

Aristide Fumagalli

L'UOMO E LA DONNA
Linee di antropologia sessuale

SOMMARIO: I. LA DIMENSIONE INTERPERSONALE: 1. *La reciprocità interpersonale*; 2. *La differente identità personale* – II. LA DIMENSIONE CORPOREA: 1. *L'approccio simbolico al corpo*; 2. *La simbolica dei corpi sessuati* – III. LA DIMENSIONE CULTURALE: 1. *Fattore di socializzazione*; 2. *Linguaggio*; 3. *Istituzione* – IV. LA DIMENSIONE TEMPORALE – V. LA DIMENSIONE TRASCENDENTE: 1. *La trascendenza dell'altro umano*; 2. *La trascendenza dell'Altro divino*; 3. *La rivelazione dell'Altro*

La differenza sessuale e l'identità maschile e femminile, lungamente accolte nel corso della storia come un dato essenziale e imprescindibile della natura umana, derivante peraltro dalla creazione divina, sono oggi poste in discussione dalla più recente cultura sessuale, in specie dalla cosiddetta «ideologia gender»¹ che, contestando la naturalità della differenza tra maschio e femmina, rivendica il diritto, anche sul piano giuridico, di definire altrimenti il genere sessuale di appartenenza. L'odierna tendenza a dissolvere la differenza sessuale maschile e femminile, ritenendo indifferente ed equivalente qualsivoglia vissuto, sia esso, per esempio, eterosessuale, omosessuale, bisessuale, transessuale, sollecita una riflessione più critica e fondamentale circa l'essere sessuato e l'agire sessuale della persona umana.

A tale scopo, nel presente contributo si delinea un'antropologia sessuale che mette a frutto l'incontro integrale tra uomo e donna, il quale «non è l'incontro di due coscienze neutre e disincarnate, né quello di due temperamenti, né quello di due corpi, né quello di due spiriti, ma quello dell'uomo e della donna: è cioè un incontro umano che avviene in una sto-

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Esperta in umanità ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004, nn. 2-3: *EV* 22, 2789-2791. Per la presentazione critica delle origini, dello sviluppo e degli esiti più radicali delle teorie del *gender* si veda: L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza* (= *Recta Ratio* Sesta Serie 109), Giappicchelli, Torino 2011.

ria e in una cultura, e che fonda a sua volta la storia e la cultura necessarie al suo nascere»².

Collocando quindi il baricentro nell'incontro personale di uomo e donna, si suggeriscono le linee di forza di un'antropologia sessuale che ne evidenzia le dimensioni interpersonale (I), corporea (II), culturale (III), temporale (IV) e trascendente (V).

I. LA DIMENSIONE INTERPERSONALE

Delineare un'antropologia sessuale a partire dall'incontro dell'uomo e della donna significa riconoscere il primato della relazione interpersonale rispetto alla loro differente identità personale³, ovvero assumere la loro relazione quale «chiave di volta» dell'esperienza sessuale⁴.

1. La reciprocità interpersonale

«Se è vero che siamo tutti esseri umani in egual modo, è anche vero che viviamo tutti come persone *originariamente relate*. [...] La riprova prima di una umanità originariamente relata è proprio la coppia umana nel suo sessuale differire: il rapporto sessuale tra il maschio e la femmina sta, come tutti sappiamo bene, all'origine della vita [...]. Negare la forza di questa relazione originaria è, dunque, praticamente impossibile»⁵.

La relazione originaria che intercorre tra gli esseri umani giustifica la partenza dell'antropologia sessuale dall'esperienza concreta dell'incontro tra uomo e donna⁶, escludendo che si possa definire l'uno/a a prescindere dall'altra/o: «l'uomo non è uomo che di fronte alla donna, la donna non è donna che di fronte all'uomo»⁷.

² A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale* (= Una caro), Piero Gribaudi, Torino 1969, 119.

³ A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione* (= Filosofia - Testi e studi 12), Morcelliana, Brescia 2010, 84-86.

⁴ A. SCOLA, *Uomo-Donna. Il caso serio dell'amore*, Marietti 1820, Genova-Milano 2002, 25.

⁵ C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», in R. FANCIULLACCI - S. ZANARDO (edd.), *Donne, uomini. Il significare della differenza* (= Filosofia morale 38), Vita e Pensiero, Milano 2007, 213-234: 230-231.

⁶ A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale*, 114.

⁷ A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale*, 33.

L'incontro tra uomo e donna non è però riducibile alla mera presenza dell'uno all'altra. Affinché vi sia effettivamente un incontro occorre che dalla «interpersonalità anonima», vissuta come sfondo sociale della propria presenza al mondo, si pervenga all'«interpersonalità esplicita» del “faccia a faccia” e dell'interlocuzione con l'altra persona⁸. L'interpersonalità esplicita può altrimenti essere definita come «intersoggettività», nel senso per cui l'altro non solo viene oggettivamente percepito presente, ma meglio riconosciuto e rispettato quale soggetto agente.

L'incontro tra uomo e donna è interpersonale non dunque quando essi solo si percepiscono in relazione, bensì qualora essi agiscono la loro relazione, giocandosi in libertà consapevole e volontaria. L'incontro interpersonale è tale solo se raggiunge la profondità dell'evento spirituale, ovvero se coinvolge lo spirito umano. A meno di questo non si può parlare di un incontro integralmente personale, ma solo parzialmente emotivo e sentimentale: «l'incontro può [infatti] avvenire nell'infra-umano, e l'umano stesso può evaporarsi nel cicaleccio, i soggetti possono dissolversi nel “si” anonimo»⁹. Proprio questo sembra essere un caso frequente nell'attuale epoca post-moderna, che all'immediatezza dei contatti sessuali associa la difficoltà della relazione interpersonale. La superficialità con cui spesso si allacciano e si sciolgono le odierne relazioni amorose è un segnale della loro scarsa profondità spirituale.

In quanto spirituale, dovuto cioè alla libertà delle persone, l'incontro è un evento originario, che per quanto sollecitato e indotto da emozioni e sentimenti non può essere da essi dedotto, ma resta sospeso alla libera iniziativa dello spirito umano: l'uomo, unico tra gli esseri viventi, è «signore dei suoi atti»¹⁰. L'interpersonalità che caratterizza l'incontro tra uomo e donna è tale qualora implichi la libera scelta.

Una relazione è quindi inter-«personale» se entrambe le persone sono in azione: se così non fosse, la relazione non sarebbe tra due persone, ma si ridurrebbe a una relazione soggetto-oggetto. Una relazione interpersonale prevede, perciò, una «reciprocità simultanea»¹¹. Una relazione, d'altra parte, è «inter»-personale se le due persone sono differenti; se, infatti, non

⁸ G.L. BRENA, *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica* (= SOPHIA Didaché / Manuali 6), Edizioni Messaggero - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2009, 45-47.

⁹ A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale*, 116.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II,1,1,c.

¹¹ G.L. BRENA, *Identità e relazione*, 69.

lo fossero, tra di loro non vi sarebbe alcuna alterità e verrebbe così meno la inter-personalità. Per indicare questo carattere della relazione interpersonale si può allora meglio parlare di «reciprocità asimmetrica»¹².

La relazione simultanea e asimmetrica tra uomo e donna configura un'«antropologia della reciprocità»¹³, definibile come «il senso duale e unitario di una dinamica relazionale che privilegia la sollecitudine verso l'altro alla definizione dell'altro, la disponibilità a mettere in questione se stessi all'assunzione di modelli universalistici e statici dell'identità, la valorizzazione in se stessi e nell'altro delle risorse migliori da mettere in circolo nella relazione che costituisce l'io e il tu in alterità reciproca e feconda»¹⁴.

L'antropologia della reciprocità è profondamente connotata in senso etico: non basta l'«esserci» dei due; non basta nemmeno l'«essere con» l'altro; è necessario il reciproco «essere per» l'altro. La reciprocità antropologica è, pertanto, essenzialmente dialogica. «La relazione uomo-donna è anzitutto dialogo. Un dialogo che può portare alla comunione e svilupparsi in unità interpersonale, ma che presuppone anche un confronto. Non vi è un semplice adattamento reciproco, ma un lento susseguirsi di domande e risposte»¹⁵.

