con la sessualità e le sue pulsioni: infatti poiché le pulsioni sessuali possono tendere a soddisfarsi autoeroticamente, cioè nell’ambito del corpo proprio del soggetto, esse subiscono meno la frustrazione che sollecita a tener conto della realtà, e quindi restano maggiormente sotto il dominio del principio di piacere e restano oggetto delle fantasie.

Ma in fondo la cosa da notare è che anche il principio di realtà non contraddice il principio di piacere, ma è anzi in fondo al suo servizio, è in funzione di garantire maggiormente la soddisfazione tramite il principio di piacere senza farsi smentire dalla realtà: dunque non contraddice il fine ultimo del soddisfacimento, del piacere, ma include in questo fine anche il giro più ampio della realtà: e non dimentichiamo che quando diciamo realtà, nel mondo umano, diciamo sempre l’Altro, perché l’Altro è la realtà o fa da realtà per il soggetto.

La realtà quindi per Freud è anch’essa tutta coinvolta nella ricerca della soddisfazione: non ha una consistenza completamente indipendente: anche questo è stato per la critica cattolica un punto problematico: è parso che togliesse qualche fondamento all’istanza della realtà oggettiva, soggettivizzandola.

È chiaro perché il discorso cristiano è particolarmente sensibile e attento a ciò che tocca la dimensione della realtà: perché il discorso cristiano è tutto fondato su una realtà precisa, un accadimento, quella di Gesù Cristo, e altrettanto reale considera la destinazione di ciascuno, e il posto che per ciascuno, nella vita di ciascuno può prendere Cristo stesso, anche come fonte di moralità.

È chiaro che esso si senta in guardia nei confronti di ipotesi che tendano, vero o falso che sia nel caso della psicoanalisi, a risolvere il reale in finzioni, allucinazioni, fantasie, convenzioni, parvenze, simboli: dunque a svuotarlo.

È questo il caso di Freud e della psicoanalisi? Si è potuto a volte crederlo, ma in realtà non è così.

Al di là del principio
di piacere
(e di realtà)

Freud ha sempre sottolineato il carattere drammatico della vita psichica, il suo essere caratterizzata da una divisione, attraversata da una differenza, cioè dal conflitto tra due dimensioni differenti, rifiutandosi di spiegare gli accadimenti psichici soggettivi (tra cui i sintomi nevrotici, poi le psicosi, le perversioni ecc.) come espressioni di un'unica energia psichica e da essa deducibili. Ciò gli è sempre parso come uno svuotamento dell'istanza del reale nella esistenza umana, della contingenza degli incontri, delle prove da affrontare, degli incidenti, delle scelte da compiere in cui si perde sempre necessariamente qualcosa, e della natura profondamente paradossale dell'essere umano.

Egli ha sempre postulato al di là delle pulsioni libidiche qualche altro tipo di istanze: all'inizio le chiamò pulsioni dell'Io (che esprimerebbero le esigenze di conservazione dell'individuo contro quelle della specie), poi scoprì il narcisismo e la libido narcisistica, e alla fine si risolse a riconoscere nella vita umana silenziosamente all'opera una pulsione di morte, il cui scopo si affermasse al di là della vita e delle sue esigenze, indipendentemente da essa: altro grande scandalo concettuale freudiano.

Ne deriva che non è più "tutto" neanche il principio di piacere, con il suo complemento, il principio di realtà. Freud introduce l'idea di pulsione di morte (che sarebbe un assurdo biologico, notiamolo) in un saggio dal titolo eloquente: *"Aldilà del principio di piacere"*.

In esso Freud deduce la presenza nell'esperienza umana di un fattore, intrecciato alle pulsioni di vita, che tuttavia agisce indipendentemente dalle pulsioni di vita stesse, dall'eros, che non è sottomesso alle esigenze né della conservazione della vita, quindi neanche del principio di piacere, né a quelle della sua trasmissione, alle esigenze dei legami amorosi: un fattore che va al di là della biologia e che fa valere implacabilmente la ripetizione, in genere di qualche esperienza negativa: un fattore che mostra che l'uomo è chiamato ad uno stato al di là della vita biologica: solo che aldilà della vita può significare in molti casi anche contro le esigenze della vita biologica. "Io vivo la vita come morte", mi diceva un paziente. Dunque per l'essere umano non c'è solo una vita, quella biologica.

I fatti clinici fondamentali che rendono manifesta l'azione subdola e demoniaca di questo fattore sono ad esempio il *masochismo* (vero scandalo impensabile nel pensiero di Aristotele): il masochismo è quando "il dispiacere e il dolore cessa di essere un puro avvertimento o segnale di qualcosa che non va, e diventa un fine in sé" (Freud).

E non solo il masochismo erogeno, cioè la nota perversione masochistica, ma il masochismo morale, quello che consiste nell'agire come se si cercasse di provocare la punizione da parte della realtà, come se il male cui ci si espone dovesse sanzionare una specie di colpa radicale del tutto inconscia e che non ha fondamento in un'azione effettivamente compiuta; e tutto ciò senza alcuna contropartita di piacere come c'è invece nell'eros masochistico.

E più in generale ogni ripetizione di esperienze nocive, il rifiuto delle soddisfazioni della vita, l'attaccamento alla sofferenza, il disprezzo immotivato di sé, fino all'atto di darsi la morte, atto sconosciuto agli animali...tutti fenomeni che resistono alla ragione biologica e che non possono essere spiegati nel quadro del principio di piacere; ma neanche in quello del principio di realtà, perché in questi casi la considerazione della realtà sembra impotente, e l'unica cosa che il soggetto considera veramente reale è la sofferenza che subisce e a cui tiene.

Credo che un esempio illuminante sia quello, noto ai confessori, della persona che o finisce per non confessarsi più o si confessa, ma accusandosi di colpe mai veramente commesse, che considera però imperdonabili, colpe a cui tiene ferocemente, è il caso di dirlo, come tiene ad autorimproverarsi più che ad ogni altro atteggiamento vitale.

Questo è un caso in cui il masochismo morale si mostra nella sua faccia molto poco morale, cristianamente parlando, di godimento della legge morale kantiana e del suo affetto doloroso, godimento che fa rinunciare al perdono e che lo rende inaccessibile perché impensabile. Ho qualcuno, tra i miei pazienti, che si è fatto mandare via da diversi confessori.

Così si giustifica meglio la distinzione che ho fatto più sopra tra il piacere e il godimento: il godimento è nel suo fondo questo tenerci a se stessi al di là di una prospettiva di soddisfazione, di piacere, dunque di vita, di rilancio del desiderio; il godimento è ciò che si oppone ad accogliere come desiderabile ogni promessa di vita e di soddisfazione, compresa quella cristiana, perché in qualche misura ignora la distinzione tra piacere e dispiacere, è al di là di essa, e dunque questa distinzione non fa più da guida morale per il soggetto. Al di là di questa distinzione non c'è più orientamento morale del soggetto, ma solo consumo, ultimamente anche consumo di se stessi (come alcuni recenti atroci fatti di cronaca ci mostrano).

È la dimensione del sacrificio umano agli dei oscuri che torna a spuntare inquietante nella nostra civiltà, dalla quale la tradizione ebraica e cristiana l'aveva allontanata. Il fatto che si tratti di *auto* sacrificio umano non cambia nulla, anzi casomai aggrava la cosa mostrando il fallimento totale del programma del principio di piacere e del bene che esso, nella sua moderazione e misura, può fare per il soggetto. (È perfino materia di cronaca il caso di colui che ha cercato con un'inserzione su internet il partner che lo uccidesse e lo mangiasse, cominciando da quando era ancora in vita: partner che il diritto penale tedesco non ha trovato regole per sanzionare e condannare in modo adeguato all'orrore e all'atrocità del fatto).

A me pare che l'esperienza degli uomini e delle donne di oggi, che ci sembra vissuta nell'ottica del "pansessualismo" e del principio di piacere, sia piuttosto, a ben vedere, consumata nell'adesione ad un'etica del godimento che sempre meno lascia spazio al desiderio, e sempre più è marcato dalla colpa inconscia o bisogno inconscio di punizione: un godimento che ripete sempre i suoi insuccessi, i suoi fallimenti, le sue mancanze.

"Se Dio è morto tutto è permesso" fa dire Dostojevskij ad un suo personaggio: l'esperienza degli uomini contemporanei letta alla luce della psicoanalisi farebbe piuttosto dire che "se Dio è morto nulla è permesso": nel senso che non c'è più alcuna soddisfazione che sia legittima e pacifica, permessa appunto.

L'uomo che fa del piacere il suo esclusivo principio non è dunque Freud (che casomai ne dimostra la fine e l'impossibilità), né è cominciato con lui: è sorto nel '700 col pensiero libertino, che ha cercato l'affrancamento naturalistico del desiderio contro le leggi morali, rappresentato al grado massimo dal marchese de Sade: ha cercato di affrancare il desiderio dalla legge come se il desiderio – quello sessuale in particolare – potesse consistere e stare in piedi senza la legge. È lì che è cominciato il sogno forse più vicino a ciò che stiamo chiamando pansessualismo: sogno che ha animato anche la cosiddetta rivoluzione sessuale del novecento: e che ha utilizzato la psicoanalisi contro Freud come ideologia della liberazione della sessualità.

È stato il matrimonio tra il nichilismo moderno e rivoluzionario e l'idea di rivoluzione sessuale, e la sessualità considerata come rivoluzionaria, cioè appunto per la sua portata nichilistica, azzerante i valori, dunque al di là del principio di piacere; insieme con l'idea di sessualità liberata come emancipazione, non più però come esercizio autorizzato e permesso da riti e istituzioni di passaggio e di maturità sociale, ma come esercizio al di fuori della dimensione del permesso e dell'autorizzazione, cioè della dimensione legale:

atti dunque del tutto irresponsabili, atti senza qualità, atti-non atti, azioni comandate dunque dal super-io moderno, istigatore invece che inibitore e repressore: il super-io dei gruppi e bande giovanili, delle mode, della televisione, della cosiddetta 'politica' a scuola.

Agisce forse secondo il principio di piacere chi tornato da scuola si stende davanti alla televisione a guardare ciò che passa il convento ingozzandosi di merendine senza riuscire a staccarsene? Si percepisce bene, lì, che il principio di piacere suggerirebbe piuttosto al soggetto di prendersi quel tanto di soddisfazione o di riposo o di un programma interessante per lui, pronto a riconoscere che non ne trova e a lasciare il televisore per dedicarsi ad altro, e non a dover godere del televisore e delle merendine fino in fondo solo per goderne, anche quando questo godimento è dannoso o noioso o spiacevole, forzoso: caso evidente di attaccamento all'insoddisfazione.

Uno dei casi che ci mostrano oggi il paradosso e la natura in realtà superegoica della cosiddetta prospettiva di liberazione sessuale, si mostra per esempio oggi nel modo in cui si parla e ci si preoccupa di "sessualità degli handicappati": non ci si accorge che l'idea di portare gli handicappati dalla prostituta è una forma di abuso sessuale bella e buona, di quelle che se le facesse un educatore di un ragazzo normale sarebbe accusato di molestie; bisogna pur interrogarsi sulla qualità del desiderio personale che sostiene queste posizioni.

"Esprimere la sessualità" è come "liberare la sessualità": trattare la questione sessuale umana come se fosse una forza o energia compressa e repressa che chiede solo di essere liberata perché anche la persona sia libera: è paradossale perché sono decenni che la rivoluzione sessuale cosiddetta è avvenuta, e non sembra proprio che i giovani liberati sessualmente si orientino meglio nella vita (anche nelle sue dimensioni sessuali) e con più soddisfazione.

Anzi mette in sospetto il fatto che lo si proponga ancora come ideale imperativo, come dover essere (esattamente come il dover essere repressivo che si accusa): come mai la sessualità (intesa come un bisogno, una forza organica, mentre il suo problema è di essere umana, dunque parlante): perché mai questa forza non troverebbe da sola i modi di funzionare? Se ne ha bisogno invece, vuol dire che per struttura essa non è sufficiente ad affermarsi.

L'uomo oggi non è meno carico di leggi (nel senso di ostacoli che voleva abbattere), meno conflittuale, meno patologico. E per quanto riguarda la rivoluzione sessuale vale ricordare cosa diceva anni fa uno scrittore americano, Gay Talese, che sosteneva che "la cosiddetta rivoluzione sessuale in realtà si è risolta nell'industrializzazione della masturbazione maschile": formula un po' cruda, ma il cui senso di diagnosi dell'uomo di oggi non è così lontano da quello che troviamo espresso, certo con altro linguaggio, nei documenti del Papa.

Di fatto la generale difficoltà e fragilità dell'incontro sessuale nella nostra civiltà, che aveva fatto invocare la liberazione del desiderio non è certo ridotta. I giovani che si danno più di ieri a rapporti senza repressione, sembrano ricavarne piuttosto noia, morosità (Lacan): e mancano clamorosamente i rapporti personali e i luoghi in cui possano dire e riconoscere la verità della loro esperienza, al di fuori del fracasso ideologico che più è deludente e più preme per la ricerca diretta del godimento.

Perché è vero che l'uomo del nostro tempo visibilmente non ha altro modo per situarsi e orientarsi nella vita, che l'oggetto di godimento o di consumo: è questo che fa sì che oggi qualunque oggetto o esperienza possa funzionare esattamente come una droga: il cibo, il gioco, il sesso, il lavoro, ecc. Droga è un modo di far funzionare un piacere in modo che mi aiuti a negare il reale.

In questo senso ogni comportamento addittivo rivela nella sua forzosità il fatto che non è proprio il principio di piacere a orientarlo: il principio di piacere appare in esso messo in scacco, in mora, in difficoltà: il piacere come principio del bene per gli antichi implicava una misura, una capacità e possibilità di misurare i beni, di moderazione, non era un principio totalitario, un principio "pan-" qualcosa.

Ugualmente ciò è legato all'importanza che ha preso la tecnica nella nostra vita e mentalità quotidiana: la tecnica nel senso concreto del "si può fare" e del "sapere come si fa", come realizzatrice di nuovi oggetti di godimento: tra i quali i figli artificiali o altre manipolazioni dell'essere e del corpo.

Tutto ciò accade a detrimento della dimensione del desiderio, del quale oggi vige soprattutto la modalità perversa.

È chiara in questo contesto la difficoltà di entrare in relazione con un assente, con qualcuno che è visibile solo attraverso altri, come è Cristo nella comunità cristiana: con qualcuno che manca e che fa vivere così di desiderio la Chiesa: qualcuno che non è un oggetto di godimento né un saper fare realizzabile tecnicamente. È una difficoltà delle più sensibili, perché richiede di entrare in rapporto anzitutto con un luogo dove la propria verità possa essere rivelata a noi stessi: luogo dunque fondato sulle leggi della parola, sul credito, sul rischio del desiderare.

L'etica della psicoanalisi, sebbene riscopra come centrale per l'uomo la dimensione del godimento, resta un'etica del desiderio. Essa mostra che il desiderio vivibile e praticabile sorge dalla soggettivazione della propria mancanza di essere umano, di ciò che manca strutturalmente, simbolicamente all'essere umano: soggettivazione nella quale gioca un ruolo essenziale il rapporto con la questione sessuale. Simbolizzare la mancanza significa poter essere aperti all'Altro, poter cercare nell'Altro la soddisfazione: cosa che la civiltà, oggi, rende più difficile.

Non bisogna mitizzare il godimento sotto le specie di questo “pansessualismo” forse tentato, ma certamente fallimentare: intanto perché non è riuscito: non può riuscire per struttura. Esso è contraddittorio nella vita delle persone: ma bisogna portare loro un rapporto e una realtà di legami umani che sia liberante, che li liberi anche dalla schiavitù dell'imperativo attuale del godimento: qualcosa che, attraverso una soddisfazione retta permetta loro di assumere l'impossibile della soddisfazione per la via del totalizzare il godimento o il piacere.

Quali indicazioni positive, suggerimenti per l'evangelizzazione ricaviamo da tutto questo?

Anzitutto quello di valorizzare, di tutte le occasioni di legame nella comunità cristiana, il fatto di essere luoghi di verità, di parola vera, di mentalità effettivamente cambiata e nei quali uno può ascoltare la propria esperienza, sebbene embrionale: questo perché se cultura è consapevolezza dei propri rapporti ed esperienza, è fondamentale che il soggetto possa essere consapevole della propria esperienza elementare, silenziata dal fracasso ideologico.

Per questo prendere sul serio ed incoraggiare l'approccio positivo, al lato positivo, umano del desiderio della persona, la sua ricerca profonda della soddisfazione come bussola (distrutta dalla civiltà) per orientarsi nelle contraddizioni e nei paradossi dell'esperienza umana: Cristo è colui che si è proposto come la vita stessa dell'uomo, colui che ne compie realmente il desiderio.

In questo senso mi pare cruciale valorizzare estremamente l'esperienza del perdono in cui la chiesa stessa consiste: in tutte le forme, ma senza cedere in particolare sulla confessione sacramentale, risorsa unica e dell'altro mondo come antidoto anche culturale alla confusione e al senso di colpa o al bisogno di punizione implicito nella generale spinta odierna al godimento.

Quando emergono situazioni di colpa oggettiva (vedi divorziati: ecco situazioni di oggi che alimentano una falsa consapevolezza di sé) che tengono lontano dai sacramenti, di solito aiuta molto il valorizzare altri modi ed occasioni di legame e rapporto nella comunità, che siano più forti come generatori di consapevolezza nuova, cristiana, e che non riducano la questione del soggetto al suo rapporto con la legge, morale o canonica. Senza però avallare una supposta non colpevolezza della persona, perché questo è disastroso psicologicamente, ovvero sul piano dell'etica del soggetto.

Sarebbe notevole se in tutte le occasioni educative della comunità cristiana si facesse strada la consapevolezza che è la massima smentita del pansessualismo odierno: la coscienza, realistica ma positiva, della vita come compito e lotta, che va sostenuta dal desiderio di affrontare la contraddittoria e difficile realtà umana, perché se ne hanno, per grazia, ragioni e possibilità.



rispettive bibliche sull'amore umano

BRUNO OGNIBENI

La prima menzione di una distinzione dei sessi nella Bibbia si incontra come è noto, nel racconto della creazione del cielo e della terra:

Dio creò l'uomo come sua immagine, come immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò (*Gn 1,27*).

Ho preferito tradurre: "come sua immagine", anziché: "a sua immagine". Grammaticalmente sono ambedue possibili; mi sembra però più probabile che l'autore abbia inteso dire che Dio creò l'uomo in qualità di sua immagine, perché fosse sua immagine nel mondo. Il versetto immediatamente precedente infatti presenta l'uomo come voluto proprio per governare il mondo:

Dio disse: facciamo l'uomo come nostra immagine secondo la nostra somiglianza, perché dominino sui pesci del mare, gli uccelli del cielo, il bestiame, tutta la terra ed ogni essere che striscia sulla terra (*Gn 1,26*).

Il plurale "dominino" mostra che "l'uomo" della prima metà del versetto è in realtà un collettivo: è la specie umana ciò che Dio progetta di fare, non un singolo individuo. L'ebraico, lingua che fa raramente uso della subordinazione, dice: "e dominino"; ho tradotto: "perché dominino", per esplicitare il senso finale che nell'ebraico è implicito. Le frasi non sono infatti semplicemente coordinate: dopo aver creato le specie viventi dell'acqua, dell'aria e della terra, Dio vuole crearne una che domini su tutte, con funzioni di governo. Con un'enfasi che si avvicina all'esagerazione un salmo qualifica tale posizione come di poco inferiore a quella divina (cfr. *Sal 8,5*).

Per poter essere dominante una specie deve essere numerosa. Per questo la coppia umana riceve la benedizione divina:

Dio li benedisse e Dio disse loro: fate figli e moltiplicatevi, in modo da riempire la terra e prenderne possesso, e dominare sui pesci del mare, gli uccelli del cielo e ogni vivente che striscia sulla terra (*Gn 1,28*).

Ho tradotto: "in modo da riempire" anziché semplicemente: "riempite", per esplicitare il nesso tra le frasi. Dio fa l'uomo maschio

e femmina e li benedice perché siano fecondi e si moltiplichino in modo da riempire convenientemente la terra. L'ebraismo rabbinico ha letto in questo versetto un comandamento divino: sposarsi e fare figli è un obbligo, non una cosa che uno decide di fare o non fare secondo il proprio gradimento. In realtà, malgrado gli imperativi che contiene, *Gn 1,28* è da leggere piuttosto come una benedizione.

Tale benedizione è significativamente ripetuta alla fine del diluvio:

Dio benedisse Noé e i suoi figli, e disse loro:
fate figli e moltiplicatevi, così da riempire la terra (*Gn 9,1*).

Nell'arca erano infatti entrati Noé e sua moglie con i figli e le loro mogli (cfr. *Gn 7,7*), in modo da assicurare la perpetuazione della specie umana. È riconfermata la preminenza dell'uomo sugli altri viventi, messa in rilievo dal fatto che il sangue di un uomo non deve essere versato:

Di chi versa il sangue dell'uomo in cambio dell'uomo il sangue sarà versato,
poiché come immagine di Dio ha fatto l'uomo (*Gn 9,6*).

Ho tradotto: "in cambio dell'uomo", anziché: "dall'uomo". Più che come una giustificazione della pena di morte, che pure la legge dell'Antico Testamento prescrive in vari casi, ritengo che questo versetto sia da leggere come una promessa di protezione. Il sangue rappresenta la vita, e Dio vigila sulla vita di ogni uomo, di cui promette di farsi vendicatore in caso di uccisione ingiusta. L'uomo è infatti sua immagine sulla terra.

In questi passi, che appartengono letterariamente al cosiddetto scritto sacerdotale, la distinzione tra i sessi appare inequivocabilmente ordinata alla procreazione. L'uomo è fatto maschio e femmina per potersi riprodurre e in tal modo riempire e dominare la terra, secondo la dignità per lui stabilita dal suo creatore. Tale dignità si conferma di generazione in generazione:

A centotrenta anni Adamo generò come la sua somiglianza secondo la sua immagine, e gli diede il nome Set (*Gn 5,3*).

L'atto generativo perpetua quindi nel mondo la presenza dell'immagine divina. Esso appare in certo modo come il succedaneo dell'atto creativo. La generazione di figli è d'altra parte vista come dono divino: quando Eva diventa madre, dichiara: "ho generato un uomo con l'aiuto del Signore" (*Gn 4,1*).

Un salmo proclama:

Ecco, eredità del Signore i figli, ricompensa il frutto del grembo.
Come frecce in mano ad un guerriero, così i figli della giovinezza.

Beato l'uomo che ha riempito di loro la sua faretra!
Non saranno umiliati quando parleranno con i nemici alla porta (*Sal*
127,3-5).

A Rebecca che parte per andare in moglie ad Isacco i famigliari augurano:

Possa tu diventare mille miriadi
e la tua discendenza conquistare le porte dei loro nemici (*Gn* 24,60).

Le porte sono metonimia per le città. Molti figli vuole dire molta forza, non solo per la famiglia ma soprattutto per il popolo. Un popolo numeroso è un popolo forte, capace di tenere a bada i suoi nemici. La moltiplicazione non è un fine in se stessa, ma è in funzione della sicurezza.

Non è tuttavia questo l'unico bene che deriva dalla prolificità. In un mondo che ancora non crede ad una vita dopo la morte, la discendenza assicura all'uomo una sorta di surrogato della vita perduta. Insegna il Siracide: "suo padre è defunto, ma è come se non fosse morto, poiché ha lasciato dopo di lui uno simile a lui" (*Sir* 30,4). Chi muore lasciando dietro di sé un figlio ed erede non muore del tutto: qualcosa di lui rimane sulla terra. Figli ed eredi: non basta avere figli, ma occorre che continuino l'opera del padre. Dice Geremia del re Yoyakin deportato in Babilonia: "registrate quest'uomo come sterile, uno che non è riuscito nella sua vita, perché della sua discendenza neppure uno riuscirà a sedere sul trono di Davide e a governare su Giuda" (*Ger* 22,30).

L'analisi delle varie disposizioni legislative relative al matrimonio contenute nell'Antico Testamento conferma l'importanza della discendenza. Nella sua eccellente analisi del matrimonio israelitico, A. Tosato giunge alla seguente conclusione: "il matrimonio, nel garantire ad un uomo la esclusiva e stabile acquisizione di una donna (fine giuridico primo ed immediato), mira in definitiva a garantirgli preminentemente una discendenza legittima (fine giuridico secondo e mediato)"¹. Ma essere padre è più importante che essere marito: il fine secondo e mediato è dunque in realtà quello preminente. Si diventa mariti soprattutto per diventare padri.

Il racconto della formazione della donna nel frutteto di Eden ci offre una prospettiva diversa e complementare. Fino a non molto tempo fa era comune affermare che tale racconto, che letterariamente appartiene al cosiddetto scritto yahwista, è assai più antico di quello della creazione del cielo e della terra. Questa cronologia è stata posta in discussione, con ragione secondo me,

¹ *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma 1982 (Analecta Biblica 100), 120.

dalla critica recente. In ogni caso li considereremo qui per il loro rispettivo contenuto ideologico, a prescindere dall'epoca in cui sono stati composti.

Capitale per la nostra riflessione è il seguente versetto:

Il Signore Dio disse: non è bene che l'uomo sia solo;
farò per lui un aiuto simile a lui (Gn 2,18).

Le ultime parole in ebraico sono letteralmente: "come di fronte a lui". La maggioranza delle versioni antiche ha inteso l'espressione come indicante una somiglianza. A me la traduzione "simile a lui" continua a sembrare la migliore, anche se oggi molti preferiscono "appropriato a lui". Le due interpretazioni peraltro non si oppongono né si escludono reciprocamente.

Rileviamo che Gn 2,18 è una dichiarazione divina: non è l'uomo che si è lamentato di essere solo, è il suo creatore che ha giudicato che non fosse bene per lui rimanere solo. I versetti seguenti narrano la creazione degli animali, come l'uomo modellati dalla terra e dotati di soffio vitale, e presentati all'uomo per ricevere da lui ciascuno il suo nome.

L'uomo diede nomi a ogni animale domestico, agli uccelli del cielo e ad ogni bestia selvatica, ma per l'uomo non trovò un aiuto simile a lui (Gn 2,20).

Chi è il soggetto di "trovò"? La risposta più naturale è: il creatore. Non è l'uomo che ha constatato che nessuno degli animali che via via gli venivano presentati realizzava lo scopo per cui erano stati fatti, ma è Dio stesso che ha espresso tale valutazione. Tutta la narrazione insiste sulla benevolenza e sulla cura che Dio si prende per l'uomo da lui modellato e animato. È lui che sa che cosa giova o non giova all'uomo. Pure il fatto che la donna sia stata "costruita" (così in ebraico) mentre l'uomo è addormentato punta in questa direzione. La donna non è stata fatta su ordinazione: Dio l'ha fatta interamente di sua iniziativa, senza minimamente consultare l'uomo cui doveva essere di aiuto.

In che modo la donna doveva essere di aiuto all'uomo? Se il narratore non lo specifica, è perché la ritiene una cosa così ovvia che non ha bisogno di essere detta. Non è invece tanto ovvia per i lettori lontani dal suo mondo culturale. Agostino ad esempio nel suo *De Genesi ad litteram* (IX, 3, 5) si domanda in che modo la donna poteva essere d'aiuto all'uomo nel frutteto di Eden, e non trova altra risposta che questa: facendo figli. Con tutto il rispetto per un grande dottore della Chiesa come Agostino, mi permetto di dissentire dalla sua ipotesi. Mi sembra più ragionevole pensare a un tipo di aiuto come quello di cui parla il Qohelet:

Meglio due di uno, poiché vi è per loro migliore ricompensa nella loro fatica.

