

L'ETICA SESSUALE: I NODI TEORICI L'esperienza di sé e dell'altro

SOMMARIO: I. LA CRISI DEL TRATTATO – II. LE QUESTIONI PIÙ RILEVANTI DAL PUNTO DI VISTA TEORICO●
– 1. *Il rapporto tra generazione e sessualità*; 2. *Fenomenologia ed ermeneutica della coscienza (persona)*; 3. *Il nesso tra etico (esperienza umana) e teologico (cristologico)*

Quale il rapporto tra legge e libertà e più radicalmente tra verità e libertà? La questione posta dall'enciclica *Veritatis Splendor* è di grande rilevanza nella teoria morale. Ed è anche questione centrale nell'*ethos* moderno: la crisi del discorso sulla verità. Compito della teologia è di pensare la questione giustamente messa in luce dall'enciclica. Ci limiteremo a trattarla nell'ambito dell'esperienza umana della sessualità.

Il contributo presente si propone di mettere in luce come la questione teorico-fondamentale del nesso tra verità e libertà sia realmente istruita nella trattazione dell'etica del rapporto uomo-donna-generazione. A sua volta, circolarmente, la considerazione delle forme effettive dell'esperienza può produrre un incremento per la teoria fondamentale.

I. LA CRISI DEL TRATTATO

La crisi del trattato di morale sessuale, e dell'insegnamento che gli è connesso, è legata a molteplici fattori, che, pur collegati tra loro, sono anche molto eterogenei: i profondi mutamenti del costume socio-civile occidentale moderno e post-moderno, caratterizzato dal forte progresso tecnico e da un accentuato soggettivismo e ripiegamento

del soggetto sul benessere emotivo e sull'aspirazione alla propria realizzazione, le corrispondenti trasformazioni nel vissuto e nell'agire degli stessi credenti spesso disorientati e confusi, lo scollamento tra le solenni enunciazioni magisteriali da una parte, il silenzio a volte convinto, a volte imbarazzato e altre volte ancora condiscendente di molti pastori dall'altra, e dall'altra ancora le difficoltà evidenti della teologia morale post-conciliare, peraltro messe in luce dalla stessa *Veritatis Splendor*.

Le difficoltà della *theologia moralis*, del resto, sono iscritte nel suo stesso inizio come disciplina scolastica appartenente alla *ratio studiorum* del seminario post-tridentino. Il *professor casuum conscientiae* aveva infatti il compito di formare i futuri presbiteri circa l'amministrazione dei sacramenti e in specie del delicato sacramento della Penitenza prescindendo, in fondo, dalle questioni teologiche¹. La *theologia moralis* ha dunque patito dall'inizio una netta separazione dalle discipline teologiche più nobili (*theologia scolastica*), dalla dogmatica alla S. Scrittura. Nell'analisi e nella soluzione dei casi di coscienza, la casistica non intendeva affatto istruire il soggetto attraverso un approfondimento teorico delle questioni implicate nel discernimento della decisione morale e nella determinazione del comportamento pratico del credente. Dato per presupposto che le norme fossero solo da applicare alla situazione, mediante un giudizio razionale, la *theologia moralis* si limitava a enunciare i casi possibili e a individuare 'regole' teorico-formali (probabilismo, tuziorismo, probabiliorismo, equiprobabilismo) per la soluzione del dilemma. Ne derivava la moltiplicazione dei casi. Da qui la comprensibile contiguità, fino all'identificazione, della *theologia moralis* con il diritto canonico; da qui un'umiliante distanza dal dibattito filosofico e teologico, che avrebbe invece potuto istruirla fornendole le categorie per la comprensione del senso dell'esperienza, anche credente. Questo impianto pratico, casistico, oggettivo e giuridico ha caratterizzato in modo decisivo il trattato del '*de sexto*', che fu di fatto universalmente imperante fino agli anni 1960, e le cui conclusioni vennero assunte e sanzionate da numerosi interventi magisteriali nel XX secolo.

¹ «Anche se è necessario che il professore non affronti per nulla le questioni teologiche che non hanno alcuna relazione con i casi di coscienza, tuttavia è giusto che talvolta vengano presentate in brevissimo compendio alcune questioni teologiche dalle quali dipende la dottrina dei casi» (P. BIANCHI, [a cura di], *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, Milano, Rizzoli, 2002, 189-195: 191).

II. LE QUESTIONI PIÙ RILEVANTI DAL PUNTO DI VISTA TEORICO

L'ampiezza e la vastità dei problemi chiamati in causa dall'etica sessuale ci impedisce ovviamente di darne una trattazione esaustiva. Privilegeremo uno sguardo sintetico, soffermandoci su alcuni nodi problematici che ci sembrano i più significativi sotto il profilo teorico.

1. *Il rapporto tra generazione e sessualità*

Come gli stessi interventi magisteriali hanno insistentemente sottolineato, la questione del rapporto tra generazione e sessualità è un tema centrale per comprendere la sessualità umana, come esperienza di sé nella originaria relazione all'altro. Tale tema è peraltro decisivo per intendere la stessa costituzione dell'identità della coscienza personale, nella sua originaria dialettica tra il sé e l'altro. Il nesso tra generazione e sessualità e la sua relazione alla coscienza è un nodo critico che implica una comprensione dell'esperienza sessuale come esperienza della differenza il cui 'senso' paradigmatico si attua nell'alleanza coniugale, non solo sotto il profilo credente, ma anche più universalmente umano.

1.1. L'eredità della tradizione teologico-morale

Tutta la tradizione teologico-morale, con i suoi principali sviluppi storici – dalla patristica, con sant'Agostino soprattutto, ai Penitenziali, dalla grande scolastica, in particolare con san Tommaso, alla seconda scolastica e fino alla casistica post-tridentina – potrebbe essere esplorata a partire dal rapporto tra la generazione e la relazione coniugale. Paradigmatico, sotto questo aspetto, era il canone 1013, § 1, del *Codex juris canonici* del 1917: «*matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis, secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae*».

Nella prima metà del XX secolo, soprattutto grazie al contributo di alcuni teologi morali più sensibili alla filosofia, ma anche alla teologia dogmatica, al movimento biblico, liturgico e patristico, si delineano le prime forme di un rinnovamento che, senza rinnegare la tradizionale formulazione dell'impianto antropologico e anzi ribadendo la sostanza delle tradizionali posizioni normative, venne a confluire idealmente nel dibattito conciliare e nella stesura della parte della *Gaudium et spes* (n. 47-52) dedicata al matrimonio.

Il periodo post-conciliare è caratterizzato dal vivace dibattito, e in

alcuni casi dall'aperta polemica e contestazione, suscitata dall'*Humanae Vitae* (1968). Questa enciclica ha da subito provocato una tendenziale concentrazione intorno ai due schieramenti estremi: da una parte i difensori dell'inscindibile legame – che, anche nel singolo rapporto coniugale, si dice, non è mai disgiungibile dall'artificio dell'uomo (contraccezione) – tra sessualità matrimoniale e generazione e dall'altra i sostenitori del primato dell'amore coniugale, che, dando un'interpretazione teleologica della norma, la finalizzano al valore dell'amore. Il dibattito di quegli anni era tuttavia ancora molto acerbo e non si cimentava con le questioni teoricamente più rilevanti: una teoria antropologica che elaborasse una complessiva formulazione dell'esperienza morale, e al suo interno del nesso tra 'natura humana' e persona e tra 'natura' e grazia. In quest'orizzonte si trattava poi di precisare il senso delle determinazioni normative e dunque il rapporto tra norma e storia. Non ultima infine si poneva la questione del corretto rapporto – interno alla comunità credente e fatte salve le rispettive specificità – tra teologia e magistero ecclesiastico.

Oggi, mi pare, non si devono registrare sviluppi consistenti. Per un verso, il magistero della Chiesa a vari livelli ribadisce con insistenza le conclusioni dell'*Humanae Vitae*; per un altro verso, il dibattito teologico, tranne alcune lodevoli eccezioni, non registra tentativi davvero interessanti di un serio ripensamento del trattato. Ci si limita al massimo a proporre correzioni settoriali circa alcune posizioni della tradizionale 'morale cattolica'. Prima di entrare nel tema sessuale, mi pare necessario indicare due questioni centrali in ogni trattazione etica: il rapporto tra etica e ontologia e la questione della norma.

1.1.1 *Agere sequitur esse: metafisica ed etica*

All'interno della scolastica l'adagio '*agere sequitur esse*' esprime bene l'intendimento di fondare l'etica sulla metafisica. In essa la valutazione dell'agire veniva dedotta dall'esse e la conoscenza della natura dell'uomo risultava decisiva per determinare il fine cui tende la creatura razionale nel suo agire volontario. Si supposeva che il bene da volere fosse conosciuto dalla ragion pratica, senza che apparentemente questa avesse alcun debito rispetto alle forme concrete del vivere. Questa teoria ha il limite di occultare l'originarietà dell'esperienza pratica.

Proporre un diverso rapporto tra etica e metafisica, con il rifiuto di un approccio di tipo intellettualista, non implica affatto il rifiuto della verità. Semmai significa l'intenzione di superare un pensiero che non riconosca il proprio debito all'esperienza, riconducendosi a una 'ra-

tio', presunta universale, ma in realtà sempre ineludibilmente storica. La questione, in radice, è relativa al nesso tra l'esperienza pratica e la concettualità ontologica, tra il particolare e l'universale, tra il senso e la verità. Non si tratta in alcun modo di rinnegare l'ontologia, ma di pervenirvi mediante un accesso fenomenologico-ermeneutico, nel quale essa (ontologia) è già implicitamente data.

Nell'impianto tomista, che rimane il sistema più coerente nel quale un teologo abbia cercato di pensare l'antropologia, la 'natura' – oggi si direbbe il significato oppure il senso – della sessualità veniva ricondotta alla generazione. Nella *Summa* san Tommaso afferma che la virtù della castità regola il desiderio sessuale secondo ragione: «l'ordine della ragione esige che tutto sia ben ordinato al proprio fine [...] e come alla conservazione dell'individuo è ordinato l'uso dei cibi, così alla conservazione di tutto il genere umano è ordinato l'uso dei piaceri»².

1.1.2 L'oggettività della norma

Contrastando l'idea che la conoscenza razionale della 'natura umana' sia criterio normativo sempre determinante per la valutazione dell'agire, ma senza affrontare la questione del rapporto tra metafisica ed etica, dopo il Concilio molti teologi hanno proposto una fondazione teleologica della norma, che legasse la sua validità alla ponderazione degli effetti in rapporto a una gerarchia di valori (*proporzionalismo* o *conseguenzialismo*). L'attacco alla fondazione assoluta (deontologica) della norma ha segnato in modo vivace la discussione nella teologia morale post-conciliare. Ma questa critica ha evidenziato anche molti limiti: la stessa *Veritatis Splendor* ha messo in rilievo la logica sostanzialmente utilitaristica che soggiace al cosiddetto 'proporzionalismo'³. La questione, molto più che all'etica sociale ed economica, dove è evidente la storicità legata al mutare delle condizioni concrete, era legata all'ambito dell'etica sessuale: qui infatti facilmente si è portati a ritenere che la norma morale sia *simpliciter* immutabile.