¹² A. SCOLA, *Uomo-Donna. Il caso serio dell'amore*, 22. Per l'approfondimento vedi: A. SCOLA, *Il mistero nuziale. I. Uomo-Donna* (= Studi sulla persona e sulla famiglia 1), PUL - Mursia, Roma 1998, 122 ss. Un'altra formula suggerita per la relazione interpersonale tra uomo e donna è quella di «interdipendenza reciproca», asse portante del volume: P. DONATI (ed.), *Uomo e donna in famiglia. Differenze, ruoli, responsabilità. Quinto rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1997. Nella stessa linea, seppur in forma assai più stringata: A. DONVAL, *Insoutenable hiérarchie... Illusoire égalité*, in X. LACROIX (ed.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Du Cerf, Paris 1999, 13-24.

¹³ G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Roma, Città Nuova, 1988. Più sinteticamente, ma con ulteriori sviluppi: G.P. DI NICOLA - A. DANESE, «Quale reciprocità donna-uomo/1», *La Famiglia* 35/206 (2001) 26-36; «Quale reciprocità donna-uomo/2», *La Famiglia* 35/207 (2001) 62-72. Si veda inoltre: R. BONETTI (ed.), *La reciprocità uomo-donna. Via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 2001.

¹⁴ G.P. DI NICOLA - A. DANESE, «Unidualità antropologica e coniugalità», *INTAMS* 4/1 (1998) 8.

¹⁵ A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale*, 122.

2. La differente identità personale

La differenza tra uomo e donna, benché «inafferrabile»¹⁶ se si prescindere dal loro incontro interpersonale, risulta «inaggrabile»¹⁷ non appena lo si consideri. La differente identità dell'uomo e della donna può essere intuita ricorrendo al concetto di «analogia», nel tentativo di meglio esprimere l'unità dei due sessi nella loro differenza e la loro differenza nell'unità, senza ridurre l'unità a confusione e la differenza a separazione. Più precisamente, l'analogia che meglio esprime la somiglianza dell'uomo e della donna in umanità, e simultaneamente la loro differenza, è l'«analogia di proporzionalità»¹⁸. L'analogia di proporzionalità tra uomo e donna è diversa dall'analogia dell'essere tra Dio e l'uomo. Mentre in quest'ultima, infatti, Dio costituisce il principio analogato rispetto al quale la dissomiglianza con l'uomo è sempre maggiore della somiglianza¹⁹, nell'analogia di proporzionalità tra uomo e donna nessuno dei due è il prototipo della persona umana in rapporto al quale l'altra sarebbe definita, cosicché la loro somiglianza risulta maggiore della loro dissomiglianza.

Volendo procedere nella comprensione della differente identità nell'unica umanità dell'uomo e della donna, consideriamo come le loro libertà si dispongano nell'incontro interpersonale, riconoscendosi come maschile e femminile.

Affinché l'incontro sia realmente interpersonale e non superficialmente emotivo-sentimentale, le persone debbono schiuder-si spiritualmente dall'interno, aprendo-si all'altro ovvero disponendo-si all'incontro²⁰. Disposi all'incontro con l'altro significa porsi in (dis)posizione favorevole nei suoi confronti. Disposi all'incontro con l'altro implica pertanto il disporre di sé, il posseder-si dunque, nella forma però dello spossessamento che lascia che l'altro sia.

¹⁶ X. LACROIX (ed.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Du Cerf, Paris 1999.

¹⁷ R. FANCIULLACCI, «Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione», in R. FANCIULLACCI - S. ZANARDO (edd.), *Donne, uomini*, 3-59: 34-46.

¹⁸ P. HENRICI, «Les deux sexes: vers un dépassement de l'anthropologie», *Communio. Revue catholique internationale* 31/5-6 (2006) 13-20.

¹⁹ Secondo la formula del concilio Lateranense IV: «Tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806).

²⁰ Si leggano in proposito le penetranti pagine di: H.U. v. BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici - IV*, Morcelliana, Brescia 1979, 173-186.

Il disporsi all'incontro è atteggiamento dello spirito simultaneamente attivo e ricettivo: attivo perché implica un'azione su di sé, ricettivo perché è disponibilità all'azione dell'altro: è attività dell'io nella ricettività del tu.

L'atteggiamento simultaneamente attivo e ricettivo esigito dall'incontro interpersonale caratterizza lo spirito personale in quanto tale, sia esso incarnato in un corpo maschile che femminile. La disponibilità attivo-ricettiva all'incontro attiene sia all'uomo che alla donna.

Se – come pure è avvenuto nel corso della storia quando differenze dovute alle contingenze socio-culturali sono state attribuite alla diversa natura ontologica – si ritenesse che l'attività sia prerogativa del solo uomo e la ricettività della sola donna, l'incontro propriamente interpersonale non potrebbe avvenire: l'uomo, privo di ricettività, non saprebbe accogliere la donna e la donna, senza attività, non potrebbe attivarsi nell'ospitare l'uomo. Nella loro assoluta differenza, i due resterebbero estranei l'uno all'altro, e questo anche nel caso di complementarità sul piano sensuale e sentimentale.

Nella reciproca disposizione, attiva e ricettiva, al riconoscimento, l'uomo e la donna esperiscono, per differenza dall'altro, la loro peculiare identità. In questa «dialettica del riconoscimento»²¹, l'uomo e la donna non si riconoscono come tali in proprio, ma l'uno attraverso l'altro, cosicché il riconoscersi dell'uomo come tale gli è concesso dalla donna e il riconoscersi della donna come tale le è concesso dall'uomo.

La differente disposizione dell'uomo e della donna in reciprocità riconoscente non trova adeguata spiegazione sino a che non si considera la condizione corporea della loro libertà. L'incontro interpersonale tra uomo e donna è incontro corporeo. Alla corporeità della relazione interpersonale occorre quindi prestare debita attenzione.

²¹ V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», in A. PAVAN (ed.), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea* (= Persona 1), Il Mulino, Bologna 2003, 85-110: 195.

II. LA DIMENSIONE CORPOREA

La dimensione corporea dell'incontro tra uomo e donna solleva l'interrogativo sul rapporto che, nelle persone umane, sussiste tra spirito e corpo²².

1. *L'approccio simbolico al corpo*

La rappresentazione più comune del corpo è quella di un'entità che ricade sotto la percezione dei sensi e che, al contempo, genera sensazioni. Emblematica a questo riguardo è la semplice esperienza del tatto: una mano tocca l'altra e sente di toccare. L'ambivalenza del corpo impedisce di ridurlo a un mero oggetto sentito, come pure di farlo coincidere con il soggetto senziente. Se dunque l'esperienza oggettiva del corpo permette di affermare che: «io ho un corpo», nondimeno essa convalida l'affermazione secondo cui: «io sono il mio corpo»²³.

La duplice irriducibilità del corpo allo spirito soggettivo e alla fisicità oggettiva, e in positivo la sua ambivalenza in quanto soggettivo e oggettivo pone in tensione il significato della nozione di corpo, invitando a riconoscere la polisemia. Ispirandosi, per questo, ai più recenti sviluppi della filosofia fenomenologica proposti da Michel Henry²⁴, si potrebbe intendere il corpo nel triplice senso di corpo originario, organico e oggettivo²⁵.

²² S. SPINSANTI, «Corporeità», in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Corso di Morale*, Queriniana, Brescia 2001, vol. II, 59-95; G. BOF, «Corporeità», in S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova - Istituto Siciliano di Bioetica, Roma - Acireale 2004, 243-248. Rispetto ad altre lingue, quale quella tedesca, che distingue tra *Leib* e *Körper*, intendendo con il primo termine il corpo vivente, e con il secondo il corpo privo di vita (A. WOLKINGER, «Leib», in H. ROTTER - G. VIRT (edd.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1990, 429-434), il termine italiano «corpo» ammette entrambi i significati, potendo risultare ambiguo. L'uso del termine corporeità, integrando la nozione di corpo con quella di vita e riferendosi quindi al solo «corpo vivente» vuole ovviare al possibile equivoco: cf F. COMPAGNONI, «Corpo e vita», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 159-183.