Se infatti cadono, uno rialzerà l'altro: guai a chi cade e non c'è un altro a rialzarlo.

Se poi due giacciono insieme, vi è caldo per loro: ma uno solo come si scalderà?

Se uno assale uno solo, due possono opporgli resistenza; la fune formata da tre corde non si spezza in fretta (Qo 4,9-12).

Sono qui menzionate da un lato necessità materiali e dall'altro aggressioni. Io credo però che si possa estendere l'aiuto inteso dal narratore della Genesi anche oltre questo ambito, e includervi ogni tipo di soccorso, compreso quello morale.

Osserviamo che nei libri sapienziali, con la cui ideologia il racconto del primo uomo e della prima donna ha non pochi tratti comuni, la moglie è lodata soprattutto per la sua capacità pratica. Quello che ci attende da lei (si legga a questo proposito l'elogio della brava moglie che chiude il libro dei Proverbi) è che sollevi il marito da tutte le preoccupazioni domestiche; non gioca invece un ruolo rilevante la sua attitudine a fare molti figli. Dai sapienti di Israele la donna era vista soprattutto come la compagna fidata dell'uomo. La sapienza stessa è da loro più di una volta rappresentata con tratti femminili, come una moglie migliore di qualsiasi moglie che si incontra sulla terra.

Torniamo al secondo capitolo della Genesi per ascoltare le parole che escono dalla bocca dell'uomo quando Dio gli presenta la donna fabbricata con una parte del suo stesso corpo:

Questa è stavolta osso delle mie ossa e carne della mia carne.

Questa sarà chiamata 'iššâ perché da un 'iš è stata tratta questa (Gn 2,23).

Dobbiamo qui ricorrere alla traslitterazione, poiché la lingua italiana non consente di riprodurre la paronomasia tra le parole ebraiche 'iššâ (donna) e 'iš (uomo), che Gerolamo rese in latino con *virago* e *vir*. Il dizionario ci informa che in realtà 'iššâ e 'iš vengono da due radici differenti, ma ciò che conta per il narratore è naturalmente l'omofonia². L'uomo, che aveva già inventato un nome per ciascun animale, per la donna ne inventa uno che è un'estensione del suo proprio nome. L'affinità dei nomi esprime l'affinità dei corpi.

Questo versetto è spesso presentato come un'espressione di esultanza. A dire il vero, non mi sembra di sentire in queste parole un particolare accento di gioia o felicità. Ciò che è messo in forte rilievo è il fatto che la donna è molto diversa da un animale (vedi la

² L'omofonia sarebbe ancora più marcata se accettassimo come originale la lezione 'išâh ("il suo uomo") del Pentateuco Samaritano e di alcune antiche versioni.

triplice ripetizione del dimostrativo “questa”): l’uomo la riconosce come *connaturale* a sé.

Leggiamo ora il commento del narratore:

Per questo l’uomo lascia suo padre e sua madre e si attacca alla sua donna
e diventano una carne sola” (*Gn 2,24*).

Il Pentateuco Samaritano e varie versioni antiche presentano nel secondo emistichio un’aggiunta: “e *i due* diventano una carne sola”. In questa forma, che potrebbe essere originale, il versetto è citato nel Nuovo Testamento (*Mt 19,5-6; Mc 10,8; 1 Co 6,16; Ef 5,31*). Tale aggiunta non altera la sostanza dell’enunciato: l’uomo che si unisce alla sua donna forma con lei una unità così forte da poter essere chiamata “una carne sola”.

L’accento al padre e alla madre e l’aggettivo possessivo davanti a “donna” mostrano che l’autore ha in mente il legame matrimoniale e non il semplice rapporto sessuale. “La sua donna” è sicuramente “sua moglie”. Tosato ritiene³ anzi che *Gn 2,24* abbia come intenzione di fondo proprio quella di sostenere l’unicità del matrimonio. La sua tesi è che questo versetto non faccia parte del racconto originale, ma sia stato inserito in epoca successiva al ritorno di Israele dall’esilio da un glossatore, che intendeva in questo modo dare un fondamento alla monogamia, che il regime sacerdotale tentava di introdurre al posto della poligamia correntemente accettata nel precedente periodo monarchico.

Checché ne sia di questa ricostruzione storica, è comunque certo che *Gn 2,24* si riferisce al matrimonio e non alla mera attrazione tra l’uomo e la donna. Malgrado le apparenze, siamo lontani dalla teoria platonica dell’eros come forza che spinge ciascuno a cercare la sua metà perduta⁴. Né il maschio né la femmina sono esseri umani dimidiati, e il sesso non è la forza che li spinge l’uno verso l’altro in cerca di completamento.

Come sappiamo, Gesù ha citato *Gn 1,27* e *2,24* per giustificare davanti ai farisei la sua negazione del diritto, concesso dalla legge di Mosé, di divorziare e risposarsi. Da *Gn 2,24* egli deduce che il matrimonio è indissolubile:

³ Cfr. «On Genesis 2:24», *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 389-409.

⁴ Nel *Simposio* (§§ 189-192) Platone mette in bocca al commediografo Aristofane la seguente spiegazione del fenomeno amoroso: inizialmente vi erano tre generi, il maschio, la femmina e l’androgino, che furono poi divisi in due da Zeus; da allora in poi l’uomo cerca la donna se viene da un androgino, cerca invece l’uomo se viene da un tutto maschile, così come la donna cerca la donna se viene da un tutto femminile. La teoria spiega tanto l’attrazione eterosessuale quanto omosessuale.

Di conseguenza non sono più due, ma una carne sola: ciò che Dio ha dunque congiunto l'uomo non separi (Mt 19,6; Mc 10,8-9).

Quello che noi abbiamo sopra chiamato commento del narratore era per Gesù una parola divina che l'uomo è tenuto ad osservare. Coerentemente Gesù sosteneva che sposare una divorziata equivale a commettere adulterio, e anche il semplice fatto di divorziare è contrario alla volontà di Dio in quanto spinge all'adulterio (cfr. Mt 5,32).

Pure l'apostolo Paolo ha citato Gn 2,24, ma in un contesto diverso:

Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo per farne membra di una prostituta? Non sia mai! Non sapete che colui che si unisce alla prostituta è un solo corpo? Dice infatti: i due saranno una sola carne (1 Cor 6,15-16).

Per intendere correttamente ciò che Paolo dice occorre ricordare ciò che aveva detto in precedenza (cfr. 1 Cor 5,1) dell'uomo che viveva coniugalmente con la ex-moglie del padre. Nel suo lessico "fornicazione" è qualsiasi unione coniugale proibita, e "prostituta" è ogni donna che non sia la moglie legittima. Ciò che egli esige dai cristiani di Corinto non è quindi l'astensione dal rapporto con prostitute, ma il rispetto degli impedimenti matrimoniali. Ciò rende molto più pertinente la citazione di Gn 2,24, che si riferisce al matrimonio e non alla mera unione sessuale. Paolo fa leva sulla frase: "e i due saranno una sola carne". I cristiani sono membra di Cristo, nel senso che collettivamente essi formano la Chiesa, la quale è corpo e sposa⁵ di Cristo. I loro matrimoni devono dunque rispettare la santità di colei che Cristo ha unito a sé come sposa, per non fare di lei una prostituta. In forza della relazione coniugale di Cristo con la Chiesa tutta, il matrimonio di un singolo cristiano non è più un fatto che riguarda solo la sua persona, è un fatto eminentemente ecclesiale. Anche la lettura paolina di Gn 2,24 è dunque giuridica, non però nel senso dell'indissolubilità ma della santità del legame coniugale.

Il Nuovo Testamento ci offre una terza citazione di Gn 2,24, nell'epistola agli Efesini. L'apostolo⁶ adduce il versetto all'interno di una parentesi il cui oggetto principale è l'amore che i mariti devono avere per le loro mogli. Se i coniugi formano una sola carne, ne consegue che il marito deve avere per la moglie la stessa cura e rispetto che ha per sé stesso:

⁵ Le due metafore, corpo e sposa, sono in realtà una sola.

⁶ Nel quale io ritengo non si debba vedere Paolo, ma piuttosto un suo continuatore.

Nessuno ha mai odiato la sua carne, ma la nutre e la cura, come Cristo la Chiesa (Ef 5,29).

Che cosa c'entrano Cristo e la Chiesa con i mariti e le mogli? C'entrano, poiché è l'unione di Cristo con la Chiesa l'archetipo di ogni matrimonio:

Per questo l'uomo lascerà padre e madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una carne sola. Questo mistero è grande: io lo riferisco a Cristo e alla Chiesa (Ef 5,31-32).

È l'unione tra Cristo e la Chiesa, e non tra Adamo ed Eva, il modello cui i coniugi cristiani devono tenere rivolto lo sguardo. Questa terza lettura è meno giuridica delle precedenti: ciò che interessa l'apostolo non è in primo luogo l'indissolubilità o la santità del matrimonio, ma l'amore dei mariti per le mogli. Se la sottomissione delle mogli era un dato a quel tempo pacificamente accettato, non lo era affatto invece l'amore da parte dei mariti. È l'amore maritale ciò che l'apostolo vuole inculcare ai cristiani, ed è in questa funzione che cita Gn 2,24, interpretandolo in riferimento a Cristo e alla Chiesa.

È giusto leggere in questo versetto tutte queste implicazioni giuridiche e morali? L'implicazione giuridica non è sicuramente forzata: abbiamo visto infatti che la "sola carne" allude all'unione matrimoniale e non al solo rapporto sessuale. Notiamo per inciso che pure l'esegesi rabbinica (si veda ad esempio il midrash *Bereshit Rabba*, XVIII, 5) trova in Gn 2,24 un accenno all'indissolubilità.

Neppure l'implicazione morale appare forzata, a mio modo di vedere. I verbi ebraici tradotti rispettivamente "lasciare" e "attaccarsi" hanno infatti una chiara connotazione affettiva. E' affettivamente che a un certo punto della sua vita l'uomo si stacca dai suoi genitori e si attacca a sua moglie. I suoi genitori non potranno mai dargli infatti quello che gli dà la moglie: la possibilità di formare insieme una sola carne. C'è una ricchezza di scambio e di affetto che soltanto il rapporto marito-moglie realizza.

La dimensione giuridica di Gn 2,24 non esclude per nulla una dimensione antropologica e morale. L'espressione "una carne sola", che ricorre solo qui in tutto l'Antico Testamento⁷, rimanda al racconto immediatamente precedente della fabbricazione della donna con la carne stessa dell'uomo. L'autore dell'epistola agli Efesini non erra quando dice che la moglie è per il marito come la sua stessa carne. Il matrimonio riceve qui una innegabile fondazione antropologica.

⁷ A parte un enigmatico riferimento in Mal 2,15, il cui testo corrotto non permette purtroppo alcuna conclusione sicura.

Qualcuno obietterà magari che questa prospettiva, che nella donna non vede altro che la moglie, non è gran che attraente per la donna contemporanea, che ambisce ad una realizzazione di sé anche fuori dalla famiglia. Questo è un limite del racconto della Genesi, come lo è pure la sudditanza cui la donna è destinata dal fatto di essere stata fatta dopo l'uomo e per l'uomo.

Da questo punto di vista possiamo osservare che il paradigma cristologico introdotto dall'autore dell'epistola agli Efesini apre nuovi orizzonti: la Chiesa non rappresenta per Cristo l'aiuto simile a lui, e non è per questa ragione che egli la prende in sposa. Da un altro punto di vista occorre invece riconoscere che tale paradigma rafforza la posizione soggetta della donna. La Chiesa non è infatti eguale a Cristo, ma gli è sottoposta. Non per nulla ai mariti si dice di amare le loro mogli, alle mogli invece di rispettare i mariti (cfr. *Ef* 5,33). Anche questo paradigma ha dunque bisogno di essere interpretato.

Al racconto della formazione dell'uomo e della donna fa seguito quello sulla loro trasgressione del comandamento di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il narratore mette in scena un serpente, che con parole ingannevoli induce la donna a disobbedire al comandamento divino: la donna non solo mangia il frutto proibito, ma lo fa mangiare anche all'uomo. La donna appare dunque prima tentata e poi tentatrice, debole da un lato e forte dall'altro. L'uomo non doveva darle retta, come Dio dichiara esplicitamente (cfr. *Gn* 3,17). A lui spetta infatti l'autorità all'interno della coppia:

Verso tuo marito ti dirigerai, ma lui dominerà su di te (*Gn* 3,16 b).

Questo emistichio è comunemente spiegato come annuncio della tendenza degli uomini a dominare sulle donne, intervenuta in luogo dell'originaria armonia tra i sessi. Tale spiegazione non appare narrativamente congruente: il racconto presenta infatti un uomo che non domina per niente sulla sua donna, ma anzi si fa da lei convincere a disobbedire al comandamento divino. Più che una condanna della donna a subire il dispotismo maschile, a me sembra un ammonimento a rimanere nella sua naturale (agli occhi del narratore) posizione di dipendenza⁸. Corrispettivamente all'uomo viene ricordato che deve saper resistere al fascino femminile, per quanto forte, quando è in gioco l'obbedienza alla volontà di Dio.

Anche a proposito del racconto del peccato originale si può obiettare che è viziato da un pregiudizio nei confronti delle donne.

⁸ Ho sostenuto questa tesi nel mio libro *Dominare la moglie? A proposito di Gn 3,16*, Roma 2003.

⁹ Un esempio classico di debolezza maschile nei confronti del fascino femminile è offerto dalla storia di Sansone e Dalila.

Ciò è sicuramente vero, ma non deve far perdere di vista il messaggio di fondo: tanto l'uomo quanto la donna devono sottostare alla parola di Dio. Io credo che se Gn 2,24 mostra la grande ricchezza dell'amore umano, che conduce l'uomo e la donna a formare una sola carne, il seguito del racconto mostra che l'amore umano non è un valore assoluto. Se non è guidato da un giudizio di valore, l'amore può portare a commettere gravi errori. L'amore umano non è il valore supremo, al quale tutto il resto deve essere sacrificato. L'unico assoluto è la volontà di Dio, nella docilità alla quale l'uomo e la donna sono salvati, ed è salvato anche il loro amore.

Riepiloghiamo. La Bibbia guarda alla sessualità da due punti di vista che non si oppongono, ma piuttosto si completano: in ordine alla procreazione da un lato, e in ordine all'integrazione umana dall'altro. Il matrimonio serve di conseguenza sia la causa della vita che quella dell'amore. La prima causa è stata senza dubbio preminente fino a quando non si è percepito con chiarezza che esiste una vita dopo la morte. Quanto alla seconda, la Bibbia ricorda che l'amore coniugale deve inchinarsi ad un amore più grande, quello per Dio e per la sua volontà.

In diversi libri profetici dell'Antico Testamento (Osea, Geremia, Ezechiele, il secondo Isaia) la relazione matrimoniale è utilizzata come paradigma esplicativo, come parabola potremmo anche dire, della relazione di alleanza che lega Dio al suo popolo. Occorre a tale proposito ricordare che il paragone è per eccesso: Dio ama il suo popolo *molto più* di quanto un marito sia capace di amare sua moglie. Il matrimonio è dai profeti usato semplicemente come un linguaggio, per parlare dell'amore tra Dio ed Israele. In questo senso l'ebraismo interpreta pure il Cantico dei Cantici, che non per nulla viene letto in sinagoga il sabato della settimana di Pasqua: l'uscita dall'Egitto è guardata infatti come l'inizio della storia d'amore tra il Signore e il suo popolo.

L'apostolo Paolo paragona la comunità di Corinto ad una "vergine pura da presentare a Cristo" (2 Co 11,2) e l'Apocalisse di Giovanni si conclude con la visione delle nozze dell'agnello con la nuova Gerusalemme discesa dal cielo (cfr. Ap 19,7-9; 21,9-10). Il fatto che la relazione tra l'uomo e la donna sia stata usata tanto dai profeti quanto dagli apostoli per parlare della relazione tra Dio e il suo popolo ci fa comprendere ad un tempo la grandezza e la limitatezza dell'amore umano, e conseguentemente della vocazione matrimoniale.



Libertà e identità sessuale

GILFREDO MARENGO*

La deriva pansessualista della nostra società denuncia un'assunzione del corpo secondo un'assolutezza, che perviene a negarne lo specifico profilo antropologico: un corpo "assoluto", ovvero inteso e trattato come sciolto da qualunque legame; così concepito esso appare ormai del tutto depauperato della sua umanità, ridotto alla stregua di mero oggetto, variamente manipolabile da un'intenzionalità che, pretendendo di piegarlo ad una propria misura, ne diventa paradossalmente schiava. Essa, nei fatti, sembra incapace di andare oltre un uso strumentale del corpo medesimo, quando non lo sente, alla fine, nemico della propria originale umanità, ogni qual volta esso denunci l'insuperabile presenza nell'uomo di tutte quelle dinamiche che lo rendono partecipe, in modo non secondario, del mondo infracosmico ed animale.

Se ci s'interroga sul fenomeno che si è voluto segnalare con l'espressione "assolutezza del corpo", volendo valutare il rilievo che merita essergli riconosciuto, conviene, in primo luogo sottolineare che tale fenomeno, prescindendo ora da ogni valutazione di merito, invita ad una più attenta considerazione del corpo e del peso specifico antropologico che gli deve essere riconosciuto. Se poi si mette a fuoco con maggiore attenzione il ruolo che esso gioca nell'esperienza dell'amore umano, risulta difficile non sentire l'esigenza di una più acuta indagine sulla dimensione dell'eroticità e su quanto in esso giochi la corporeità, come imprescindibile modalità di accesso all'altro.

Si potrebbe così osservare che la summenzionata deriva pansessualista documenta un'interpretazione scorretta e dannosa, di istanze che vanno riconosciute come antropologicamente inevitabili.

In questa prospettiva, il percorso che ha condotto – culturalmente – alla deriva pansessualista, indica l'esigenza di mostrare come le istanze dalle quali si sono prese le mosse, hanno trovato in tale deriva non una loro adeguata esecuzione, ma piuttosto un reale tradimento della loro domanda di verità sull'uomo.

* Docente stabile di antropologia teologica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia – Roma.

Prima di passare al confronto con queste istanze, può essere utile segnalare, in modo necessariamente sommario, la fisionomia di questo tradimento della verità dell'uomo.

La sigla "sesso in-differente" vuole fare notare i due aspetti più facilmente rilevabili dell'atmosfera pansessualista in cui respira oggi gran parte del mondo contemporaneo. Essa dice, innanzitutto, una profonda dimenticanza di quella "differenza" che rappresenta, come si vedrà meglio in seguito, una nota costitutiva della dimensione della corporeità, così come essa si dà nell'esperienza umana. Tale dimenticanza conduce ad un'inesorabile "cosificazione" del corpo umano che lo espone facilmente ad essere trattato come oggetto, da usare, possedere, se non addirittura violare.

Strettamente collegata a questa prospettiva, ridotta ed equivoca, si pone un ulteriore misconoscimento di un'altra differenza, quella tra uomo e donna, come dato che antropologicamente sta all'origine della comprensione del ruolo che l'essere sessualmente distinti gioca nella costituzione di ogni soggetto umano². Tra i fenomeni che più clamorosamente documentano la presenza, invasiva, di questa dimenticanza del valore originario dell'uomo-donna, è senza dubbio da annoverare la legittimazione, innanzitutto culturale, dell'omosessualità³. Non si deve però sottacere, anche per i nessi interni che essa intrattiene con quest'ultima, una sempre più evidente deriva "autoerotica", nella percezione che si dà del valore e della finalità della vita sessuale del singolo.

Non è difficile intuire che le due "in-differenze" qui segnalate, sono strettamente unite, ed insieme convergono a tratteggiare l'orizzonte nel quale si pone il fenomeno del pansessualismo.

Tentare di farsi carico di quello che sembra essere un progressivo procedere verso l'«abolizione dell'*humanum*»⁴, non è certo facile. La complessità della posta in gioco, tenuti presenti i fattori di condizionamento storico-culturale, impedisce ogni ingenua scorciatoia che si affidi, unicamente, alla riproposizione di una più ragio-

¹ Sintomatico il titolo di un romanzo che ha avuto un significativo influsso sulla cultura italiana contemporanea nel modo di guardare all'amore e alla sessualità: A. MORAVIA, *Gli indifferenti*, in ID., *Opere 1927-1947*, vol. 1, a cura di G. PAMPALONI, Bompiani, Milano 1989.

² Fondamentali le celebri catechesi di GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Primo ciclo, IX, 4, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985; cfr. anche A. SCOLA, *Mistero nuziale 2. Matrimonio-famiglia*, PUL Mursia, Roma 2000, 81-103.

³ Cfr. AA.VV., *Antropologia cristiana e omosessualità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; sulla fisionomia di quella che viene indicata come cultura gay, si veda M. BARBAGLI-A. COLOMBO, *Omosessuali moderni*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁴ Cfr. C. S. LEWIS, *L'abolizione dell'umano*, trad. it., Jaca Book, Milano 1979.

nata prospettiva etica o ad un generico appello affettivo e spirituale, allo scopo di invitare ad una reazione volontaristica agli evidenti segnali di corruzione e di dissoluzione dell'assetto personale e comunitario della vita umana.

Se con felice intuizione si è puntata l'attenzione su quello che si può chiamare «*il caso serio dell'amore*»⁵, l'interrogativo verte decisamente ad indagare quelli elementi che, variamente misconosciuti o traditi, sembrano condurre l'originario slancio e desiderio di amare ed essere amati ad esiti di dolorosa frustrazione. L'ipotesi che qui si vuole presentare mette al centro di quest'indagine l'esperienza che l'uomo fa del corpo e la sua nativa connessione con la libertà: questi due fattori si richiamano reciprocamente e i loro nessi intrinseci tratteggiano, in qualche modo, l'ambiente vitale, lo spazio dell'esperienza dell'amore umano nella sua specifica fisionomia e bellezza.

Si può, o forse, si deve partire da un elemento qualificante dell'intera civiltà contemporanea, ovvero il riconoscimento dell'autoevidenza del corpo⁶ e dall'esigenza di mostrare che la rivendicazione del *proprium* antropologico del corpo sia ben altra cosa da una sua acritica assolutizzazione.

Si tratta piuttosto di andare nella direzione di sviluppare riflessivamente la densità antropologica del racconto genesiaco della creazione dell'uomo e della donna, soprattutto nella lettura che ne ha offerto Giovanni Paolo II:

«In questo modo ci troviamo quasi nel midollo stesso della realtà antropologica che ha nome corpo. Le parole di Genesi 2,23 ne parlano direttamente per la prima volta nei seguenti termini: “*Carne dalla mia carne, osso dalle mie ossa*”. L'uomo maschio pronunzia queste parole come se soltanto alla vista della donna potesse identificare e chiamare per nome ciò che in modo visibile li rende simili l'uno all'altro e insieme ciò in cui si manifesta l'umanità [corsivi del testo]. Alla luce della precedente analisi di tutti i “corpi”, con i quali l'uomo è venuto a contatto che egli ha concettualmente definito dando loro il nome (“*anima-lia*”), l'espressione “carne della mia carne”, acquista proprio questo significato: il corpo rivela l'uomo. Questa formula concisa contiene già tutto ciò che sulla struttura del corpo come organismo, sulla sua vitalità, sulla sua particolare fisiologia sessuale, ecc., potrà mai dire la scienza umana. In questa prima espressione “carne dalla mia carne” vi è anche racchiuso il riferimento a ciò che per cui quel corpo è autenticamente umano, e quindi è ciò che determina l'uomo come persona; cioè come essere che anche in tutta la sua corporeità è simile a Dio»⁷.

⁵ Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il “caso serio” dell'amore*, Marietti, Genova 2002.

⁶ Sul particolare rilievo del corpo nell'attuale contesto culturale si veda, tra gli altri, U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003¹²; le diverse voci, raccolte sotto il tema del corpo in AA.VV., *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, a cura di C. WULF, ed. it. a cura di A. BORSARI, Bruno Mondadori, Milano 2002, 409-594; fondamentali le monografie M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1972 [or. Gallimard, Paris 1945]; M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...* cit., Primo ciclo, IX, 4, 60.

Dunque «il corpo rivela l'uomo» o, come in un altro contesto si afferma: «Così esclamando egli sembra dire: “Ecco un corpo che esprime la “persona”; (...) questo corpo rivela l'anima vivente”»⁸. Il riconoscimento di una tale singolare centralità del corpo, in ordine alla risoluzione dell'interrogativo antropologico, invita a ricercare quale sia l'elemento specifico che permette al corpo di giocare tale ruolo così decisivo. Detto altrimenti: occorre mettere in luce la modalità con la quale il corpo si manifesta come il luogo ove si dice la fisionomia integrale dell'uomo (*la persona*, secondo il dettato di Giovanni Paolo II).

L'interrogativo verte pertanto sulla qualità specifica della corporeità umana; in proposito è illuminante tenere presente questa preziosa osservazione di M. Henry: «il nostro corpo oggettivo non è un corpo cosale il cui carattere d'essere vivente si ridurrebbe a una rete di significati intenzionali che gli conferiscono la capacità ideale di sentire e di muoversi, ma in verità è proprio questo [corsivo dell'Autore], il fatto cioè d'avere realmente in sé la capacità di potere e dei poteri reali»⁹. L'osservazione del filosofo francese isola adeguatamente il contesto problematico in cui si pone la riflessione e rende avvertiti di una possibile lettura scorretta.

Il corpo umano è tale (*vivente*) in quanto possiede un potere, poteri reali, ma essi non dipendono semplicemente da una intenzionalità che si applichi estrinsecamente al corpo medesimo, riducendolo a semplice strumento di azione ed espressione di un principio a lui estraneo. Il rifiuto d'ogni lettura dualista dell'esistenza umana che riduca il corpo a passivo esecutore di una intenzionalità che lo precede è evidente¹⁰.

Si comprende, allora, che a fronte dell'enfasi sulla centralità antropologica del corpo, può non essere più sufficiente concludere – talora frettolosamente – alla rivendicazione dell'anima, come principio spirituale, senza il quale si giungerebbe sempre e comunque a “cosificare” il corpo umano; tale percorso, infatti, può trovarsi esposto ad una lettura ancora dualista dell'uomo, mentre si priva della possibilità di un confronto serrato con un portato, non eludibile, dell'attuale vissuto della società contemporanea, quali che siano i suoi esiti e gli equivoci che vi insistono.

⁸ *Ibid.*, XIV, 4, 75; ed ancora: “Il corpo umano acquista un significato completamente nuovo che non può essere posto sul piano della rimanente percezione esterna del mondo. Esso infatti esprime la persona nella sua concretezza ontologica ed esistenziale. Ed è qualcosa di più dell'individuo, e quindi esprime l'io umano personale che fonda dal di dentro la sua percezione esteriore” (*Ibid.*, XII, 4, 70).

⁹ M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it., SEI, Torino 2001 [or. Editions du Seuil, Paris 2000], 232.