² *S. Th.*, IIa IIae, q. 153, a. 2, resp.

³ Non è possibile fare una seppur sintetica valutazione del dibattito. Cf su questo A. LATTUADA *L'etica normativa. Problemi metodologici*, Milano, Vita e Pensiero, 1985; G. ANGELINI, «Il senso orientato al sapere», in G. ANGELINI - A. BERTULETTI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988, 387-443; e M. CHIODI, «La coscienza, l'agire e la fede. Oltre il dibattito sull'autonomia della morale», in G. ANGELINI - M. VERGOTTINI, *Invito alla teologia. II*, Milano, Glossa, 1999, 51-78.

Secondo l'approccio 'scolastico', e complessivamente deontologico, la conoscenza della verità morale è pensata anzitutto come la conoscenza della norma da parte della ragione. È la ragione infatti che presenta alla volontà il bene che essa non può non volere: l'intelletto 'muove' la volontà come principio formale, presentandole un oggetto conosciuto come bene desiderabile: *«l'intelletto muove la volontà, in quanto ad essa presenta il proprio oggetto»*⁴. La volontà è il desiderio di un bene conosciuto come tale dalla ragione, la quale *«circa contingentia»*, e cioè su ciò che non si presenta come bene universalmente e sotto ogni aspetto, non è univocamente determinata ad esso⁵: *«perché la volontà tenda a qualcosa non è richiesto che questo sia in verità bene, ma solo che sia appreso come bene»*⁶.

San Tommaso riconosce che nella ragion pratica la norma e il giudizio morale concreto traggono una 'quasi conclusione,' che non ha la stessa apoditticità che nella ragione speculativa⁷, ma è evidente che in questo orizzonte teorico, tutto il peso della verità sta dalla parte dell'oggetto, e cioè del significato intrinseco dell'azione⁸, conosciuto dalla ragione. L'intenzione del soggetto, nell'atto (giudizio) della coscienza, che pure è interpretata come norma ultima della moralità, appartiene all'ambito soggettivo. La separazione tra oggettività della verità e soggettivismo della coscienza, che per un verso attribuisce un primato all'oggettività della verità, e per un altro all'intenzione del

⁴ S. Th., Ia IIae, q. 9, a. 1, resp.

⁵ *«Se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, se vuole qualcosa»*; dunque *«soltanto il bene perfetto, al quale non manca niente, è un bene tale che la volontà non possa non volere: e questo bene è la felicità»* (S. Th., Ia IIae, q. 10, a. 2, resp.).

⁶ S. Th., Ia IIae, q. 8, a. 1, resp.

⁷ Infatti *«la ragione pratica tratta di cose contingenti, quali sono le azioni umane»* e perciò *«più si scende a deduzioni particolari più si incontrano eccezioni... Rispetto alle conclusioni particolari della ragion pratica, non c'è una verità o una norma identica per tutti; e presso quelli in cui essa è identica, non è ugualmente conosciuta»* (S. Th., Ia IIae, q. 94, a. 4, resp.).

⁸ *«Il bene dell'uomo è di conformarsi alla ragione. È dunque male ciò che è contrario alla ragione [...] È dunque evidente che la differenza del bene e del male, considerata in rapporto all'oggetto, si riferisce immediatamente alla ragione e consiste nel fatto che l'oggetto le sia conveniente o non le sia conveniente. Infatti se ci sono atti che si dicono umani o morali, è in tanto che essi obbediscono alla ragione»* (S. Th., Ia IIae, q. 18, a. 5, resp.). Certo, il nesso tra *objectum* e intenzione in Tommaso è complesso e non è interpretabile in termini di semplice separazione: secondo Angelini «l'affermazione del primato dell'oggetto dà espressione ad un'istanza certamente pertinente [...] Nelle forme in cui Tommaso — insieme a tutta la teologia

soggetto, mantiene una ingiustificata separazione tra soggettivo e oggettivo, di natura intellettualista – ignora infatti il debito della ragione all'esperienza pratica – e non rende ragione della unicità e complessità dell'esperienza storica del soggetto umano (= coscienza). Se noi, per giustificare una scelta, pretendiamo di fondarla razionalmente, ricercando l'universale che la giustifichi, siamo costretti a sezionare l'uomo e a stabilire una gerarchia nelle sue facoltà: in questa gerarchizzazione la ragione (universale) precede la volontà (particolare), e questa esegue il bene conosciuto razionalmente. E così occultiamo a noi stessi che nella 'ragione' è già implicita una scelta. Si deve invece partire dal proprio, dalla scelta, per poi ritrovare in essa la ragione di bene che la autorizza.

La norma va interpretata superando l'alternativa tra oggettivo e soggettivo. Essa non può essere in alcun modo separata dalla prudenza (*phronesis*) della coscienza (a meno di ridurre questa a conoscenza intellettuale), alla quale essa si rivolge. L'esperienza morale è irriducibile al normativo, in senso oggettivo, razionale e giuridico. Ciò non implica affatto la eliminazione dell'istanza della normatività (essere-ingiunti) dall'esperienza morale, poiché anzi l'alterità del senso rispetto alla coscienza è la condizione necessaria perché essa possa volere: la coscienza è sempre 'patetica'. Piuttosto, ciò significa che la vita buona non è garantita dall'osservanza della legge, ma è in rapporto al bene assoluto, anticipato nelle esperienze buone dell'incontro con altri. La norma, così, non viene abolita, ma compresa come determinazione di quell'evidenza pratica che istruisce la coscienza nel suo rapporto al bene. Essa è figura storica, mediata nel costume, e sempre parziale, ma insieme necessaria, del bene, incondizionato e assoluto, che solo merita la nostra fiducia e dedizione. Perciò, più che comandare, la norma proibisce. Certo, essa comanda, ma ciò che esige è 'tutto', e chiede al soggetto di determinare questa totalità, nel discernimento pratico: in tal senso la norma non chiede se non la fede, che trascende la norma, senza annullarla. Proibendo, la norma mette in guardia dall'agire che perderebbe la relazione buona con l'altro.

scolastica – si esprime pare tuttavia ignorata, se non addirittura compromessa, la radicale correlazione tra le forme del comportamento effettivo e il loro apprezzamento consensuale da un lato (*oggetto*), e l'intenzione attuale del soggetto nel singolo atto (*fine*)» (G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Milano, Glossa, 1999, 152).

1.2. Il fine e il senso. La questione del bene come fine

Nella prima metà del secolo XX alcuni teologi e filosofi, anche sotto la spinta della 'sensibilità' 'personalistica'⁹, hanno proposto di trattare del matrimonio nella prospettiva, non esclusivista, del suo senso. Essi hanno accentuato l'interpretazione della relazione coniugale come reciprocità. Anche se in forme diverse, la loro riflessione ha avuto il pregio di elaborare una comprensione del senso antropologico specifico del matrimonio, mettendo in questione, in modo più o meno esplicito, la tradizionale impostazione 'finalistica' – e in questo senso teleologica – entro cui si inscriveva la morale sessuale, con la classica affermazione dei fini o finalità dell'atto coniugale. La proposta di 'sostituire' alla nozione di fine, che sarebbe più funzionale o utilitaristica, quella di senso o di significato metteva in luce il vero problema, anche se rimaneva indeterminato che cosa si dovesse realmente intendere con 'senso'¹⁰. Il linguaggio del 'significato' fu poi esplicitamente accolto dalla stessa *Humanae Vitae*, la quale tuttavia ha usato termini assai vari, parlando di 'senso', 'significati', 'aspetti essenziali', 'natura' o 'finalità' dell'atto coniugale. Nei numeri 11-12, essa identifica l'«ordine morale oggettivo» dell'atto coniugale con il duplice «significato» procreativo ed unitivo, ad esso immanente e lo caratterizza come una «connessione inscindibile» (HV, n. 12). Questa natura, o finalità dell'atto, secondo l'esigenza della «legge naturale interpretata dalla sua costante dottrina», viene rispettata solo se esso rimane «aperto alla trasmissione della vita» (HV, n. 11); solo così «l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità» (HV, n. 12).

Questo richiamo al 'senso' merita di essere approfondito. Ma il dibattito dei teologi moralisti su questo tema, nonostante la sua cen-

⁹ Non è possibile entrare adesso nel complesso discorso sul personalismo. Basti accennare che esso, come sostengono alcuni dei suoi più qualificati interpreti, non si pone come un vero 'sistema' filosofico: cf J. LACROIX, *Il personalismo come anti-ideologia*, Milano, Vita e Pensiero, 1974 (or. 1972); P. RICOEUR, «Meurt le personnalisme, revient la personne...», in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 195-202.

¹⁰ Pertinente a questo proposito mi sembra l'affermazione di G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, spec. 15-27, ove l'autore denuncia una esasperante ambiguità in questo appello – sempre più frequente – al 'senso'.

tralità, non mi pare sia oggi vivace quanto sarebbe necessario. Paradossalmente, per trovare qualcosa di interessante su questo tema, mi sembra cosa buona risalire ad alcune opere del recente passato, portatrici di alcuni interessanti elementi di novità, degni di attenzione.

Sotto questo aspetto si cita spesso l'opera di Doms. Vale la pena riprenderne alcuni passaggi più significativi, per mostrarne l'interesse e la problematicità. Teologo sistematico, oltre che medico, Herbert Doms fin dall'introduzione di *Vom Zweck und Sinn der Ehe systematische Studios* (1935)¹¹, mette lucidamente a tema la questione del senso e dei fini, concentrando la sua attenzione sul rapporto degli sposi tra loro.

«Ciò che è sicuro, ci sembra, è che non ci sia stata data fino ad oggi né una chiara messa a tema del rapporto reciproco dei fini del matrimonio: di ciò che si chiama il fine primario: procreazione-educazione, con i fini secondari: aiuto, amore, cura reciproca, rimedio della concupiscenza e sacramentalità; né uno studio comprensivo del senso forse molteplice dell'atto coniugale, né uno studio che metta in luce i fondamenti ontologici dell'aspetto psicologico del rapporto degli sposi; né, crediamo, una giustificazione teorica dell'insegnamento pratico tradizionale della Chiesa concernente il sesto comandamento»¹².