²³ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, 1927, 252, citato in «Corpo», in N. ABBAGNANO - G. FORNERO (edd.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998³, 218-221: 221.

²⁴ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

²⁵ Riprendiamo la terminologia da: X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 1996, 174-175.

Il «corpo originario» o «carne» può essere definito come la sensibilità dello spirito, il suo potere di sentire.

Il «corpo organico» può essere inteso come ciò che lo spirito, agendo, sente corrispondergli o resistergli.

Il «corpo oggettivo» può essere definito come ciò che ricade sotto la percezione esteriore dei sensi e il dominio delle tecno-scienze.

L'arco di significati attribuibili al corpo, se per un verso gli guadagna la massima prossimità allo spirito, per altro verso esclude che si possa prescindere dalla sua realtà di organismo biologico. La considerazione del corpo senziente non esclude e, anzi, implica quella del corpo sentito. A meno di questo si ricadrebbe in un'antropologia dissociata che considera l'organismo biologico solo accidentale e non costitutivo dell'uomo. La salvaguardia dell'ambivalenza del corpo, simultaneamente soggettivo e oggettivo, esige un approccio simbolico²⁶, che mantenendo la relazione di unità e distinzione del corpo con lo spirito, eviti il duplice scoglio del monismo che con-fonde l'uno e l'altro e del dualismo che separa l'uno dall'altro.

L'approccio simbolico all'antropologia invita a riconoscere come la sessualità umana riguardi non solo il corpo, ma l'integralità della persona nella sua profondità spirituale²⁷ e, reciprocamente, come il corpo non sia l'involucro differenziale in cui lo spirito prende posto rimanendo neutro, ma la modalità simbolica dell'essere maschile e femminile dello spirito. In base a questo approccio, «è assurdo voler considerare puramente biologica la profonda differenza fra uomo e donna, che in realtà ci prospetta due espressioni integrantisi della persona spirituale»²⁸.

Lo spirito umano non sussiste se non incarnato in un corpo sessuato, il quale è la condizione stessa della presenza dell'uomo alla donna e di questa a quello, «l'uno e l'altra come differenti “incarnazioni”, cioè due modi di “essere corpo” dello stesso essere umano»²⁹. L'incarnazione dello spirito in un corpo maschile o femminile rivela in modo simbolicamente di-

²⁶ G. PIANA, «L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico», in A.T.I., *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana* (= Forum ATI 4), Glossa, Milano 2007, 3-23.

²⁷ X. LACROIX, «La différence sexuelle a-t-elle une portée spirituelle?», in ID. (ed.), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Du Cerf, Paris 1999, 139-149; F. HADJADI, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009.

²⁸ D. VON HILDEBRAND, *Il matrimonio*, Morcelliana, Brescia 1931, 34.

²⁹ V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 92.

verso e inverso l'iniziativa e la ricettività proprie dello spirito. I corpi diversamente sessuati sono l'espressione simbolica della maggiore attività dello spirito maschile e della maggiore ricettività dello spirito femminile.

In questa ottica, si può affermare che «è la dualità ontologica che spiega la dualità socio-culturale e non viceversa»³⁰, subito precisando, però, che l'attività più propriamente maschile e la ricettività più propriamente femminile «possono darsi con una maggiore o minore emergenza, ma mai in modo esclusivo: quando l'emergenza diventasse prevaricante o esclusiva, avremmo la contraddizione stessa dell'uomo»³¹, il quale, in quanto spirito è simultaneamente attivo e ricettivo³².

2. *La simbolica dei corpi sessuati*

La differente accentuazione dell'attività e della ricettività proprie, rispettivamente, dello spirito dell'uomo e della donna, trova espressione simbolica nel corpo maschile e femminile.

La differente morfologia degli organi genitali, che incide notevolmente sull'auto-rappresentazione psicologica della persona e sulla sua rappresentazione socio-culturale³³, comporta «nel maschio organi esterni di natura erettile, intrusiva, portatori di spermatozoi mobili; nella femmina organi interni, con un accesso cavo che conduce a ovuli in statica attesa»³⁴, organi che nel corso del coito specificano l'attività maschile come penetrazione e quella femminile come avvolgimento³⁵.

³⁰ V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 100.

³¹ V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 104.

³² G.P. DI NICOLA - A. DANESE, *Lei e Lui. Comunicazione e reciprocità*, Effatà, Cantalupa (To) 2001; più sinteticamente e recentemente, quanto esposto nel libro segnalato è stato ripreso in G.P. DI NICOLA - A. DANESE, «Donna e uomo: Creati l'uno per l'altra», *INTAMS* 14/1 (2008) 58-69: 61-65.

³³ Erik Erikson ha mostrato come la funzione dei sessi si definisca in rapporto alla rappresentazione del proprio corpo; altri riferimenti che accreditano questa prospettiva sono rinvenibili in Jean Piaget, Nancy Chodorow, Carol Gilligan: cf V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 96.102.

³⁴ V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 99.

³⁵ Riprendiamo questa terminologia dalla recente cultura femminista: cf V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 110 n. 19. «Le differenze enucleate con i criteri propri dell'antropologia sono riportabili alle categorie di trascendenza e immanenza, trasgressione e accoglienza e, infine, allo schema elementare della diade intrusivo-recettivo» (V. MELCHIORRE, «Uomo e donna fra differenza e reciprocità», 102).

La concentrazione della zona genitale maschile nel pene e nei testicoli, nonché la loro esteriorità rispetto al resto del corpo, favorisce nell'uomo il senso della discontinuità e distinzione con il proprio sesso. La molteplicità degli organi sessuali femminili – labbra, clitoride, vagina, collo dell'utero – e la loro maggior integrazione nel resto del corpo favoriscono nella donna il senso della continuità e dell'unione con il proprio sesso.

Ai differenti caratteri anatomici corrispondono peculiarità fisiologiche relative al metabolismo ormonale, alla fertilità, alla potenza muscolare, ai tessuti adiposi, ecc., che dispongono la donna «a un dinamismo adattativo, al raccoglimento sul suo proprio corpo, a dei rapporti fluidi con l'ambiente, privilegiando le immagini viscerali, le attitudini di lasciar-essere, di continuità, dell'esperienza di sé come di un soggetto-oggetto, e ugualmente come di un soggetto ancora natura», mentre stimolano l'uomo «a un dinamismo espansivo, al fare, al distacco, alla discontinuità, all'attitudine di un soggetto a distanza delle cose e davanti al mondo, alle immagini posturali»³⁶.

La bipolarità corporea femminile e maschile è riassumibile dicendo che «il corpo “continuo” e “interno” della femmina sta di contro al corpo “discreto” ed “esterno” del maschio». Semplificando e senza attribuire esclusivamente all'una e all'altro tale connotazione, si potrebbe dire che nella donna prevale l'«essere un corpo» mentre nell'uomo l'«avere un corpo»³⁷.

La bipolarità del corpo maschile e femminile è meglio interpretabile a partire dalla loro congiunzione. Colti nel vivo della congiunzione, l'esteriorità e la discontinuità del sesso maschile esprimono il movimento dell'uno che dall'interno di sé va all'esterno entrando nell'altra, mentre l'interiorità e continuità del sesso femminile esprimono il movimento che riceve l'altro dall'esterno accogliendolo all'interno di sé. I due movimenti non si contrastano, ma originano la congiunzione dell'uomo e della donna. Se non fossero differenti, la congiunzione non potrebbe darsi, ma si potrebbe al massimo aspirare a una giustapposizione, quando non si assisterebbe alla repulsione³⁸.