¹⁰ Merita ricordare che tale lettura dualista talvolta ha pesantemente influenzato la ricezione dell'antropologia fondata sull'unità duale d'anima-corpo, soprattutto nella lettura che da Cartesio si è data a questa tesi antropologica, così tradizionale, ed autorevolmente assunta nella lettura cristiana dell'uomo, cfr. M. NORMAN, *Mente, corpo e materialismo. Da Descartes a Wittgenstein*, Isedi, Milano 1973; F. SOMMERS, *Dualism in Descartes: the logical ground*, in M. HOOKER (ED.), Hopkins Univ. Press., Baltimore 1978.

Il dato che s'impone è, dunque, il seguente: ogni atto del corpo umano attesta un potere, del tutto originario, che manifesta un livello originario della libertà e che suggerisce un'intrinseca connessione tra l'esperienza del corpo e il dinamismo della libertà umana.

Tale libertà si presenta, in verità, compresa all'interno di due fattori che la costituiscono; da un lato, infatti, essa mostra un'assolutezza, una sua originaria autolegittimazione che è ben evocata dall'eco che nell'esperienza umana realizza il dire «io posso»¹¹.

Contemporaneamente, però, non è difficile riconoscere che tale potere – originariamente inseparabile dal corpo – non si esaurisce nella sua corporeità oggettiva¹². Ne fa fede la possibilità di un'altrettanto decisiva “impotenza” che il corpo attesta, di una radicale impossibilità a darsi la capacità di potere. Tale incapacità non è soltanto un dato che si pone in opposizione al “potere” della libertà, ma si presenta come la condizione, senza la quale la stessa libertà non potrebbe riconoscere se stessa e quindi esprimere il suo potere. Ne viene che la libertà attestata dalla corporeità apre alla scoperta di una differenza (segnalata dalla polarità “potere-impotenza”), senza della quale risulta impossibile dare conto di quanto il corpo dell'uomo rappresenta.

L'agire del corpo rappresenta, pertanto, il luogo ove di manifesta, in prima battuta, l'atto della sua libertà. Bisogna ora chiedersi che cosa tutto questo dice di entrambi questi elementi: corpo e libertà, alla luce del loro intrinseco richiamarsi a vicenda.

Procedendo in questa direzione, si può cogliere la reciproca implicazione che merita di essere presa in considerazione tra la differenza del corpo e la differenza della libertà.

Se si esamina, più da vicino, il ruolo giocato dal corpo nello specifico dell'attrazione erotico-amorosa, si può scoprire – in modo elementare – il ruolo giocato da entrambe queste differenze.

Nel movimento del desiderio erotico il corpo gioca, senza dubbio, un ruolo decisivo. La ragione sta nel fatto che il «*corpo che esprime la “persona”*» è in grado di manifestare fino in fondo la vita dell'altro e, insieme, rappresenta l'unica via d'accesso all'altro, che si presenta come desiderabile, sorgente d'attrazione. Nello stesso tempo si comprende che il desiderio, così come esso si dà nell'esperienza dell'erotico, non avrebbe ragion d'essere se il corpo fosse riducibile alla sua mera corporeità oggettiva. Infatti, l'apparente, immediata disponibilità che seguirebbe da tale concezione ridotta e unidimensionale del corpo, condurrebbe, infatti, ad un semplice rapporto di scambio in vista della soddisfazione di un puro bisogno.

¹¹ Per queste notazioni siamo ampiamenti debitori a M. HENRY, *Incarnazione...* cit., 199-218.

¹² *Ibid.*, 232.

Pertanto l'esperienza sensibile del proprio corpo e di quello altrui esprime un livello costitutivo dell'erotico, ma insieme, proprio perché il desiderio è tale, il sensibile corporeo sembra non esaurirlo.

Se dunque si guarda con attenzione alla modalità con cui si esprime il desiderio erotico in relazione al corpo, si viene introdotti a riconoscere la differenza che il corpo porta in sé: un corpo, isolato nella sua "cosalità", ridotto alla sua corporeità immediata e assoluta si mostra incapace di dare ragione nello spessore antropologico che il desiderio erotico manifesta. Sta qui il senso del fenomeno, spesso osservato, per cui l'atmosfera pansessualista nella quale l'umanità contemporanea è immersa conduca molto spesso ad un logoramento ed estenuazione del desiderio medesimo.

In quest'impossibilità a dare ragione del desiderio erotico in un orizzonte che veda in gioco il corpo, colto solo nella sua assolutezza "indifferente", si apre la strada a osservare in che modo la libertà stessa del soggetto è chiamata in causa, ancora una volta nella prospettiva della sua originaria differenza.

Nella dinamica dell'attrazione erotica, la libertà si vede quasi "costretta" a confrontarsi con l'impossibilità di raggiungere l'altro in quel livello della sua umanità che, seppure mediato dal corpo, non si esaurisce in esso. Mentre si presenta come una possibilità di accesso all'altro, il corpo si controverte in un'apparente insuperabile barriera.

In questo senso si può parlare di «scacco del desiderio»¹³: di fronte ad esso la libertà si trova ad un bivio. Una possibile strada risulta essere la tentazione di un possesso che, rifiutando di riconoscere la differenza, riduce la relazione col corpo altrui ad una manipolazione oggettiva, tesa alla mera soddisfazione di una pulsione. A questo livello rischia di essere abolita ogni possibilità di relazione con l'altro, se non secondo una logica di carattere puramente oggettivistico e, quindi, strumentale. Quando la relazione erotica viene svuotata della sua proprietà di essere l'espressione del desiderio di raggiungere l'altro, nella pienezza della sua umanità, resta un freddo catalogo di azioni e reazioni fisiche, orfane di una soggettività e totalmente in balia di un arbitrio che, solo per sottrazione, mostra la sua partecipazione all'agire drammatico della libertà umana.

Esiste però un'altra possibilità: confrontarsi radicalmente con tale "scacco", secondo due prospettive, profondamente intrecciate tra loro. La libertà desiderante, infatti, può accettare innanzitutto la sua intrinseca differenza, quella polarità tra potere e volere, per la quale essa non sa che non può adeguare con il suo potere i termini ultimi del suo volere. Lo scacco del desiderio si presenta, allora, come una provocazione alla libertà per scoprire, prima di tutto, i ter-

¹³ Cfr. HENRY, *Incarnazione...* cit., 241-257.

mini costitutivi del suo essere libera: l'impossibilità a raggiungere l'altro, assecondando la logica del desiderio erotico, mostra, così, una domanda che la libertà deve porre a se stessa.

In secondo luogo, essa è invitata ad accettare che la dinamica del desiderio non si sviluppa mai senza soluzione di continuità, "naturalisticamente"; in altri termini non basta il desiderio affinché il percorso della libertà giunga al suo compimento¹⁴. È vero, piuttosto, il contrario: l'impossibilità a uscire fuori dalla differenza potere-volere, dall'originario "io posso", sempre coniugato ad un'altrettanto radicale impotenza, chiede che la libertà riconosca che per essere tale, veramente libera, essa deve venire liberata¹⁵.

Senza dubbio nell'erotico la libertà si attesta come colei che non può che volere il suo potere, mentre – contemporaneamente – essa è chiamata a prendere atto che tale potere trascende il suo volere, prima ancora che nel termine voluto, nella stessa possibilità di porre in atto il suo medesimo potere¹⁶. È importante osservare al riguardo che proprio il ruolo del corpo umano nell'erotico è quell'elemento che segnala l'impossibilità di adeguare il volere al potere della libertà. Si vede qui tutto il peso che la dimensione corporea deve vedersi riconosciuta riguardo alla possibilità di una libera relazione all'altro, in altre parole all'amore.

Il corpo, infatti, da una parte è quell'elemento senza del quale nessun soggetto può esercitare la propria libertà, sia in rapporto a se stesso che all'altro; d'altro canto, quel medesimo corpo inibisce ogni pretesa d'assolutezza dell'atto della libertà, ovvero le rimanda continuamente l'eco della propria impossibilità a adeguare il suo potere al suo volere: essa, infatti, si trova incapace di volere e realizzare da sé quanto riconosce inscritto nell'orizzonte del suo potere.

Dal riconoscimento, pertanto, della "non-assolutezza" del corpo umano, nella misura in cui esso attesta la differenza della libertà, viene l'esigenza di mettere a fuoco che la posta in gioco è una concezione di libertà che, giacché intesa come "assoluta", si nega al riconoscimento della sua originaria differenza.

La ricognizione di quello che si è indicato come "pansessualismo", ha mostrato come alla sua base stia una concezione univoca del corpo, a partire da un'assolutezza che si coniuga con una in-differenza, del quale sono stati accennati taluni degli esiti equivoci più clamorosi. È ora importante cogliere quanto tale univocità, presente nell'assunzione del corpo, sia direttamente con-

¹⁴ L'enfasi sull'*istinto* e sulla necessità di non reprimere i moti naturali del corpo che tendono alla ricerca del piacere, trova qui una radicale messa in questione.

¹⁵ Quanto mai suggestive ed illuminanti sono le celebri riflessioni kierkeegardiane sul nesso tra sessualità-colpa-peccato; cfr. S. KIERKEGAARD, *Il concetto d'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1965.

¹⁶ Cfr. M. MARASSI, *Un'indisponibile libertà. Un esito positivo della filosofia critica postmoderna*, in F. BOTTURI (Ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 61-97.

nessa alla modalità, altrettanto univoca, con cui viene intesa l'esperienza della libertà umana. Tutto ciò rende ragione della dimenticanza dello specifico antropologico del corpo umano e, soprattutto, di quanto essa incida sulla verità dell'esperienza dell'amore umano.

L'agire del corpo, come emergenza prima della libertà umana, manifesta che in quest'ultima si dà una dimensione ulteriore che, lungi dal ridimensionare l'originarietà antropologica della libertà medesima, apre la strada a considerare meglio che la sua singolarità – colta nell'atto con cui essa vuole, e non può che volere se stessa – è ben altra cosa che la sua riduzione a semplice spontaneità, né a mera esecutrice di una necessità che la precede.

Nell'orizzonte posto da tale tensione, tenendo conto che il fine perseguito dalla libertà umana non può che essere la verità del suo essere libera¹⁷, si comprende che il corpo rappresenta un fattore ineludibile in ordine all'effettivo darsi di ogni atto libero.

Tutto ciò va nella linea di mostrare la funzione di *medium* simbolico che il corpo esercita in ogni atto della libertà umana; tale funzione sta esattamente all'opposto d'ogni logica strumentale con la quale assumere il corpo medesimo, mentre – semmai – permette di apprezzare che il corpo è dato alla libertà come quell'elemento che ne custodisce, in qualunque condizione, il suo essere libera, nella misura in cui esso proibisce ogni accesso alla libertà che sia immediato e quindi in grado di prescindere dall'atto con la quale la libertà medesima si decide per tale accesso. Tutto ciò risulta vero sia per il rapporto che ciascuno ha con se stesso, sia con l'altro.

Così argomentando, si mostra come la dimensione della corporeità abbia un ruolo primario e insuperabile in ogni rapporto affettivo: l'altro non può accedere a me, senza che io lo accolga con un atto della mia libertà, e, contemporaneamente, tale dinamica mostra che ogni relazione all'altro – secondo il *medium* del corpo – sta totalmente all'interno della differenza tra potere-volere che descrive in modo insuperabile lo specifico della libertà umana.

Il percorso, fin qui sviluppato, che corre sul duplice binario della differenza del corpo e della libertà, apre la possibilità di riconsiderare lo specifico dell'atto d'amore.

Si può, infatti, comprendere che lo specifico dell'amore consiste, prima che in ogni altra successiva determinazione nel fatto per cui la libertà, volendo se stessa, è chiamata a riconoscere che ciò implica volere un altro: in tale volere essa riceve se stessa, nella linea della pienezza e soddisfazione del suo essere.

¹⁷ Cfr. N. REALI, *L'erede e i suoi beni*, in BOTTURI, *Soggetto... cit.*, 291-303.

Se il registro della “differenza” si mostra capace di accompagnare ad un’adeguata lettura del reciproco implicarsi di corpo, libertà e amore, è posto l’ambito nel quale si può cogliere tutto il valore della differenza sessuale e del valore paradigmatico che essa possiede riguardo alla comprensione del fenomeno amoroso; in particolare risultano più chiare le ragioni per le quali è l’amore “differente” tra uomo e donna ad invocare un pieno e specifico coinvolgimento del corpo nella relazione all’altro.

Appare chiaro, infatti, che la distinzione sessuale, riconosciuta come un fattore antropologicamente originario e insuperabile, in quanto elemento proprio dell’uomo creato *ad immagine di Dio*¹⁸, rappresenta un elemento che segnala nel tessuto costitutivo dell’umana esistenza il ruolo fondamentale che gioca il registro della “differenza”, in una prospettiva che, ben radicata nell’antropologico, promette fecondi sviluppi anche nelle direzioni della riflessione ontologica e teologica¹⁹.

Nello stesso tempo, non si può eludere il portato d’interrogazione e la densità di provocazione che la differenza sessuale rappresenta. Infatti, tra tutte le parti del nostro corpo, colte nella loro banale oggettività, ne esiste una – quella che determina l’appartenenza all’uno o all’altro sesso – che segna in modo tutto speciale l’esistenza del singolo e lo colloca nella realtà, secondo una formalità che influisce su tutta l’esistenza.

Se già il corpo umano è portatore di una differenza, quest’ulteriore dato (maschile-femminile) che cosa introduce di nuovo? Il dato, insieme descrittivo ed ontologico, dice innanzitutto che l’uomo esiste sempre e solo o come maschio o come femmina. Nessun uomo o nessuna donna può essere, per sé solo, tutto l’uomo. Egli ha sempre davanti a sé l’altro modo, a lui inaccessibile, di esserlo. In questo senso nel rapporto uomo-donna si scopre che l’io è orientato all’altro, dipende dall’altro in vista del suo compimento²⁰ e, nello stesso tempo, è capace di superarsi per fare spazio all’altro. La differenza sessuale, maschile e femminile, si presenta così, ad un tempo, interna ed esterna all’io. O meglio: l’io registra dentro di sé un bisogno-desiderio che lo apre ad un “fuori di sé”²¹.

In questa prospettiva si comprende, allora, che la forma compiuta dell’amore umano, nel quale il corpo, sessualmente differente, esprime in pienezza la sua capacità di essere *medium* simbolico del-

¹⁸ Cfr. *Mulieris dignitatem*, 6.

¹⁹ Cfr. SCOLA, *Mistero nuziale*. 2....cit., 85-104.

²⁰ In proposito GIOVANNI PAOLO II afferma: «il significato dell’unità originaria dell’uomo, attraverso la mascolinità e la femminilità, si esprime come superamento del confine della solitudine, e nello stesso tempo come affermazione – nei confronti di entrambi gli esseri umani – di tutto ciò che nella solitudine è costitutivo dell’“uomo”», (GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...* cit., IX, 58).

²¹ Cfr. A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *Antropologia teologica* (Amateca 15), Jaca Book, Milano 2000, 172-179.

l'apertura all'altro, è quella che si dà tra l'uomo e la donna. In esso si attesta, in modo sintetico e misterioso tutta la complessità dei fattori che descrivono l'esistenza umana come vocazione all'amore²².

Resta altrettanto vero che il dato della differenza sessuale, proprio in quanto insuperabile, determina il soggetto in ogni sua manifestazione, e quindi in ogni espressione affettiva. Così, si può parlare di *amori differenti*, volendo segnalare due livelli di considerazioni.

In primo luogo, ogni relazione interpersonale non può prescindere dalla determinazione sessuale del soggetto: così non può esserci confusione tra l'essere *padre* o *madre*, e neppure tra *fratello* e *sorella*, infine neppure tra *amico* e *amica*.

Se la differenza sessuale connota sempre ogni affetto, e, nello stesso tempo – come si è visto in precedenza – è nel rapporto sponsale che si dà la pienezza del coinvolgimento del corpo, si comprende quanto sia prezioso, nell'attuale temperie pansessualista, tenere bene presenti che non esiste mai una forma di amore, che possa prescindere dall'essere sessualmente distinti. Quanto questo dato sia prezioso, si può verificare nella modalità, spesso confusa ed equivoca con cui si vive e si riflette dell'esercizio della paternità e della maternità²³: fenomeni come l'*eclissi della paternità*²⁴, la riduzione della responsabilità parentale a ruolo, di per sé perfettamente interscambiabile tra uomo e donna²⁵, la pretesa delle coppie omosessuali di svolgere il compito di genitori nei confronti di figli adottati o generati attraverso i metodi di fecondazione artificiale²⁶, sono fenomeni che denunciano la gravità della posta in gioco e gli esiti dolorosi della dimenticanza del valore originario della differenza sessuale.

²² «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (*Redemptor hominis* 10)

²³ Cfr. i diversi contributi offerti dal numero monografico dedicato alla paternità di «*Anthropotes*» 2, 12 (1996), 209-369; SCOLA, *Mistero nuziale. 2...cit.*, 13-29; 105-122; AA.VV., *Uomo e donna in famiglia. Differenze, ruoli, responsabilità* (Quinto Rapporto CISF sulla famiglia in Italia), a cura di P. DONATI, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

²⁴ Cfr. C. RISÉ, *Il padre l'assente inaccettabile*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004³.

²⁵ Cfr. V. MELCHIORRE (a cura di), *Maschio-femmina: nuovi padri e nuove madri*, Paoline, Cinisello Balsamo. (MI), 1992

²⁶ Cfr. R. PRANDINI, *I diritti delle famiglie e "le famiglie" del diritto: identità e pluralismo nelle relazioni tra società, diritto e famiglia*, in AA.VV., *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della pluralizzazione* (Settimo Rapporto CISF sulla famiglia in Italia), a cura di P. DONATI, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 405-460; F. D'AGOSTINO, *Diritti della famiglia e diritti dei minori*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 105-120; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, 3 giugno 2003, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

D'altra parte, si deve ribadire con chiarezza che non ogni espressione di amore e affetto tra persone è adeguata ad ospitare l'esercizio della sessualità. In questa linea si apre l'orizzonte di una rinnovata riflessione sull'amore d'amicizia²⁷; essa sembra ormai essere la grande assente nel panorama della vita affettiva in un mondo denso di pansessualismo. Da un lato, infatti, ogni mossa affettiva tra un uomo e una donna sembra debba terminare alla relazione sessuale, mentre l'invadenza della mentalità omosessuale influenza e, spesso, pregiudica l'esperienza di una profonda affezione tra persone dello stesso sesso.

Non si deve invece dimenticare quanto l'amicizia appaia contraddistinta da una mossa di apertura all'altro per la quale ciascuno può scoprire e godere dell'altrui umanità, secondo una modalità profondamente segnata da un accento di gratuità e libera accoglienza. In altri termini: l'incontro con l'amico realizza nella vita di un uomo la scoperta che l'esistenza dell'altro, nella sua insuperabile differenza da sé, introduce una novità che – in modo inaspettato, giacché non pare rispondere ad alcun effettivo bisogno/esigenza – si rivela densa di corrispondenza alla propria umanità.

Seppure bisognosa di ulteriore verifica ed approfondimento, questo delicato intreccio di differenza, novità e corrispondenza, può essere indicato come un elemento promettente per una comprensione sempre più acuta della complessa e affascinante dimensione affettiva dell'umana esperienza e certamente non inutile ad accompagnare l'uomo fuori dalla dolorosa e triste condizione in cui lo ha condotto la deriva del pansessualismo.

²⁷ Qualche prospettiva di riflessione è presente in G. MARENGO, «*Amicus quem diligis ut animam tuam*» (Deut 13, 7). Note su affezione, amicizia e amore, in AA.VV., *Dialoghi sul mistero nuziale*. Studi offerti al Cardinale ANGELO SCOLA, a cura di G. MARENGO e B. OGNIBENI, Lateran University Press, Roma 2003, 163-173.

A

ffettività e integrazione

José NORIEGA BASTOS

I. Introduzione

Ci troviamo oggi di fronte ad una certa ambiguità della ripresa del tema dell'amore all'interno della trasmissione del Vangelo sul matrimonio e la famiglia. L'ambiguità risiede proprio nel fatto che ciò che la Chiesa vuole trasmettere servendosi della categoria "amore" non è recepito affatto, o è recepito secondo un fondamentale fraintendimento. Si vuole parlare d'amore, cioè di rapporto interpersonale, di dono di sé, di intimità, di reciprocità, di irrevocabilità, di fedeltà. Ma ciò che si recepisce è inteso come sentimento, affetto, emozione. C'è una sorta di cortocircuito che veramente impedisce alle persone di afferrare il senso di ciò che la Chiesa tenta di trasmettere e che, di conseguenza, viene ricevuto su un altro registro, producendo come risultato una sinfonia del tutto diversa.

La grande scommessa fatta dal Concilio Ecumenico Vaticano II e con esso dalla grande maggioranza della riflessione teologica e della pastorale dando grande rilievo all'amore nel rapporto uomo-donna sembra quindi fallire. La riduzione dell'amore a sentimento ha comportato una chiusura delle persone, che vivono l'esperienza dell'amore in un fondamentale intimismo, la cui misura valoriale corrisponde all'intensità di sentimento che essa offre.

Si scinde così nel soggetto una duplice dimensione: quella pubblica e quella privata, senza che si possa raggiungere nella sua esperienza un vero criterio di unità e di verifica. Le diverse esperienze sono viste in se stesse, senza alcun riferimento alla vita della persona nella sua globalità. Inoltre, dal momento che essa non può trovare nelle proprie esperienze un autentico principio di unità, poiché si tratta di esperienze sempre diverse, fa la sua comparsa sulla scena un nuovo principio che è decisivo per la comprensione dell'attuale visione dell'amore: il principio "sincerità". È qui che troviamo quello che viene proposto come il vero costitutivo formale dell'identità della persona: essere sinceri con i propri sentimenti.

Si può allora capire perché la predicazione della Chiesa sull'amore umano venga considerata come fundamentalmente ambigua: da una parte sembra che la Chiesa promuova l'amore, e dall'altra che lo voglia rendere impossibile, reprimendo la spontaneità che gli è implicita mediante la criminalizzazione di certe manifestazioni affettive, che dalla gente non vengono vissute come qualcosa di cattivo, anzi, proprio al contrario.

Come mai la Chiesa continua a sostenere che i rapporti prematrimoniali non sono buoni, quando sono vissuti in una pienezza

za d'amore? Come mai la Chiesa continua a sostenere che la contraccezione non è ammissibile, quando è proprio la contraccezione che consente di vivere un amore più spontaneo, più "responsabile", più sincero, perché meno angosciato? Come mai la Chiesa insiste nell'obbligare la gente a vivere nell'inferno di un rapporto ormai svuotato dell'amore, impedendo di ricostruirsi una vita? Come mai la Chiesa si oppone a che le coppie riescano a realizzare il nobile desiderio di avere un figlio con il ricorso alle varie tecniche che oggi la scienza ha reso disponibili per soddisfarlo? In fondo, allora: la Chiesa crede o non crede nell'amore? Ecco il cortocircuito.

Che cosa c'è alla radice di una simile impostazione? Una concezione dell'amore ridotto a sentimento, ed un sentimento che acquista il ruolo di criterio d'azione all'interno di un ambito privato, intimo. L'affettività diventa l'unico criterio di condotta, purché non calpesti la libertà e i diritti dell'altro. È buono ciò che è in accordo col mio affetto. Ma è davvero l'affetto il criterio di condotta?

Vorrei riprendere la domanda in tutta la sua ampiezza e darle risposta proprio nella medesima prospettiva. Sì, certo, è l'affetto il criterio di condotta, di bontà e di cattiveria morale. Di più ancora, è l'affetto che costituisce la nostra identità.

Ma come si può sfuggire ad una critica radicale di soggettivismo e di relativismo? Non è forse il singolo, e lui soltanto, a percepire i propri affetti e quindi a valutarli? È proprio qui la sfida. Non la si risolve però negando la parte di verità che implica la scoperta dell'affetto, ma proprio penetrando al suo interno e facendo luce sulla sua intrinseca profondità.

Due domande ci aiuteranno ad entrare:

- davvero i nostri affetti ci chiudono in noi stessi, in un intimismo cupo e sterile, o non sarebbe meglio dire che essi ci aprono e ci indirizzano alla realtà?
- davvero i nostri affetti non hanno un'altra verità interna diversa dalla loro intensità, o non sarebbe meglio dire che in essi si trova già un germe di verità che può crescere e permeare le loro diverse dimensioni fino a diventare un vero principio di unità e di condotta?

Per rispondere a queste domande due saranno le vie che percorreremo:

- in primo luogo, la via di un'adeguata interpretazione dell'esperienza affettiva che sia capace di spiegare il suo vero senso umano;
- in secondo luogo, la via di una adeguata integrazione dei dinamismi dell'amore, grazie alla quale si comprenderà la costituzione dell'identità singolare e dinamica della persona.

La maggiore difficoltà per un'adeguata interpretazione degli affetti ha una duplice origine. Da una parte, dalla distinzione che nella persona ha fatto Descartes tra la *res cogitans*, cioè la spiritualità, e la *res extensa*, cioè la corporeità. Il suo *Trattato delle passioni* avrà un influsso decisivo proprio per il fatto che priva le passioni della dimensione spirituale¹. Da un'altra parte, dall'impostazione del filosofo empirista David Hume che, basandosi sui principi newtoniani della scienza sperimentale, ha escluso ogni ricorso ai fini nella spiegazione della natura umana e degli affetti. Gli affetti sono visti così come qualcosa che accade nella vita, e accade perché è generato da una causa neurofisiologica che possiamo individuare: trovata la causa, abbiamo la loro spiegazione².

È certo che tanti dei nostri affetti possiamo spiegarli così: un mal di denti, o il malumore che ci provoca il cattivo tempo, hanno una causa neurofisiologica. Ma non tutti i nostri affetti si esauriscono nella causa neurofisiologica implicita. La tristezza che provo quando mi comunicano la notizia della morte di un amico, o la gioia che vivo quando riesco a superare il blocco nei rapporti con un fratello che da tanto tempo non mi parlava, indicano che ci sono in noi degli affetti che fanno riferimento non soltanto a una reazione neurofisiologica, ma piuttosto a un motivo che ci spinge verso un fine, verso una promessa. L'originalità di questi sentimenti appare così nel fatto che implicano la necessità di comprendere il motivo da cui sono generati, il compimento che essi promettono: si tratta, allora, di un'esperienza affettiva che è in se stessa significativa e intelligibile ma nello stesso tempo intenzionale, perché ci indirizza verso un compimento nuovo di noi stessi³.

I nostri sentimenti, in quanto sentimenti motivati, appaiono come la risposta a qualcosa che ci chiama. Lontano dal chiuderci in noi stessi, ciò che essi fanno è di aprirci alla realtà, che ci tocca, ci arricchisce, ci seduce, ci attira. Se seguiamo la corrente del desiderio che essi generano, riusciremo a vedere dove ci conducono, che cosa ci promettono.

Ci interessa soprattutto l'affetto dell'amore, che mette la sessualità in gioco. Possiamo capire immediatamente che tale sentimento implica una causa neurofisiologica nell'eccitazione fisica, che è vissuta con una speciale intensità nell'esperienza del desiderio sessuale. Questa esperienza è tuttavia carica di senso e richiama sempre un'adeguata interpretazione⁴.

¹ Cfr. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Gallimard, Paris 1988.

² Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, Oxford 1951, Book II, Part II.

³ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart: an analysis of human and divine affectivity*, Franciscan Herald Press, Chicago 1977, cap I e II.