Egli non ha alcun intento di contraddire «i fondamenti intimi, posti nella natura stessa delle cose, della teologia morale pratica e della pastorale della Chiesa cattolica»¹³, anzi li vuole mettere in evidenza senza rinnegare il punto di vista metafisico tradizionale¹⁴. Nonostante ciò, e forse proprio per ciò, la sua proposta si mantiene su un crinale difficile, tra il fine e il senso. Concentrandosi sulla questione del senso egli riconduce l'atto sessuale alla comunità coniugale, e deprecava che la tradizione cattolica, sotto l'influsso di san Tommaso, non abbia apprezzato ciò in modo adeguato. Egli ribadisce che il rapporto sessuale è atto di amore l'uno per l'altro, in un reciproco compimento¹⁵,

¹¹ H. DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Roma, Cathedra, 1946. Traggo le citazioni dalla traduzione francese, rivista e aumentata dall'autore: *Du sens et de la fin du mariage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

¹² H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 14.

¹³ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 15.

¹⁴ Perciò egli dichiara di opporsi coscientemente alla 'scuola fenomenologica', tra i cui autori citerà poi Scheler, pur dicendo di apprezzarne lo slancio dato allo studio del matrimonio: cf. H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 15.

¹⁵ In esso «le persone si donano esse stesse l'uno all'altra, agiscono l'uno sull'altra e si ricevono mutuamente in un atto comune che termina in tutt'e due. L'atto ses-

e senza relazione al figlio: «l'atto sessuale non deve la sua grandezza e dignità al fatto d'essere compiuto in vista della generazione»¹⁶.

Ponendo la questione di come il fine procreativo si inserisca in questo discorso sul senso, Doms non trova di meglio che di vedere nel figlio il fine biologico, nel quale l'istituzione matrimoniale si apre a un terzo, distinto dagli sposi e non appartenente al matrimonio. I figli sarebbero il frutto 'naturale', non direttamente voluto, del rapporto coniugale, nel quale si darebbe l'espressione unica, per sé immediatamente voluta, della comunità coniugale e della reciproca perfezione degli sposi:

«i figli sono anzitutto il frutto naturale dell'atto coniugale, frutto che non può essere direttamente voluto; essi procedono del tutto naturalmente dai rapporti coniugali normali. Al contrario, comunità coniugale e perfezione degli sposi sono cose per sé (*de soi*) immediatamente volute»¹⁷. E aggiunge, distinguendo, ma mescolando, il linguaggio del senso e del fine, che nella unità a due degli sposi noi «troviamo un senso profondo. Questa unità, compiendosi, si orienta naturalmente verso due fini lontani (*éloignées*), uno dei quali si situa al livello personale, l'altro al livello biologico. Il fine personale è il compimento degli sposi come persone ai diversi piani del loro essere. Il fine biologico ultimo è la procreazione. Il senso è realmente distinto dal fine personale»¹⁸.

Nel lodevole intento di superare l'alternativa dei fini, senza subordinare o sovraordinare l'uno all'altro, egli stabilisce una netta separazione tra fine (*Zweck*) e senso o significato (*Sinn*) (immanente e personale, che è l'amore specificamente coniugale, spirituale, sensibile e fisico). Ma la distinzione tra il livello biologico della generazione e il senso personale dell'unione risulta improponibile: perché mai l'esperienza della generazione dovrebbe ridursi a un livello biologico(-istituzionale), senza ricondursi anch'essa alla questione radicale del senso? Non solo: la contrapposizione tra senso e fine chiede di ripensare radicalmente la nozione stessa di fine. In realtà il bene non è riducibile a un fine da volere; esso può essere voluto solo perché è anticipato, come un senso che mi interpella mostrandomi il compimento e che appunto per ciò merita la mia dedizione pratica.

suale conforme alla natura è un atto *Io-Tu* (Hildebrand). Nell'atto sessuale, dunque, ciascun partner si dona per compiere l'altro» (H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 53).

¹⁶ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 64.

¹⁷ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 86.

¹⁸ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 105.

Più interessante, sotto il profilo metodico e teorico, è il contributo, che potremmo chiamare genericamente personalista, di J. Lacroix. In *Force et faiblesse de la famille* (1948), egli tenta di 'pensare' una teoria della sessualità umana¹⁹. La sua proposta fornisce elementi istruttivi e rilevanti teoricamente, anche se dobbiamo notare che essa, in Italia almeno, non è stata adeguatamente apprezzata. La prima ragione di interesse della sua riflessione è la lettura incrociata e circolare tra i temi della famiglia e della persona, ove egli indica nella categoria della reciprocità, istituita nelle relazioni familiari, la rivelazione del mistero o del senso dell'esistenza della persona. La nozione di persona secondo Lacroix può essere intesa solo *all'interno* dello sviluppo di tali relazioni. Essa non è una entità costituita a monte, ma nasce e cresce proprio nel suo rapporto con altri.

Altro elemento degno di nota è la questione metodologica. Lacroix afferma esplicitamente la necessità di studiare la famiglia con un metodo unificante di tipo sapienziale, e non riduttivamente analitico o tecnico, pur essendo le varie competenze scientifiche necessarie al loro livello, che è quello di una considerazione parziale. La spiegazione scientifica va a suo parere integrata entro un quadro sintetico comprensivo: «la *comprensione* umana supera di molto la *spiegazione* scientifica. Ed è prima di tutto a una *comprensione del mistero familiare* che le brevi pagine che seguono vorrebbero introdurre»²⁰. Dal livello dell'utilità (estrinseca), o della funzione, occorre passare decisamente al senso, che attinge la finalità intrinseca o il senso immanente della famiglia, il suo '*per sé*': lo statuto del senso comprende l'utilità, mentre questa da sola perde e distrugge il profilo del senso. Si tratta di operare una conversione metodologica ed epistemologica: l'accesso alla problematica della persona e delle relazioni familiari appartiene sinteticamente alla questione del senso. A questo livello, la famiglia è irriducibile a semplice 'oggetto' di studio. In essa infatti, e qui Lacroix riprende una suggestione marceliana, non trattiamo di qualcosa che è esterno a noi, bensì siamo implicati noi stessi. La famiglia è un mistero, il cui senso, che ci implica in prima persona, chiede di essere progressivamente scoperto e liberato. Questo accesso esistenziale e fenomenologico non intende affatto negare l'ontologia, ma è l'unica forma per attingerla.

¹⁹ Oltre che a *Personne et amour*, Lyon, Seuil, 1942 (Paris 1955 [1969, VII éd.]), mi riferisco qui a *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Seuil, 1948. Di questi due testi, per quanto ne sappiamo, non esiste traduzione italiana, e non è un buon segno.

²⁰ J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 12, così al termine dell'introduzione.

L'elaborazione concreta di questo programma metodologico viene sviluppata da Lacroix a partire da quello che egli ritiene il nodo della modernità: il significato della paternità. La reinterpretazione del senso delle relazioni familiari è indissociabile dalla reinterpretazione della persona. Non c'è persona senza reciprocità e senza che la persona si dedichi a una causa che la trascende. La famiglia è il luogo del privato sociale, dove al di là di ogni individualismo, la persona esce da sé nell'incontro con la trascendenza dell'altro, e nell'apertura alla interiorità altrui ritrova la propria interiorità. Nella famiglia l'uomo si apre alla socialità e alla relazione, senza cui egli non è se stesso, perché la persona è «il termine di una relazione»²¹. L'analisi perciò si concentra sulla 'confessione' o 'riconoscimento' (*aveu*) come atto non solo istitutivo della famiglia ma anche rivelativo dell'uomo. Nell'atto di confessare e di riconoscere ognuno diventa sé mediante l'altro: «*avouer ainsi c'est reconnaître ou plutôt mutuellement se reconnaître: par l'aveu nous nous serons reconnus et véritablement fait être l'un par l'autre*»²². È quanto accade nella nascita di un figlio o, in modo ancor più profondo, nel rapporto tra due sposi. Nell'*aveu* è in gioco la comunicazione delle coscienze e questa avviene sempre nella forma di un doppio riconoscimento: confessione della propria colpa davanti ad altri e confessione del proprio amore per altri. Il matrimonio è l'istituzione, anche sociale, di tale riconoscimento integrale e incarnato: è impegno, giuramento, promessa dell'offerta reciproca di sé ed è nella sua struttura indissolubile.

Il matrimonio è «la *rivelazione* degli sposi l'uno attraverso (*par*) l'altro all'interno di un *noi* e costituisce in tal modo la rivelazione che «la legge dell'umana condizione è che io non posso essere di più (*davantage*) che per la rivelazione di un altro e che questo altro non può essere di più che grazie alla mia propria rivelazione». Per ciò amare non significa né fondersi, né dissolvere la propria soggettività nell'altro: «gli sposi che si amano, cioè che vorrebbero fondersi l'uno nell'altro e non fare davvero che uno, restano irrimediabilmente separati e differenti: amare è sforzarsi il più possibile di essere uno senza mai cessare di essere due». Amare è «unificarsi avendo l'uno e l'altro la stessa prospettiva (*visée*): amare non è affatto guardarsi, ma guardare insieme nella stessa direzione»²³.

²¹ J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 74. L'uomo «è questo essere che si personalizza quanto più partecipa a una vita comunitaria» (ivi, 75).

²² J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 59.

²³ J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, rispettivamente 65.66.67.68.

Lacroix nota che questa riflessione sul senso consente di porsi al di là dell'alternativa tra procreazione e reciproco amore. Il senso immanente si pone a un livello antecedente e comprende in sé ogni finalità. Egli ha espressioni molto forti e belle, che dicono bene la strettissima relazione tra coniugalità e filialità²⁴. Quel che mi pare da apprezzare in questa riflessione è la messa a tema della questione del senso: anzi l'autore afferma che essa risolve lo pseudo-problema dell'opposizione tra fine e senso. In quest'ottica egli individua nel figlio, meglio che Doms, l'obiettivazione (potremmo dire: il *terzo*) della realtà dell'amore dei due, il segno e l'idea incarnata dell'unità e della reciprocità di un consenso, che costituisce, come l'atto per l'intenzione, la verità della reciprocità coniugale: «il figlio permette all'uomo e alla donna di prendere, sotto la forma dell'altro, coscienza della loro unione... Il figlio non è lo scopo o il fine del matrimonio: ne è l'idea incarnata. La grandezza miracolosa del pieno riconoscimento tra l'uomo e la donna è che normalmente, esso è da sé fecondo: è creatore di vita»²⁵. E tuttavia Lacroix, mi pare, non evita del tutto il problema di una separazione tra il senso immanente la relazione coniugale e la sua 'finalità' che è la fecondità. Parlare del figlio come della oggettivazione della reciprocità – l'espressione è certo molto bella – non comporta il rischio che nella relazione la reciprocità coniugale venga definita a monte rispetto al figlio stesso e questi appaia poco più che una conseguenza, certo 'normale' e 'naturale', di tale reciprocità?