³⁶ H. VAN LIER, *L'intention sexuelle* (= Synthèses Contemporaines), Casterman, Tournai 1968, 50.

³⁷ C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», 219.

³⁸ «L'amore coniugale che permette a due creature di donarsi a vicenda in questo modo, di vivere l'una per l'altra intuendosi misteriosamente come unità, pure attraverso gl'im-

La congiunzione sessuale dei corpi si evidenzia nella molteplice varietà dei gesti corporei³⁹, quali lo sguardo, la carezza, l'abbraccio, il bacio, ed assume peculiare rilievo nel coito, in cui l'iniziativa più evidente del maschile e la ricettività più marcata del femminile consentono la massima intimità dei corpi e dunque la più intensa espressione della relazione interpersonale. «Nel coito, l'uomo è incluso in quanto alla zona genitale, - centrale, ma limitata, delegata, - rimanendo abbastanza libero per essere inclusivo quanto al resto del corpo. Viceversa, la donna è inclusiva quanto alla zona genitale e alla svasatura delle membra inferiori, inclusa quanto al resto del corpo; in altri termini, la funzione del pene (di essere incluso) è in lei assunta dall'intero corpo, eccettuata la zona genitale»⁴⁰.

Nel coito, durante il quale i due sessi giungono alla loro estrema divergenza, condizione peraltro della loro congiunzione, l'uomo e la donna esperiscono la differenza dell'altrui corpo e, di riscontro, l'identità del proprio. Allora «l'uomo si trova ad immergersi nella pace e nella ricchezza del continuo; la donna accede al solido e al distinto»⁴¹.

Senso della discontinuità o della continuità derivano all'uomo e alla donna anche dalla differente modalità dell'orgasmo, per il quale l'uomo eiacula all'esterno lo sperma e la donna invece lo riceve all'interno di sé, ciò che risuona nella maggior propensione dell'uomo al distacco e della donna invece all'attaccamento una volta raggiunto l'orgasmo. Lo stesso piacere orgasmico, più rapido e concentrato nell'uomo, più lento e diffuso nella donna inclina alla risoluzione più netta delle fasi del coito da parte dell'uomo e, invece, al loro mantenimento prolungato da parte della donna.

pedimenti esterni, si ha davvero solo attraverso i due tipi di persone spirituali, il maschile e il femminile, giacché unicamente qui vi è l'intima integrazione» (D. VON HILDEBRAND, *Il matrimonio*, Morcelliana, Brescia 1931, 36).

³⁹ Per una fenomenologia dei gesti amorosi si veda: X. LACROIX, *Il corpo di carne*, 1996; più sobriamente si veda: X. LACROIX, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1996; P. BALESTRO, *Parlare l'amore. La terapia delle coccole* (= Progetto Famiglia 28), Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

⁴⁰ H. VAN LIER, *L'intention sexuelle*, 59.

⁴¹ H. VAN LIER, *L'intention sexuelle*, 55.

L'incontro interpersonale che il coito esprime in simbolo labile e temporaneo – l'intimità dei corpi è pur sempre parziale e fugace – assume la sua maggiore forza simbolica nella generazione del figlio, la forma più propria e peculiare della fecondità derivante dall'incontro di uomo e donna.

Anche a questo riguardo, possiamo notare la differente modalità, continua o discontinua, con cui, rispettivamente, la donna e l'uomo, sono coinvolti nel processo generativo. A seguito della fecondazione, principalmente nella gestazione ma poi anche nell'allattamento, il corpo della donna continua nel corpo del figlio, mentre quello dell'uomo risulta distinto. «La soluzione di continuità tra genitore e figlio, che nel maschio è “naturale”, perché per il maschio il figlio è sempre un che di “esterno” quanto al corpo, in una donna è “innaturale”, appunto perché in lei il figlio è stato, e resta, interno»⁴².

Benché la diffusa pratica della contraccezione e il diffondersi della fecondazione artificiale inducano la mentalità e la pratica comune a dissociare l'unione sessuale e la generazione, l'uno e l'altra risultano strettamente connessi. L'intimo legame tra coito e generazione invita a considerare i figli non come ciò che si aggiunge all'unione delle persone, ma come ciò in cui si esprime e prende carne. «L'atto dell'unione di due persone nell'unica carne e il frutto di questa unione dovrebbero essere considerati insieme, saltando la distanza nel tempo»⁴³. La generazione è, in tal senso, un punto prospettico privilegiato sull'intera realtà della sessualità umana.

Il coito e la generazione sono le figure simboliche più immediatamente espressive dell'incontro tra uomo e donna. Esse incarnano con massima densità corporea, la reciprocità interpersonale degli esseri umani. Ciò non esaurisce, peraltro, le forme sessuate della relazione tra persone. «Un simbolo, proprio per sua natura di simbolo, non si dà mai come esclusivo, non esaurisce mai il simboleggiato e perciò rinvia ad altre vite ed anche ad altri e diversi segni: si aprono così gli spazi per diverse interazioni, quali ad esempio conosce solo la fecondità verginale o la donazione celibataria, nel suo riuscire a modi meno determinati ma certo più estensivi»⁴⁴.

⁴² C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», 218.

⁴³ H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa* (= Già e non ancora. Pocket 58), Jaca Book, Milano 1982, 89.

⁴⁴ V. MELCHIORRE, *Uomo-donna, progetto di vita*, 200.

III. LA DIMENSIONE CULTURALE

L'antropologia sessuale non può limitarsi a comprendere l'esperienza sessuale come incontro interpersonale, spirito-corporeo, dell'uomo e della donna, poiché il loro incontro occupa uno spazio e avviene nel tempo, abitando quindi un mondo-ambiente e tessendo una storia⁴⁵.

In effetti, l'incontro interpersonale è un evento essenzialmente culturale, implica cioè una coltivazione della natura spazio-temporale da parte della duplice libertà (di lui e di lei) della coppia; simultaneamente, non si dà incontro interpersonale che non sia culturalmente connotato e mediato.

In quanto natura innervata dalla libertà umana, la cultura sessuale non si identifica né con il costume concreto di una determinata epoca o ambiente, né con una specifica ideologia sulla sessualità. La cultura sessuale è semmai «lo sforzo dinamico, e mai esauriente, né mai “compiuto” di strutturare gli elementi della convivenza umana (nel caso nostro della convivenza sessuale) attorno a esigenze umane fondamentali che ciascun gruppo va cogliendo e gerarchizzando in un suo modo proprio». Così intesa, la cultura sessuale presenta due caratteristiche. La prima è data dal fatto che «ogni cultura è un insieme ben “strutturato” di elementi di convivenza umana, tale per cui essa “funziona” con una dignità sua propria e una propria logica di valori, che rende impossibile un giudizio di migliore o peggiore rispetto ad altre culture». La seconda è tale per cui «ogni cultura ha una sua storia (anche per il contatto con le altre culture), che si oppone a una visione statica di quell'insieme, mentre rivela in esso continue insoddisfazioni, dimensioni sempre nuove, spinte al superamento»⁴⁶. Consideriamo subito la cultura sessuale in quanto sistema strutturato,

⁴⁵ X. LACROIX, «Suffit-il d'aimer? Ressources et limites de l'interprétation intersubjective de la sexualité», *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément* /215 (2000) 5-27.

⁴⁶ A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani* (= Giornale di Teologia 62), Queriniana, Brescia 1973, 38-39. «La sessualità umana è una traduzione fluida, un'espressione – ripresa in diverse culture – di un fondamentale modo di essere l'uno per l'altro. Espressione che consente di giudicare il grado di umanizzazione della natura in una determinata cultura, essa si sviluppa lungo la storia, nella quale l'inter-soggettività, una volta apparsa, può prevedere mutevoli figurazioni» (A. JEANNIÈRE, *Antropologia sessuale*, 117). L'attenzione alle diverse culture invita a sviluppare un'etica sessuale interculturale: L. WALTER, «Interkulturelle Sexualethik», in *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (= Quaestiones Disputatae 241), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2011, 410-416.

rimandando al paragrafo successivo la sua considerazione in quanto sistema dinamico. Circa la prima caratteristica mettiamo in luce come la cultura sessuale strutturi la società in quanto fattore di socializzazione, linguaggio e istituzione.