⁴ Cfr. J. LEAR, *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven-London 1998.

In tale esperienza il corpo è vissuto non come qualcosa che si pone davanti al mio io, ma come mio proprio corpo: cioè, attraverso la reazione del mio corpo faccio esperienza di me stesso, come essere corporeo. Si tratta di una reazione che non è stata originariamente prodotta dalla mia volontà, ma che accade in me. Il mio corpo implica una passività intrinseca e una vulnerabilità davanti al corpo sessuato in modo differente da me. Si tratta però di una passività che appartiene al mio essere e, nel momento stesso in cui reagisce, il sentimento mi permette di personalizzarla, di vederla come mia⁵.

La sessualità si presenta non come un qualcosa davanti alla quale l'io viene a trovarsi, una forza biologica o psicologica, ma come una dimensione della persona stessa, carica di senso⁶. Il corpo sessuato appare allora nella sua differenza come l'occasione di un incontro singolare con l'altro dal momento che genera una singolare reazione. In questa reazione possiamo renderci conto di come la nostra esistenza corporale implica una dualità essenziale del nostro essere, sempre bisognosa e pertanto in riferimento a una complementarietà sessuale. L'uomo si può comprendere in pienezza soltanto quando è visto in riferimento all'altro⁷.

Ma la nota più originale dell'incontro con il corpo sessuato di un'altra persona sta nel fatto che svela all'uomo la sua intimità, cioè l'universo interiore della persona, in quanto la realtà lo impatta e lo attira ed egli si rende cosciente di questo impatto e di questa attrazione. C'è un vissuto più o meno cosciente della seduzione che l'altro esercita su di noi e che ci svela la corrente interiore del nostro desiderio. Ci sveliamo a noi stessi desiderando. Desiderando, scopriamo poi fino a che punto apparteniamo alla realtà, al flusso vitale della natura, e fino a che punto la realtà ci appartiene. Il nostro desiderio ci lega alla realtà, al mondo, alla natura. Ma lega anche la realtà, la natura, l'altro, a noi stessi, nella misura in cui li sperimentiamo in un certo modo presenti in noi, nella stessa sorgente del desiderio.

Il sentimento svela l'interiorità della persona in quanto abitata da un altro. Ecco il suo mistero più profondo. Ma si tratta di un altro che nella sua differenza è visto come qualcosa che mi arricchisce, anzi, mi promette. È il tu che svela il mio io, ma si tratta adesso di un tu che nella differenza mi chiama a qualcosa di più grande. Scopro allora in che modo si apre uno spazio interiore alla mia libertà: la presenza dell'altro in me, che mi arricchisce, chiama la mia persona a uscire da me per trovare l'altro nella sua realtà⁸.

⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I : le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1959.

⁶ Cfr. G. ANGELINI, "La teología morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente", in AAVV., *Uomo-donna. Progetto di vita*, a cura del C.I.F. UECI, Roma 1985, 47-102.

⁷ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo e donna*, PUL-Mursia, Roma 1999, 52-64.

⁸ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Presencia, encuentro, comunión", en L. MELINA-J. NORIEGA-J.-J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 345-377.

Ma in questa forma il sentimento svela anche una promessa di comunione nuova con l'altro. Si tratta non soltanto della presenza dell'altro dentro al soggetto, ma di come il soggetto è chiamato a trovare l'altro, a entrare in comunione reale con lui. È questo il momento in cui si svela il senso della libertà, perché la libertà trova qui non soltanto la possibilità della soddisfazione di un piacere, ma anche la possibilità di una pienezza singolare⁹. Si tratta della possibilità di formare una comunione in cui entrambe le persone possano essere se stesse mettendo in gioco in totalità la loro libertà. L'esperienza sessuale si presenta allora come qualcosa di drammatico poiché radicandosi nel corpo impegna anche la libertà della persona, la muove ad agire, a conseguire la promessa che lì viene fatta.

L'esperienza amorosa vissuta grazie alla sessualità apre allora un orizzonte di senso ultimo, in quanto indica all'uomo e alla donna dove si trova la loro pienezza: nella donazione reciproca di se stessi. La sessualità, che all'inizio sembrava mostrare nell'uomo una vulnerabilità originaria aprendolo alla donna, e viceversa, si manifesta come una forza che spinge la persona al dono di sé per raggiungere la comunione con l'altro, a costruirla. Non si tratta semplicemente di una chiamata a sperimentare qualcosa, a sentire, ma a costruire qualcosa: vale a dire, una comunione di persone.

Si tratta però di una comunione di persone molto originale perché, mediante il dono di se stessi nella sessualità, è capace di comunicare vita, generando persone che possano arricchirsi del dono stesso che unisce gli sposi. Si tratta allora di un dono di sé che non è vano, inutile, ma che racchiude dentro di sé una possibilità enorme di fecondità, di comunicazione, di proiezione, di apertura alla società, generandola.

La sessualità, allora, non è qualcosa che si ponga davanti alla persona e della quale essa possa usufruire a piacere. Al contrario, le permette di capire e determinare nella comunione delle persone il senso ultimo della sua vita. Si tratta di qualcosa che le è stato dato nella possibilità meravigliosa del corpo e che nasconde in sé la chiamata che un altro le fa e, in definitiva, la chiamata dell'Altro divino. Riconoscere ciò che ci è stato dato è l'essenza della figliolanza. Ma ciò che ci è stato dato ci spinge a diventare sposi, diventando noi protagonisti. Ed è diventando sposo che si arriva ad essere padre. Ecco i tre tratti caratteristici dell'identità di ogni persona, che sono resi possibili grazie alla sessualità¹⁰.

⁹ Cfr. J. NORIEGA, "The Origin and Destiny of Freedom", en *Communio International Catholic Review* 30 (2003) 282-299.

¹⁰ Cfr. L. MELINA, "La cultura de la familia. Profecia y signo", in *Anales valentinos* 57 (2003) 1-12.

Si deve però ancora chiarire il ruolo del piacere. Non per nulla nella prospettiva pansessualista la sessualità è in funzione esclusiva del piacere. È certo che la sessualità si fa interessante nel piacere che promette. Promette tanto, ma da sola raccoglie così poco. Come mai? Perché la sessualità nell'uomo è più della sola sessualità, perché il piacere nell'uomo è più del solo piacere. L'esperienza sessuale, facendo riferimento a una promessa di comunione, comporta allora che il piacere entri all'interno di questa prospettiva e passi ad acquisire un intrinseco valore simbolico e figurativo.

Simbolo, sì, ma di che cosa? Simbolo proprio della pienezza di vita che comporta una vita vissuta in comunione sponsale feconda. È qui che si trova una vita piena, riuscita, buona, degna di essere vissuta. Il piacere riflette allora la ricchezza soggettiva che questo modo di vita racchiude per le persone¹¹. Diventerà un godimento e non un semplice piacere sensuale.

Due sono state le chiavi per cogliere il significato umano dell'esperienza sessuale: la sua intenzionalità e il modo in cui coinvolge la libertà. È così che abbiamo potuto capire il mistero che essa nasconde. In se stessa è una chiamata alla comunione, che getta piena luce sull'identità della persona e sul suo destino¹².

Ma l'esperienza affettiva è connotata di una fragilità intrinseca: la sua instabilità. Non solo, la sua ambiguità nello svolgersi del tempo. È vero che l'amore è sempre una risposta, ma non sempre ha lo stesso contenuto. Bisogna allora comprendere in qual modo la verità germinale dell'esperienza dell'amore possa permeare l'essere intero della persona, integrando e plasmando tutti i suoi dinamismi così da porre in condizione di guidare tutta una vita, realizzando la promessa del "per sempre" che è irrinunciabile ad ogni amore¹³.

L'esperienza affettiva non è vissuta dalla persona come qualcosa di semplice, di chiaro sin dall'inizio. Nella novità che comporta si svela la ricchezza di dimensioni che mette in gioco e nello stesso tempo la sua complessità. Nella propria reazione davanti alla persona differentemente sessuata, il soggetto può rendersi conto della sua vulnerabilità di fronte ai valori sessuali e affettivi dell'altra persona, e in qual modo essi lo attirino e gli promettano soddisfazione e piacere. Ma, nello stesso tempo, tale reazione indica che i dinamismi che mette in gioco non sono integrati dalla natura, anzi, che tante volte sono contrapposti. Perché i valori sessuali attirano

¹¹ Cfr. N.J.H. DENT, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge 1984, 35-63.130-151.

¹² V. SOLOVIEV, *Il significato dell'amore*, La Casa di Matrona, Milano 1988, 72-95.

¹³ Cfr. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti, Genova 2002.

per se stessi, tentando di imporsi ai valori affettivi e forse negando i valori propriamente spirituali.

L'esperienza elementare del pudore rivela l'originalità della soggettività umana, che non vuole essere sottomessa a delle forze infraumane¹⁴. Essa tuttavia svela contemporaneamente l'unicità dell'altro e come io non possa ridurlo ad oggetto d'uso o di semplice godimento¹⁵. Si capisce così perché si tende ad evitare di mettere in mostra il corpo nella sua sessualità, quando questa possa essere desiderata per se stessa, indipendentemente da un riferimento intrinseco alla persona. Il pudore è dunque un richiamo a rivolgere l'attenzione alla soggettività perché i differenti dinamismi dell'amore vengano integrati nella ricerca di un'autentica comunione.

Ma come possono integrarsi i differenti dinamismi dell'amore, in particolare la ragione e l'affetto? La riflessione fenomenologica ha rilevato, fin dall'antichità classica, che ci sono quattro diversi tipi d'integrazione: del continente, del virtuoso, dell'incontinente e, infine, dell'intemperante¹⁶.

Il *continente* è colui che nella propria ragione e volontà valuta positivamente e accetta l'ideale di vita buona nel quale è stato educato ma, all'opposto, sperimenta nell'affetto e nel corpo l'attrazione dei piccoli piaceri che i valori sensuali e affettivi gli offrono. Non interpreta tuttavia questa attrazione scorgendo di che cosa è segno e promessa, qual è il suo senso, e perciò non la plasma né la integra, ma si limita a contenerla, controllarla. Il motivo dell'agire o del non agire non sarà l'ideale di vita, ma proprio la norma morale, se la cosa è comandata o proibita, oppure il rispetto umano, se qualcuno può venire a saperlo, o ancora le conseguenze positive o negative che la cosa può avere: se non ci fossero questi condizionamenti, di sicuro seguirebbe ciò che lo attira. Nel momento in cui c'è una norma che proibisce, agisce con una grande fermezza e stabilità, contenendo l'affetto. In tal modo però non trova godimento in ciò che fa.

Il *virtuoso* è stato anche lui educato dentro una tradizione e valuta positivamente, accettando l'ideale di vita buona che gli è stato trasmesso. Questo ideale di vita gli serve tuttavia per interpretare la propria esperienza affettiva, riconoscendo in essa il segno e la promessa di qualcosa di più grande, di un ideale di vita degno di essere vissuto, perseguito per se stesso perché implica una comunione interpersonale. Così, interpretando la propria esperienza affettiva, vuole plasmarla, integrarla alla luce di ciò che ha scoperto, ordinando i propri desideri. Il motivo del suo agire sarà molto diverso da quello del continente, perché agirà proprio per il

¹⁴ Cfr. V. SOLOVIEV, *La justification du bien*, Gèneve 1997, 28-34, 44-61.

¹⁵ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1982, 161-178.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicómaco*, specialmente el libro VII.

senso che si nasconde nei piccoli piaceri che lo attirano. La sua reazione affettiva davanti ai valori sensuali e affettivi, trattandosi di un affetto plasmato dalla ragione, gli indicherà la chiamata che qualcuno gli fa ad entrare in una comunione. È per questo che il virtuoso potrà agire con fermezza e stabilità, trovando in ciò che fa vero godimento.

L'incontinente è stato anche lui educato all'interno di una tradizione, nella quale ha potuto capire il senso di un ideale di vita che apprezza e accetta. Al contrario del continente, egli è però debole, non ha una volontà ferma e stabile, e davanti all'attrazione dei valori sensuali e affettivi, sceglie di seguirli per il piacere che offrono, tradendo l'ideale di vita. Nel suo agire trova, certo, il piacere, ma esso dura quanto dura l'azione. Una volta che si sia esaurita l'occasione, egli si pente di ciò che ha fatto, perché sente di aver tradito qualcosa che valuta come prezioso.

L'intemperante, al contrario, non è stato educato nel contesto di una tradizione nella quale possa aver colto il senso di un ideale di vita buona degno di essere vissuto. L'attrazione dei valori sensuali e affettivi è considerata in se stessa e per se stessa, per quanto essi permettono un'esperienza di soddisfazione. Questo sarà il motivo del suo agire: la soddisfazione. E la cercherà con fermezza e stabilità, sperimentando una grande insoddisfazione di fondo sarà costretto a moltiplicare le occasioni di piacere con esperienze ogni volta più eccitanti.

Questa tipologia morale ci aiuta a capire non tanto il modo in cui una persona vive l'attrazione dei valori sensuali e affettivi, ma proprio qual è il principio di unità del comportamento delle persone: questo può essere la norma morale, come nel caso del continente, o il desiderio integrato, come per il virtuoso, o proprio non averlo come l'incontinente, o la passione, come l'intemperante.

Interessa sottolineare che in tutti e quattro i tipi morali esaminati la reazione affettiva è molto differente, a seconda che sia o meno plasmata dalla ragione. Solo nel caso del virtuoso si tratta di una reazione affettiva che è accompagnata da un elemento di razionalità, facendo sì che la persona possa reagire bene e identificarsi pienamente con la propria reazione, in quanto sia in gioco la promessa di comunione. Questo fatto ci permette di capire che per il virtuoso il plasmare l'affetto gli rende possibile non soltanto di agire bene ma, soprattutto, di reagire bene, discernendo il vero bene. È quest'ultimo aspetto che manca nei tre tipi restanti: tutti e tre reagiscono davanti a un bene che conviene, certo, ma solo in apparenza, e per questo hanno bisogno della legge per poter discernere se è il caso di seguire o no la propria reazione. Proprio in questo consiste il dramma dell'affettività: favorisce l'esperienza del bene, ma da sola non è in grado di distinguere il vero bene dal bene apparente: bisogna che sia un'affettività virtuosa.

Che cosa è allora la virtù? Per la riflessione moderna e contemporanea la virtù, intesa sempre al singolare, è un tratto del carattere grazie al quale la volontà è inclinata ad obbedire alla norma morale¹⁷. Si capisce perché essa venga rifiutata. Paul Valery ne è testimone: “La parola virtù è morta, o, al più, è morente. Neanche se ne parla, nemmeno di sfuggita... Per quanto mi riguarda, l’ho sentita soltanto di rado, e sempre usata in forma ironica”¹⁸. Il disagio si fa ancora più palese con la critica di egoismo raffinato che un’etica della virtù implicherebbe.

Ma le virtù, intese al plurale, sono proprio l’estensione del vero amore a tutti i dinamismi affettivi della persona, cioè la sua integrazione nell’amore personale. A partire dal dono, che l’amore implica come presenza interiore dell’amato nell’amante, si può capire che tale presenza comporta un’originale trasformazione del soggetto ed una prima integrazione dei suoi dinamismi nel conseguimento della comunione con l’altro. Certo, tale dono dell’amore è stato possibile perché c’era una vulnerabilità originaria, che implicava delle inclinazioni naturali. Ma queste inclinazioni naturali, che sono a loro volta i germi delle virtù, per potersi sviluppare hanno bisogno del dono dell’amore che dia luogo ad una prima integrazione sulla quale svolgere un lavoro personalizzato. L’amore potrà allora permeare i differenti dinamismi, integrandoli, plasmandoli con il dono ricevuto e facendo sì che si configurino insieme in una risposta stabile e pienamente umana al valore che è l’altro in se stesso¹⁹.

Nella tradizione agostiniana le virtù erano viste come l’ordine dell’amore e la sua proiezione. È propriamente l’amore che ordina l’anima e così si espande nelle diverse virtù, le quali costituiscono ciascuna una fattispecie dell’amore: la prudenza sarà l’amore intelligente che sa discernere il bene dell’amato, la giustizia l’amore che sa promuovere il bene per l’amato, la forza l’amore che lotta per l’amato e la castità l’amore che si consegna in totalità all’amato²⁰.

Le virtù hanno allora una dimensione intenzionale intrinseca che deriva dall’amore ricevuto e rivolgono la persona a diversi modi di comunione, dove trovare il vero bene comune²¹. Lungi dal chiudere la persona in un’angosciosa ricerca di autoperfezione, la aprono alla possibilità meravigliosa di una vera comunione nel suo agire concreto e particolarizzato.

Il motivo di ciò si trova nel fatto che le virtù non soltanto conferiscono un’energia che rende possibile eseguire ciò che si è scelto,

¹⁷ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1981

¹⁸ P. VALERY, *Variété IV*, en *Oeuvres I*, Gallimard, Paris 1962, 440.

¹⁹ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Habel, Regensburg 1971, 47-74.

²⁰ S. AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae catholicae I*, XV, 25: PL 32, 1322.

²¹ Cfr. M.-C. NUSSBALM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 351-352 e A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, 81-118.

ma sono anche esse stesse luce per la scelta. Il loro influsso si situa nel momento intenzionale dell'agire, e per questo rendono possibile la scelta buona. Già Tommaso aveva indicato come non sia possibile la virtù della prudenza senza le altre virtù morali, proprio per il bisogno che nel costruire l'azione la ragion pratica ha di appoggiarsi non soltanto sulle inclinazioni naturali, perché queste sono troppo generali, ma in modo specifico sui retti desideri presenti attualmente nel soggetto²².

È qui che possiamo capire perché la verità del nostro agire, cioè la vera bontà, viene determinata non soltanto né principalmente della conformità dell'azione alla norma morale, ma principalmente per la sua adeguazione al desiderio retto²³. È proprio questa l'affascinante prospettiva che apre l'Aquinate quando vuole definire che cosa si debba intendere per verità pratica: è quella verità del giudizio di scelta che corrisponde al desiderio retto, cioè al desiderio plasmato dalla ragione secondo l'ideale di vita buona intravisto nell'esperienza affettiva.

L'azione è sempre particolare, contingente, concreta, parziale. Ha bisogno di essere misurata per essere buona. Certamente è la ragione che la misura. ma secondo quale criterio? Secondo la sua adeguazione al desiderio retto. Essendo un desiderio plasmato dalla ragione, si tratta di un desiderio che è aperto alla realtà. Di più, un desiderio che apre l'uomo alla realtà, rivolgendolo intenzionalmente verso modi eccellenti d'amore che integrano in se stessi la giustizia.

È nella reazione affettiva che la persona potrà conoscere la conformità dell'azione che l'attira col suo desiderio retto²⁴. L'affettività offre allora una luce decisiva per la costruzione dell'azione, perché è radicata intenzionalmente in una comunione che è vista come qualcosa di assoluto²⁵. Essa favorisce un gusto nuovo, sano, che permette alla persona di discernere la bontà o la cattiveria dell'agire. Sono le virtù che consentono superare il grande dilemma che si nasconde nella scelta: cioè, il dilemma del "bene apparente" per giungere al bene che non soltanto appare come buono, ma che è veramente buono.

Qual è allora il ruolo delle norme morali? Di certo esse rivestono un valore essenziale nella vita morale. In primo luogo offrono un criterio pedagogico decisivo per l'acquisizione delle virtù, poiché forniscono al desiderio un criterio di oggettività che permette di su-

²² *Summa theologiae* I-II, q. 58, a. 5 col commento di G. ABBA, *Lex et virtus*, LAS, Roma 1983.

²³ Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987, 96-118.

²⁴ Cfr. R. T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980, 80-96.

²⁵ Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia-Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, 37-51.

perare ogni suo possibile ripiegamento su se stesso. Nello stesso tempo, indicano il limite umano della realizzazione dell'amore. Ciò che è decisivo è proprio capire la razionalità intrinseca del desiderio: non è ragionevole desiderare qualsiasi cosa²⁶.

Dietro questa teoria sta una concezione antropologica di grande dinamicità. L'essere umano si mostra come un essere aperto alla realtà, vulnerabile, plasmabile, con capacità di crescita, di trasformazione. Nella propria soggettività esso trova un autentico criterio di verità dell'agire, poiché si tratta di una soggettività razionale, aperta strutturalmente al reale. È qui che l'affettività gioca un ruolo di mediazione decisivo.

4. Conclusione

La ripresa dell'amore che la teologia e la pastorale hanno operato a partire degli anni Sessanta tentava di esprimere il significato del matrimonio con concetti adatti al mondo. Ma ne abbiamo visto l'ambiguità: il mondo non ci capisce, anzi ci fraintende. Non soltanto però per il fatto che tante persone intorno a noi hanno una concezione sentimentale, anzi pansessuale, dell'amore, così che l'amore e la sessualità sono visti e vissuti come distaccati dal matrimonio, dalla fecondità e ultimamente dalla persona, riducendosi in tal modo a usufruire e fare consumo della sessualità in se stessa. La ragione di tale fraintendimento risiede anche nel fatto che noi non riusciamo a presentare una concezione drammatica dell'amore, che riesca a mostrare come l'esperienza dell'amore contenga una verità intrinseca che costituisce la nostra identità unica e irripetibile. Certo, siamo persone, ma questo dato si specifica nel modo in cui ogni persona determina il destino della propria vita in forza appunto dell'esperienza affettiva e dei legami irrevocabili che con essa genera. È così che si costituisce una concezione dinamica della persona, in quanto porta con sé una vocazione originaria all'amore: riconoscersi cioè figlio, per diventare sposo e giungere così ad essere padre.

La domanda iniziale era: è l'affetto il criterio di verità del nostro agire? Possiamo ora capire meglio l'ipotesi di partenza. Sicuramente l'affetto è tale criterio. Ma si tratta dell'affetto che implica un vero amore, dell'amore integrato, plasmato, modellato dalla ragione, che è diventato abilità, arte, eccellenza, cioè virtù. E la virtù dell'amore ha un nome concreto. Si chiama castità, cioè una qualificazione originale del soggetto in tutti i suoi dinamismi amorosi, a seconda del suo stato di vita in una forma che possa offrire, consegnare un amore integro, senza pieghe, capace di costruire con origi-

²⁶ Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994, 31-49.

nalità e creatività una vera comunione di persone in una variegata e ampia gamma di azioni. È la virtù della castità che ci permette un gusto nuovo nell'esperienza dell'amore.

Spostando la nostra riflessione sul ruolo del desiderio e sulla verità interna al desiderio, che è chiamata a permeare tutti i dinamismi e ad integrarli, possiamo capire che l'ambiguità, anzi, il sospetto con il quale è accolta la predicazione sull'amore è soltanto apparente. In fondo il problema non sta nel fatto che tante persone rimproverino alla Chiesa di voler reprimere l'amore, di colpevolizzarlo. Il problema non è che la Chiesa ancora oggi continui a sostenere l'illiceità dei rapporti prematrimoniali o della contraccezione. Il problema è un altro, ed è proprio questo: perché desidero? Cosa desidero? Come è il mio desiderio? Si tratta di un desiderio verificato, anzi, integrato? Il problema sta proprio qui. Non tutti i desideri ci conducono a una vita piena. E non sempre lo vogliamo vedere, affascinati della sua apparenza.

Si apre così davanti a noi, in questa cultura pansessuale, la sfida più radicale. Si tratta in primo luogo di aiutare le persone a guardare lontano, di mostrare l'orizzonte ampio dell'esperienza, di delineare l'autentico volto di una vita veramente riuscita, di agganciare il proprio aratro a una stella; ma anche, e soprattutto, si tratta di aiutare le persone a generare delle virtù, cioè di configurare o edificare soggetti capaci di amarsi con un amore maturo, integrato.

Proprio la Chiesa è Madre, e come Madre non solo è capace di comunicare la vita e l'amore che ha ricevuto dal suo Sposo, ma è anche capace di educare, cioè di aiutare i suoi figli a maturare l'esperienza d'amore. È questa l'affascinante missione della pastorale familiare: mostrare che i coniugi sono chiamati a una singolare santità, a una singolare perfezione del loro amore coniugale.



I complesso adolescenziale della società riguardo alla Chiesa

SERGIO BELARDINELLI

Così come è stato formulato, il mio tema esige forse che in via preliminare si dica qualcosa sul significato da attribuire al cosiddetto “complesso adolescenziale”. L'adolescenza, si sa, coincide con quella fase del nostro sviluppo psico-fisico in cui tutto sembra entrare in subbuglio; alle dirompenti trasformazioni del corpo, attraversato dalle ben note tempeste ormonali, si aggiungono altrettanto dirompenti contraddizioni dello spirito, ugualmente in formazione: aggressività e bisogno d'amore, volontà di potenza e senso di frustrazione, lucidità e confusione, tensione e indolenza, esaltazione e depressione, coraggio e paura, apertura e ostilità, amore di sé e autoestraneazione nel gruppo, eros e thanatos. Insomma un vero e proprio campo di battaglia.

Ma che cosa intendiamo allorché parliamo di “complesso adolescenziale della società”?

Nell'ambito della psicologia, quando si parla di complesso, si intende in genere un atteggiamento associato con emozioni troppo intense, che possono diventare causa di nevrosi. Una patologia dunque, che nel nostro caso si configura come una vera e propria patologia sociale. Potremmo dire che l'espressione “complesso adolescenziale della società” indica una condizione sociale contrassegnata da una sorta di ipostatizzazione di alcuni tratti tipici della fase evolutiva che siamo soliti definire adolescenza. Abbiamo così una condizione sociale in costante fibrillazione, piena di energie e di potenzialità, ma fondamentalmente spaesata e anomica e quindi incapace di crescere in un senso veramente umano. Con il linguaggio di un mio libretto piuttosto fortunato¹, molto sinteticamente, si potrebbe anche dire così: viviamo in una società che, inebriata un po' a tutti i livelli dal fascino delle “eccezioni”, ha perduto poco a poco il senso della “normalità” e oggi sta imparando a proprie spese quanto sia difficile crescere, valorizzare le stesse eccezioni, in un contesto che vuole essere eticamente neutro. Per farla breve, l'adolescenza è una bella e terribile stazione di passaggio, non può essere un punto

¹ Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Catanzaro 2002.

d'arrivo, altrimenti c'è il rischio di rimanere smarriti in mezzo alla strada, incapaci di canalizzare positivamente le energie di cui si dispone. È quanto è successo a mio avviso a un certo spirito della modernità. Cerchiamo dunque di comprendere il senso socio-culturale di questa mia affermazione, partendo un po' da lontano.