La riflessione di Lacroix, mi pare, richiede di essere ulteriormente elaborata, e in tal senso superata, su due questioni nodali: anzitutto quella che potremmo sinteticamente designare come l'elaborazione di una teoria antropologica, una teoria della persona o della coscienza, nella sua originaria e costitutiva relazione ad altri – infatti l'*aveu* è confessione di sé e riconoscimento dell'altro; ma non basta a questo proposito parlare in termini di 'intersoggettività' –, e in secondo luogo la questione, immanente alla precedente, di una teoria etica, nella quale si mostri come il senso, che anticipa al soggetto nella sua esperienza la totalità del compimento di sé, non si possa attuare se non con il consenso e cioè con la decisione effettiva della libertà, che

²⁴ Amare un altro/a è attendere un figlio da lui/lei: «io vorrei un figlio da te e non qualsiasi figlio, ma un figlio da te, cioè: io ti amo» (J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 71). L'amore è creatore di vita: «è questa stessa unione che è creazione e fecondità» (J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 70).

²⁵ J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 69.

aderisce a un senso che la anticipa offrendosi ad essa come causa trascendente, cui è bene dedicare la vita.

2. *Fenomenologia ed ermeneutica della coscienza (persona)*

Si tratta qui di rendere ragione delle questioni precedentemente accennate in ordine all'esperienza sessuale e matrimoniale, collocandole all'interno di un più complessivo approccio teorico. L'identità e l'esperienza sessuale in effetti rimandano alla questione più complessiva dell'identità della coscienza. Tale identità non è da intendere in termini egologici o solipsistici. Il soggetto infatti non si costituisce come tale prima e a monte delle sue relazioni. Particolarmente istruttiva a questo proposito mi pare l'interpretazione che del Sé (*Ipseità*) – o coscienza – offre P. Ricoeur in *Soi-même comme un autre*²⁶. Sotto questo profilo, i due referenti teorici principali della riflessione di Ricoeur sono Husserl e Lévinas. Egli si propone di superare sia la fenomenologia di Husserl che, pur accedendo alla nozione di empatia nella *V Meditazione cartesiana* e proponendosi esplicitamente di rispondere al rimprovero di solipsismo, rimane ancorato a una interpretazione del soggetto nei termini di un Ego per il quale la relazione con l'altro è relazione con un altro che è *analogo* all'io, sia la filosofia lévinasiana nella quale Altri (*autrui*) nella sua infinità, annulla ogni pretesa di totalità dell'io, pretendendo così di sostituirsi spodestandola all'identità. In termini più fenomenologici, e meno esposti al rischio di una metafisica reificante, possiamo dire che l'*Ipseità* si costituisce in una dialettica di esperienza di passività e attività – che sono i corrispettivi delle categorie ontologiche di alterità e identità –, in cui la passività e l'attività non vengono comprese l'una dopo l'altra, ma l'una mediante l'altra. Per un verso la mia esperienza di passività è da sempre attiva in quanto è *mia*, e per un altro verso, in quanto è esperienza, è passiva. Il Sé è dunque più dell'Io: il Sé infatti accede a sé solo grazie all'altro. Ricoeur propone di comprendere il Sé della *Ipseità* attraverso le tre originarie forme di passività, che sono l'esperienza di Sé come carne (*chair*, *Leib*), come relazione al Tu e come coscienza. Partendo dalla fenomenologia ricoeuriana, ma volendo

²⁶ Cf P. RICOEUR, *Sé come un altro* (tr. it. a cura di D. Iannotta), Milano, Jaca Book, 1993 (Orig. fr. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990). Ho ripreso la questione in M. CHIODI, «Libertà e responsabilità: implicazioni interpersonali. Un'interpretazione teologica», in L. ALICI - M. CHIODI - R. MANCINI - F. RIVA, *Interpersonalità e libertà*, Padova, Messaggero, 2001, 63-131.

sottolineare come il Sé sia fin dall'inizio coscienza, dato che l'esperienza umana ha un'ineludibile qualità morale, propongo qui di partire dal Sé riconosciuto da subito come coscienza, e di elaborare una fenomenologia ermeneutica della coscienza nella triplice forma dell'esperienza del corpo, del Tu e del 'noi', nel costume²⁷.

È a questo punto che appare evidente come l'identità relazionale è inestricabilmente connessa all'identità sessuale, in una circolarità reciproca: quest'ultima va compresa sullo sfondo dell'altra, ma ne costituisce insieme la ineludibile forma concreta. Questo ci impedisce, tra l'altro, di ridurre l'identità sessuale a questione puramente biologica, senza cadere nell'altro eccesso, oggi decisamente più di moda presso molti moralisti, di enfatizzare in modo spiritualistico la relazionalità umana, come accade quando si sottolinea nella teoria morale l'importanza della 'relazione', ma prescindendo sorprendentemente dal darsi concreto dell'esperienza del corpo'. Il corpo proprio è infatti corpo sessuato, la propria identità sessuale è inscindibile dall'esperienza della differenza, e tale storia è sempre istituita e mediata socialmente, da un *costume*.

In questo orizzonte, mi pare che – detto in modo sintetico – una teoria del rapporto uomo, donna, generazione, possa ritrovare una circolarità virtuosa tra l'esperienza della sessualità, che è inestricabilmente esperienza di sé e dell'altro, e l'esperienza della generazione che, prima ancora che esperienza del generare è esperienza 'passiva': è cioè esperienza dell'essere generati. L'una rimanda all'altra. A questo scopo si dovrà elaborare un'interpretazione sintetica della sessualità, in termini di esperienza del corpo, del tu (altri) e del 'noi'.

2.1. La cultura, la relazione tra uomo e donna e la generazione

Se la coscienza personale si costituisce nell'esperienza, la sua prima forma da mettere in luce è quella sociale. La cultura o costume (*ethos*) ha una intrinseca qualità morale e non può essere ridotta a mero contratto o a un insieme di semplici regole convenzionali e arbitrarie. La cultura è la forma pratica di vita buona, nella quale la coscienza viene istruita in prima battuta rispetto a un complessivo progetto di senso: essa è costituita dal sistema di molteplici simboli, evidenze, riti, leggi, comportamenti, che strutturano le forme delle

²⁷ Dialettizziamo, nell'esperienza dell'altro, la forma intersoggettiva e quella socio-civile, istituita, del 'Noi', cosa peraltro ben comprensibile nell'orizzonte ricoeuriano.

relazioni. Attorno a questa esperienza pratica di vita si struttura il consenso del gruppo e la casa 'simbolica' entro cui si muove l'agire personale. La cultura di un popolo è la prima forma di esperienza di passività della coscienza. C'è un significato sociale costituito che anticipa il soggetto, offrendogli di che volere, e così determinando il senso dell'agire suo e dell'altro e rendendolo comprensibile ai suoi stessi occhi. In questo orizzonte si capirà come una teoria dell'esperienza sessuale non prescinde mai dalle esperienze effettive del costume, nelle quali la coscienza è in un primo momento istruita riguardo al bene da volere, nelle sue forme concrete.

L'attuale contesto sociale si connota per le profonde trasformazioni socio-civili e teoriche, contrassegnate da una straordinaria complessità. La duplice rivoluzione, liberal-borghese e mercantile-industriale, con il corrispettivo fenomeno dell'urbanizzazione, che caratterizza l'inizio della modernità, è segnata da un forte desiderio di emancipazione ed ha provocato profonde trasformazioni che hanno modificato lo stile delle relazioni familiari, sia a livello transgenerazionale che all'interno della coppia. Se per un verso la paternità e ogni autorità in essa simboleggiata è andata in crisi, per un altro verso si è fortemente incrementato il senso della famiglia, e dei suoi vincoli affettivi, come è evidente nella famiglia borghese, che è il modello ancora dominante²⁸. Il clima culturale romantico inoltre ha favorito la riscoperta del sentimento, anche se allo stesso tempo lo ha staccato nettamente dall'ambito familiare e dal matrimonio, ove – come si continua a ritenere – l'obiettivo principale è «non la generazione presente, ma quella futura»²⁹. Questo ha comportato il vantaggio di una relazione qualificata da un forte vincolo sentimentale, con il rischio però di fondare la relazione sul sentire, istituendo una relazione a senso unico tra passività e attività e riducendo il soggetto a ostaggio di un sentimento travolgente, al di là della sua libera possibilità di volere, come se non gli restasse che abbandonarsi passivamente alla passione. Al di là del rischio, è chiaro che il patire istruisce l'agire e il capire. Da esso non si può in alcun modo prescindere.

²⁸ Rinvio alle analisi, alternative rispetto a una critica lamentevole nei confronti della famiglia nella cultura moderna, di Ph. ARIES, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (or. fr. 1960); cf pure l'agile volumetto G. VECCHIO, *Profilo storico della famiglia. La famiglia italiana tra Ottocento e Novecento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.

²⁹ A. SCHOPENAUER, *Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno della natura*, Milano, Rizzoli, 1993 (II ed.) 107 (Ed. orig. 1819 e 1844).

Pur se in modo diverso dalla 'passione' romantica, anche la psicoanalisi ha messo in rilievo nell'uomo la presenza oscura di una forza, che abita il desiderio sessuale. La teoria di Freud ha sostanzialmente interpretato la sessualità con un modello economico-energetico: la pulsione sessuale è impulso, attrattiva, energia, che si scarica 'necessariamente', garantendo al soggetto la sua soddisfazione, per quanto essa sia moderata dall'ineludibile confronto con il principio di realtà³⁰. Il pregio implicito nel discorso di Freud (la strategia dei maestri del sospetto), anche se esso non ha elaborato in alcun modo una teoria del soggetto, è di mettere in rilievo l'irriducibilità della coscienza a pura trasparenza riflessiva su se stessa: essa deve necessariamente fare i conti con un'esperienza di passività che la determina, certo non meccanicisticamente, che però può esser compresa solo se costitutivamente riferita alla determinazione libera del soggetto. Altrimenti a questi non resta che di essere ostaggio della pulsione sessuale e della sua irrefrenabile scarica energetica.

Un effetto, certo parziale e volgarizzato, della 'rivoluzione sessuale' propiziata dalla teoria freudiana è oggi non solo la positiva scomparsa pratica del tabù della sessualità, ma anche la sistematica opera di erotizzazione che caratterizza i più svariati ambiti delle relazioni sociali. Questa erotizzazione, che è altra cosa dall'erotismo della tenerezza ove l'*eros* è incluso come forma originaria e specifica di un rapporto intimo e personale, può essere qualificata come la ricerca di soddisfazione indiscriminata del desiderio o anche una «arte di amare edificata sulla cultura del piacere sessuale»³¹; essa implica un sistematico sfruttamento dell'attrattiva sessuale ed è il contrario della tenerezza. Tale erotizzazione comporta lo scivolamento della sessualità non solo verso l'insignificanza, ma anche verso una compensatoria imperatività e verso la ricerca voyeuristica o seduttiva di un fabuloso sessuale, apparentemente capace di eccitare l'interesse, ma in realtà destinata a produrre l'insoddisfazione di una voracità ostaggio di se stessa: «il dispiacere intenso dell'erotismo... non può non far pensare

³⁰ Per una lettura 'critica' di Freud, cf P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977 (or. 1969), e H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964 (10ª edizione 1980) (or. 1966). Assunto comune di questi due autori, molto diversi tra loro, è l'attenzione alla 'portata filosofica' dell'opera di Freud.