1. Fattore di socializzazione

Vissuta come incontro interpersonale, l'esperienza sessuale è fin da subito esperienza sociale, poiché schiude l'io all'incontro con il tu. L'implicazione sociale dell'esperienza sessuale trova emblematico riscontro nella generazione dei figli, che per un verso aprono la coppia all'incontro con terzi, sottraendola a un egoismo a due, e per altro verso incrementa quantitativamente e qualitativamente la società dei terzi con i quali la coppia è in relazione.

La socializzazione propiziata dall'esperienza sessuale non s'arresta però alla coppia e nemmeno alla famiglia, per quanto oggi soprattutto, la forte attenzione riservata al vissuto coniugale e genitoriale *ad intra* della famiglia, lasci in ombra i legami che essa intrattiene *ad extra*, con la società di appartenenza. Il «noi» che deriva dall'incontro dell'io con il tu, in effetti, sorge in rapporto ai tanti altri «voi» e «loro» che costituiscono la società. In quanto punto di coagulazione di più individui, la famiglia comporta un'inevitabile (ri)sistemazione del circostante ambiente sociale.

In effetti, benché l'essenza della famiglia possa essere riconosciuta nel duplice connesso legame coniugale e genitoriale, nondimeno essa include altri legami, a partire da quelli di discendenza e parentela, comprendendo i legami comunitari, che i singoli membri della famiglia intessono nei vari ambiti della vita extra-familiare (scuola, lavoro, amicizie, ecc.), come pure i legami sociali, sia quelli vissuti nel contatto diretto con il prossimo sia quelli con gli altri mediati dalle istituzioni⁴⁷.

Questa funzione di socializzazione della famiglia, oggi meno in vista, appartiene alla struttura essenziale dell'esperienza sessuale, se è vero, come ha mostrato Lévi-Strauss, che il tabù dell'incesto costituisce la «regola delle regole» dell'esperienza sessuale attestata in tutte le culture, seppur in forme variabili⁴⁸. Proibendo l'unione sessuale tra consanguinei, la

⁴⁷ P. RICOEUR, «Il socio e il prossimo», in *L'amore del prossimo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1954, 238-251.

⁴⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1949.

regola dell'incesto sottrae gli individui ai legami della famiglia biologica e promuove la tessitura di legami con altre famiglie, a beneficio della società. In tal senso, la famiglia, che per un verso rappresenta la formazione più tradizionale della società, per altro verso costituisce uno «strumento di innovazione sociale», ponendosi come «fattore di interazione sociale»⁴⁹.

2. Linguaggio

I gesti sessuali, in quanto gesti di un corpo spirituale o, se si vuole, di uno spirito corporeo, esprimono un significato, sono quindi delle «parole». Ciò fa dell'esperienza sessuale non una mera funzione biologica o un semplice istinto psicologico, ma un linguaggio espressivo⁵⁰. L'espressività della sessualità umana non è quella del segno convenzionale che rimanda a un contenuto, quanto piuttosto l'espressività del simbolo, ovvero quella del segno che coinvolge realmente il contenuto. La differenza può essere intuitivamente colta se si pensa, rispettivamente, alla rosa e al bacio con cui l'amato esprime all'amata il suo amore: la rosa ne è segno, il bacio ne è simbolo. Tra le espressioni simboliche dell'esperienza sessuale, insieme ai gesti corporei vi sono le espressioni verbali: l'esperienza sessuale vive di carne e di parola. «La carne è il luogo in cui risuonano tutte le armonie della vita. Ma essa diventa significante solo se viene data voce alla parola che la genera. La maggior parte delle difficoltà e dei limiti attuali derivano da una dissociazione tra l'una e l'altra»⁵¹.

Come nel caso di ogni altra forma di comunicazione, la reciprocità sessuale dei singoli soggetti non crea il senso dei loro gesti dal nulla, ma si immette in un orizzonte di senso anteriore. Venendo al mondo, infatti, gli uomini non trovano uno spazio vergine in cui essi per primi fanno ingresso, ma un ambiente già configurato dall'imprimersi in esso dello spirito delle generazioni precedenti e di quella presente. La stessa innovazione, deviazione, perversione potrà essere definita solo in riferimento alla tra-

⁴⁹ A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, 58.

⁵⁰ Per una interpretazione della sessualità come linguaggio si veda: B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, vol. 2: 589-605. La centralità della dimensione comunicativa della sessualità è sottolineata pure: G. GATTI, *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Leumann (To) 1988.

⁵¹ X. LACROIX, *Di carne e di parola. Dare un fondamento alla famiglia* (= Transizione 26), Vita e Pensiero, Milano 2008, 11.

dizione che la precede. «Prendere la parola significa assumere la totalità del linguaggio come istituzione che mi è anteriore e, in qualche modo, mi autorizza a parlare»⁵².

Attingendo al linguaggio elaborato dalla cultura, la parola in-forma l'esperienza sessuale, dandole forma comunicabile al di là del vissuto soggettivo dei due che la vivono in prima persona. «L'uomo deve "dire" la sua sessualità per socializzarla. Senza il linguaggio, la sessualità apparterebbe soltanto al pulsionale, all'indifferenziato, e il senso stesso della sessualizzazione dell'uomo e della donna sarebbe perduto»⁵³. Analogamente alla parola che esprime il suono della voce, il linguaggio articola il desiderio sessuale. «Non c'è umanizzazione della sessualità senza linguaggio, sia esso di natura simbolica, giuridica, rituale, morale ecc. Si tratta sempre di inserire la sessualità, che nella sua essenza è così misteriosa e minacciosa, in un significato possibile, e in tal modo di orientarla e di controllarla»⁵⁴.

Mediante la parola pronunciata, l'esperienza sessuale assume, anzitutto per i due soggetti che la vivono nei loro corpi, un senso oggettivo che verifica o smentisce la loro gestualità corporea. Ciò vale, emblematicamente per la «promessa d'amore», una delle espressioni più tipiche dell'esperienza sessuale al punto da divenire, in talune forme rituali, quella cattolica per esempio, il termine proprio della formulazione del consenso all'origine del matrimonio⁵⁵. «La promessa è affermazione della libertà attraverso il tempo, cioè di una libertà che non si limita all'istante presente, ma è capace di proiettarsi nel futuro. Il potere che questa libertà possiede di legare il tempo attraverso la parola è una vittoria sulla discontinuità del tempo. Legare il presente, il passato e il futuro»⁵⁶.

L'oggettività della parola pronunciata è inoltre attestata dal fatto che altri possono riconoscerla, divenendo testimoni dell'affidabilità o meno degli amanti, e quindi anche possibili custodi della loro relazione amorosa.

⁵² P. RICOEUR, *La persona* (= Il pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 1997, 55.

⁵³ E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, 17.

⁵⁴ E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza*, 22.

⁵⁵ «Io ... accolgo te ... come mio/a sposo/a. Con la grazia di Cristo *prometto* di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia e di amarti ed onorarti tutti i giorni della mia vita» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 71 [corsivo nostro]).

⁵⁶ X. LACROIX, *Di carne e di parola*, 62.

Mediante la parola pronunciata l'intimo diviene comunitario, attribuendo una duplice responsabilità: quella della coppia nei confronti della comunità e quella della comunità nei confronti della coppia. Al diritto di essere riconosciuti corrisponde il dovere di riconoscere, e questo vale sia per la coppia, sia per gli altri. Con ciò siamo già in ambito istituzionale.