L'opera di Max Weber, per quanto profondamente moderna nei suoi contenuti e nella sua ispirazione di fondo, aveva già in se stessa, forse proprio per il disincanto dell'autore, i germi di quella che sarebbe apparsa ben presto come una vera e propria dissoluzione della modernità. Sulla scia di Hegel, Weber sa bene che cosa propriamente significhi la moderna scissione dell'antica "totalità etica" e l'irruzione sulla scena del mondo della "singola coscienza individuale": una vera e propria tragedia, la famosa "tragedia del riconoscimento" di cui parla la hegeliana *Fenomenologia dello spirito*. Solo che, secondo Weber, per questa tragedia sembra non esserci rimedio. La conciliazione non può avvenire né tramite lo Stato, come pensava Hegel, né tramite la lotta di classe, come pensava Marx, né rafforzando la disciplina sociale, come pensava Durkheim. Il mondo, agli occhi di Weber, ha perso per sempre sia l'antico "ordine", sia l'antica razionalità unificante il tutto: dalle stelle del cielo, alla terra e a ciò che essa contiene. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di differenziazione ha scisso ormai inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di "sfere di valore", che rendono addirittura ridicolo ciò che, in *Economia e società*, egli definisce il "carisma della ragione"². Né la fede, né la scienza sono più in grado di offrire una qualche unificazione "teorica" o "pratica" del senso del mondo; il divenire del mondo si configura piuttosto come una "infinità" priva di qualsiasi senso oggettivo³, essendo quest'ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell'uomo. Ecco la weberiana "*Entzauberung*", il "disincantamento" del mondo: non ci sono più riferimenti socio-culturali forti, capaci di garantire agli individui una ben precisa identità; ciascuno per proprio conto, a seconda dei gusti e delle circostanze, deve ormai cercare di inventarsene una.

All'inizio del nostro secolo, e Weber ne è una prova, questa perdita di un senso unitario del mondo, della società e delle singole esistenze individuali veniva vissuta con un profondo pessimismo⁴. La lucida visione di un mondo disincantato grazie alla sua or-

² M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni Comunità, Milano 1974, p. 922.

³ M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 96.

⁴ Cfr. S. BELARDINELLI, „Kulturpessimismus“ gestern und heute, in "Geschichte und Gegenwart", 11, 3, pp. 159-171; G. MORRA, *Breviario del pessimista*, Rubbettino, Catanzaro 2001.

ganizzazione scientifico-tecnologica, la consapevolezza del tramonto delle grandi concezioni metafisico-religiose, l'avvento di un'epoca di politeismo di valori, "mortalmente nemici" l'uno rispetto all'altro, sono per Weber non soltanto frutti "inevitabili" della conoscenza e dell'evoluzione sociale, ma anche "molesti"⁵. Per i primi "francofortesi", tanto per fare un altro esempio, il trionfo della razionalità strumentale rappresentava addirittura una sorta di "male radicale" al quale occorreva opporsi, magari con un altisonante, quanto sterile "totalmente altro". Oggi invece tutto sembra essere diventato pretesto per esaltare la differenza, la frammentazione, l'effimero, la capacità di adottare una pluralità di ruoli, di muoversi da una "comunità di emozioni" ad un'altra, come direbbe Maffesoli⁶. Una specie di trionfo su larga scala dello spirito adolescenziale.

Se ieri, per fronteggiare l'"anomia", Durkheim esaltava una ferrea disciplina collettiva, oggi cerchiamo "il legame simbolico di ogni società" in forme più o meno stravaganti di "immoralismo-etico". Sono sempre parole di Michel Maffesoli⁷. Sembrerebbe addirittura necessario un superamento del moderno *principium individuationis*, fondato sull'autonomia e sulla libertà del soggetto, in direzione, non di una qualche soluzione socio-organicistica, ancora alla Durkheim, quanto piuttosto di una fusione empatica, dell'annullamento di ogni distanza, in una parola, in direzione di una "estetica sociale", la quale, a ben vedere, non è altro che il frutto di una rappresentazione "estetica" della società o, se si vuole, una sorta di conferma di quella che Arnold Gehlen⁸ aveva già individuato come "aspirazione delle civiltà metropolitane intellettualizzate" a tornare alla "cultura arcaica". "Per conto mio – scrive Maffesoli – penso che l'estetica sociale si organizzi intorno a quattro perni essenziali: la prevalenza del sensibile, l'importanza dell'ambiente o dello spazio, la ricerca dello stile e la valorizzazione del sentimento tribale"⁹.

Come l'esaltazione della "differenza" individuale possa conciliarsi con l'esaltazione del "sentimento tribale" è un problema per coloro che rimangono ostinatamente ancorati a certi schemi di pensiero tradizionale, ma non lo è per chi, come Maffesoli, ritiene che si debba passare da una logica dell'identità a una logica dell'identificazione, tale per cui "l'io si piega e si dispiega all'infinito, mostrando che la sfera della comunicazione è una reversibilità costante tra poli che sono a volte oggetti, a volte soggetti, e che questa successione di sequenze costituisce ciò che viene chiamato io"¹⁰.

⁵ M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 332.

⁶ Cfr. M. MAFFESOLI, *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma 1988.

⁷ M. MAFFESOLI, *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1990, p. 26.

⁸ A. GEHLEN, *Ueber kulturelle Kristallisation*, in Id., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1962, p. 276.

⁹ M. MAFFESOLI, *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano 1993, p. 129.

¹⁰ *Ibid.*, p. 274.

L'odierna società complessa apre orizzonti di senso teoricamente illimitati; qualsiasi scelta diventa comparabile con qualsiasi altra; non c'è niente che non possa essere rivisto; in una parola, per dirla con Niklas Luhmann, ogni cosa che è o che facciamo è sempre possibile altrimenti. Così non ha più alcun senso distinguere il vero dal falso, il senso dal non senso; si vive ormai in forma strutturalmente "rivedibile": oggi le cose stanno in un modo, ma domani potrebbero anche stare diversamente. Il cosiddetto "pensiero debole" a braccetto con il più rigido funzionalismo.

Come spesso succede, però, anche in questo caso incominciamo a intravedere una sorta di eterogenesi dei fini: se da un lato sono aumentate e continuamente aumentano per gli individui le possibilità di scegliersi percorsi personalizzati in ogni campo d'azione (cosa che di per sé non è affatto un male); dall'altro, questo che sembra essere un vero e proprio trionfo della differenza produce di fatto un indebolimento della stessa. Se tutto è possibile altrimenti, allora anche la differenza diventa indifferente. Volevamo che il nostro io fosse in primo luogo autonomo e libero, e invece non ci raccapezziamo più, non sappiamo più chi siamo, né dove andare, e confidiamo ormai soltanto nel "sentimento tribale" (Maffesoli) o, analogamente, "in un riscatto estetico dell'esperienza"¹¹.

Possiamo ovviamente continuare a scrivere, come fa certo pensiero postmoderno dissolutivo, apologie del caso o del nichilismo, esaltando magari il gioco contro il dovere, l'estetica contro l'etica o la spontaneità contro ogni forma di potere, ma ormai incomincia ad apparire piuttosto evidente quanto sia difficile *trovarsi* (l'allusione a Pirandello non è affatto casuale) in un contesto individuale e sociale così frammentato. Il crescente scollamento tra individuo e società, tra sistema sociale e sistema psichico, più che senso di libertà, genera disordine, incapacità di gestire un rapporto soddisfacente tra l'io, gli altri e il mondo. Tutto è gratuito e al tempo stesso tutto sembra sottostare alla più rigida necessità. Di qui un paralizzante *Sense of Drift* – proprio nel senso in cui ne parlava Toynbee¹², come tratto caratteristico dell'epoca tardo-ellenistica che tante analogie presenta con la nostra – e un desiderio crescente di fuggire dalla realtà.

Potremmo esprimere lo stesso concetto dicendo che la nostra è una società nella quale, ad un certo punto, anche con la scusa dell'autonomia individuale e della differenziazione dei diversi sistemi sociali, ci siamo tutti un po' lavati le mani, rispetto a quello che, pur

¹¹ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 84.

¹² Cfr. A. J. TOYNBEE, *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 1983.

nelle mutate situazioni nelle quali viviamo, rappresenta pur sempre il processo attraverso il quale una società riproduce (e muta) costantemente se stessa, ossia il processo di socializzazione. Per paura di ledere la libertà dell'altro, abbiamo ripiegato su una sorta di indifferenza morale, pensando che questo bastasse a salvaguardare o addirittura a rafforzare la nostra tradizione e in particolare i valori dell'autonomia e della libertà individuale; ma oggi ci rendiamo conto che non è così. Proprio se abbiamo a cuore quei valori, è necessario alimentare un contesto nel quale essi possano veramente svilupparsi, un contesto che ha poco o nulla a che vedere con la frammentazione, la debolezza morale, tipica delle nostre società, le quali proprio per questo sono sempre più incapaci di educare e di socializzare. D'altra parte, non ha senso pensare a un qualsiasi processo di socializzazione, se la società, e quindi le sue istituzioni educative fondamentali, ossia la famiglia e la scuola¹³, non vengono in chiaro su quelli che si ritiene debbano essere i valori ai quali educare, per i quali valga la pena spendersi. Di qui il serio pericolo, cui accennavo all'inizio, di ritrovarsi in una sorta di fase adolescenziale cronica.

Purtroppo, in sociologia come pure in filosofia o in pedagogia, si è andato affermando un modo di pensare, tale per cui lo spaesamento etico e metafisico, lo scollamento che caratterizzano la nostra società, vengono per lo più assunti come una sorta di conquista. Si fa, come si suol dire, di necessità virtù. Siccome una certa idea di libertà, declinata secondo criteri individualistici, impone che ognuno abbia la propria idea del bene e della propria felicità, se ne deduce che la società debba diventare eticamente neutra, indifferente ai valori e attenda semplicemente alle procedure che consentano a tutti di poter vivere secondo le proprie convinzioni. La stessa idea di socializzazione viene ormai pensata in termini di "autosocializzazione"¹⁴, un vero circolo quadrato, tanto sentiamo estranea l'idea che nella società possa ancora esserci un fondo di valori comuni "sostanziali", non meramente "formali" o "procedurali"¹⁵. Come ha mo-

¹³ Come è noto, in questi ultimi anni si vanno intensificando gli appelli al rilancio di queste istituzioni. Il celebre manifesto dei comunitaristi (Cfr. *La piattaforma comunitaria: diritti e responsabilità*, in "Ideazione", 4, 2000, pp. 127-138) poneva proprio la famiglia e la scuola alla base del rilancio della società civile americana. A questo proposito rinvio al mio libro, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999 e alla discussione sull'argomento che si è sviluppata nel fascicolo della rivista "Ideazione" sopra citato, con interventi, di Alessandro Campi, Paul Picone, Sergio Belardinelli, Angelo Panebianco, Michael Novak, Lorenzo Ornaghi, Giafranco Morra, Alain de Benoist, Amitai Etzioni. A proposito del rilancio della scuola nella sua fondamentale funzione educativa e socializzante, cfr. P. TRENZI, *Per una scuola di qualità*, Ideazione, Roma 2002.

¹⁴ L'espressione è di Ulrich Beck. Cfr. U. BECK, *I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 84.

¹⁵ La preminenza accordata alle procedure piuttosto che all'idea del bene trova, come è noto, in John Rawls e Juergen Habermas i suoi più importanti sostenitori. Il "consenso per intersezione" di Rawls come unica base normativa di una società pluralista e liberale, trova il suo corrispettivo nell'idea habermasiana della supremazia del

strato in modo assai suggestivo Zygmunt Bauman, all'individuo odierno "spetta il compito/dovere di autogestirsi nelle proprie attività, di esaminare e controllare se stesso in modo minuzioso e di badare alla propria autoformazione. L'individuo diventa il sorvegliante e l'insegnante di se stesso...Di conseguenza non è più il compito di uniformarsi che motiva l'individuo ad impegnarsi nei doveri e nelle fatiche della vita, ma una sorta di metadovere: *l'incombenza di mantenersi sempre idonei e pronti ad assumere nuovi compiti/impegni*. Il compito/impegno di non diventare antiquato, esaurito, logoro; di non fermarsi per periodi di sosta troppo lunghi; di non ipotecare il futuro..., di mantenere ampio lo spazio in cui muoversi"¹⁶.

Se ieri l'individuo temeva la povertà, la malattia e soprattutto di non essere riconosciuto dall'altro, quindi dalla società, la quale costituiva un po' la fonte e insieme il principale rifugio delle sue incertezze; oggi anche queste ultime sono state "privatizzate". Ognuno se la deve vedere da solo. Come ha mostrato lo stesso Bauman, il vecchio timore della "devianza" è stato progressivamente sostituito da uno nuovo e ben più insidioso: quello della "inadeguatezza"¹⁷, il quale fa diventare "irresistibili" le proposte del mercato, inducendo l'individuo a sceglierle "spontaneamente"¹⁸. "La ricompensa che il vecchio regime della sorveglianza e della coercizione offriva in cambio del conformismo era la libertà dai tormenti della scelta e della responsabilità. Questa libertà non è un prodotto in vendita nel regime della autoformazione basata sul mercato. Ma le ricompense che il nuovo regime offre sono così brillanti da eclissare con il loro luccichio scintillante il minaccioso spettro della responsabilità. La libertà che il mercato offre è quella di non pensare alla responsabilità, di non sentirsi gravato dal peso delle conseguenze, di frammentare il tempo di vita in episodi che non producono esiti durevoli e che non compromettono gli avvenimenti futuri. In luogo della 'irresponsabilità' forzata e imposta, tipica del prigioniero (che è opprimente come la povertà e il lavoro faticoso), si diffonde l'irresponsabilità della persona 'svincolata' da obblighi e schiavitù (che è lievemente e gioiosamente ricoperta dal velo dell'abbondanza di possibilità e libertà). Dove era l'oscurità ora è la luce: il passaggio ad una nuova forma di dipendenza è sentito come una liberazione, una emancipazione"¹⁹.

"giusto" sul "bene". Per una critica di queste posizioni rinvio al mio *Mit welchem Liberalismus?* In K. G. BALLESTREM-H. OTTMANN (a cura di), *Theorie und Praxis. Festschrift fuer Nikolaus Lobkowitz zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlino 1996, pp. 193-196. La versione italiana di questo saggio è stata pubblicata in "Studi Perugini", 1, 1996, pp. 283-297.

¹⁶ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 109-110.

¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Ivi*.

Un effetto per nulla secondario di questo processo non poteva non essere la progressiva svalutazione dell'idea di normalità. L'epoca moderna poteva affannarsi ancora a dibattere se il cosiddetto "anormale" fosse da intendere come un caso da affidare ai medici, agli psichiatri o semplicemente ai carcerieri. Ma nel postmoderno tutto questo non ha più senso. Né la natura, né la ragione, né qualsivoglia istanza sociale sono più ritenute in grado di indicare un qualsiasi criterio di normalità²⁰. Esistono soltanto sistemi sociali e individui, tutti autoreferenziali. La normalità ha ovunque lasciato il posto a una sorta di irresponsabile estetica dell'eccezione, tale per cui il moderno principio dell'universale uguaglianza di tutti gli uomini, tende ad essere declinato come diritto di ciascuno alla propria "differenza", comunque questa si manifesti, senza alcun riguardo a istanze "comuni".

Siamo di fronte a quello che Charles Taylor descrive come pervertimento della cultura dell'autenticità nella cultura del narcisismo²¹, allorché l'ideale della vita autentica si sgancia progressivamente dalla morale e diventa un affare eminentemente estetico, creativo, collegato alla vita artistica. Si tratta di un fenomeno che, secondo Taylor, incomincia a svilupparsi nella cultura europea del XVIII-XIX secolo, conferendo all'artista un prestigio sociale fino ad allora sconosciuto, e che trovo assai illuminante per il discorso che vado facendo sulla distruzione della normalità. Chi è infatti l'artista nel nostro immaginario collettivo? L'artista è colui che esce dagli schemi, colui che sa liberarsi dal peso delle tradizioni, che sa vivere in proprio, rompendo con tutte le convenzioni, le ipocrisie, le gabbie di normalità che gravano come macigni su tutte le società. Se poi consideriamo che tale esaltazione dell'artista va di pari passo con una mutazione profonda e non meno importante nel campo dell'arte stessa, la quale, da arte come *imitazione* della natura, diventa appunto soprattutto *creazione*, ecco che il quadro si fa pressoché completo. L'artista del XX secolo è colui che sa trasfigurare, che sa snaturare, scomporre ciò che tutti vedono, per ricomporlo nei modi più "creativi". Si pensi come esempio al periodo cubista di Picasso. Che cosa rappresenta il cubismo, se non questo tentativo di scomporre la realtà, di smascherarne quasi l'ottusa normalità e di ricomporla creativamente? Ma si pensi anche a quanto sta avvenendo nell'ambito della genetica. Non accade forse qualcosa di simile? Non è forse vero che sembriamo tutti presi dalla frenesia di scrivere con il codice genetico ciò che la natura ordinariamente, cioè normalmente, non scrive? E non ci sentiamo forse tanto più potenti,

²⁰ Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione*, cit. A. Touraine ha definito sinteticamente questo processo di affievolimento dei giudizi di normalità, relativi ai comportamenti retti da istituzioni, con la parola "deistituzionalizzazione" (Cfr. A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il saggiaiore, Milano 1997).

²¹ Cfr. Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999, pp. 65-81.

tanto più creativi, quanto più riusciamo a realizzare lo straordinario, l'eccezione? Perché sorprendersi allora, se anche sul piano sociale riteniamo che la nostra identità sia tanto più autentica e riuscita, quanto più riusciamo a rompere le abitudini, ad essere eccezionali?

Qui però dobbiamo fare i conti con un problema assai ostico. Essendo diventati infatti tutti eccezionali, oggi non siamo più in grado di sfruttare quella sorta di rendita parassitaria, che abbiamo sfruttato per un paio di secoli, rappresentata dalla normalità cristiana che pervadeva pur sempre lo spirito della modernità, anche di quella più ostile. Intendo dire che per lungo tempo la cultura occidentale ha potuto resistere agli attacchi di un certo spirito dissolutivo, perché nella teoria e soprattutto nella realtà vissuta degli uomini e delle società era pur sempre presente un fondo di valori condivisi. Venuta meno invece questa normalità condivisa, oggi siamo di fronte a una specie di momento della verità. Ci accorgiamo che il nostro vivere estetico, come direbbe Kierkegaard, è un vivere che funziona finché è veramente un'eccezione; ma nel momento in cui diventa la norma, nel momento in cui si diffonde in tutti gli strati sociali, penetrando nei diversi modi di essere e di sentire, esso finisce per vanificare persino le eccezioni, e tutti diventiamo non a caso sempre più anonimi, sempre più impotenti rispetto alla realtà che ci circonda.

Una sfida per la chiesa

Quali sono le conseguenze di questo stato di cose “riguardo alla chiesa” e alla sua missione evangelizzatrice? Ecco la domanda alla quale cercherò di rispondere in quest'ultima parte del mio intervento, anticipando fin d'ora l'idea che siamo di fronte a una sfida che presenta certo grandi difficoltà, ma anche grandi opportunità. Delle difficoltà, seppure indirettamente, abbiamo già detto. È difficile portare una parola di verità e di salvezza che si ritiene rivolta a tutti gli uomini, in un contesto socio-culturale sempre più frammentato, dove, non soltanto la “normalità”, bensì l'idea stessa di verità sembra aver perduto il suo senso. Relativismo, individualismo, funzionalismo, nichilismo, diciamo pure adolescentismo sono tante possibili connotazioni del contesto socio-culturale nel quale ci troviamo a vivere, ognuna delle quali rappresenta, per ovvi motivi, una sorta di filtro semantico che rende assai difficile la comprensione del magistero della chiesa. Il bene dell'uomo, la verità, la libertà, la responsabilità, l'amore, la giustizia assumono non a caso connotazioni semantiche sempre più contraddittorie, difficilmente riconducibili a Gesù Cristo come loro cuore genetico. È piuttosto lo stesso Gesù Cristo che viene reso disponibile per le interpretazioni più disparate e sincretistiche, di comodo, da parte di una cultura restia a

riconoscerlo, a riconoscere il Cristianesimo, non solo come sua ispirazione attuale, ma persino come sua condizione di possibilità (si pensi soltanto alla penosa vicenda del mancato riconoscimento delle radici cristiane nella Costituzione Europea).

Eppure, nonostante tutto questo, non possiamo trascurare alcuni “segni” che sembrano andare in direzione opposta. Penso all’interesse che in tutto il mondo sembra essersi acceso attorno alla voce di Giovanni Paolo II, quale baluardo, spesso solitario, in difesa della dignità e della libertà dell’uomo; penso alla rilevanza culturale assunta proprio in questi tempi dal magistero della chiesa (quando mai le encicliche papali o, poniamo, i documenti della Congregazione per la dottrina della fede hanno avuto una tale rilevanza?); penso alla maggiore consapevolezza che sembra caratterizzare la fede di tanti cattolici, specialmente giovani; e si potrebbe continuare. In ogni caso si tratta di segni che fanno ben sperare e che certo non sono riconducibili al fatto che ormai c’è posto indifferentemente per tutti, anche per il papa, secondo la logica del peggior relativismo.

La mia idea in proposito è un po’ la seguente: i motivi che rendono la missione della chiesa sempre più difficile sono gli stessi che la rendono sempre più plausibile e necessaria. Eviterei pertanto certi stucchevoli piagnistei sul mondo che sta andando in rovina. Il mondo va dove Iddio vuole che vada. Noi uomini abbiamo semplicemente il compito di fare il nostro dovere, senza troppa presunzione in ordine al destino del mondo e con la consapevolezza che solo Iddio può dire quanto un’epoca sia a lui vicina o lontana. Eravamo più vicini a Dio, allorché usavamo la verità come una sorta di gabbia per la nostra libertà, o siamo più vicini oggi che non riconosciamo alcuna verità? Erano più cristiane le cosiddette famiglie di una volta o sono più cristiane quelle odierne? È un genere di domande al quale credo che sia piuttosto difficile dare risposte soddisfacenti. Con certezza possiamo dire soltanto che da sempre il bisogno di Gesù Cristo è più pressante laddove ce ne siamo allontanati di più. Autonomia, libertà, pluralismo rivendicati in epoca moderna spesso contro il Cristianesimo, oggi sono minacciati proprio dal loro scardinamento dall’ethos cristiano; la differenza e le eccezioni discriminate nel passato da una normalità oppressiva sono oggi minacciate dall’assenza di ogni normalità; la stessa libertà, declinata secondo i canoni del più rigido soggettivismo, sembra risolversi oggi nel suo contrario, in forme più o meno subdole di schiavitù, di cui molti però incominciano a diventare consapevoli.

Ciò che, concludendo, vorrei dire è che certo viviamo in un’epoca contrassegnata dalla crisi, ma come sappiamo dai tempi di Ippocrate, le crisi sono sempre ambivalenti: possono portare alla morte, ma anche al ristabilimento della salute. È di questa ambivalenza che dobbiamo diventare consapevoli. Se è vero che la nostra

società soffre di un “complesso adolescenziale” nel senso che abbiamo detto, allora dobbiamo comprendere che forse mai come oggi è stato tanto decisivo il ruolo della chiesa, la sua capacità di essere “madre e maestra”. L’adolescenza, si sa, è un’età difficile, bella e terribile, come abbiamo detto, che però diventa addirittura tragica quando vengono meno i cosiddetti modelli di riferimento. Lo sanno benissimo i nostri adolescenti e lo sappiamo noi, sempre più invischianti in vicende anonime e anomiche. Christopher Lasch ha scritto pagine memorabili sulla nostra società “senza autorità, senza padri e senza passato”²² e sul narcisismo che inesorabilmente la consuma. In questa tragedia, il compito che come chiesa abbiamo di fronte è quello di affermare il senso pieno che Gesù Cristo è in grado di conferire in ogni momento e in qualsiasi situazione alle nostre più o meno povere vite. E questo senza dimenticare che sono proprio gli adolescenti ad avere più bisogno d’amore.

²² Ch. LASCH, *La cultura di massa in questione*, in “Futuro Presente”, 4, 1993, p. 90.



La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale

CLAUDIO GIULIODORI

*Signore, padre e Dio della mia vita,
non mettermi in balia di sguardi sfrontati
e allontanata da me la concupiscenza.
Sensualità e libidine non s'impadroniscano di me;
a desideri vergognosi non mi abbandonare.
(Siracide 23, 4-6)*

Premessa

Il tempo trascorso dalla pubblicazione della prima Enciclica programmatica di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, rende ancor più attuale e significativa quell'affermazione che tanto interesse ha destato sin d'allora: "l'uomo è la via della Chiesa"¹. Il Papa indicava così al mondo da una parte che la Chiesa vive la sua missione non in modo astratto, ma riconoscendo e annunciando il volto di Cristo presente in ogni uomo e dall'altra che oggi le grandi sfide del nostro tempo si svolgono sul terreno dell'essere umano, della sua identità, della sua generazione, della sua libertà, e in ultima analisi sulla verità del suo essere e sul suo destino. La redenzione di cui Cristo ci ha fatto dono, e di cui continuamente ci fa partecipi, non è un evento astratto ma una concreta esperienza di rinnovamento che trasforma l'esistenza umana e la sottrae al rischio della frantumazione e del nichilismo. Per questo la persona, nella concretezza dell'esistenza quotidiana, degli affetti e delle responsabilità, è la via imprescindibile per la missione della Chiesa.

Affiancandosi all'uomo la Chiesa si rende sempre più conto che concretamente, tra le tante strade che è chiamata a percorrere con lui, "la famiglia è la prima e la più importante – come afferma il Santo Padre nella lettera alle famiglie –: una via comune, pur rimanendo particolare, unica ed irripetibile, come irripetibile è ogni uomo; una via dalla quale l'essere umano non può distaccarsi"². Per questa ragione, lo scontro sull'uomo si traduce e si manifesta in modo ancora più evidente e drammatico nello scontro epocale in

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 14.

² GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, n. 2.

atto sulla famiglia. Il venir meno di riferimenti antropologici chiari e univoci per definire il valore e il senso dell'esistenza umana si riflette nella perdita di coordinate, soprattutto rispetto alla vita familiare. Assistiamo così ad una specie di deflagrazione a cui sembra essere sottoposto lo stesso nucleo familiare, conseguenza dell'esplosione a catena dei capisaldi su cui esso si fonda. I valori della fedeltà e dell'unità, dell'accoglienza generosa della vita e della dedizione ai figli, del primato della vita familiare, della solidarietà e della condivisione, sono sempre più "fuori moda" e "socialmente emarginati" per cui appare quasi inesorabile l'avvento di nuovi modelli relazionali e familiari³.

Quanto sta accadendo, con varie accentuazioni e modalità, in ogni parte del mondo è certamente una delle ragioni per cui il Santo Padre in tutto il suo pontificato non ha cessato di richiamare l'attenzione sul bene fondamentale della famiglia fondata sul matrimonio. La necessità di determinare una svolta culturale rispetto alle tendenze dominanti, assieme al vasto approfondimento sia antropologico che teologico dei contenuti del matrimonio e della famiglia, è alla base del forte appello profetico del Papa che non perde occasione per ricordarci che il futuro della Chiesa e della società è legato alla famiglia. "L'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia"⁴ è l'affermazione categorica che fa da sfondo e da sintesi alla stessa enciclica *Familiaris consortio* e che ritroviamo in tanti discorsi del Santo Padre, fatti in ogni parte del mondo.

La famiglia può rispondere alla sua missione e affrontare le sfide del nostro tempo, compresa quella del pansessualismo, solo se, e in quanto, assume concretamente una piena coscienza della sua vocazione e della sua identità nel progetto di Dio. Non si tratta di dire in primo luogo *che cosa fare* per arginare o contrastare il pansessualismo, ma che cosa essere nell'ottica del "famiglia diventa ciò che sei" con cui il Santo Padre nella *Familiaris consortio* introduce la sezione dei compiti che competono alla famiglia⁵. È vivendo in pienezza la sua vocazione che la famiglia contribuisce all'opera dell'evangelizzazione, come i Vescovi italiani hanno messo in evidenza nel Direttorio di pastorale familiare: "prima e più di intraprendere qualsiasi altra iniziativa, ogni famiglia cristiana e in essa ogni coppia di sposi sappia riscoprire la grandezza e l'originalità di questa chiamata a partecipare all'opera evangelizzatrice della Chiesa. Confidando nel dono dello Spirito che la accompagna e la sostiene, si impegni ogni giorno a vivere secondo le dimensioni e le caratteristiche proprie dell'amore coniugale e familiare. Con gioiosa e umile

³ Cf. P. DONATI (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia*, Roma 2001; A. L. ZANNATA, *Le nuove famiglie*, Il Mulino, Bologna 1997; E. B. RICCO (a cura di), *Nuovi volti della famiglia. Tra libertà e responsabilità*, Torino 1997.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*, n. 86.