³¹ Faccio qui riferimento a un vecchio e assai interessante (del 1955) studio, da molti 'saccheggiato', ma da pochi citato, di P. RICOEUR, «Sessualità. La meraviglia, l'erranza, l'enigma», in Id., *Storia e verità*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 223-237, qui 231.

alla famosa botte bucata della leggenda greca³². Ed è anche a tale contesto di erotizzazione, sregolata e imperativa, che a mio parere vanno ricondotti alcuni fenomeni assai disparati tra loro, e che hanno una più o meno accentuata marginalità statistica: l'innegabile crisi della fedeltà matrimoniale nella società occidentale – come appare anche nell'introduzione legale del divorzio civile, che implica, rispetto a una monogamia formale, la poligamia seriale – e nella diffusione delle 'famiglie di fatto', di cui si chiede poi il riconoscimento degli effetti del matrimonio civile – per un verso, e la richiesta di estendere alla relazione omosessuale il modello di famiglia eterosessuale, per l'altro.

In questo contesto, assai complesso e qui ricostruito solo per accenni³³, un elemento di parziale contestazione indubbiamente fu il movimento e il pensiero femminista che, a partire dagli anni '60, quando la nascita del nuovo femminismo mise a frutto il pensiero di *Le deuxième sexe* di S. de Beauvoir (1949), si proponeva di restituire alla donna la sua qualità di soggetto, riscattandola dall'asservimento a un 'destino biologico' e a un'oppressione storico-culturale che veniva spacciata come 'naturale'. Dopo questo programma di emancipazione, che S. de Beauvoir vedeva possibile solo nella presa di coscienza della propria autonomia da parte delle donne, negli anni '80 si è delineato un secondo femminismo, che insiste sulla specificità e differenza del genere femminile, e recupera la nozione di 'cura', ritrovando nella maternità la forma paradigmatica dell'attitudine femminile nell'ambito delle complessive relazioni umane³⁴.

Possiamo dunque concludere che il matrimonio, anche come istituzione socio-civile, è elemento costitutivo di *eros*: non c'è *eros* senza *polis*, anche se evidentemente quello non si riduce a questo. Il costume, e l'istituzione, non garantisce la decisione della coscienza, ma la istruisce. Complessivamente, nella nostra cultura la relazione personale e affettiva tra uomo e donna – pur con una perdita di rilevanza del matrimonio come istituzione, religiosa e civile, data la tendenziale separazione tra pubblico e privato – è oggi fortemente valorizzata³⁵.

³² P. RICOEUR, «Sessualità. La meraviglia, l'erranza, l'enigma», 235. Ho leggermente modificato la traduzione italiana, sulla base dell'originale francese (1955).

³³ Si veda, per una trattazione più diffusa di tali questioni, il contributo di G. ANGELINI, «La teologia morale e la questione sessuale», in AA.VV., *Uomo-donna. Progetto di vita* (a cura del Centro Italiano Femminile), UECI, Roma, 1985, 47-102.

³⁴ Si sviluppa così un '*maternal thinking*', a partire da G. GILIGAN, *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1987 (or. 1982).

³⁵ Un recentissimo e interessante contributo sulla 'famiglia affettiva' si può ritrovare in AA.VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Milano, Glossa, 2002.

Anche per questo, all'interno delle relazioni familiari, la figura della madre tende a imporsi, per l'obiettivo assenza o scarsa presenza del padre. Inoltre, vista la maggiore enfasi sul rapporto tra partner, ma soprattutto per il mutamento delle condizioni sociali, l'attesa e il vissuto del figlio sono fortemente cambiati: più che un dono, essi sembrano un impegno o addirittura un peso. Il fenomeno è ambiguo: aumenta l'attenzione e la sollecitudine nei confronti del figlio, ma il grande impegno educativo, accompagnato da una crisi della speranza, corre il rischio di assumere connotazioni narcisistiche. Per un verso si fa più debole l'attesa e la relazione al figlio come *altro* da sé, essendo questi dall'inizio programmato e sentito come *diritto*, e per altro verso si favorisce la formazione di soggetti che aspirano a un'impossibile indipendenza. Di questi, e di altri mutamenti socio-civili, con le loro possibilità e le loro ambiguità, ma senza indulgere a inutili catastrofismi, la teologia morale sessuale deve tener conto in modo critico.

2.2. Il senso della generazione, nella relazione tra uomo e donna, come forma originaria della costituzione del Sé

La formazione della coscienza personale non è legata solo alle forme storico-civili dell'esperienza, ma pure – e all'interno di queste – alla biografia personale. È a questo complessivo orizzonte storico-personale che appartiene il 'dato' corporeo. Un 'dato', quindi, che non è affatto riducibile a un fatto empirico o biologico. Il corpo dell'uomo non è mai un corpo-oggetto (*Körper*), bensì è sempre il corpo proprio, il corpo vissuto (*Leib*). La carne è l'esperienza della passività inscritta nella coscienza: la 'necessità' della carne, che mi precede a me stesso, è proprio ciò che mi è dato, ciò a partire da cui io posso muovermi, sentire, volere, desiderare. La carne attesta al sé la sua passività originaria e insuperabile. Nell'esperienza affettiva del corpo, fin dall'origine, e prima ancora di poter parlare, quando è ancora *in-fante*, l'uomo fa esperienza della propria passività. Non si può parlare della coscienza astraendo dal corpo, dal groviglio di affetti, di sentimenti, di emozioni, di paure, di desideri che lo attraversano e che insieme – nella loro opacità – ci rivelano e ci nascondono a noi stessi. Tale corpo è segnato sessualmente: la carne è sempre un corpo sessuato, maschile o femminile. Il sesso è forma imprescindibile di questa esperienza di sé come carne.

Questi affetti e desideri, che 'abitano' il corpo proprio, la carne, sono indissociabili dall'altro. Essi non sono semplici stati d'animo,

ma sono sempre intenzionali, forma concreta della relazione ad altri: dalla ricerca del seno materno al desiderio del volto e dello sguardo dell'altro, dal desiderio del calore a quello di una presenza, che l'in-fante impara a distinguere pian piano dalle semplici cose, l'esperienza di sé è segnata dall'incontro con altri. Il corpo proprio è fin dall'inizio un corpo ricevuto, perché 'generato' da altri. Esso rimanda dunque all'esperienza filiale, come esperienza radicale di debito: io devo ad altri addirittura me stesso. La caratteristica specifica dell'esperienza di un figlio è di essere 'dono ricevuto'. Io sono stato dato a me stesso: questa esperienza tuttavia richiede che altri mantengano la promessa fatta generandomi; dipende dalla loro dedizione che io scopra che questo mio essere 'dato' era davvero 'donato'. Ed è solo nei gesti di cura e di amore – è questo l'agire che 'forma' la coscienza del piccolo dell'uomo –, che seguono la nascita di un figlio, che i genitori mostrano la verità di quel che essi hanno deciso mettendolo al mondo. All'origine della coscienza di sé vi è dunque inscritta un'originaria relazione con altri: il papà e la mamma, anche se il bimbo imparerà a conoscerli solo più tardi, che lo hanno generato, sono per lui l'originaria forma di esperienza pratica, ancor prima che teoricamente saputa, dell'incontro buono con gli altri. E questo 'altri' appartiene a sé, come la carne, al punto che la propria fiducia verso il mondo e il proprio 'amore' per se stessi (Mt 22,39: *«ama il prossimo tuo come te stesso»*) dipende da questa relazione iniziale.

In questo orizzonte vanno interpretate le norme che tutelano il senso della generazione e ultimamente l'alterità e l'indeducibilità del figlio. È evidente, ad esempio, che il rifiuto indiscriminato del figlio, come può avvenire nella contraccezione, significa la pretesa di esercitare su di lui un impossibile controllo, così come è evidente che una procreazione assistita eterologa, magari con la produzione di embrioni sovrannumerari, denota la pretesa di un 'diritto' al figlio – a tutti i costi – che in realtà si rivela essere un'attesa debole e falsa.

La carne è originariamente attraversata e segnata dalla temporalità e dunque dalla storicità: le dinamiche della crescita fisica, l'apertura alla socialità anche nelle relazioni con i fratelli, lo sviluppo completo del corpo che diventa capace di generare. È allora che propriamente nell'adolescente si accende il sentimento dell'amore. Ma non per questo l'adolescente è già pronto ad amare. Non è ancora giunto il momento di *«lasciare il padre e la madre»*, come dice splendidamente Gn 2,24.

2.3. La relazione uomo-donna:

la questione del senso, nell'esperienza coniugale

L'esperienza decisiva per l'uomo e la donna è la relazione d'amore e questa è un'esperienza che nell'alleanza coniugale trova la propria verità. Ma è una storia che comincia da lontano. Dall'innamoramento.

Raramente la teologia morale ha pensato davvero seriamente l'esperienza dell'innamoramento, che appare invece così importante, specialmente (ma non solo) in un'epoca come la nostra, così ricca di enfasi sul sentimento. Non si tratta di indulgere ingenuamente a un'esperienza romantica, tratteggiandola in modo idealistico, ma di ribadire che la decisione è sempre istruita dal sentire.

L'innamoramento è un incontro di grazia, ove la presenza dell'altra³⁶ si presenta improvvisamente come un invito, un dono buono, gravido di promessa. Per questo l'innamoramento è stupore e riconoscimento: è un essere affascinati dall'altra. Le attenzioni, i desideri, le attese dell'innamorato sono mobilitate intorno alla presenza dell'altra, al punto di ricercarla anche quando essa è fisicamente assente. L'innamoramento non è però soltanto un incontro con il Tu dell'altra, ma è anche un cambiamento di sé: l'innamorato scopre di desiderare l'altra desiderando che l'altra lo desideri. Si scopre dunque – diremmo – con una nuova veste: l'essere desiderato.