3. Istituzione

L'incontro interpersonale si esprime nei corpi sessuati per tramite di un linguaggio corporeo codificato dalla cultura ambiente in istituzioni più o meno rigide: tra di esse, per eccellenza, l'istituzione matrimoniale. Le istituzioni sociali relative all'esperienza sessuale non sono semplicemente il contesto dell'incontro interpersonale, ma rappresentano la stessa possibilità del suo realizzarsi. Ogni incontro interpersonale, quindi, non può prescindere dal carattere istituzionale che contrassegna, come ogni altra forma comunicativa, anche la comunicazione sessuata e sessuale. Ciò già lascia intravedere i limiti di una concezione, quale quella romantica, che contrappone sentimento e istituzione, amore e matrimonio, o quella libertaria, che vorrebbe sostituire al legame coniugale sancito dal diritto quello delle unioni di fatto.

Nella sua essenzialità, l'istituzione è un'«integrazione del terzo, di terzi» nella costituzione di un legame⁵⁷. Un'istituzione sessuale, per antonomasia il matrimonio, è integrazione di altri membri della società di appartenenza nella configurazione del legame di coppia. Tale integrazione, peraltro, anche quando non fosse esplicitamente riconosciuta e responsabilmente vissuta è comunque implicitamente operante, persino qualora la si volesse positivamente escludere, immaginando una (impossibile) vita privata: negarsi all'interazione sociale è possibile solo perché in essa si è già comunque coinvolti.

A differenza di un contratto stipulato dai soli due contraenti, in cui le clausole sono stabilite dalla loro sola volontà, l'istituzione comporta delle clausole preesistenti che i due accettano di far proprie. «Mentre il contratto è bilaterale, lo specifico dell'istituzione, come tale, è di essere aperta al terzo, attraverso la mediazione della legge che definisce un *corpus* di diritti e di doveri, al di là della relazione individuale di ciascun membro

⁵⁷ X. LACROIX, *Di carne e di parola*, 61.

della coppia singolarmente preso con il figlio. In particolare, il matrimonio crea quello che i giuristi chiamano un “comune ceppo genealogico”, che corrisponde alla costituzione di una nuova famiglia»⁵⁸.

In tal senso vi è una differenza essenziale tra l’istituto del matrimonio e una convivenza matrimoniale: «Il matrimonio è un atto eminentemente sociale, non unisce solo gli sposi tra loro, ma la coppia alla società»⁵⁹.

L’istituzione è la forma assunta dalla relazione interpersonale che riconosce e accetta la relazione con la comunità di appartenenza e, principalmente, nelle società occidentali, con lo Stato e la Chiesa, cui corrispondono il matrimonio civile e religioso.

Dal momento che la relazione interpersonale assume comunque una forma, s’intuisce come l’istituzione non sia l’armatura imposta alla libertà di coppia da un’ autorità esterna, ma l’ossatura che la configura dall’interno. Il fatto che preesista alla coppia e che i due, quindi, non la creino *ex novo*, ma di essa se ne appropriano, non significa che si tratti di una struttura eterogenea: l’omogeneità deriva dal fatto che tale istituzione è la sedimentazione, sempre in evoluzione, dell’esperienza sessuale delle precedenti generazioni. Se, dunque, per un verso l’istituzione sembra solo costringere entro una certa forma di relazione, più fondamentalmente essa consegna alle nuove generazioni un patrimonio di esperienza che altrimenti esse dovrebbero costituire ogni volta daccapo, ma che nemmeno potrebbero fare data la brevità della vita di una generazione rispetto a quella di molte.

La costrizione dovuta alla forma, oltre che inevitabile, non è nemmeno senza vantaggio. La forma esercita, infatti, un controllo che tempera le oscillazioni dell’esperienza sessuale, soggetta a istinti, pulsioni, emozioni, sentimenti, non sempre e non immediatamente in armonia con la disposizione spirituale, consapevole e volontaria, liberamente scelta. Ogni riflessione antropologica circa l’esperienza sessuale, se da un lato è indotta a riconoscere l’emergenza di un senso che travalica l’istituzione sociale, dall’altro deve riconoscere come essa sia sempre e ovunque sottoposta a un rigoroso controllo sociale. «Necessaria alla sopravvivenza del gruppo sociale, la sessualità è al tempo stesso temuta per la violenza disordinata che può introdurre nel funzionamento della società»⁶⁰. L’istituzione socia-

⁵⁸ X. LACROIX, *Di carne e di parola*, 73.

⁵⁹ X. LACROIX, *Di carne e di parola*, 69.

⁶⁰ E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza*, 13.

le vale specialmente a difesa del debole, che senza la protezione istituzionale finirebbe facilmente preda del più forte. Anche le migliori relazioni d'amore, infatti, non sono esenti da squilibri dovuti ai limiti naturali e morali dell'uomo e della donna che le vivono.

L'istituzione non riguarda, peraltro, solo la coppia, poiché l'esperienza sessuale contempla la generazione dei figli. Anche a proposito del legame genitoriale, come già per quello coniugale, l'istituzione sociale si differenzia dal contratto privato, soggettivamente stipulato dai singoli genitori nei confronti dei loro figli, e fornisce un quadro di riferimento alla genitorialità. Vincolando l'uno all'altra, l'istituzione sociale del matrimonio notifica ai due e a ogni altro ciò che attiene alla verità della generazione, ovvero che essi sono congiuntamente genitori, lui padre attraverso la moglie e lei madre attraverso il marito. Nei confronti dei figli, frutto della loro relazione, essi hanno il dovere di rimanere congiunti, al minimo per quanto riguarda la loro educazione. Tale dovere corrisponde al diritto dei figli di essere educati entro la relazione che gli ha dato vita e identità. Il figlio, infatti, non deriva da due individui slegati ma dalla loro relazione, anche quando fosse stata voluta al solo livello biologico.

IV. LA DIMENSIONE TEMPORALE

Oltre che un sistema strutturato, l'esperienza sessuale è un sistema dinamico. L'incontro interpersonale, infatti, vissuto nei corpi e inscritto nel mondo non avviene in modo istantaneo, ma richiede tempo. In che modo il tempo entra nella configurazione della sessualità personale? Come concepire la temporalità dell'esperienza sessuale, il fatto che abbia una storia, che, anzi, sia una storia? Non si parla, infatti, a proposito delle relazioni tra uomo e donna di "storia d'amore"? La risposta a queste domande non esige l'introduzione di un'altra dimensione dell'antropologia sessuale, quanto di riprendere le dimensioni già indicate in chiave dinamica.

La dimensione temporale dell'antropologia sessuale invita a considerare l'esperienza sessuale non come uno stato ma come un processo, non come un essere già definito ma come un divenire che evolve. Per illuminare questa prospettiva prendiamo spunto dal concetto di «identità narrativa», riferito da Paul Ricoeur alla persona umana⁶¹.

⁶¹ In termini essenziali, l'argomento è trattato in P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997. Per un trattazione completa si veda: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca

La permanenza nel tempo dell'identità personale conosce due modalità, definite come «medesimezza» e «ipseità». La medesimezza è emblematicamente espressa dal «carattere», ovvero «l'insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona»⁶²; l'ipseità è emblematicamente riconoscibile nella figura della «promessa», della «parola mantenuta nella fedeltà alla parola data»⁶³. Mentre il carattere, di natura sostanziale, illustra come la persona sia la medesima (*idem*) nella continuità della sua storia, la promessa, di natura morale, indica come la persona si riconosca la stessa (*ipse*) pur nella discontinuità degli eventi.

La dialettica personale *idem-ipse* si gioca nel tempo. L'unità di tale dialettica viene alla luce mediante la configurazione narrativa, vale a dire il racconto attraverso il quale il soggetto costruisce l'intreccio degli eventi e allo stesso tempo si costruisce come personaggio del racconto, soggetto dell'azione. L'identità narrativa della persona si costruisce come un racconto che intreccia insieme disposizioni permanenti e libere scelte, venendo così a rappresentare la sintesi che integra il permanere e il mantenersi della persona nel tempo⁶⁴.

L'identità narrativa, propria della persona, modula in chiave narrativa ogni sua dimensione costitutiva, vale a dire le dimensioni interpersonale, corporea e culturale.