⁵ *Ibidem*, n. 17.

fierezza, in una società che sempre più va smarrendo queste certezze, testimoni a tutti la possibilità e la bellezza di un amore che rimane fedele e vero in ogni situazione della vita. L'intera comunità cristiana, d'altra parte, sappia riconoscere e accogliere con gratitudine questa preziosa testimonianza offerta dalle famiglie e si interroghi costantemente sui modi per illuminarle e sostenerle nella loro missione evangelizzatrice”⁶.

In questa prospettiva, che parte dall'essere della famiglia per arrivare al fare concreto, si inserisce il presente contributo di teologia pastorale sulla missione che attende oggi la famiglia cristiana chiamata non solo a conservare e promuovere gli autentici valori familiari, ma a dare una *chiara testimonianza profetica* che aiuti la Chiesa e l'intera umanità ad affrontare le non facili sfide poste dal pansessualismo. L'intervento è suddiviso in due parti: nella prima si affrontano le questioni fondanti e si cerca di rispondere all'interrogativo circa il ruolo e la missione della famiglia nell'attuale contesto culturale contrassegnato dal pansessualismo; nella seconda parte si cerca di delineare quali possano essere le strade da seguire per un rinnovato impegno pastorale e per contribuire ad una sostanziale svolta culturale.

La scelta di prendere come campo di verifica dell'impostazione teorica e della prassi pastorale quello del pansessualismo ha il pregio: da una parte di spingerci ad affrontare una questione certamente centrale e inquietante che sta sotto gli occhi di tutti e che reclama precise risposte anche da parte della Chiesa; dall'altra di costringerci a riflettere non a partire da una questione marginale ma da una problematica essenziale che tocca il centro e che va al cuore dell'esistenza umana. È sempre più evidente che dall'interpretazione della sessualità umana dipende oggi la visione dell'uomo. Questo approccio non ci spiazza né ci spaventa, anzi offre all'antropologia teologica la possibilità di illustrare i fondamenti e le prerogative affascinanti di quello che possiamo definire oggi come il “Vangelo della sessualità”.

⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, (25 luglio 1993), n. 142.

I PARTE
LA VERITÀ DELL'AMORE CONIUGALE
ARGINE ALLA FRANTUMAZIONE
ANTROPOLOGICA

1.1. *La famiglia cristiana segno di contraddizione per la cultura del pansessualismo*

Si può ragionare a lungo sulle cause e sulle ragioni che hanno determinato il dilagare della sessualità come ingrediente pervasivo della cultura moderna⁷. Certamente non possiamo dire che questo processo abbia portato ad una effettiva liberazione della sessualità, obiettivo dichiarato di quell'ideologia, soprattutto femminista, che negli anni sessanta, ma le cui radici affondano nella letteratura di matrice psicanalitica ed esistenzialista dell'inizio del secolo scorso⁸, intendeva scardinare la visione religiosa della sessualità ritenuta conservatrice e frustrante per l'esistenza delle persone. Liberare la sessualità dal retaggio religioso e dal controllo sociale ha rappresentato, e per molti versi rappresenta ancora oggi, uno degli obiettivi fondamentali della cultura contemporanea, come emerge dalle analisi più acute sul dibattito sviluppatosi nei secoli attorno al tema dell'amore e della sessualità⁹.

Il pansessualismo è il risultato di un processo culturale complesso ed è alimentato da molteplici fattori. Vi confluiscono infatti: una *base ideologica* che esalta il principio della libertà individuale indiscriminata, per cui l'uso del corpo per la ricerca del piacere e la libertà da vincoli di ogni genere portano a vedere il matrimonio e la famiglia come antitetici a questa prospettiva di vita; la *mitizzazione della scienza e della tecnica* applicati alla sfera della sessualità che, attraverso le contraccezioni prima e le tecniche di procreazione artificiale oggi, ha reso possibile il dominio prometeico sul mistero della sessualità umana con la conseguenza di scindere, contrapporre e infine piegare alla logia del desiderio i due significati unitivo e procreativo inscindibilmente iscritti nella sessualità umana; una *inculturazione edonistica promossa dai media di massa*, ormai ossessionati dalla ricerca spasmodica degli ascolti, che hanno trovato nella banalizzazione della sessualità un elemento per fare audience.

⁷ Cf. X. LACROIX, *Il corpo di carne*, Bologna 1997, pp. 27-79.

⁸ Cf. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris 1949 (tr. it., *Il secondo sesso*, Milano 1961). Su questo testo si sono formate le prime generazioni di femministe che, assunto lo slogan "*donne non si nasce, si diventa*", hanno fatto della differenza sessuale una pura questione di cultura, cfr. F. ROSTIER, *Donna si diventa*, Torino 1973; S. NOZZOLI, *Donne si diventa*, Milano 1974.

⁹ In vario modo e sotto diverse prospettive questa problematica emerge in alcuni saggi: cf. D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'Occidente*, (Paris 1939) Milano 1977; R. BODEI, *Ordo Amoris*, Bologna 1991; G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Roma 1991; A. FABRIS, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia 2000.

Ma la manipolazione dei codici interpretativi della sessualità umana non è senza prezzo. La perdita è molto più pesante e dolorosa del presunto, e di fatto inesistente, guadagno. L'esaltazione del liberismo sessuale produce non persone più libere e sessualmente più mature, ma persone che progressivamente, nel delirio inebriante di una sessualità che di fatto si impossessa di loro, diventano schiave del bisogno sessuale e si perdono nella mortale ricerca di sensazioni sempre più forti e gratificanti. L'esercizio di una sessualità dissociata dai valori della persona e dalla capacità di amare in modo integrale con tutto il proprio essere e con l'impegno di tutta la vita, rende ancora più devastante, dal punto di vista antropologico, la ricerca del piacere e, invece di condurre sulla via della felicità, alimenta una insoddisfazione lacerante sia sul versante personale sia su quello sociale.

La visione cristiana dell'uomo, che abbraccia e sviluppa l'approccio personalistico, ci mette in guardia rispetto a questa deriva pansessualista e ci offre numerosi elementi per contrastarla sul terreno stesso di ciò che la alimenta. In primo luogo occorre considerare gli effetti deleteri che conseguono alla *scomposizione dell'essere umano*. Il pansessualismo si fonda su una visione dualistica dell'essere umano, secondo cui si potrebbe separare senza particolari conseguenze, anzi con un esito ritenuto liberante, la componente corporea, e sessuale in particolare, dalla dimensione psichica, affettiva, razionale e anche spirituale. L'antropologia cristiana non nega il valore della sessualità, ma lo coglie sempre all'interno della persona e dei significati globali dell'esistenza ritenendo che la corporeità svela la persona, e la persona si esprime attraverso la sessualità sempre considerata nei suoi due valori costitutivi, unitivo e procreativo¹⁰.

Il pansessualismo tende ad omologare la sessualità depotenziandola rispetto al suo valore procreativo, a cui è legata anche la responsabilità educativa e di cura, ma anche smussandone le differenze di genere per renderla funzionale ad una fruizione massificata ed economicamente redditizia. La *relativizzazione della differenza sessuale* con la riproposizione reiterata di modelli di comportamento sessualmente instabili o omosessuali sono funzionali anche ad una società consumistica che ha bisogno di mercati in movimento, di soggetti disponibili a seguire le mode e bisognosi di compensare con beni materiali vuoti e fragilità affettive. La visione cristiana e personalistica considera la costituzione sessuata della persona un

¹⁰ Questa prospettiva personalistica entro cui leggere e interpretare la sessualità umana è stata oggetto di un'opera fondamentale di K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Casale Monferrato 1969 (1978²), ed è alla base del suo magistero pontificio, soprattutto nelle catechesi sull'amore umano: cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credè. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, ristampa ampliata 1987.

elemento essenziale con valenza “ontologica”¹¹. La realizzazione della persona si fonda sulla piena valorizzazione ed espressione dei significati della sessualità umana, a partire dalla struttura sessuata del maschile e del femminile¹².

È su questa struttura duale, sul mistero di complementarità e di reciprocità iscritto nella differenza sessuale, che si fonda la vocazione all’amore coniugale e la struttura stessa della famiglia¹³. Per questo la famiglia, espressione dell’amore di un uomo e una donna, fondata sull’istituzione del matrimonio, aperta alla vita e impegnata nell’educazione dei figli, rappresenta per molti versi il “nemico da combattere” per la cultura del pansessualismo. Non è un caso che la richiesta di riconoscimento delle unioni di fatto¹⁴, comprese quelle omosessuali, costituisca una bandiera e un cavallo di battaglia dei fautori del pansessualismo. Si tratta di uno scontro impari perché giocato in gran parte sul crinale di un *approccio edonistico e accattivante* che facilmente irretisce i giovani; si avvale dei grandi centri di *potere economico e mediatico* che veicolano i modelli e la mentalità pansessualista; si usano *semplificazioni e slogan che stordiscono* le persone e le illudono di camminare sulla via della felicità, mentre vanno ingenuamente verso il precipizio del non senso.

1.2. La sessualità umana nella prospettiva teologica del mistero nuziale

Il confronto con la cultura del pansessualismo è tutt’altro che semplice. Impegna la Chiesa ad approfondire le coordinate che guidano la sua riflessione sulla sessualità umana; è necessario che siano sempre più chiare le ragioni e i fondamenti del suo insegnamento antropologico e morale¹⁵. Nello stesso tempo occorre trovare le strade per comunicare la “credibilità” e la “convenienza” umana, oltre che cristiana, di una visione della sessualità e di una impostazione della vita secondo i valori cristiani. Si possono qui richiamare gli elementi caratteristici che costituiscono il patrimonio della tradizione cristiana e che hanno trovato un ampio e autorevole approfondimento nel magistero pontificio di Giovanni Paolo II. Non è questo il contesto, né ci sarebbe lo spazio, per una trattazione com-

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 7.

¹² Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza Teologica del maschile e del femminile*, Roma 1991 (2001²).

¹³ Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1 Uomo e Donna*, Roma 1998.

¹⁴ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Matrimonio, famiglia e “unioni di fatto”*, (26.7.2000).

¹⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Persona humana*, (29.12.1975).

pleta dell'insegnamento della Chiesa sulla sessualità umana¹⁶. Ma possiamo evidenziare quei punti essenziali e imprescindibili del *Vangelo della sessualità* da cui partire per contrastare il dilagante pansessualismo.

Una chiave interpretativa di particolare efficacia è data oggi dall'*approccio sponsale*, o nuziale come ama dire Card. Scola, all'antropologia e alla teologia¹⁷ che non solo getta nuova luce sulla sessualità, ma prende spunto dalla polarità sessuale, dal matrimonio e dalla famiglia, per indagare il mistero dell'essere umano e il mistero stesso dell'evento salvifico, in quanto storia dell'alleanza e dell'unione nuziale tra Dio e il suo Popolo, tra Cristo e la Chiesa¹⁸. Come ci ha insegnato Giovanni Paolo II, la centralità della struttura sessuata dell'essere umano nell'opera della creazione e della redenzione è tale che non solo Dio si comunica attraverso di essa (teologia classica dell'Imago Dei), ma è possibile, grazie allo strumento dell'analogia, leggere il mistero di Dio attraverso la filigrana della struttura sessuata della persona¹⁹.

L'antropologia sponsale come chiave sintetica di lettura del mistero dell'essere umano, creato maschio e femmina, e come percorso per comprendere che il "noi umano" della famiglia affonda le sue radici nello stesso mistero delle relazioni trinitarie che sussistono in Dio, costituisce il miglior antidoto contro il pansessualismo. La Chiesa non ha la fobia della sessualità, tutt'altro essa ha un sacro rispetto del "fuoco divino" che in essa si esprime e si manifesta presentandosi, di fatto, come eminente via di comprensione dell'essere umano e, sempre in chiave analogica, del mistero stesso di Dio.

Nessuna vera libertà sessuale si può realizzare mistificando il valore della sessualità o sottraendola alla sua naturale orbita che è

¹⁶ Per un approccio sintetico all'insegnamento della Chiesa circa i valori e i significati della sessualità umana nella prospettiva dei criteri pedagogici da seguire in campo educativo cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, (8.12.1995).

¹⁷ Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1 Uomo e Donna*, Roma 1998; ID., *Il mistero nuziale. 2 Matrimonio-famiglia*, Roma 2000; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Bologna 2001.

¹⁸ È particolarmente illuminante in questa direzione un passaggio di GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, n. 19: "Ecco il grande mistero dell'eterno amore già presente prima nella creazione, rivelato in Cristo e affidato alla Chiesa. Questo mistero è grande; – ripete l'Apostolo – lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa (Ef 5,32). Non si può, pertanto, comprendere la Chiesa come Corpo mistico di Cristo, come segno dell'Alleanza dell'uomo con Dio in Cristo, come sacramento universale di salvezza, senza riferirsi al grande mistero, congiunto alla creazione dell'uomo maschio e femmina ed alla vocazione di entrambi all'amore coniugale, alla paternità e alla maternità. Non esiste il grande mistero, che è la Chiesa e l'umanità in Cristo, senza il grande mistero espresso nell'essere una sola carne (cf. Gen 2,24; Ef 5,31-32), cioè nella realtà del matrimonio e della famiglia. La famiglia stessa è il grande mistero di Dio".

¹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, nn. 6-8; ID., Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, nn. 6-8.

la partecipazione al mistero di amore e fecondità di Dio stesso. Emerge qui tutto lo spessore drammatico della modernità che vive, come ha ben illustrato von Balthasar, il paradosso dei titanismi costruiti sull'eredità cristiana ma usati ora contro di essa²⁰. Un ambito in cui è ben visibile questo processo è quello della sessualità. La sua esaltazione unilaterale, con la pretesa di innescare un processo di liberazione, si rivela tragicamente fallimentare, ma non cessa per ora, purtroppo, di esercitare il suo diabolico fascino.

In questa ottica dell'antropologia sponsale appare in modo ancora più chiaro che la sessualità è una dimensione costitutiva e imprescindibile di tutta la persona²¹. Dovremmo sempre parlare di persona sessuata, in quanto la sessualità non esiste al di fuori di una concreta esistenza personale che nel suo essere fisico, psicologico e spirituale si caratterizza in quanto uomo o donna. Essere liberi e realizzare autenticamente se stessi esige una piena consapevolezza e una armonica appropriazione della dimensione sessuata del proprio essere. Potremmo parlare di una composizione sponsale già interna alla persona stessa, tra anima e corpo. Prima di essere e manifestarsi nel corpo la sessualità è nel cuore e della mente della persona. La corporeità è la persona e quindi ciò che avviene nella sfera della sessualità avviene all'interno della persona e determina radicalmente il destino e il vissuto della persona stessa anche sul versante spirituale. "Il corpo non è considerato come una realtà limitativa o colpevole, causa dell'incapacità dello spirito a realizzarsi; al contrario, esso è il modo proprio di sussistenza della creatura umana, partecipe della creazione ad immagine e somiglianza di Dio"²².

Una piena integrazione di anima e corpo esige che ci sia una armonica e graduale composizione di tutte le componenti, soprattutto tenendo conto che la persona cresce e matura nel tempo. Troppo spesso questa necessità di progressiva e piena integrazione viene dimenticata o trascurata, con la conseguenza di offrire il fianco ad una visione puramente fisiologica o emotiva della sessualità umana. Il pansessualismo trova terreno fertile là dove viene meno una costante e integrale educazione ai valori della sessualità umana, tramite una effettiva conoscenza dei dinamismi biologici e psichici che la regolano, sapendo che il principio di integrazione delle

²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio. Teodrammatica*, vol. II, Milano 1978, pp. 317-402.

²¹ "La persona umana è così profondamente influenzata dalla sessualità che questa deve essere considerata come uno dei fattori che danno alla vita di ciascuno i tratti principali che la distinguono. Dalla sessualità infatti la persona umana deriva le caratteristiche che, sul piano biologico, psicologico e spirituale, lo fanno uomo e donna, condizionando così grandemente l'iter del suo sviluppo verso la maturità e il suo inserimento nella società", CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Persona humana*, n. 1.

²² C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990, p. 118.

varie componenti è, in ultima analisi, un principio spirituale. “Significa che lo spirito – o meglio: la soggettività spirituale –, dell’uomo penetrerà pienamente nel corpo (pienezza intensiva ed estensiva) e quindi i dinamismi spirituali governeranno interamente i dinamismi psico-somatici, con la relativa conseguenza di una completa subordinazione di questi a quelli”²³.

In secondo luogo è fondamentale far emergere in modo sempre più chiaro le ragioni antropologiche ed etiche, e quindi anche la bellezza, del fatto che nell’amore sessualmente espresso dei coniugi, si attuino sempre le due *dimensioni dell’unione e della fecondità* secondo il puntuale e lungimirante insegnamento dell’*Humanae vitae*²⁴. Questo dato della natura umana, lungi dall’essere una penalizzazione dell’amore da cui liberarsi, come il pansessualismo tenta di far credere, esprime uno dei vertici più alti della sapienza divina che ha creato l’essere umano rendendolo capace, fin dall’inizio, di partecipare alla sua potenza di amore unitivo e fecondo. Dio fin dall’inizio ha benedetto questo mistero inscindibile di unione e fecondità (cf *Gn* 1, 28). La scissione artificiosa di questi due elementi costituisce pertanto un grave oscuramento della verità originaria e finisce per trasformare la benedizione in maledizione²⁵.

In terzo luogo *la sessualità umana partecipa a pieno titolo del processo della redenzione* come ha ben illustrato San Paolo in quelle singolari riflessioni che egli sviluppa, sulla base di alcuni interrogativi posti dalla comunità di Corinto, proprio sull’esercizio della sessualità²⁶. Non dobbiamo pertanto mai dimenticare che siamo stati “comprati a caro prezzo” (v. 20), che il “corpo è per il Signore” (v. 13), che il nostro “corpo è tempo dello Spirito Santo” (v. 19) per cui San Paolo conclude categoricamente: “glorificate dunque Dio nel vostro corpo!” (v. 20). La famiglia cristiana scaturisce da un dono di grazia specifico che si innesta nella donazione reciproca dei coniugi, e quindi anche corporea e sessuale, e che permette agli sposi di vivere le alte esigenze di un amore totale ed esclusivo. La grazia sacramentale infatti non è estranea alle varie dimensioni del vissuto familiare, ivi inclusa la sfera della sessualità, in cui si manifesta anche dal punto di vista dogmatico (cf. il ruolo della consumazione per il matrimonio pienamente indissolubile), la rilevanza dell’unione sessuale²⁷. Certamente i coniugi sono aiutati dalla grazia a vivere in pienezza tutte le dimensioni della sessualità facendosi interpreti, con maturità e saggezza, di tutte le esigenze della procreazione responsabile²⁸.

²³ C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Milano 1991, p. 30.

²⁴ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae*, nn. 12-13.

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 43.

²⁶ Cf. *1 Cor* 6, 12-20.

²⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1638-1648.

²⁸ Cf. PAOLO VI, *Humanae vitae*, n. 25.

1.3. *Coniugati e vergini: testimoni del Vangelo della sessualità*

La Chiesa ha il compito di offrire a tutti in modo instancabile e comprensibile la bellezza del messaggio evangelico sulla sessualità umana. Lo fa in mille modi e in molte circostanze, ma un ruolo fondamentale e imprescindibile è quello che sono chiamati a svolgere i coniugati cristiani che hanno nell'esercizio della sessualità una dimensione specifica e qualificante della loro missione. Non meno rilevante, anzi ancor più provocatoria per la cultura del pansessualismo, è anche la testimonianza di coloro che sono chiamati a vivere la sequela del Signore nella consacrazione verginale. La logica che sottintende ad entrambe le scelte nel campo della sessualità è il *dono di sé* : nel caso della condizione coniugale l'espressione sessuata dell'amore reciproco si attua attraverso il pieno esercizio della funzione genitale secondo le due dimensioni unitiva e procreativa, mentre nella scelta verginale la sessualità è orientata al dono esclusivo di sé al Signore e ai fratelli per cui si rinuncia all'esercizio della genitalità²⁹.

Nella prospettiva del dono³⁰ l'elemento centrale è la disponibilità a metter in gioco se stessi in modo totale e incondizionato. La sessualità, nel contesto del vissuto personale, aiuta sia ad individuare sia ad attuare la strada che si è chiamati a percorrere. Potremmo dire che la sessualità è una componente del processo vocazionale che interpella ogni persona. Pertanto nell'ottica cristiana non sussiste alcuna contrapposizione tra l'esercizio della genialità e la rinuncia a tale esercizio perché entrambe le scelte rappresentano una piena valorizzazione della persona che vive le diverse prospettive del dono di sé³¹. Questa impostazione antropologica è fortemente contrastata dal pansessualismo che pone come presupposto il primato della sessualità, con i suoi istinti e le sue esigenze, rispetto alla persona e al suo stato di vita. La cultura pansessualista sacrifica sull'altare del piacere la libertà della persona, confondendo la soddisfazione degli istinti sessuali con la realizzazione di sé e l'ebbrezza del piacere con la felicità³².

In questa cultura, segnata dall'idolatria del sesso, sposati e vergini che vivono nell'ottica del dono sono un *vero segno di contraddizione* , scomodo e fastidioso, per chi vorrebbe vedere spalancate le porte all'esaltazione indiscriminata della libertà sessuale.

²⁹ Cf. C. GIULIODORI, *La reciprocità matrimonio-verginità: una sfida per la nuova evangelizzazione*, in R. BONETTI (Ed.), *Verginità e matrimonio. Due parabole dell'unico amore*, ed., Milano 1998. pp. 127-159.

³⁰ Cf. A. MATTHEEUWS, *Le dons du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Paris 1989.

³¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*, n. 16.

³² Cf. FRANCO GARELLI, *I giovani, il sesso, l'amore*, Bologna 2000, pp. 9-102; 155-237.

Vanno in questa direzione molte richieste anche sul fronte legislativo, basta pensare alle leggi sul divorzio e sull'aborto, che hanno come sfondo la relativizzazione dei valori essenziali connessi con la sessualità, quali l'unità coniugale e la procreazione. Va in questa direzione anche la pressante richiesta di riconoscere le unioni di fatto, dietro cui si nasconde il tentativo di scardinare l'istituzione matrimoniale, argine culturale e giuridico contro la relativizzazione dei fondamenti e dell'identità della famiglia³³. Ma anche certi progetti di educazione alla sessualità realizzati nelle scuole e in alcune associazioni pseudo-educative con il solo obiettivo di dare informazioni su contraccezione e aborto, e di esaltare l'ideologia mistificante della sessualità liberata dal "pericolo procreativo" e dai "tabù religiosi e morali"³⁴.

Tra i fattori che favoriscono maggiormente la deriva pansessualista deve essere attentamente considerato *il ruolo degli strumenti di comunicazione di massa*. Attraverso la vertiginosa crescita di media sempre più potenti e pervasivi, vengono veicolati messaggi diretti e indiretti che riflettono la cultura del pansessualismo. Una diabolica convergenza si registra tra l'esigenza dei media di creare attrazione e l'approccio puramente estetico al corpo che caratterizza la cultura pansessualista. L'uso della seduzione esercitata attraverso l'esposizione ostentata della nudità corporea, soprattutto femminile, è uno dei volani del sistema pubblicitario e ingrediente ormai essenziale di ogni programma, per non parlare del dilagare delle produzioni a carattere pornografico, supportate da grandi interessi economici e da potenti lobby culturali³⁵.

In questo quadro, così ambiguo, la cultura pansessuale facilmente fa breccia nelle menti e nei cuori dei giovani come ampiamente documentato dalle ricerche in questo campo³⁶. Le semplificazioni adottate nel presentare una visione edonistica della vita e della sessualità trovano pertanto un terreno fertile e non sono facili da contrastare. L'insegnamento dei genitori, la catechesi e la formazione religiosa, i percorsi seri di educazione all'affettività e alla sessualità, non riescono a contrastare efficacemente l'effluvio di messaggi distorti che bombardano i giovani sui temi della sessualità. Diventa ancora più urgente, quindi, costruire percorsi integrati

³³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, in "L'Osservatore Romano", venerdì 1 agosto 2003, p. 4.

³⁴ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, nn. 135-137.

³⁵ Per una comprensione di quanto sia rilevante e condizionante l'impatto dei media rimando a due ricerche che ben documentano l'evoluzione del problema in questi ultimi trent'anni: M. WINN, *La droga televisiva*, Roma 1978; F. CASETTI, F. COLOMBO, A. FUMAGALLI, (a cura di) *La realtà dell'immaginario. I media tra semiotica e sociologia*, Milano 2003.

³⁶ Cf. CARLO BUZZI, *Giovani, affettività, sessualità*, Bologna 1998.

di educazione che abbiano come presupposto la testimonianza gioiosa e credibile dei coniugi e dei vergini cristiani.

È necessaria inoltre una “testimonianza profetica” di tutta la comunità cristiana che, assieme alle famiglie, faccia della sessualità non un campo di ritirata strategica, ma un ambito primario dell’impegno educativo. “Non è ammissibile esimersi da una proposta organica, sistematica e capillare di educazione alla sessualità e all’amore, all’interno delle comunità cristiane, delle associazioni, dei gruppi, dei movimenti, degli oratori e dei vari ambiti educativi ecclesiali, a cominciare dalle scuole cattoliche. Come pure non si può rinunciare a un’opera di vigilanza e di intelligente promozione perché l’educazione sessuale nelle scuole sia impostata e svolta in modo serio e corretto”³⁷.

Ciò comporta l’abbandono di una certa riluttanza e di un improprio pudore, che contraddistingue i cattolici quando si tratta di tematiche inerenti la sfera della sessualità. Occorre infatti difendere e promuovere, con i mezzi più appropriati e in tutte le sedi, i valori della sessualità umana, dando ragione di quella visione personalistica che ha la sua radice nella natura stessa dell’essere umano e che la fede ci aiuta a cogliere in tutto il suo splendore. La posta in gioco è altissima e la comunità cristiana, stringendosi attorno alla Chiesa domestica, è chiamata ad accettare con coraggio una sfida che non si gioca tanto sul terreno della vita ecclesiale quanto su quello più complesso e accidentato della cultura diffusa e del costume sociale³⁸.

II PARTE

PERCORSI PASTORALI PER VIVERE E ANNUNCIARE IL VANGELO DELLA SESSUALITÀ

2.1. Adeguata e progressiva educazione alla virtù della castità

La capacità di esprimere al meglio la propria dimensione sessuale in tutte le sue componenti, non si improvvisa: richiede un impegno formativo a tutti i livelli, fisico, psichico, intellettuale, affettivo, spirituale, sviluppando tutte le facoltà attraverso la costruzione di una scala di valori in armonia tra loro e ben radicati nella verità della persona. Il Direttorio di Pastorale familiare nel presentare l’amore come la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano e come vocazione che coinvolge la persona nella sua inte-

³⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, n. 45.