L'innamoramento non è solo un momento fuggevole. È un'esperienza donata, o un appello, che suscita un compito. È l'inizio di una promessa che, certo, può anche essere smentita. La verità di questo momento originario di grazia chiede di essere compiuta nel tempo, nelle azioni e nelle parole. Lo svolgimento di questo desiderio è già in qualche modo anticipato e dunque inscritto nel suo sorgere. Proprio per questo esso dovrà essere messo alla prova del tempo e delle sue fatiche e delle inevitabili alternanze del desiderio stesso: che il desiderio debba essere messo alla prova non significa però che esso debba essere 'verificato', ma che dovrà reggere alla prova del tempo, a partire dalla promessa dell'inizio. Innamoramento è infatti dal principio desiderio di comunione nella 'donazione', desiderio di un dono reciproco, desiderio – prima ancora di essere-per-l'altro, in un oblativismo che dietro la dedizione nasconde l'affermazione narcisistica di sé – di poter essere-con-l'altro, per sempre. L'innamoramento è il

³⁶ Pur consapevole del limite della scelta, anche per comodità grafica, mi limito a 'pensare' l'innamoramento e l'amore dal punto di vista dell' 'i'š (uomo).

desiderio di una relazione unica ed esclusiva, perché nessun altro può essere contemporaneamente amato con la totalità della relazione sponsale. Per questo si può ben dire che il senso della differenza sessuale si rivela pienamente nell'innamoramento e che il senso dell'innamoramento è il matrimonio: perché i due fidanzati, se sono tali, non possono che volere un amore totale, fedele, unico ed esclusivo. Questo, peraltro, non è affatto in contrasto con la bellezza della verginità 'per il regno' (Mt 19,12), la cui scelta concreta consiste nella 'rinuncia a sposarsi', nella forma religiosa o sacerdotale o laicale. Anzi, anche il celibe deve vivere il senso 'spirituale' del matrimonio, assumendo il compito di una dedizione totale. Altrimenti il suo amore sarà una maschera che, dietro la pretesa di 'amare tutti', non ama realmente nessuno. Del resto, le esperienze mistiche, spesso di celibi, non usano con franchezza stupefacente il linguaggio sponsale per dire l'esperienza della fede che accoglie il dono di Dio.³⁷

Proprio perché il senso della differenza sessuale è il matrimonio, la norma fondamentale che lo tutela è il «*non commettere adulterio*» (Es 20,14): non pensare di poter avere con un'altra, che non sia tua moglie, la relazione che tu hai promesso a lei e lei a te. Finiresti per perdere l'una e l'altra. Questa norma, che si presenta come negativa, tutela il senso buono del matrimonio, e in radice della differenza sessuale. Per questo è la 'norma' fondamentale dell'alleanza coniugale, che chiede che essa non venga tradita. Naturalmente non si tratta di una norma soltanto esteriore: Gesù stesso, che è venuto non '*per abolire, ma per portare a compimento*' (Mt 5, 17) la Legge del Primo Testamento, chiede che la relazione non si fermi a un livello puramente oggettivo, giuridico: al contrario l'alleanza coniugale chiede una dedizione che tocca l'esperienza nella sua unità e totalità personale. Essa è salvata solo in lui ('*ma io vi dico*': Mt 5,22).

La reciprocità di questo amore non lascia mai l'altro e nemmeno il soggetto identici a sé: essa è infatti il riceversi l'uno dall'altro e il donarsi l'uno all'altro, con tutta la fatica dell'incontro. Il donarsi implica il riceversi. L'amore non è riducibile a dono: esso è piuttosto 'donazione' (passiva e attiva), accoglienza di un dono ricevuto e per ciò donato. Anzi non c'è nemmeno possibilità di accogliere il dono

³⁷ In radice, il Cantico dei Cantici è attestazione del rapporto tra *eros* e *agape*: *eros* non è certo il contrario di *agape*, ma ne è il simbolo, che apre tuttavia a un Dono che è ineducibile e indisponibile. Sul Cantico, si veda P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Milano, Glossa, 2001 (or. 1990), 153-191.

se non nell'atto di donarlo, conservandolo – non sottoterra: cf Mt 25,14-30 – come dono³⁸. E non c'è dono più grande se non il dono di sé, certo attraverso tempi e momenti, cose, situazioni, circostanze più minute della vita quotidiana.

La qualità di questa relazione è la condizione antropologica specifica che costituisce il senso dell'intenzionalità della relazione matrimoniale. Questa forma antropologica originaria è un'alleanza fedele, unica e aperta alla generazione, e tutto ciò costituisce il segno del sacramento. Sposandosi nel Signore i due accolgono la grazia della comunione come dono del Signore: essi non solo promettono l'uno all'altro ciò che non potrebbero in nessun modo ottenere con le proprie forze, ma si accolgono l'un l'altro come una grazia e scoprono in questa grazia la benevolenza di Dio cui essi vogliono acconsentire. Certo, anche la relazione matrimoniale è esposta al male, alla menzogna, all'inganno, alla fatica, alla violenza – anzi in un certo senso proprio a causa della sua intimità essa è più esposta al male inflitto o subito – e anche al grigiore del quotidiano non più accolto come una grazia, ma anche il male può essere confessato e diventare occasione di perdono, di riconciliazione e di una rinnovata esperienza di grazia. Più precisamente si dovrebbe dire che nel matrimonio gli sposi credenti scoprono e accolgono l'uno grazie all'altro la benevolenza e la grazia che Dio ha donato a noi in Cristo. In tal senso il sacramento è una forma specifica e non è affatto una forma 'comune' né inferiore della vita cristiana, perché è determinazione particolare della grazia dell'Eucarestia, nella quale la chiesa celebra la memoria oggettiva della Pasqua di Gesù³⁹. Per questo gli sposi si sposano nel

³⁸ Un'immagine di Marion mi pare molto bella a questo proposito: «Il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe questo nome. Il bacino è colmato dalla cascata che gli sta sopra solo se si vuota interamente nel bacino che gli sta sotto. Solo l'abbandono di ciò che lo riempie permette che il flusso eccessivo continui a colmarlo» (J. L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano, Jaca Book, 1979, 168 [or. 1977]).

³⁹ Giuseppe Colombo ha sottolineato la necessità di 'pensare' i sacramenti a procedere dall'Eucarestia e non da una astratta nozione *comune* di sacramento, che sarebbe da applicare di volta in volta a ciascun sacramento. L'Eucarestia, che è «la 'memoria' oggettiva dell'azione salvifica di Gesù Cristo – e quindi, in radice della persona stessa di Gesù Cristo – diretta a 'compiersi' nella 'creazione' del 'popolo di Dio', il popolo dell'alleanza, cioè della comunione con Gesù Cristo» (G. COLOMBO, «La teologia della famiglia», in A. CAPRIOLI - G. COLOMBO [a cura di], *Chiesa e famiglia in Europa*, Brescia, Morcelliana, 1995, 45-75: 68), è il sacramento-principe, a partire dal quale si deve procedere per intendere il senso di ogni sacramento e quindi del sacramento del matrimonio e del sacramento in generale. Più recentemente, l'autore

Signore. Essi celebrano nel rito del sacramento il principio dell'amore, non nel senso riduttivamente cronologico, ma nel senso di 'principio strutturale' e di annuncio: essi celebrano nel rito la anticipazione di una grazia alla quale si affidano, nella certa speranza che il Signore la porti a compimento. A questo dono corrisponde dunque un compito, poiché il dono non è garanzia che automaticamente assicura un privilegio, ma è ciò che suscita la decisione della libertà, interpellandola. Ed è proprio questa qualità di relazioni dell'alleanza coniugale, più precisamente il consenso in ordine alla vita coniugale, ciò che costituisce la 'materia' del sacramento. La cura della forma e qualità antropologica, sia socio-civile sia biografico-personale, di questa relazione, che è il patto coniugale, è cura del sacramento stesso⁴⁰.

All'interno di tutta la vita coniugale il rapporto sessuale è il momento simbolicamente reale, e in un certo senso la forma compiuta, del desiderio e della dedizione che la anima. Superate le precomprensioni che guardavano con sospetto il rapporto sessuale, il cui senso è di essere compimento e atto di comunione, il compito di una teologia morale è anche quello di svolgere una riflessione fenomenologica che restituisca e riconosca appieno il senso e la tenerezza inscritti nella relazione sessuale coniugale⁴¹.

Ed è proprio nel rapporto sessuale che si svela la 'trascendenza' inscritta nella reciproca relazione: la generazione del figlio è la trascendenza dell'*eros*⁴². Nell'atto di accogliersi e di donarsi, in cui tutti

è ritornato sulla questione in G. COLOMBO, «La santità della chiesa e i sacramenti. In margine all'opera di GH. LAFONT, *Imaginer l'église catholique*», in F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (a cura di), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 359-371, proponendo stimolanti considerazioni critiche sulla eccessiva facilità con cui, presumendo il *favor fidei*, oggi si ammette alla celebrazione anche chi non intende affatto viverlo come tale.

⁴⁰ Già nel 1948 J. Lacroix riportava la bella espressione di Léon Bloy: «la materia del sacramento del matrimonio è il mutuo e perfetto consenso (*consentement*), cioè l'amore» (J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, 62).

⁴¹ A tal proposito, cf di X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Bologna, EDB, 1997 (or. fr. 1992). È uno dei pochi testi di 'teologia morale sessuale' che affronta in modo nuovo, pur non senza limiti teorici, la relazione tra etica, estetica e spiritualità.

⁴² Per quanto viziata da un impianto teorico complessivo problematico, ove lo sbilanciamento su altri annulla il soggetto, si veda la fenomenologia di E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1977 (or. 1961), in particolare 273-277, sul figlio come 'trascendenza' dell'*eros*. Ho cercato di dare una valutazione complessiva di Lévinas in M. CHIODI, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Milano, Glossa, 2001, in specie le pagine 288-291.

e due i coniugi sono attivi e passivi, anche se in forme diverse, l'uomo e la donna sono procreatori: essi cioè predispongono la condizione perché si compia quello che solo l'opera di Dio rende possibile, e cioè il venire alla luce di un figlio. È per questo che ad essi è chiesto di accoglierlo senza condizioni. Ed è questa accoglienza incondizionata ciò che un figlio, ogni figlio, si aspetta e perciò egli protesta quando essa gli è in qualunque modo (dall'abbandono, alla violenza) sottratta: egli si attende di essere accolto, e amato, senza condizioni, e cioè non per le sue qualità, ma per il fatto stesso di esserci e di essere stato voluto.

Il senso del generare si manifesta qui come l'accoglienza attiva di un dono che i genitori ricevono, nel figlio, ma anche in se stessi, perché anch'essi sono e rimangono 'figli'. 'Donando' la vita ad altri i genitori ri-scoprono la propria stessa vita, come in un nuovo inizio, e nell'una e nell'altra forma la nascita si rivela essere un dono ricevuto. È come se a questo punto il cerchio davvero anche per loro si chiudesse: diventando padre e madre essi ritrovano, ma in modo nuovo, l'inizio della propria stessa vita: anch'essi hanno ricevuto e l'atto del donare è identico a non trattenere ciò che è ricevuto⁴³.

3. *Il nesso tra etico (esperienza umana) e teologico (cristologico)*

L'orizzonte del senso ci permette ora di mettere a tema la questione del nesso tra antropologico, etico e teologico, e cioè tra l'esperienza universalmente umana, sempre legata alla particolare esperienza storica, l'imperatività dell'etico e la questione radicale del bene: dovrà qui emergere per un verso l'irriducibilità dell'etico alla norma e per un altro l'imprescindibilità dell'incondizionatezza legata all'esperienza del senso, nel legame indissociabile tra bene e libertà. L'etico stesso chiede di essere fondato in un compimento che l'osservanza della legge non può garantire e che nel dono del *vangelo* è offerto alla libertà.