La dimensione interpersonale dell'esperienza sessuale è dovuta alla libertà dell'uomo e della donna, il cui libero agire, di momento in momento, può generare e consolidare la disposizione all'incontro, come pure, al contrario, lo può impedire sul nascere o indebolirlo nella sua consistenza, sinanche rinnegarlo. Le libertà dell'uomo e della donna non sono già disposte alla reciprocità interpersonale prima del loro esercitarsi, ma guadagnano tale disposizione nella mutua interazione, la quale avviene nel tempo. E anche quando abbiano raggiunto una disposizione stabile maturando una decisione definitiva al legame interpersonale, sono continuamente soggette a confermarla o a rinnegarla, poiché la libertà non viene meno, ma in quanto permane, continuamente è all'opera. Il costituirsi della di-

Book, Milano 1993, e precisamente il quinto e il sesto studio intitolati rispettivamente: *L'identità personale e l'identità narrativa* (pp. 201-230) e *Il sé e l'identità narrativa* (pp. 231-262).

⁶² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 210.

⁶³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 212.

⁶⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 260.

sposizione all'incontro da parte dell'uomo e della donna, avvenendo nella reciproca interazione, fa sì che l'andamento della disposizione di ciascuno influisca su quella dell'altra. L'esperienza sessuale tesse e acquisisce a ciascuno l'identità maschile o femminile per via dell'interazione tra i due, in specie dell'agire maschile per la donna e femminile per l'uomo, nonché tramite l'intreccio della loro storia personale con le storie di altre persone. Non solo di storie realmente vissute, ma anche, per via della connessione tra vita e racconto, di storie fittizie. Il riscontro è oggi offerto dal diffuso e non sempre positivo influsso della *fiction* sentimentale ed erotica sul vissuto amoroso.

L'uomo e la donna, persone umane, non sono puri spiriti, ma spirito-corporei, cosicché la loro libertà non è assoluta, ma dipende da condizioni psico-fisiche. Anche queste condizioni della libertà personale sono realtà dinamiche, che evolvono nel tempo. In riferimento alla dimensione corporea, l'identità narrativa fa tesoro di una concezione del livello psico-fisico dell'esperienza sessuale tutt'altro che fisso e immutabile e piuttosto dinamico e mutevole. A livello fisico, la sessualità umana conosce un'evoluzione che, a partire dalla fecondazione, accompagna l'intero arco di vita dell'uomo e della donna, alternando periodi di intenso sviluppo, quali quello che precede la nascita in cui si formano i caratteri sessuali primari, e quello della pubertà, con l'insorgenza dei caratteri sessuali secondari, a periodi di maggiore latenza, come quello dell'infanzia. L'evoluzione registrabile a livello fisico è riscontrabile anche a livello psichico. A partire da Freud, la psicologia concepisce l'identità sessuale come effetto di un processo che si svolge, sin dalla nascita, nell'interazione con le figure genitoriali, prima, e le altre sociali, poi.

L'uomo e la donna, oltre che spirito-corporei, sono esseri mondani, essenzialmente costituiti nelle relazioni sociali mediate dalla cultura. Già osservando come l'interpersonalità evolva anche in rapporto a storie fittizie prodotte dalla cultura sociale e che la stessa evoluzione psico-fisica della sessualità avviene nell'interazione con le figure genitoriali e sociali, s'intuisce come i fattori socio-culturali vadano soggetti a variazioni che, pur essenzialmente intrecciate con la libertà dell'uomo e della donna, non sono a essa riducibili. Rispetto alla dimensione culturale dell'antropologia sessuale, l'identità narrativa tiene conto del fatto che la socializzazione, simbolicamente mediata dal linguaggio e dalle istituzioni, è soggetta a continui cambiamenti tali per cui la tradizione socio-culturale, lungi dall'essere mera conservazione, presenta i tratti dell'innovazione.

La dimensione temporale dell'antropologia sessuale, oltre che dalle libere scelte dell'uomo e della donna, è dunque dovuta alla variabilità delle condizioni psico-fisiche e socio-culturali in cui la loro libertà si esercita. L'esperienza sessuale si sviluppa come un racconto in cui l'intreccio delle variabili dovute all'agire libero e alle sue condizioni/condizionamenti determina il succedersi degli eventi e li compone in una trama. Così concepita l'esperienza sessuale non è mai riducibile a una singola azione o a un solo comportamento e nemmeno a un certo orientamento o a un determinato stato di vita, i quali, invece, possono essere adeguatamente compresi solo se iscritti nella storia complessiva degli interessati, entro quindi una vicenda storica che sottrae i gesti, i comportamenti, gli orientamenti, all'alternativa secca tra l'immutabilità o la pura contingenza del loro significato.

V. LA DIMENSIONE TRASCENDENTE

Fin dai tempi antichi, la sessualità umana è stata posta in rapporto con la trascendenza, in termini metafisici o metaforici: nel primo caso la sessualità e, più specificamente, l'unione sessuale è stata concepita come realtà divina o comunque in se stessa sacra; nel secondo caso, pur negando ogni aspetto di trascendenza, si è assunta l'esperienza sessuale come metafora per indicare il rapporto che lo spirito immanente dell'uomo può intrattenere con la sfera trascendente di Dio⁶⁵. Pur sottoposta a desacralizzazione e demitizzazione e divenuta retaggio delle scienze umane, l'esperienza sessuale rimane ancora oggi luogo immanente all'umano vivere nel quale si annuncia la trascendenza divina. In essa è rinvenibile la tensione dovuta alla presenza di un limite e alla percezione di un oltre. Lo si può mostrare a partire, ancora una volta, dall'incontro interpersonale dell'uomo e della donna, vissuto nei loro corpi e contrassegnato dalla cultura e dalla storia.

⁶⁵ A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, 74-87.

1. *La trascendenza dell'altro umano*

Nell'incontro interpersonale con il tu, l'io scopre di non essere il tutto dell'uomo. «L'uomo è il solo essere nella natura che sia cosciente della sua dualità sessuale; egli possiede così una conoscenza dell'altro sesso, al quale non appartiene e non può appartenere. Ciascuna persona della specie umana riconoscerà presto o tardi che essa possiede una sola delle due varianti fondamentali dell'umanità e che l'altra gli resta per sempre inaccessibile»⁶⁶.

Inevitabilmente disposti in senso più attivo o ricettivo, l'uomo e la donna sono obbligati a persuadersi della propria assegnazione all'altro sesso: «Nessuno dei due può essere per sé tutto l'uomo, c'è di fronte a lui ogni volta l'altra maniera a lui inaccessibile di esserlo»⁶⁷.

Si potrebbe immaginare l'essere uomo come la somma dell'essere-maschio e dell'essere-femmina, secondo il modello della complementarietà rappresentato nel mito platonico dell'androgino⁶⁸. Ma ciò non considera la profondità dell'essere umano che, sia nel caso del maschio che della femmina, sfugge alla presa umana: «la mutua relazione nella differenza dei due sessi apre all'uomo un accesso alla trascendenza»⁶⁹.

L'irriducibile tensione di vicinanza e distanza⁷⁰, ovvero la simultaneità di immanenza e trascendenza insita dell'esperienza sessuale costituisce, per dirla con Lévinas, «l'originalità dell'erotico»⁷¹. La trascendenza che si annuncia nell'erotico, per la quale la reciproca alterità sessuale conduce i due oltre se stessi, già si annuncia nella voluttà, che raggiunge il parossismo nell'estasi dell'orgasmo. «Il voluttuoso della voluttà non è la libertà dell'Altro domata, oggettivata e reificata, ma la sua libertà indomita, che io non desidero in alcun modo oggettivata. [...] La voluttà non tende dun-

⁶⁶ P. HENRICI, «Les deux sexes: vers un dépassement de l'anthropologie», 14.

⁶⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio* (= Già e non ancora 83), Jaca Book, Milano 1982, vol. 2: 348.

⁶⁸ PLATONE, *Simposio*, 189 D - 191.