³⁸ Cf. ID., *Direttorio di pastorale familiare*, cap. II, *Chiamati all’amore*, nn. 23-36.

rezza (cf. nn. 23-26) afferma la necessità di un'educazione sessuale: "saldamente innestata in questa globale educazione all'amore come dono di sé e quale sua specifica e imprescindibile esigenza e specificazione, soprattutto per gli adolescenti e per i giovani, è necessario e urgente mettere in atto una positiva e prudente educazione sessuale"³⁹. Tale educazione è sostanzialmente riconducibile all'educazione alla castità intesa non in un'ottica riduttiva, ma nella prospettiva di una virtù che permette il pieno e compiuto sviluppo della persona⁴⁰.

La castità riguarda la sfera della sessualità in quanto espressione della persona chiamata a vivere nell'amore. Si riferisce quindi al modo di esprimersi dell'essere umano in quanto persona caratterizzata dalla dimensione sessuata. Non si potrebbe parlare di castità, come valore o come virtù, se non ci fosse il riferimento imprescindibile alla persona umana che opera delle scelte e assume degli atteggiamenti nell'ambito delle sue espressioni affettive e sessuali. La castità non è riducibile alla corporeità in quanto tale perché è una virtù della persona. Non si dovrebbe parlare di una sessualità casta, ma di una persona che vive in modo casto la propria sessualità. La castità quindi è un valore della persona che manifesta se stessa attraverso la sessualità⁴¹.

La castità è un modo di agire della persona che integra alla luce dei significati propri della sessualità e dell'amore umano tutte le componenti del suo essere. La castità sgorga quindi dal cuore e dallo spirito prima che dal corpo. Dice S. Agostino: "nessuno commette atti impuri se prima con l'anima non ne ha concepito il cattivo proposito, così nessuno conserva la purezza del corpo senza aver ben radicata nell'anima la virtù della castità. (...) Essa si pratica nel corpo, ma è una virtù dell'anima, non del corpo..."⁴². La sede della castità è l'anima come sottolinea anche S. Tommaso: "la castità ha la sua sede nell'anima, pur avendo nel corpo la sua materia. Infatti la castità ha il compito di usare regolatamente certe membra del corpo secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà"⁴³.

Nella mentalità corrente, ampiamente diffusa tra i giovani, il termine castità evoca un atteggiamento negativo di limitazione, di contenimento e di rinuncia. La castità viene coniugata semplicemente con quello che non si può fare e quindi con un divieto. Questo pregiudizio oltre a rivelare una concezione distorta della castità implica anche una radicale incomprensione della sua natura.

³⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 31.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, nn. 27 e 34.

⁴¹ Cf. A. NICORA, *La virtù cristiana della castità. Sfida evangelica all'edonismo e via alla carità*, Verona 1997.

⁴² S. AGOSTINO, *De Sancta Virginitate*, 8,8. Cf. Traduzione italiana in Nuova Biblioteca Agostiniana (Vol. VII/1), *Matrimonio e Verginità*, Roma 1978, p. 85.

⁴³ S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 151, a. 1 ad 1.

La castità infatti non si esprime tramite un divieto, ma attraverso un agire positivo e per questo è considerata una vera e propria virtù. Ciò significa che ci troviamo di fronte ad un'azione della persona che esercita in modo pieno e armonico le sue facoltà, in particolare l'intelligenza, la libertà e la volontà⁴⁴.

La virtù della castità definisce quel comportamento per cui la persona, a secondo delle sue *specifiche condizioni di vita*, esprime il suo essere sessuato in modo pienamente umano e in modo conforme all'insegnamento divino. Se è comune nell'ispirazione, diversa è la realizzazione concreta della virtù della castità. Assume infatti forme e modalità diverse in relazione allo stato di vita: un conto è lo stato del giovane che non ha legami affettivi, altro quello di chi è fidanzato, altro ancora quello dei religiosi, ancora diverso quello degli sposati.

L'educazione alla castità è il presupposto e il punto di partenza di ogni processo formativo nel campo della sessualità. Alla famiglia in primo luogo compete questa responsabilità in quanto la castità come virtù "sviluppa l'autentica maturità della persona e la rende capace di rispettare e promuovere il *significato sponsale* del corpo. Anzi i genitori cristiani – afferma Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* –, riserveranno una particolare attenzione e cura, discernendo i segni della chiamata di Dio, per l'educazione alla verginità, come forma suprema di quel dono di sé che costituisce il senso stesso della sessualità umana. Per gli stretti legami che intercorrono tra la dimensione sessuale della persona e i suoi valori etici, il compito educativo deve condurre i figli a conoscere e a stimare le norme morali come necessaria e preziosa garanzia per una responsabile crescita personale nella sessualità umana. Per questo la Chiesa si oppone fermamente a una certa forma di informazione sessuale, avulsa dai principi morali, così spesso diffusa, la quale altro non sarebbe che un'introduzione all'esperienza del piacere e uno stimolo che porta a perdere la serenità – ancora negli anni dell'innocenza –, aprendo la strada al vizio"⁴⁵.

Il valore della castità viene apprezzato quanto più si riesce a comprendere il mistero iscritto nella sessualità e quanto più si riesce a vivere con equilibrio i valori umani e spirituali. "La conoscenza poi deve sfociare nell'educazione all'autocontrollo – afferma ancora Giovanni Paolo II –: di qui l'assoluta necessità della virtù della castità e della permanente educazione ad essa. Secondo la visione cristiana, la castità non significa affatto né rifiuto né disistima della sessualità umana: significa piuttosto energia spirituale, che sa difendere l'amore dai pericoli dell'egoismo e dell'aggressività e sa promuoverlo verso la sua piena realizzazione"⁴⁶.

⁴⁴ Cf. C. CAFARRA, *Etica generale della sessualità*, Milano 1991, p. 55-61.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 37.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 33.

La castità è quella virtù positiva fatta di equilibrio e di dominio di sé che porta alla *piena integrazione* di tutte le facoltà della persona umana e unifica le pulsioni, i sentimenti, i pensieri sotto la sapiente guida della realtà spirituale. Se nella persona non viene operata l'integrazione di tutte le sue facoltà e dimensioni si sviluppa un processo che porta alla disintegrazione e alla contrapposizione delle diverse componenti⁴⁷. La castità in quanto virtù opera concretamente orientando l'eros e le pulsioni sessuali verso il loro fine specifico secondo lo stato di vita della persona. Per raggiungere i suoi obiettivi l'azione virtuosa della castità è sorretta e aiutata principalmente da due attitudini: *il pudore e la purezza*. Questi atteggiamenti non sono considerati virtù, ma aiutano l'esercizio della virtù proteggendo il valore della sessualità e quindi aiutando ad assumere in ogni circostanza la forma più idonea al riconoscimento del valore della sessualità.

Il fine della castità è il raggiungimento della *virtù superiore della carità*. La castità non servirebbe a nulla se non portasse a vivere la *virtù più grande della carità* e cioè il dono sincero e totale di sé. È per questo motivo che tutti i grandi maestri della tradizione cristiana parlano della superiorità dell'obbedienza, come S. Agostino⁴⁸, o dell'umiltà, come S. Bernardo⁴⁹, rispetto al bene della castità. Non raggiungerebbe il suo scopo l'esercizio di una castità fine a se stessa, che diventa chiusura e alibi per non seguire e servire in modo totale il Signore.

2.2. *L'impegno educativo per una nuova visione culturale della sessualità*

Nella lettera alle famiglie il Papa constatava con amarezza e preoccupazione: "Quanto sono lantane certe moderne concezioni dalla profonda comprensione della mascolinità e della femminilità offerta dalla Rivelazione divina! Essa ci porta a scoprire nella sessualità umana una ricchezza della persona che trova la sua vera valorizzazione nella famiglia ed esprime la sua vocazione profonda anche nella verginità e nel celibato per il Regno di Dio. Il razionalismo moderno non sopporta il mistero. Non accetta il mistero dell'uomo maschio e femmina né vuole riconoscere che la piena verità sull'uomo è stata rivelata in Gesù Cristo. Non *tollera*, in particolare, il *grande mistero* annunciato nella lettera agli Efesini e lo *combatte* in modo radicale (...) Ma se a l'uomo viene meno la prospettiva di

⁴⁷ Cf. C. CAFFARRA, in (A cura di Anna Cappella) *In cammino verso la libertà*, Roma 1990, pp. 67-97.

⁴⁸ Cf. S. AGOSTINO, *De Bono Coniugali*, 23, 29-30.

⁴⁹ Cf. S. BERNARDO, *Lodi alla vergine madre*, I, 5-9 (Opere - vol. II), Roma 1990, pp. 53-61.

un Dio che lo ama e mediante Cristo lo chiama a vivere in Lui e con Lui, se alla famiglia non è aperta la possibilità di partecipare al *grande mistero*, che cosa rimane se non *la sola dimensione temporale della vita*? Resta la vita temporale come terreno di lotta per l'esistenza, di ricerca affannosa del profitto, di quello economico prima di tutto"⁵⁰.

In queste poche righe il Papa riassume la sfida epocale che stiamo vivendo e al centro di questa sfida si colloca l'esperienza fondamentale dell'esistenza umana cioè l'esperienza dell'amore. La sessualità è strettamente collegata alla ricerca, al bisogno, alla capacità di amare. È evidente che il discorso fatto sull'*educazione alla castità* si colloca nel quadro di una più ampia e comprensiva *educazione all'amore*⁵¹ perché la virtù della castità si può vivere solo all'interno di un chiaro progetto di maturazione nell'amore, perché sole nell'amore l'uomo scopre la sua vera dignità: "L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente"⁵². Educare oggi richiede un'attitudine totalmente nuova rispetto a qualche decennio fa, ma anche rispetto a qualche anno fa perché i mutamenti culturali sono profondi e le sfide odierne, come ci dice il Papa, sono radicali. Vorrei ora indicare brevemente alcuni passaggi di questa educazione progressiva all'amore.

C'è una fase dell'educazione all'amore che rispetto alle grandi scelte di vita, come il matrimonio, il Papa definisce "remota"⁵³. Questa definizione non è sinonimo di impegno "relativo", ma vuole indicare che molto si può fare nelle fasi iniziali dell'esistenza umana e che gli anni dell'infanzia per molti versi sono decisivi. Un'utile strumento da riscoprire e valorizzare è il *catechismo dei bambini* (0-6 anni), strumento prezioso ed efficace, in grado di accompagnare il cammino dei genitori con i figli nella contemplazione delle meraviglie compiute di Dio, soprattutto con la creazione dell'uomo e della donna. Ma anche tutto il processo dell'iniziazione cristiana con le sue tappe e con i suoi itinerari di catechesi costituisce un'occasione importante per stabilire un dialogo attento e premuroso con i bambini che sono alla scoperta del mondo e si pongono le prime domande di senso anche rispetto alla diversità sessuale⁵⁴.

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, n. 19.

⁵¹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, nn. 70-74.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 10; cf. anche ID., *Familiaris consortio*, n. 18.

⁵³ Cf. ID., *Familiaris consortio*, n. 66.

⁵⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di pastorale familiare*, n. 30.

Dall'adolescenza alla giovinezza fino alla maturità, ci sono delle tappe molto precise che regolano l'integrazione della sessualità nella struttura della persona. Con l'adolescenza esplose la pubertà, cioè giunge a maturazione la componente genitale della sessualità. Il ragazzo/e vivono un'esplosione ormonale, registrano un rapido e progressivo sviluppo fisico, entrano in un vortice di sensazioni, di sentimenti. Si assiste ad un nuovo collocarsi del ragazzo/a in rapporto alla famiglia, agli altri, alla società e al mondo che sta attorno. È un momento delicatissimo di crescita e di maturazione, caratterizzato da idealità e da slanci generosi ma anche da paure, contraddizioni e incertezze. In questa fase è importante educare il ragazzo/a alla conoscenza dei fenomeni biologici, alla comprensione dei risvolti emotivi, alla gestione della propria corporeità⁵⁵.

In questa fase i genitori, pur restando titolari e responsabile dell'educazione dei figli, non costituiscono più il punto esclusivo di riferimento per gli interrogativi degli adolescenti. Oltre a continuare la necessaria formazione diretta dei figli i genitori devono costruire una rete di relazioni educative che veda interagire nel modo più integrato possibile le varie realtà di riferimenti dell'adolescente: la scuola, la parrocchia, il gruppo di amici. L'adolescente ha bisogno di confrontarsi anche con altri soggetti di riferimento e di vivere in ambienti sani in cui apprendere correttamente i valori della sessualità e di fare serenamente le prime esperienze affettive, evitando accuratamente situazioni a rischio⁵⁶.

L'educazione alla castità in questa fase richiede di accogliere con affetto, con stima, senza paure, senza incertezze lo sviluppo del proprio corpo. Quanti ragazzi, e soprattutto quante ragazze si portano dietro dei piccoli traumi nel loro sviluppo sessuale perché le modificazioni corporee non sempre sono state vissute serenamente e accettate. Molti ragazzi vogliono rimanere bambini, molte ragazze fanno fatica ad accettare la mestruazione se in famiglia non c'è qualcuno che le rassereni, qualcuno che le dica che è un fenomeno normale e positivo, meraviglioso segno di crescita e di maturazione genitale. La prima condizione per l'educazione alla castità è imparare ad *amare il proprio corpo* che si esprime con questa potenzialità generativa e far sentire la funzione sessuale non come qualcosa di negativo, e tanto meno peccaminoso in sé, ma come qualcosa di incredibilmente bello che esprime il disegno di Dio sull'uomo e sulla donna.

Ovviamente l'essere umano è anche fragile, spesso schiavo dei suoi istinti. Il ragazzo/a non fa fatica a capire che un'energia, un tesoro, un bene come quello della sessualità deve essere gestito e

⁵⁵ Cf. M. L. DI PIETRO, *Adolescenza e sessualità*, Brescia 1993.

⁵⁶ Cf. ID., *Adolescenza e comportamenti a rischio*, Brescia 1995.

vissuto con grande responsabilità. Se non vengono indotte paure, se non si fanno solo azioni censorie, ma si aiutano i ragazzi ad acquisire la stima di sé, con un'accettazione piena del proprio corpo e dello sviluppo sessuale e affettivo, si sono già create le condizioni per un approccio equilibrato e per un esercizio maturo della virtù della castità. Non è casto chi ha paura della sua sessualità e la rinnega, ma chi la vive con serena responsabilità e nei modi appropriati alla condizione di vita. È quasi un esito automatico che chi non ha un buon rapporto con se stesso finisca per vedere il corpo dell'altro come un oggetto di desiderio e come luogo per nascondere le proprie insicurezze o un'occasione per "provare" le proprie prestazioni sessuali.

Un modo semplice ed efficace per educare al valore della sessualità e della castità è quello di *far conoscere il funzionamento complessivo del sistema riproduttivo umano*. Non far conoscere ai ragazzi e alle ragazze lo stupendo orologio e l'armonia che c'è dentro il corpo dell'uomo e della donna, in particolare, equivale a privarli delle lenti indispensabili per capire il mistero profondo della sessualità. Di fronte ad una presentazione del funzionamento della fertilità umana e dei significati che vi sono iscritti, ho visto tanti giovani cambiare radicalmente il proprio punto vista e l'approccio alla sessualità. Il corpo, e attraverso esso la persona, non è più solo oggetto di desiderio, ma diventa quel luogo stupendo dove il mistero della vita si compone armonicamente e giorno dopo giorno costruisce le condizioni per il dono d'amore e per il servizio alla vita⁵⁷.

Aiutare una ragazza a conoscersi, a *sapere individuare i tempi fertili e non fertili* è il più grande servizio che si possa fare alla sua libertà e alla sua libertà di amare nella verità. Spesso le donne sanno tutto sulla pillola e sui contraccettivi ma non sanno come funziona il proprio corpo. Questa è la libertà sessuale? Questo è l'uomo liberato? Questo è l'uomo schiavo di chi detiene il potere di gestire la sessualità di milioni di persone, perché dietro la contraccezione c'è un grande business economico. Nessuna casa farmaceutica farà propaganda o campagne per i metodi naturali: non pagano e sottraggono fette di mercato. Diffondendo la conoscenza dei metodi naturali⁵⁸ possiamo fare un grande passo avanti nell'educazione alla castità, perché il ragazzo/a matura una visione ricca di valori umani e spirituali e impara a gestire il proprio corpo nel rispetto delle sue funzioni e dei valori che attraverso di esso di intendono esprimere nella via della coniugalità o della verginità. Una grande rilevanza assume il *tempo del fidanzamento* perché "è un tempo di crescita, di responsabilità e di grazia"⁵⁹. È sentita in modo sem-

⁵⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ai giovani e alle giovani del mondo*, n. 10.

⁵⁸ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di pastorale familiare*, n. 35.44.104.108.171.

⁵⁹ *Id.*, n. 41.

pre più forte la necessità di una maggiore cura pastorale dei fidanzati. I giovani che vivono un'esperienza di coppia e si preparano al matrimonio devono essere aiutati ad avere una "esatta visione dell'etica cristiana riguardante la sessualità"⁶⁰ e ad intraprendere cammini di crescita umana e spirituale anche in ordine alla dimensione sessuata della loro relazione.

Tutto il *cammino di formazione nella giovinezza e durante il fidanzamento* è di grande aiuto soprattutto per gli sposi chiamati ad amarsi nel rispetto dei due significati, unitivo e procreativo, iscritti inscindibilmente nella atto coniugale. Nell'attuazione della procreazione responsabile è di grande aiuto la virtù della castità, sia per rispettare i valori stessi della sessualità coniugale sia per vivere in pienezza il significato unitivo e fecondo dell'atto coniugale anche quando si sceglie legittimamente di non avere figli, ricorrendo in questo caso ai tempi non fertili. Paolo VI sottolineava il grande valore della castità coniugale e i suoi effetti positivi sulla vita della coppia: "Il dominio dell'istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente una ascesi, affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine e in particolare per l'osservanza della continenza periodica. Ma questa disciplina, propria della purezza degli sposi, ben lungi dal nuocere all'amore coniugale, gli conferisce invece un più alto valore umano. Esige un continuo sforzo, ma grazie al suo benefico influsso i coniugi sviluppano integralmente la loro personalità arricchendosi di valori spirituali: essa apporta alla vita familiare frutti di serenità e di pace e agevola la soluzione di altri problemi; favorisce l'attenzione verso l'altro coniuge, aiuta gli sposi a bandire l'egoismo, nemico del vero amore ed approfondisce il loro senso di responsabilità nel compimento dei loro doveri. I genitori acquistano con essa la capacità di un influsso più profondo ed efficace per l'educazione dei figli"⁶¹.

Nell'ambito della sessualità si aprono quindi sfide epocali. Oggi la sessualità da una parte è ridotta a puro edonismo e dall'altra la generazione della vita diventa sempre di più un fatto tecnico sganciato dalla relazione sessuale. Il sociologo Donati ha ben illustrato, e non da oggi, che questa impostazione apre la strada a due "pericolose derive": quella del sesso senza o "contro" la generazione della vita e quella della vita generata senza sesso⁶². Queste derive accresceranno la disgregazione personale e sociale, perché inevitabilmente rendono l'uomo sempre più arido e sempre meno capace di amare e servire la vita. Ecco allora che l'educazione alla ca-

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, n. 60.

⁶¹ PAOLO VI, *Humanae vitae*, n. 21.

⁶² Cf. P. DONATI, *La cultura della vita*, Milano 1989, pp. 15-35.

stità è un'educazione progressiva e integrale, un'educazione che accompagna tutta la vita della persona e che impegna tutti dai genitori agli insegnanti, dai catechisti ai sacerdoti, nella consapevolezza che la castità è strettamente legata al bene della persona e alla realizzazione in un'autentica esperienza di amore e di donazione.

2.3. Un'azione integrata a livello familiare, ecclesiale, culturale e sociale

La famiglia, nel moltiplicarsi delle agenzie educative, resta il luogo preferenziale per la formazione dei giovani⁶³. “Pur in mezzo alle difficoltà dell'opera educativa, oggi spesso aggravate, i genitori devono con fiducia e coraggio formare i figli ai valori essenziali della vita umana... L'educazione all'amore come dono di sé costituisce la premessa indispensabile per i genitori chiamati ad offrire ai figli una chiara e delicata educazione sessuale”⁶⁴. I genitori rappresentano la prima, in ordine di tempo e di importanza, fonte di informazione sulla sessualità ma il livello di comunicazione su questioni affettive e sessuali diminuisce con la crescita e l'entrata dei figli nella stagione della pubertà. “Traspare una difficoltà ad affrontare contemporaneamente gli aspetti scientifici dell'educazione sessuale e quelli affettivi e relazionali, proprio nel momento in cui l'adolescente, alle prese con la maturazione fisica unita a quella della personalità, richiederebbe invece un aiuto per integrare i diversi aspetti del suo sviluppo”⁶⁵.

Si viene a creare così una situazione in cui tra genitori e figli esiste un accordo implicito ad evitare argomenti imbarazzanti: “io non ti dico nulla, tu comunque non farmi domande”. Una specifica indagine condotta qualche anno fa da Faccioli metteva in luce che in Italia il 60,3% dei genitori non si sentono preparati ad affrontare l'educazione sessuale e preferirebbero che fossero altri a farlo (71,3%), in primis la scuola (50,1%), seguita da altre figure come gli psicologi, sacerdoti e medici⁶⁶.

La trasmissione di informazioni e conoscenze sulla sessualità risulterebbe più facile e utile se, anziché giungere nelle *situazioni di emergenza* (mestruazioni, primo rapporto, pericolo di gravidanza, ecc...) “si fondasse su una serie di scambi avvenuti in momenti differenti, che tengono conto delle capacità di comprensione, e su una più generale disponibilità a parlare con naturalezza di aspetti ritenuti imbarazzanti”⁶⁷. I genitori spesso, non avendo ricevuto a loro

⁶³ Cf. *Gaudium et spes*, n. 52.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 37.

⁶⁵ M. C. BONINI-B. ZANI (a cura di), *Dire e non dire*, Milano 1991, p. 130.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 111.

volta un'educazione sessuale, non dispongono di un modello genitoriale sul quale basarsi e hanno forse paura di trasmettere ai figli i problemi legati al proprio vissuto sessuale. Ma, questi stessi genitori, devono essere consapevoli che anche i loro atteggiamenti nei confronti dell'amore e della sessualità e, troppo spesso, anche il loro silenzio su questioni sessuali, sono una particolare forma di comunicazione a cui i figli prestano comunque attenzione. Occorre pertanto aiutare i genitori a svolgere il loro inalienabile e insostituibile compito educativo.

Nonostante le difficoltà sopra esposte i genitori cristiani devono sapere che "il compito dell'educazione affonda le radici nella primordiale vocazione dei coniugi a partecipare all'opera creatrice di Dio... Il diritto-dovere educativo dei genitori si qualifica come *essenziale*, connesso com'è con la trasmissione della vita umana; come *originale e primario*, rispetto al compito educativo di altri, per l'unicità del rapporto d'amore che sussiste tra genitori e figli; come *insostituibile ed alienabile*, e che pertanto non può essere totalmente delegato ad altri, né da altri usurpato"⁶⁸. La famiglia quindi non può delegare questo suo compito formativo ad altre agenzie educative (scuola, associazioni, comunità ecclesiali, ecc.) ma da queste può essere aiutata⁶⁹.

Per sostenere la famiglia nel difficile compito di accompagnare i figli verso una maturazione affettiva e sessuale "la comunità cristiana può e deve offrire il suo contributo riproponendo integralmente e aiutando a vivere responsabilmente il significato umano e cristiano della sessualità"⁷⁰. La Chiesa non ha il compito di moralizzare l'uomo ma deve annunciare che con la grazia di Cristo si può realizzare il bene della sessualità secondo l'originario disegno del Padre iscritto in ogni essere umano sin dal *principio*⁷¹. Il tema della sessualità deve essere affrontato all'interno della visione complessiva dell'uomo e del suo destino soprannaturale. Occorre far vedere in primo luogo la bellezza dell'essere creati ad immagine e somiglianza di Dio e di esprimere attraverso la reciprocità sessuata il mistero di amore di fecondità che ha la sua origine e il suo modello ultimo nella Trinità.

Oltre ad un'attenzione costante lungo tutto l'itinerario educativo, è necessario offrire ai giovani momenti specifici di riflessione e di formazione sulla sessualità in un *chiaro quadro vocazionale*⁷². Solo così le informazioni potranno esser collocate all'interno di un

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 36.

⁶⁹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, nn. 118-120.

⁷⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di pastorale familiare*, n. 32.

⁷¹ Cf. C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, op. cit., pp. 115-116.

⁷² Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, nn. 26-36.

personale cammino di formazione e di discernimento in ordine alle scelte morali e alle stesse scelte di vita. Emerge a questo punto il *problema dei formatori*. Infatti non mancano documenti, testi e sussidi, anche molto validi⁷³. Il più delle volte mancano figure e contesti capaci di stabilire un vero rapporto educativo. In questa sfera così strettamente legata al senso e al valore della vita non si possono dare informazioni neutrali, è sempre necessario far emergere i valori e questi non possono darsi in modo autentico senza una testimonianza personale.

Le sfide a cui abbiamo accennato chiamano in causa in primo luogo la famiglia e la comunità cristiana che l'accompagna e la sostiene, ma non possiamo dimenticare che la vera grande sfida deriva dalla cultura che ci circonda e dagli strumenti attraverso cui essa si diffonde. Concludendo questa riflessione possiamo far riferimento a quanto il Santo Padre afferma nel Messaggio per la giornata mondiale delle comunicazioni sociali del 2004 su "*I media in famiglia: un rischio e una ricchezza*"⁷⁴, dove evidenzia i pericoli legati alla cultura indotta dai media e chiama in causa le responsabilità dei produttori e dei governanti. Tutte le famiglie, oggi, attraverso i media "godono di opportunità pressoché illimitate di informazione, di educazione, di arricchimento culturale e perfino di crescita spirituale, opportunità molto superiori a quelle che la maggior parte delle famiglie aveva in passato. Tuttavia, questi stessi mezzi di comunicazione hanno la capacità di arrecare grande danno alle famiglie, presentando loro una visione inadeguata o perfino distorta della vita, della famiglia, della religione e della moralità" (n. 1). "Dall'altra parte, la famiglia e la vita familiare troppo spesso vengono rappresentate in modo inadeguato dai mezzi di comunicazione. L'infedeltà, l'attività sessuale al di fuori del matrimonio e l'assenza di una visione morale e spirituale del contratto matrimoniale vengono ritratti in modo acritico, sostenendo, talvolta, al tempo stesso il divorzio, la contraccezione, l'aborto e l'omosessualità. Queste rappresentazioni, promovendo cause nemiche del matrimonio e della famiglia, sono dannose al bene comune della società" (n. 3).

Questa situazione interpella tutti, dalle famiglie ai governanti, dai produttori alle associazioni degli utenti, per dare una svolta ad una situazione che rischia di sfuggire di mano a tutti producendo effetti devastanti sulla società e in particolare sui giovani. Per cui "senza ricorrere alla censura, è fondamentale che le autorità pubbliche attuino delle politiche e delle procedure di regolamentazione per assicurare che i mezzi di comunicazione sociale non agiscano

⁷³ D. GALARDI-A. DEDÉ, *Come parlare della sessualità ai vostri figli*, Casale Monferrato 1994.