Del resto, come appare in Es 19-24, che è il cuore della *Torah*, la Legge, data da Dio, non è Dio. Essa ne è segno, e dunque lo rivela, ma nello stesso tempo in qualche modo lo nasconde. La Legge rivela Dio, perché viene da lui, ed implica la sua presenza. Lo nasconde, perché, data da Dio a Mosè, e da questi al suo popolo, viene poi dai

⁴³ Una riflessione interessante sul figlio come forma paradigmatica del dono e del dono ricevuto, è in P. PETROSINO, «Il figlio ovvero Del padre. Sul dono ricevuto», in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono*, Genova, Il Melangolo, 2001, 49-86.

genitori affidata ai figli (Dt 6,20: «*quando in avvenire tuo figlio...*»). In quanto viene da Dio, come un suo dono comunque altro da lui, la Legge è insieme assoluta e storica, universale e particolare.

Inoltre la formulazione negativa della Legge, oltre che porre un argine contro il male e la violenza nei rapporti fraterni, impedisce di trasformare l'ubbidienza in un '*do ut des*' mercenario. Essa dice l'impossibilità di racchiudere in un numero definito di 'opere da fare' il debito nei confronti di Dio, che rimane inestinguibile. Commentando Dt 6,5 («*Amerai il Signore tuo Dio...*») Beauchamp scrive: «Il contrasto è totale: 'Nulla', dice il Decalogo; 'tutto', dice questo brano. Ma c'è una convergenza: in entrambi i casi l'uomo viene a sapere che non potrà mai considerarsi senza debiti di fronte a Dio o, come dirà san Paolo, non potrà mai ritenersi *giustificato per mezzo delle sue opere*»⁴⁴.

3.1. *Questa volta sì...* (Gn 2-3): saggio biblico

Il racconto delle origini in Gn 2-3 riveste un'importanza decisiva per la riflessione teologico-morale⁴⁵. In esso noi troviamo attestato il senso originario del rapporto tra 'Adam e la donna e insieme il legame di tale rapporto all'origine, che si sintetizza nella nozione di un debito nel quale troviamo la figura anticipatrice del compimento cristologico: del resto fin dall'antichità il rapporto tra Adamo ed Eva è stato letto come figura del rapporto Cristo-Chiesa.

È anzitutto di grande suggestione per il nostro tema la parola espressa nel soliloquio di Dio: «*non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile*» (Gn 2,18). Qui è detta la solitudine sofferta da 'Adam. È nel vuoto di questa privazione, cui l'uomo non sa in nessun modo porre rimedio perché egli non sa nemmeno di che cosa manca, che si rivela il desiderio di un 'altro', che sia per l'Adam come un 'corrispondente'. E sarà nell'incontro con la donna che verrà rivelato ad Adamo il senso nascosto, e inde-

⁴⁴ P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, Roma, ADP, 1992, 42.

⁴⁵ La guida che ci condurrà in queste riflessioni su Gn 2-3, è P. BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», in Id., *L'uno e l'altro Testamento*, 2, 105-152. Per un'interpretazione dei problemi generali relativi a questo testo, che è di smisurata complessità, si vedano i contributi, frutto d'una singolare collaborazione tra un esegeta e un filosofo, di A. LAOCOQUE, «Crepe nel muro», e P. RICOEUR, «Pensare la creazione», in A. LAOCOQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, Brescia, Paideia, 2002 (or. 1998), risp. 23-48 e 49-84. Ho trattato la questione, in modo un po' più ampio, in M. CHIOLDI, *Tra cielo e terra. La vita umana e il suo senso*, Assisi, Cittadella, 2002.

ducibile, di questa privazione e mancanza. Il termine *kenegdô*, che abbiamo reso con 'corrispondente', è tradotto normalmente con *simile*. Beauchamp suggerisce: «trovare l'essere *kenegdô* (letteralmente *come chi gli sta di fronte*), cioè assortito o adatto, faccia a faccia esige una separazione fra il medesimo e l'altro, lungo un confine che si traccia all'interno di ciascuno dei partner prima ancora che fra i due»⁴⁶. L'uomo scopre in sé il desiderio dell'altro, senza però poterlo dedurre da sé, perché appunto egli cesserebbe di essere altro. Per questo, pur nella differenza, tra il desiderio e l'altro c'è un nesso indissolubile. Il desiderio è l'esperienza della passività (alterità) inscritta nel sé. La mancanza e la ricerca, nell'*Adam*, di un essere faccia-a-faccia esprime bene la differenza tra il sé e il medesimo: il sé non è il medesimo (o io), non è l'identico, ma si costituisce nell'incontro con l'altro: tra l'io e il sé c'è l'altro. La differenza è inscritta nella coscienza di sé, nel nesso tra il desiderio e l'altro: questi infatti è certo altro dal desiderio, ma il desiderio è la differenza inscritta nel sé.

Le parole dell'*Adam* (Gn 2,23⁴⁷) mostrano l'indissolubile legame, sia antropologico che teologico, tra l'identità e la differenza. Queste parole designano la nascita dell'*Io*, come sé, anche se il pronome non viene formalmente pronunciato, come era logico del resto, non essendoci ancora il Tu. *Adam* dà infatti a se stesso un nome nuovo ('*iš*), mentre dice il nome della donna ('*iššah*): egli non si nomina con il nome che dice i suoi inizi molteplici dalla polvere della terra ('*adâmâb*)⁴⁸, ma con un nome che è iscritto nel nome della donna. Egli non può dire né confessare il *proprio* nome, se non nella relazione all'altra da sé. L'identità non è identità, o medesimezza, ma è indissociabile dall'alterità. Essa non si costituisce antecedentemente alla relazione con altri, ma in un'ineliminabile circolarità.

Ma il destinatario delle parole dell'*Adam* non è la donna. È ignoto. E tuttavia queste parole sono dette alla presenza di Dio, che è come il testimone di parole di cui non è il destinatario. Nella relazione con la donna l'uomo trova finalmente riposo e certezza. Questa parola dice gratitudine e fiducia nei confronti di Dio.

⁴⁶ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 115.

⁴⁷ Seguiamo la traduzione di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 121: «questa (volta) Osso delle mie ossa e carne della mia carne Costei sarà chiamata *iššah* perché da '*iš* è stata tratta *costei*».

⁴⁸ Gli inizi infatti sono molteplici, ma in essi si attesta l'origine, che è unica: «in effetti, una maniera di distinguere origine e inizio consiste nel notare che l'origine è una, mettendo il vocabolo al plurale quando gli si attribuisce il senso di inizio. 'Le origini' = 'l'inizio'» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 117).

E «*costei*», che viene ripetuto per due volte a metà e alla fine, indica bene l'alterità della donna rispetto all'uomo, mentre questi due volte dice che essa è «*carne della sua carne*» e, in modo ancora più profondo, «*osso delle mie ossa*». L'alterità è inscindibile dall'identità, e attraversa 'Adam, inscrivendo la differenza in se stesso. «*Questa volta sù*» significa anche «*non dopo*» e dunque «*per sempre*». Così, dinanzi a Dio che ne è testimone, l'Adam si assume l'impegno di una alleanza, un per sempre, adesso certo soltanto all'inizio. Di questa alleanza nella *carne* dà testimonianza anche il v. 24: «*per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*». La Legge (*Torah*) stessa, nelle «dieci parole» di Es 20 e Dt 5, dice «*non commettere adulterio*»: tale parola, molto più che proibire comportamenti esteriori, tutela la qualità della relazione inscritta nella alleanza sponsale e così la interpreta l'autorità sovrana di Gesù (Mt 5,27). Solo nella fedeltà reciproca la differenza e la relazione tra l'uomo e la donna manifesta pienamente il suo senso gravido di promessa. Mantenere questa alleanza appartiene alle forme concrete in cui al popolo è chiesto di rispondere all'alleanza con quel Dio che si è gratuitamente impegnato a suo favore (Es 19,3-7). Alla fine, il profeta Malachia, pronunciandosi anche contro il ripudio, parlerà esplicitamente del rapporto tra marito e moglie nei termini dell'alleanza (*berit*): «*perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentr'essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto. Non fece egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale?*» (Ml 2,14.15ss).

«*Questa volta sù*», possiamo ancora notare, significa il nuovo inizio («*non prima*»). L'uomo ri-nasce grazie all'altra, grazie a un Tu che non è l'io. La promessa contenuta nella parola creatrice di Dio si attua così, grazie alla donna, nel presente dell'Adam: questi riconosce nella donna colei grazie alla quale egli non sarà solo. In questo nuovo inizio segnato dalla presenza dell'altra, che è unica – e in quanto tale figura di ogni altro – si ripete di nuovo, nel presente, l'avvenimento dell'origine. L'origine della nascita, che è unica, si ripete qui (e sarà una sola volta), nell'incontro con l'altra. L'uomo nasce a sé, la coscienza diventa sé, solo nell'incontro con l'altro. In questo dono – nel quale si ripete l'origine – si rende presente l'Uno, l'origine⁴⁹. È nell'in-

⁴⁹ Nello spazio l'altro è il presente dell'origine, ma l'origine non farà altro dono. L'Uno non è presente che nel legame dell'Adam e della donna che saranno *una sola carne* nella parola (2,24). L'unità è nel rapporto unico intrattenuto con 'costei'. A

contro con la differenza che si dà un nuovo inizio, che non è la semplice ripetizione dell'origine. L'altra non è riducibile a mera immagine di sé, come se essa fosse una metà incastrabile nell'*'Adam'*⁵⁰. Nell'incontro con l'altra si costituisce l'identità dell'*'Adam'* come *ipseità*: e questo costituisce per l'*'Adam'* un nuovo inizio. Tra l'uno e l'altra c'è asimmetria. L'unico segno della differenza, che è scritto nel corpo stesso di *'Adam'*, così come emerge dal testo, è la cicatrice, la ferita rimarginata, che rimane nel presente il segno dello strappo del passato. La cicatrice dice che la differenza, nell'assenza dell'altra, rimane indeducibile dal segno. Nella donna stessa non si dà alcun segno che dica la differenza. Il testo non fa riferimenti alla biologia della sessualità, che pure sarebbe facile ricordare per dire la differenza. Piuttosto, il segno della cicatrice nell'uomo dice bene l'unità e la differenza. La cicatrice – non il fallo, che sarebbe un 'in più' – è il segno dell'unità: e il segno è una mancanza che dice un'assenza, in cui la presenza dell'altro è indeducibile. La differenza è molto più di una semplicistica, e troppo diffusa, complementarietà dei sessi. La nozione di complementarietà in realtà abolisce la differenza: essere complementare sarebbe semplicemente essere l'uno quel che manca all'altro, come se il Tu fosse riducibile a quel che l'Io non ha e dunque fosse in qualche modo deducibile dalla sua identità e come se l'Io fosse costituito a monte della relazione. La nozione di 'complementarietà', cui corrisponde sia un certo riduzionismo ingenuamente 'dialogico' sia un sospetto oblativismo, perde l'alterità e dunque la relazione.