⁶⁹ P. HENRICI, «Les deux sexes: vers un dépassement de l'anthropologie», 13.

⁷⁰ W. MÜLLER, «Die Polarität von Nähe und Distanz als Entwicklungs- und Beziehungsaufgabe», in *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (= Quaestiones Disputatae 241), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2011, 103-111.

⁷¹ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (= Di fronte e attraverso 92), Jaca Book, Milano 2006, 262.

que ad altri, ma alla sua voluttà, è voluttà della voluttà, amore dell'amore dell'altro»⁷².

La reciproca voluttà della voluttà dell'altro, che trascende il possesso dell'altro, collocandosi al di là dell'uno e dell'altra, costituisce la fecondità della voluttà. Nella reciproca voluttà della voluttà altrui, l'io e il tu non si (con)fondono l'uno nell'altro, ma danno vita alla nuova realtà della loro unione che sta oltre loro stessi: generano il figlio.

L'estasi erotica e la generazione del figlio che già rivelano la trascendenza dell'esperienza sessuale non la esauriscono. La trascendenza dell'eros è quella di un «Terzo invisibile»⁷³.

2. *La trascendenza dell'Altro divino*

La parzialità della condizione del maschio e della femmina non solo rimanda l'uno all'altra, in una reciprocità circolare chiusa tra i due, ma allude a un'origine comune che li trascende. «Se il maschile e il femminile si definissero nel puro rimando fondativo dell'uno all'altro, sarebbero le famose “mezze mele”, segno dell'incompletezza della persona. Ma la relazione non è diadica, perché i due rimandano ad un Terzo che consente l'armonia della loro dualità-unità. L'uomo e la donna sono indefinibili l'uno rispetto all'altro proprio perché la loro radice è nell'Altro, del quale portano un'interiore nostalgia. Ogni rapporto interpersonale è connotato da una mancanza, “Penia”, e dunque da una domanda di ulteriorità, che è ineliminabile dalla ricerca della reciprocità»⁷⁴.

Nell'inaccessibile alterità sessuale dell'altro, la persona umana è indotta a riconoscere un Altro inaccessibile. «È forse qui che la dualità sessuale dell'uomo trova la sua significazione filosofica, o meta-antropologica, fondamentale. [...] L'esperienza della differenza sessuale diviene così il modello di ogni esperienza della trascendenza, la quale designa *una relazione indissolubile con una realtà assolutamente inaccessibile*»⁷⁵. Come due

⁷² E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 272-273.

⁷³ X. LACROIX, *Di carne e di parola*, 74-76.

⁷⁴ G.P. DI NICOLA - A. DANESE, «Femminile e maschile. Conflitto e reciprocità», in R. BONETTI (ed.), *La reciprocità uomo-donna. Via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 2001.

⁷⁵ P. HENRICI, «Les deux sexes: vers un dépassement de l'anthropologie», 16. Il rimando esplicito dell'autore è alla definizione della trascendenza come «absolument impossible

rami di un albero si uniscono nell'unico tronco, le cui radici scompaiono nella terra, così uomo e donna sono accomunati dalla medesima umanità, la cui origine, però, sfugge alla loro determinazione. Tra l'uomo e la donna sussiste una «simbolicità reduplicata»: «Ogni parte non contiene solo il richiamo dell'altra parte, contiene ad un tempo il rinvio e la presenza di un'avvolgente totalità di senso. E dunque, in quanto simbolo, l'uomo non è solo metà dell'uomo: è insieme l'apparire e il nascondersi d'un assoluto che lo richiama e pure già lo costituisce»⁷⁶.

L'annunciarsi di un Assoluto che trascende l'esperienza sessuale immanente è intuibile anche qualora si consideri l'inevitabile mediazione culturale dell'esperienza sessuale. In quanto culturalmente connotata ogni esperienza sessuale conosce un limite espressivo, che le impedisce di raccontare il senso totale dell'esperienza sessuale; d'altra parte, ogni esperienza sessuale, eccedendo la cultura in cui si esprime – non si avrebbero altrimenti diverse culture sessuali e nemmeno sarebbe possibile l'evoluzione di una medesima cultura sessuale – rinvia a una totalità di senso che in essa si annuncia.

La trascendenza dell'esperienza sessuale trova ulteriore illustrazione considerando la sua temporalità, per la quale essa non è mai compiutamente vissuta, ma sempre e solo in forma parziale, come emblematicamente l'uomo e la donna sperimentano nella fugace intensità del piacere orgasmico. Anche questo limite rivela una trascendenza dell'esperienza sessuale rispetto alla sua attuazione immanente.

L'origine dell'uomo sta oltre l'uomo, affondando in un mistero trascendente che si è soliti chiamare «Dio», l'Essere senza origine da cui ogni altro essere ha origine. La trascendenza dell'Essere originante l'uomo è tale, stando alla lezione di Lévinas, da sfuggire alla categoria stessa di Essere con cui l'uomo, a partire dal suo essere finito, pretenda definire l'infinito. «L'infinito è l'assolutamente altro»⁷⁷, non un altro *essere*, ma un essere *altro*, l'*Altrimenti che essere*⁷⁸.

et absolument nécessaire à l'homme», proposta a riguardo del soprannaturale da: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, 388.

⁷⁶ V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 70-71.

⁷⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 47.

⁷⁸ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (= Di fronte e attraverso 112), Jaca Book, Milano 2006.

3. *La rivelazione dell'Altro*

Benché assolutamente Altro, l'Infinito si annuncia nell'esperienza finita della relazione interpersonale, necessariamente segnata dalla dualità uomo-donna⁷⁹. Come l'Altro si annuncia? Lévinas risponde sfoderando la nozione che, forse, più d'ogni altra, caratterizza la sua filosofia, la nozione di Volto. «Chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'*idea dell'Altro in me*. Questo *modo* non consiste nell'assumere, di fronte al mio sguardo, la figura di un tema, nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. [...] Non si manifesta in base a queste qualità, ma *kath'auto*. *Si esprime*»⁸⁰.

L'esprimersi del Volto non consiste, però, nel togliere il velo dietro cui si nasconderebbe l'Altro, offrendo all'Io informazioni sul suo conto, ma nell'auto-presentazione dell'Altro «che consiste nel dire “io sono io” e nient'altro di ciò a cui si sarebbe tentati di assimilarmi»⁸¹. La manifestazione dell'Altro nel Volto «non è svelamento, ma rivelazione»⁸², un Dire che si dis-dice nel Detto in cui si dice.

Il volto dell'Altro divino si presenta nel volto umano degli altri, che risulta così essere, simultaneamente, «alterità etica e traccia dell'Infinito»⁸³. L'alterità divina e quella umana non sono dissociabili: «L'assolutamente Altro è Altri»⁸⁴. «La dimensione del divino si apre a partire dal volto umano. [...] Solo qui il Trascendente, infinitamente Altro, ci sollecita e fa appello a noi»⁸⁵.

Nell'incontro «faccia a faccia» con l'altro umano si rivela il Volto di un Altro infinitamente maiuscolo. In modo speciale, l'incontro dell'uomo della donna, forme più basilari ed evidenti dell'alterità umana, permettono all'Altro divino di rivelarsi.

⁷⁹ F. DE MUIZON, *Homme et femme. L'altérité fondatrice* (= Recherches morales), Du Cerf, Paris 2008.

⁸⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 48.

⁸¹ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 304.

⁸² E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 64.

⁸³ E. LÉVINAS, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, (= Idee/II 66), Roma, Città Nuova, 1984. La copertina del testo italiano aggiunge al titolo il seguente significativo sottotitolo: «Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito».

⁸⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 37.

⁸⁵ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 76.

Di questa simbolica sessuale, intreccio dell'umanità maschile e femminile con la trascendenza di Dio, la Rivelazione cristiana offre una singolare determinazione. Qualora si volesse indagarla, l'antropologia sessuale sin qui tratteggiata nelle sue principali dimensioni dovrebbe pertanto aprirsi all'apporto specifico del sapere teologico.

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

18 novembre 2014