⁷⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per 38ª Giornata Mondiale delle comunicazioni sociali, *I media in famiglia: un rischio e una ricchezza*, (24.1.2004).

contro il bene della famiglia. I rappresentanti delle famiglie devono poter partecipare alla realizzazione di queste politiche” (n. 4). Buona legislazione, forte associazionismo e rinnovato protagonismo della famiglia sono gli ingredienti necessari per sostenere la famiglia in questa sfida epocale che passa attraverso la famiglie ma che tocca inesorabilmente tutti gli uomini e ipoteca il loro futuro.

Sono sempre valide e attuali le parole con cui il santo Padre esortava i giovani all’inizio della grande avventura delle Giornate Mondiale della Gioventù e che possono fare da sfondo anche al rinnovato impegno che tutti siamo chiamati ad assumere per crescere la civiltà dell’amore: “Cari giovani amici! *Non permettete che vi sia tolta questa ricchezza!* Non iscrivete nel progetto della vostra vita un contenuto deformato, impoverito e falsato: *l’amore si compiace della verità. Cercatela questa verità là dove essa si trova realmente!* Se c’è bisogno siate decisi ad andare contro la corrente delle opinioni che circolano e degli slogans propagandati! *Non abbiate paura dell’amore, che pone precise esigenze all’uomo.* Queste esigenze – così come le trovate nel costante insegnamento della Chiesa – sono appunto capaci di rendere il vostro amore un vero amore”⁷⁵.

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ai giovani e alle giovani del mondo*, n. 10.

B

buona novella e mistero della sessualità

STANISLAW GRYGIEL

“Voci! Voci!... Mio cuore, e tu pervieni ad ascoltare, come i Santi solo sanno ascoltare.

L'immenso appello li scagliava in alto; ma rimanean con le ginocchia a terra: irreali impassibili profondi; ed eran solo in quell'ascolto solo.

Alla voce di Dio, non reggeresti.

Ma il soffio ascolta del messaggio eterno, che si crea dal silenzio.”

(R. M. Rilke, “Elegie di Duino”, *La prima elegia*)

Alla domanda: “Perché i matrimoni e le famiglie vengono oggi rovinati, diventando patti la cui qualità e durezza dipende dagli interessi (affettivi, economici, ecc.)?”, la risposta è questa: i matrimoni e, di conseguenza, le famiglie vengono rovinati nella misura in cui si allontanano dal loro Principio¹. Nel Principio, cioè nell'atto della creazione, sia il matrimonio che la famiglia sono stati concepiti in un modo radicalmente diverso da quello in cui li intende la cosiddetta società moderna e postmoderna.

Questa risposta non è solo teologica. Essa è immanente alla domanda filosofica: “Da dove vengo e dove vado?” Colui, infatti, che indaga la provenienza e il destino dell'essere umano, in fin dei conti si orienta all'atto della creazione, in cui inizia l'incontro dell'uomo e dell'Altro che lo chiama ad esistere *ex nihilo*. L'Altro-Creatore chiama l'uomo ad esistere nel dialogo, affinché egli sia anche persona; “a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (*Gen 1, 27*). Nel Principio la persona umana è costituita nel e del dialogo della donna e dell'uomo. L'uomo-maschio ha il carattere simbolico che lo orienta alla donna, e – reciprocamente – il carattere simbolico della donna la orienta all'uomo. L'uno desidera d'incontrare l'altro così che insieme diventino unità (in greco *symballein* significa incontrare, unirsi). Quando invece essi si separano e si dividono l'uno dall'altro, diventano dia-bolici (dal greco *dia-ballein*, dividere, separare, isolare). Perciò ci sono uomini e donne sim-

¹ Alla obiezione: “Perché allora Mosé ha ordinato di darle /alla moglie,/ l'atto di ripudio e di mandarla via?” Gesù rispose: “Per la durezza del vostro cuore /.../ ma da principio non fu così” (*Mt 19, 7-8*).

bolici come ci sono anche uomini e donne dia-bolici. Di conseguenza, abbiamo anche a che fare con le società, le famiglie ed i patrimoni sia sim-bolici che dia-bolici.

In altri termini, la vocazione primordiale dell'uomo e la sua primordiale risposta avvengono nella differenza sessuale. È in essa che il "cuore" dell'uomo, imparando ad ascoltare le "voci /.../, come i Santi solo sanno ascoltare" (cfr. Rilke), intravede chi egli stesso sia e, di conseguenza, chi sia che egli deve diventare. Perciò l'evento della moralità e dell'etica inizia con il dialogo che ha luogo nella differenza sessuale. In questo dialogo, che è proprio dell'atto della creazione, all'uomo viene detto dove e come deve andare, se vuole avvicinarsi alla risposta alla domanda: da dove vengo e dove vado? In questo modo l'uomo intravede sempre di più la propria identità personale. Diventando altro alla luce della differenza sessuale, cioè dicendo l'uno all'altro: "Io sono te e tu sei me", l'uomo e la donna conoscono chi sia che essi devono diventare. L'uomo chiama la donna e la donna chiama l'uomo. L'uomo rispondendo alla donna e la donna rispondendo all'uomo, si definiscono l'uno attraverso l'altro. Nelle loro chiamate e risposte, nel loro unirsi l'uno all'altro, avvengono le loro identità personali e la loro conoscenza di se stessi. D'altronde non è possibile conoscere qualsiasi essere senza unirsi ad esso. Solo la conoscenza che avviene nell'unione non è sterile.

Chiamata primordiale e risposta altrettanto primordiale, che risuonano nella differenza sessuale, sono l'uomo per la donna e la donna per l'uomo. Per poterlo essere, devono vivere "in quell'ascolto solo", in cui reggono "alla voce di Dio", lasciandosi toccare dal "soffio /.../ del messaggio eterno che si crea dal silenzio". L'uomo si adegua all'atto della creazione e, quindi, alla verità del proprio essere chiamato ad esistere *ex nihilo*, a condizione che non neghi il dialogo al quale è chiamato nella differenza sessuale.

Cosa significa rispondere con la nostra esistenza alla chiamata che ci raggiunge, se così si può dire, *ex nihilo*?

Le prime parole che l'uomo sente nel proprio intimo, dove egli vive la sua dipendenza esistenziale dall'Altro, sono queste: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela!" (*Gen* 1, 28). In altre parole, l'uomo è chiamato all'amore e al lavoro. Lo sappiamo dalla Sacra Scrittura ma prima ancora troviamo queste parole incise nel nostro essere, il che ci permette di comprendere il racconto biblico. "Io nacqui a ricambiar amor, non odio", confessa Antigone a Creonte, per il quale è il potere che conta, non il dialogo². L'uomo è chiamato e mandato ad amare ed a lavorare. L'amore e il lavoro costituiscono un insieme organico in cui si rivela e si realizza la verità dell'esistenza dell'uomo, vale a dire la sua missione.

² SOFOCLE, "Antigone", 521-522.

Solo nell'amore che è lavoro e nel lavoro che è amore l'uomo sente di essere o, meglio, di diventare se stesso.

L'identità dell'uomo, allora, che si svela nella domanda: "Da dove vengo e dove vado?", avvenendo nell'amore e nel lavoro degli uomini, rappresenta un evento comunionale. Consiste nell'andare all'altro come si va alla casa, alla quale si appartiene e dalla quale si proviene ("questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa", *Gen 2, 23*). L'amore e il lavoro tracciano la via di ritorno al Principio che si manifesta nell'altro, anzi proprio essi sono questa via. Colui che smarrisce questa via nega la propria identità e disturba la propria autocoscienza. Dal principio, l'uomo è *intentio alterius*, o, come direbbero i Greci, *tónos* che canta l'altro ed allo stesso tempo è da lui cantato. Sfortunatamente molti sono stonati.

Smarrisce la via del ritorno chi lavora senza amare e ama senza lavorare. Il lavoro senza l'amore, cioè il lavoro non comunionale, aliena l'uomo. L'amore, invece, senza il lavoro lo rende sterile. Lo chiude nel vuoto *amabam amare* di sant'Agostino. Staccati l'uno dall'altro, l'amore e lavoro non conducono l'uomo da nessuna parte. Immerso in essi, cessa di essere "io sono colui che diventa". Può aumentare il proprio possesso, ma non il proprio essere. Il lavoro che si è trasformato in produzione alienante e l'amore alterato soffocano nell'uomo la domanda: "Da dove vengo e dove vado?". Separano da questa tutte le altre sue domande, così da chiudere l'uomo nello spazio limitato e calcolabile dove è costretto a prendere il nome dagli oggetti posseduti piacevoli e comodi, nei quali converte non solo gli altri ma anche se stesso. Invece di diventare un essere, diventa un possedere. Questa è la catastrofe personale dell'uomo e della società. L'uomo si degrada e funziona come se lui fosse unicamente un individuo e la società una massa di individui.

La massa è fatta per essere manipolata e amministrata. In essa, tutti si dissolvono nella materia lavorata secondo i calcoli e gli interessi. L'amore e il lavoro, entrambi contraffatti, servono all'uomo per sfruttare se stesso e gli altri. Perfino gli uomini della Chiesa, nella misura in cui si adattano al mondo della massa, vivono lo stesso dramma: il loro lavoro pastorale privo dell'amore pastorale e l'amore pastorale privo del lavoro pastorale sfociano nella medesima vacuità. L'identità della persona umana, della società, della Chiesa, consegnata nelle mani degli *homines fabri* che non vivono nel dialogo del maschile e del femminile, cade in preda del fare meccanico e dell'accadere biologico che è proprio del corpo e dei suoi metabolismi.

Gli uomini ridotti a individui si autodefiniscono non l'uno attraverso l'altro, ma ognuno attraverso se stesso. Ciascuno cerca il proprio "io" in se stesso e non invece nell'altro diverso da lui. Nella massa, ciascuno costruisce per sé un "io" calcolato, perché non sente nessuno che gli si rivolga con il "tu". Gli "io" che non sono nati nell'unione della chiamata e della risposta dissolvono la società.

Verso l'“io” costruito da se stesso l'uomo non cammina, perché esso non lo precede. Solo l'“io” che si costituisce grazie all'altro, che l'invoca con il “tu”, si trova sempre un po' davanti all'uomo. Il camminare verso l'io” personale, all'“io” dialogico, esige dall'uomo la capacità di autogovernarsi, affinché il suo stesso camminare non cada nel caos. Il caos non è governabile. Esso è manipolabile.

Se il dialogo personale avviene nello spazio creato dalla differenza sessuale, l'uomo che ignora questa differenza o addirittura la nega non potrà mai governare se stesso né, di conseguenza, gli altri. Al contrario dell'amministrare, il governare prospera soltanto laddove gli uomini si amano l'un l'altro, lavorando l'uno per l'altro, e, amandosi l'un l'altro, lavorano l'uno per l'altro.

La domanda: “Da dove vengo e dove vado?”, indica all'uomo la via che conduce all'“io” personale. Non gli permette di fermarsi accanto a nessun oggetto, nemmeno all'uomo ridotto ad oggetto. L'esperienza insegna che ridurre la differenza sessuale al corpo dell'uomo significa negare l'evento che è la persona. L'unità dell'amore e del lavoro, ai quali l'uomo viene continuamente chiamato, dice di no a tutte le azioni che negano la persona, non solo quella dell'uomo. Questi “no!”, incisi sulle Tavole sinaitiche nel cuore di ogni uomo, difendono il dialogo nel quale soltanto si può vivere responsabilmente in rapporto al proprio essere, chiamato ad amare e non ad odiare. I “no!” promulgati al di fuori del *fiat mihi!* lanciato dall'uomo in risposta a chi in tal modo lo chiama non hanno nessuna forza obbligatoria. Infatti il decalogo, privo dell'amore che è lavoro e privo del lavoro che è amore, sarà sempre costretto a far ricorso a qualche forza poliziesca.

L'evento dell'“io” personale dell'uomo e l'evento della sua identità si compiono nell'incontro in modo tale da rendere difficile distinguerli dall'incontro stesso. L'uomo cerca di identificarsi con la “maschera” (*persona*) che egli porta sul volto, come facevano gli attori antichi nel teatro – la maschera rappresentava quel personaggio che essi dovevano interpretare. In questo senso l'uomo diventa un “io” personale, in quanto viene raggiunto dall'altro, proprio da quello che egli deve “interpretare”. Identificandosi con lui, si ricorda dell'identità, alla quale appartiene. Tutto ciò, allora, avviene negli atti simbolici. È in essi che accade l'incontro e viene stretta l'alleanza dei due.

Colui che invece nega il carattere intenzionale del proprio essere si separa dall'altro. Esiste nella tautologia “io sono io”, esiste cioè diabolicamente. Questa tautologia diabolica nega e dissolve la persona dell'uomo e la società, perché annulla l'amore, senza il quale né la persona né la società possono esistere. La scarpa che *per absurdum* negasse la propria relazione alla gamba negherebbe diabolicamente la propria identità – ne soffrirebbe disturbo. C'è una responsabilità primordiale propria del pensiero simbolico che ri-

sponde all'altro, e c'è una irresponsabilità primordiale propria del pensiero dia-bolico che non risponde a niente e a nessuno.

Nell'evento primordiale, qual è l'incontro e il dialogo della chiamata e della risposta, l'uomo cammina verso la libertà. Questo evento pensato creativamente da Dio e poeticamente, invece, dall'uomo stesso, è miracolo. In altri termini, la libertà e l'identità vengono date all'uomo creativamente da Dio; vengono invece dall'uomo stesso poeticamente elaborate alla luce della differenza sessuale. Soltanto Colui che crea *ex nihilo* dona; colui che riceve e dona crea invece la poesia (dal greco *poiein*). In questo senso la poesia, nel cui splendore si rivelano il pensare e l'essere simbolici, costituisce un bene primordiale da ricevere e da compiere da parte dell'uomo. La chiamerei miracolo della libertà e dell'identità dell'uomo, miracolo in cui si riflette l'atto della creazione divina.

In questo miracolo della libertà e dell'identità dell'uomo nascono il matrimonio, la famiglia, l'amicizia e la società.

* * *

Il primo racconto dell'atto della creazione dell'uomo unisce l'amore e il lavoro con la comunione delle persone che si costituisce nella differenza sessuale. «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogate e dominate"» (*Gen 1, 27-28*). L'amore e il lavoro che Dio affida all'uomo con le prime parole che gli rivolge sono epifanie della Sua Divinità. È a queste epifanie che Dio fa partecipare l'uomo, rivelandosi a lui. Lo plasmò "con polvere del suolo" e "soffiò nelle sue narici un alito di vita" (*Gen 2, 7*), cioè l'idoneità divina ad amare e a lavorare. Infatti Dio è Amore e Lavoro (cfr. *1 J 4, 8* - "Dio è amore"; *J 5, 17* - "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero").

Questa divina idoneità ad amare e a lavorare, che dà la vita "alla polvere del suolo", Dio l'affida all'uomo in quanto egli è maschio e femmina. L'unità, allora, dell'amore e del lavoro è collocata dal principio nella differenza sessuale, che dà la forma primordiale all'essere l'uomo *intentio alterius*. Ciò significa che l'uomo, amando e lavorando nello spazio della propria intenzionalità sessualmente differenziata, rivela Dio e, rivelandoLo, conosce e comprende se stesso. Ne parla il secondo racconto dell'atto della creazione (cfr. *Gen 2, 8-25*). L'uomo, infatti, erra, quando cerca di comprendere se stesso con l'aiuto degli animali e delle cose. "L'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli /.../ ma /.../ non trovò un aiuto che gli fosse simile" (*Gen 2, 20*). Malgrado le somiglianze, le ricerche fatte sugli animali non l'aiutano a conoscere ciò che lo rende persona. Anzi, poiché sono staccate dal miracolo della libertà e dell'identità dell'uomo, portano a considerarlo come se condividesse lo

stesso destino degli animali e delle cose. Immerso nel sonno profondo, in cui non trascende il mondo ma ne diventa una parte, cade nella solitudine. Lo divora la miseria in cui non ha da chi andare. “Non è bene che l’uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”, disse il Signore (*Gen 2, 18*).

Nella miseria, il lavoro dell’uomo, staccato dall’amore, degenera nel fare e nel mangiare “con il sudore” (*Gen 3, 17-18*) gli oggetti, tra i quali egli si perde, e il suo amore, staccato dal lavoro, degenera nel concupire l’altro uomo e persino se stesso come un oggetto “usa e getta”.

È la presenza dell’altro che risveglia l’uomo. L’uomo risveglia l’uomo in quanto gli è simile e nel contempo differisce da lui, così da chiamarlo al lavoro che è amore e all’amore che è lavoro. La differenza che permane nella loro somiglianza li muove e li chiama entrambi ad uscire dal loro “paese” e ad andare verso il paese che questa differenza indica (cfr. *Gen 12, 1*)³. «“Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall’uomo è stata tolta”. /.../ Per questo l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (*Gen 2, 23-24*). In tal modo l’uomo e la donna portano poeticamente a termine l’atto della creazione. Lo negano, invece, i contratti che io chiamo tautologie sessuali. Esse sbarrano la via che conduce l’uomo alla conoscenza di sé. Colui che dice: “Io sono io” manifesta di non saper leggere il proprio essere. La persona legge e conosce se stessa solo quando si affida all’altro che è diverso da lei e che allo stesso tempo le è simile, così da potergli dire: “Io sono te e tu sei me”. È nell’affidamento all’altra persona che l’uomo ri-conosce se stesso, cioè ritrova il proprio essere amore. L’amore infatti si rivela e si realizza nel confessare all’altro: “Io sono te e tu sei me!” Confessandolo nello spazio della differenza sessuale, l’uomo comincia a comprendere adeguatamente non solo il proprio corpo ma anche la vita spirituale che in esso avviene. Si può conoscere il proprio “io” solo nell’unità e nella diversità proprie del “noi”; il “noi” è possibile infatti soltanto laddove i due “io” sono differenti. Se dunque l’“io” dell’uomo è corporalmente spirituale e spiritualmente corporale, allora la differenza sessuale rappresenta un momento essenziale della conoscenza di sé da parte dell’uomo e del costituirsi della società in lui. Dalle tautologie sessuali risultano le masse composte da individui che, giustapposti l’uno accanto l’altro, si disturbano reciprocamente.

* * *

La donna e l’uomo si dicono l’un l’altro proprio con la loro differenza sessuale: Sei più grande di te! Cambiati! Il mio essere ses-

³ Penso che la storia della vocazione di Abramo, raccontata dalla Genesi, spieghi anche l’atto della creazione e il primordiale dialogo in cui esiste l’uomo.

sualmente differente te lo manifesta! La mia alterità sessuale non solo te lo annuncia ma anche lo promette! Unisciti con me nella speranza che entrambi possiamo ritrovare la casa, dalla quale proveniamo!

Creando lo spazio per il dialogo della promessa, che è la donna per l'uomo e l'uomo per la donna, e della speranza, con cui l'uno risponde all'altro, la differenza sessuale orienta i loro esseri, corporalmente spirituali e spiritualmente corporali. La promessa che l'uno reca all'altro mira al di là dei loro esseri, così da renderli soggetti. Gli oggetti, infatti, non promettono né sperano. L'unità della promessa e della speranza, unità che avviene soltanto nei soggetti, continuamente testimonia della verità alla quale l'uomo, unendosi con l'altro, ritorna, come si ritorna alla casa familiare. Anzi i due, così uniti, edificano la casa.

Se la verità dell'uomo si rivela e, quindi, gli si dona nell'unità del maschile e del femminile, fuori di questo evento la sua vita spirituale viene deformata. Insieme con la vita spirituale viene deformata nell'uomo anche la sua comprensione di sé. L'unità del femminile e del maschile costituisce uno dei principi dell'ermeneutica dell'uomo⁴. Lo spiegava già Diotima a Socrate, raccontandogli la storia dell'uscita dell'uomo dalla caverna delle ombre che egli stesso getta sul muro al quale è stato incatenato⁵. Il riflesso di sé che l'uomo proietta sullo specchio oppure in un altro uomo sessualmente identico non aiuterà mai né lui né l'altro a dare la risposta alla domanda chi essi stessi siano. La verità della persona umana, verità infinitamente più grande dell'uomo, per potere manifestarsi ha bisogno dell'alterità. Per questo è la donna che rivela all'uomo chi egli sia, ed è l'uomo che lo rivela alla donna. Perciò, nel matrimonio, chi vede la moglie vede anche il marito e viceversa.

L'evento del dialogo del maschile e del femminile si compie "a immagine di Dio". Non c'è, allora, da meravigliarsi che sia la differenza sessuale ad aprire all'uomo la via verso quell'Alterità nella quale ha luogo il Dialogo trinitario delle Persone Divine. Se non vengono superate, le tautologie sessuali (omosessualità, lesbismo) sbarrano questa via. In esse l'uomo si smarrisce, perché il suo desiderio di essere altro viene deluso e spento. L'ateismo, che nega la possibilità di essere raggiunti dall'Alterità di Dio-Amore, non risulta dai ragionamenti, ma dall'incapacità di pensare e di esistere simbolicamente, vale a dire dall'in-capacità di ascendere (speranza) all'altro e di discendere (promessa) a lui. Fuori della differenza sessuale, l'uomo avvolto dalle ombre che egli stesso si è creato, ascende ad esse *in infinitum* oppure, per porre una conclusione ai suoi ragionamenti, ne erige una a dignità di Assoluto. Quando i ragionamenti crollano, crolla anche il loro Assoluto. Alcuni chiamano il

⁴ Cfr. "Mulieris dignitatem", 22.

⁵ PLATONE, "Simposio".

caos, che ne consegue, nichilismo. In esso, per la mancanza dei poeti che rendono giustizia alla differenza sessuale, la vita si fa prosa in cui la cupa solitudine degli uomini cancella la distinzione fra il vero e il falso, fra il bene e il male, sottomettendoli al giudizio degli esperti nel fare e nel manipolare.

La differenza sessuale inizia nel corpo ma non finisce in esso. Essa lo trascende, conducendo l'uomo fino a Colui che è assolutamente Altro. Commette allora un errore primordiale chi si ferma al sesso inteso soltanto corporalmente. Senza dubbio, nel corpo sono delineati i contorni della differenza sessuale propri del corpo, allo stesso tempo, però, questi contorni delimitano un'altra realtà. I confini sono sempre confini di due paesi. La persona, dimorando sul confine di due "paesi", è un essere che "fugge da qui"⁶, e nello stesso tempo un essere che matura per il "lì". La persona dimora laddove il suo corpo comincia ad esistere in modo spirituale, e ciò avviene nella differenza sessuale, in cui l'uno è chiamato dall'altro ad andare oltre, sempre un po' più avanti, in su. Nella differenza sessuale l'amore nella forma della bellezza irradia il corpo e chiama l'altro all'amore poetico (*poiein*). Le tautologie sessuali distorcono la poesia della persona umana e, di conseguenza, provocano il caos nel suo amore e lavoro. In questo caos, il matrimonio, la famiglia e la società si corrompono.

* * *

Non ho paura di affermare che la persona ha il carattere profetico; indica la verità e, unendosi con l'altra persona, anticipa il suo compimento. Profetica è l'alleanza della promessa e della speranza, profetica è, dunque, la differenziazione sessuale delle persone. Il male morale consiste nel togliere questo carattere profetico alla persona, alla differenza sessuale e alle alleanze in essa compiute. Perciò le tautologie sessuali, negando il "Principio" dell'uomo, funzionano in fin dei conti in un modo antiprofetico. La mancanza del momento profetico si manifesta con i gravi disturbi dell'identità personale degli uomini.

È il momento profetico, immanente nell'essere della persona in relazione all'altro, che rende comprensibile l'uomo. Esso, aprendo alla grazia che è da aspettare, lo risana. I matrimoni, le famiglie e la società risorgeranno a condizione che si ricordino della grazia ed imparino ad aspettarla e a riceverla, il che significa esistere secondo la logica propria del dono, cioè la logica della gratuità. Se essi non sono animati dalla luce emanante dalla differenza sessuale, tutti gli sforzi per risuscitarli andranno a vuoto.

Nell'incomprensibilità del proprio essere, l'uomo riduce la propria libertà alla negazione dia-bolica di tutto e di tutti, impersonifica-

⁶ PLATONE, "Teeteto", 176 a-b (*enthénde feúgein*).

ta nel “Faust” di Goethe da quello “spirito che sempre nega”⁷, non gli permette di vivere nella meraviglia del ricevere e donare. La negazione della comprensibilità del proprio essere risulta negazione del dialogo della promessa, che è nella chiamata, e della speranza, nella quale colui che è chiamato si sente obbligato a rispondere. La negazione dia-bolica soffoca in lui la capacità di stringere le alleanze, fuori delle quali la morale degenera nella politica propria dei commercianti. Nel mondo della negazione dia-bolica, l’attivismo e il culto del cosiddetto progresso nel fare cose sempre nuove sostituiscono l’amore e il lavoro. La negazione della differenza sessuale disintegra le persone e, di conseguenza, i matrimoni, le famiglie e la società.

Gli obblighi morali sorgono nel dinamismo dell’identità e della libertà che avvengono nel ricevere e nel donare, nel chiamare e nel rispondere. Permeati dalla domanda fondamentale: “Da dove veniamo e dove andiamo?”, essi orientano l’amore e il lavoro degli amanti, aprono la via diritta alla verità dell’uomo, via che “dal Principio” inizia nello spazio delimitato dalla differenza sessuale, senza finire tuttavia con essa. Coloro che trascurano la differenza sessuale abbandonano la morale degli obblighi, che risvegliano la libertà, e si lasciano soggiogare dalle forze coercitive della politica. Nel mondo post-moderno, in cui tutto è lecito in quanto ogni “sì!” viene pronunciato alla luce del “No!” mentre, al contrario, nessun “no!” viene pronunciato alla luce del “Sì!”, è naturale che la differenza sessuale venga trattata come fonte di energia per costruire piaceri e comodità. Fuori della differenza sessuale, le parole fedeltà e tradimento non riescono ad articolare ed esprimere fino in fondo ciò che esse intendono dire, perché prima di tutto si riferiscono alle politiche del momento.

La morale assume le forme proprie degli amanti, in definitiva quelle dello sposo e della sposa, cosa che Wojtyła espresse con l’immagine delle fedi nuziali che hanno un peso solo quando sono unite⁸. La persona comprende se stessa e diventa valore soltanto nell’altra persona, perché la sua identità e la sua libertà non si compiono che nel ricevere e donare. Per questo solo gli amanti possono sapere chi essi stessi siano e solo loro possono essere amici della saggezza – *filo-sofoi*. Quando essi mancano, l’unità dell’amore e del lavoro, della quale parla il Libro della Genesi, si disgrega. E, di conseguenza, si disgrega anche la cultura, poiché la cultura si basa sulla relazione uomo-donna, così da dissolversi laddove non venga resa giustizia alla differenza sessuale. La cultura sorge infatti dalla meraviglia della relazione uomo-donna, dalla meraviglia della loro differenza sessuale e dal loro mirare in essa a Colui che è del tutto differente da noi tutti.

⁷ W. GOETHE, “Faust”, 1339 (“The spirit which eternally deniest”).

⁸ KAROL WOJTYŁA, “La bottega dell’orefice”, in: Tutte le opere letterarie”, Bompiani 2001, 789, 811.