In questa riflessione abbiamo cercato di mostrare come il sé sia attraversato dal desiderio e come questo, suscitato dal dono, appartenga costitutivamente all'esperienza umana. A questo scopo abbiamo elaborato un'ermeneutica del desiderio. In Gn 2 si rivela la struttura del desiderio umano (rivela anche altro, rivela tutto, fin dal principio), che è insieme mancanza e tendenza, ed è inclinazione alla relazione con un altro che gli rimane indeducibile. Il desiderio è sempre intenzionale: è desiderio di altro, o meglio di altri, senza tuttavia poterlo produrre né ridurre a sé. Ed è in questa intenzionalità del desiderio che il soggetto scopre il senso del suo limite. Il deside-

causa di Dio non era bene per l'uomo essere solo, e solo a causa di Dio l'uomo riconosce, senza che si sappia da quale segno, la sola con cui non sarà solo» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 125).

⁵⁰ Molti discorsi sulla complementarietà non pongono realmente la differenza. Essi assomigliano al mito dell'androgino, dove l'uno diviene due, poi ridiventa uno» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 126).

rio è dall'origine esperienza di passività e di alterità, e questo non è riducibile all'alterità dell'altro. Come risulta da Gn 2, infatti, è dando un nome alla donna che *'Adam* ri-nomina se stesso. Egli accede alla propria identità grazie all'incontro con altri, la cui presenza è inizialmente detta nel racconto in senso negativo, e cioè a partire dalla mancanza e nella coscienza della solitudine. È nell'incontro con la differenza che l'io diviene il Sé: nessuno diviene sé se non grazie all'altro. E questo è vero fin dall'inizio: per ciò la condizione umana è radicalmente filiale. Il racconto di Gn 2, lungi dal ridursi a una ottimistica immaginazione di una favolosa età dell'oro originaria, significa che il dono precede e che la promessa di Dio è irrevocabile, e senza pentimento, per così dire. Tale dono è affidato (e fin dall'inizio non è altra cosa) alla libertà umana, dalla cui risposta dipende l'attuazione del compimento.

Ora si tratta di interrogarci sul rapporto tra il desiderio (il dono), la legge e la fede. La relazione tra antropologico, etico e teologico è bene illustrata in Gn 2-3. Se per un verso il dono precede il comandamento, questo per altro verso nella sua imperatività dice la precedenza del dono che interpella incondizionatamente, e dunque è originario. La Legge è necessaria, perché segnala la differenza tra la libertà umana e un'istanza altra, in rapporto a cui essa si determina necessariamente nella sua verità creaturale. Ma la Legge ha anche un'ambiguità: rimanda oltre se stessa, è simbolica. Essa richiede un'ermeneutica che la interpreti alla luce del destino umano fondamentale, e cioè dell'iniziativa salvifica nella quale l'uomo è predestinato a un compimento che non si realizza senza il suo consenso. L'etica teologica si pone al di qua dell'alternativa tra promessa (dono) e legge. È il teologico che fonda e autorizza l'etico (il senso): il consenso della libertà è insieme necessario – senza di esso l'uomo non si salva – e insufficiente, perché la salvezza procede dalla fede nel dono della grazia, che si dà nell'esperienza effettiva. L'etico rimane insieme necessario e insufficiente: la fede si attua solo nelle opere, ma le trascende. Nell'agire è sempre in gioco la fede.

Gn 3 dice che l'esperienza umana, contemporaneamente al dono, è sempre anche esperienza di peccato, e cioè menzogna, rapina, violenza. Permanenza del dono, mai ritirato, ed esperienza del male, che è rovesciamento del senso originario del dono: questo attesta, insieme, il quadro di luce ed ombra di Gn 2-3, in cui però l'anticipazione della salvezza precede il male⁵¹.

⁵¹ Giustamente P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 130 nota che «il racconto

La legge segnala lo scarto tra il dono e il peccato e in tal senso rivela il peccato, senza però salvare da esso (Rm 7). Ma originariamente la Legge è anche indissociabile dall'esperienza del dono, perché è la cifra della sua anticipazione: anch'essa è data. E anche il dono ha una sua ambiguità, come la Legge. Sono le parole del serpente che rivelano il non detto della legge, che è la sua ambiguità costitutiva: enunciata dal legislatore, essa è proclamata anche senza di lui. Anzi, l'enunciato della legge dice l'assenza del legislatore. Per questo essa è esposta a un'insuperabile ambiguità. Tant'è che, nelle parole del serpente, si insinua il sospetto che Dio abbia dato questo comando arbitrario («è vero che Dio ha detto: non dovete mangiare...»: Gn 3,1) perché è invidioso dell'uomo. La legge allora nasconderebbe la gelosia di Dio: così essa appare all'uomo peccatore. Qui, *anche* nell'interpretazione della legge, appare evidente come sia sempre in gioco la libertà dell'uomo, il quale può scegliere anche di rifiutare l'amore di Dio, la sua relazione di fiducia con lui, perdendosi e negandosi. Nella legge c'è in gioco più della legge: è in gioco il rapporto con Dio⁵². L'ambiguità della legge rivela la necessità del suo superamento, nella fede, che è la legge radicale – e in un certo senso dunque non è legge: poiché la fede è irriducibile a norma –. Ultimamente la legge della vita è la fede: l'uomo non può non credere. Non tutto è dunque riducibile a osservanza della legge. Proprio questa è la menzogna, la contraddittoria pretesa del serpente. Il senso della legge può essere interpretato solo all'interno della storia: la legge suppone il dono, l'anticipazione di un senso che la precede. Del resto, la legge stessa è dono di Dio, in quanto essa è da lui formulata.

Oltre l'etico, ma non senza di esso, l'esperienza dell'uomo è dunque radicalmente religiosa e teologica. Nei doni, che accendono il suo desiderio, si danno i segni dell'unico oggetto del desiderio umano, che è Dio stesso. E la relazione con lui non si decide fuori della storia. La legge è data, proprio in questa storia, tra il dono (o promessa) e il compimento, che è la piena verità della promessa. Essa è data nel tempo della prova, il tempo della vita, ove il desiderio è messo alla prova, ed è esposto alla tentazione di diventare il criterio imme-

del peccato ha finito con l'assorbire tutto il resto, mentre invece nel racconto vero e proprio la figura della salvezza precede l'apparizione del male e anticipa la conclusione sperata».

⁵² In ciò sta il peccato: «prendere il posto di Dio dopo aver dichiarato la *sua* onnipotenza... non è altro che il rifiuto di essere creato, fondato in altro da sé. È una sorta di *autodecreazione*» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*. 2, 137).

diato della propria soddisfazione, confondendo il proprio oggetto con questa e cadendo così nella concupiscenza. Nel tempo della prova all'uomo non è chiesto altro se non di credere, camminando nella fede.

Nella fede si attua il riconoscimento della differenza e della indisponibilità dell'Origine e dunque il debito che lega la creatura al creatore. Ciò che è in gioco in questa relazione, più che l'osservanza di un precetto, è la fede. Certo, essa si decide sempre nell'agire. Ma l'ubbidienza della fede è più dell'osservanza della legge morale, perché l'esecuzione materiale della norma non garantisce né che la relazione con l'altro sia davvero buona né che tanto meno essa venga affidata a Dio, come se la relazione a Lui fosse patteggiabile in modo mercenario. È sempre in agguato per l'uomo 'morale' la caduta nella pretesa della propria giustizia, derivata dall'osservanza della legge, dove la forma dell'ubbidienza, nella situazione considerata isolatamente dal contesto e dalla storia personale, diventa più importante dell'ubbidienza stessa. L'ubbidienza della fede è l'adesione della libertà, nella situazione concreta, e per questo essa non è determinabile *a priori* e a prescindere dall'esperienza, in un'immagine di bene precisamente definibile. Tra il bene e la norma positiva c'è una relazione: la norma dice, senza poterla produrre ed esaurire, la relazione al Bene, cui essa dà figura storica. La simbolicità della norma non implica dunque la sua abolizione, poiché essa rimane sempre la parziale, ma necessaria e concreta forma del bene. Ciò che l'ubbidienza richiede è che la coscienza si lasci sempre interpellare nell'esperienza concreta, nella quale le è aperto il senso che suscita la sua decisione (*phronesis*), nel riconoscimento di un debito costitutivo che la lega alla sua origine. La posta in gioco è sempre la fede.

3.2. Per concludere: il rapporto tra verità (esperienza), libertà e fede

A mo' di conclusione, aperta, mi pare che questa nostra riflessione meriti di tornare sulla questione radicale del rapporto tra verità, libertà e fede. Il timore di introdurre la storia, e dunque la mutevolezza, nel rapporto tra libertà e verità ha caratterizzato la teologia morale, e in particolare quella sessuale. Parallelamente, ciò implicava l'esigenza di mantenere norme immutabili, universali. Il prezzo della verità è stata la sua astoricità. Si tratta invece di introdurre un altro tipo di 'certezza', non riducibile né al modello della razionalità scientifica né al modello della razionalità scolastica il cui ideale è per altri aspetti

condiviso dall'illuminismo, secondo una razionalità che pretende di dare al sapere una garanzia di tipo rappresentativo; si tratta di superare una concezione oggettivante della conoscenza della verità, che la riconduce a questione che riguarda la ragione. La relazione tra soggetto e oggetto non è di tipo rappresentativo. La verità non riguarda la ragione, ma la coscienza e dunque la decisione della libertà che ha nella fede il suo compimento. Non c'è dunque scienza senza sapienza.

L'evidenza originaria è essenzialmente pratica e quindi storico-singolare: la verità è data nel consenso al senso donato, e dunque nella qualità dell'attuazione, poiché è nella decisione pratica che viene a verità il senso donato nell'evidenza originaria. La libertà, che è decisione pratica in rapporto al bene donato, riconosce nella manifestazione indisponibile della verità il suo fondamento ultimo.

Per ciò, la verità – e Gesù dice: *«io sono la via, la verità, la vita»* (Gv 14,6) – ha un carattere originario di manifestazione e di promessa: essa istruisce il consenso, autorizza la speranza, e chiede la decisione pratica della fede. Pretendere di conoscere la verità rifiutando ogni nesso con il credere, significa negarsi la verità! Essa infatti non si dà se non nelle forme concrete dell'esperienza. E la coscienza è chiamata ad aderire a un senso che si presenta come anticipazione del suo compimento e che merita la sua dedizione pratica. Di questo bene l'alleanza sponsale, e in essa la relazione filiale, è figura singolare e concreta.

MAURIZIO CHIODI
Via Arena, 11
Seminario Vescovile
24196 Bergamo