

**AMORE E PERSONA**  
**NOTE ANTROPOLOGICHE PER UNA EDUCAZIONE**  
**ALLA SESSUALITÀ**

**EDUCAZIONE ALLA SESSUALITÀ E PROGETTO UMANO:  
UN APPROCCIO FILOSOFICO**

Le riflessioni che intendo svolgere sul tema della sessualità umana e della educazione alla sessualità muovono da una prospettiva antropologico-filosofica. Può essere di pertinenza del filosofo un tema così particolare? E in che misura?

È senz'altro evidente che, se la questione della sessualità umana e della relativa educazione potesse essere esaurita da una trattazione di carattere anatomico-fisiologico e psicologico, una riflessione di impronta filosofica sarebbe del tutto superflua. Su questa via, però, la questione della sessualità umana verrebbe elusa nella sua rilevanza più specifica, cioè nelle sue implicazioni più profonde, nella sua "qualità" umana; e l'educazione alla sessualità verrebbe abbassata al livello di una semplice, per quanto poi puntuale, informazione sulla dinamica e sulle modalità tecnico-operative dell'esercizio sessuale. È un rischio che si avverte tanto più grave e pressante oggi, nell'imminenza dell'istituzione, nelle scuole di ogni ordine e grado, di corsi per l'educazione alla sessualità. Un rischio che si cela dietro la pretesa di rendere «neutra» l'educazione alla sessualità, mutilandola della sua rilevanza antropologica e morale. In questo modo, però, la trattazione non potrebbe non risultare astratta e, in fondo, falsificata, perché si giungerebbe ad un approccio che programmaticamente prescinde dagli aspetti propriamente umani della sessualità; che prende ad ogget-

to una sessualità isolata, appunto astratta dal soggetto cui, invece, inerisce in modo essenziale.

Ora, la sessualità così presentata potrebbe ancora dirsi sessualità *umana*? E, sulla base di una tale presentazione, quale riflessione educativa potrebbe articolarsi? In quest'ottica, infatti, non si vede che senso potrebbe avere lo stesso concetto di *educazione* alla sessualità. Educare l'uomo significa, infatti, aiutarlo a portare a luce tutte le potenzialità del suo essere perché egli possa realizzarsi pienamente. Ma per raggiungere questa realizzazione occorre che queste potenzialità siano portate a perfezione secondo la loro stessa qualità umana e, dunque, che si armonizzino in unità nell'identità del soggetto. Per questo la prassi educativa è autentica solo se e quando fa riferimento ad un progetto educativo: l'*e-ducere* si inverte sempre in un *ad-ducere*<sup>1</sup>. Ora, dire progetto educativo è dire progetto umano, è prospettare l'azione educativa secondo una certa idea dell'uomo, che viene posta quale fondamento di senso e di valore per tutte le diverse potenzialità che l'educazione vuole attuare. Ne viene correlativamente che al variare del progetto, varierà l'intera impostazione dell'azione educativa.

Si pone qui, però, un'altra questione, particolarmente rilevante in una temperie culturale come la nostra, così profondamente segnata, anche in campo educativo, dal relativismo e dal soggettivismo: qual è la misura di questa possibilità progettuale? La variabilità del progetto è funzione dell'arbitrio individuale e, dunque, sottintende l'indifferenza di tutti i possibili progetti? In tal caso dovremmo riconoscere che al relativismo progettuale educativo corrisponde un relativismo antropologico; il che equivarrebbe a riconoscere che non si dà verità dell'uomo e che, quindi, l'uomo resta ignoto a se medesimo. Ma ciò significherebbe ridurre l'azione educativa stessa ad un *e-ducere* «non-si-sa-cosa» da «non-si-sa-chi» verso «non-si-sa-dove», ovvero consegnarla indifferentemente allo schema angusto dell'ideologia, al capriccio della fantasia o alle iperboli dell'utopismo: schemi diversi che, però,

<sup>1</sup> Su questi temi mi permetto rinviare al mio *Educazione ai valori*, in «Rivista Lasalliana», 3/1990, pp. 182 ss.

convergono tutti nell'errore di voler mettere nell'uomo quello che non c'è per poi chiedergli quello che non può.

Si fa evidente, allora, che il problema dei valori, il problema dell'identità dell'uomo come fondamento di questi valori, non può essere disatteso; che è necessario avere una «visione integrale dell'uomo» per poterlo educare <sup>2</sup>. Una seria educazione alla sessualità ha, dunque, la sua condizione di possibilità in un progetto umano che, però, non può essere arbitrariamente assunto, ma deve essere elaborato sulla base di una riflessione sulla natura dell'uomo come essere sessuato. Ciò comporta che, laddove si voglia educare alla sessualità, prospettandola in tutta la sua ampiezza e profondità, nella pienezza della sua dimensione umana, si rende necessario collocarne criticamente la questione nel contesto di una antropologia, cioè di una riflessione globale sull'essere dell'uomo. Riflessione, questa, che è di pertinenza filosofica.

#### LA SESSUALITÀ UMANA NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

La cultura e la mentalità contemporanee vivono nel segno di un drammatico e radicale trapasso epocale: quello che dalla *modernità* ormai in crisi ci ha fatti entrare decisamente negli inquieti scenari della *post-modernità*. Volendo caratterizzare in modo molto generale e schematico (e, quindi, con tutti i limiti che ciò comporta) i termini di questo trapasso, direi che da una modernità essenzialmente caratterizzata dal progetto emancipatorio dell'uomo che ha voluto rinunciare ad obbedire alla Legge di Dio per cercare nella natura (nella sua natura umana) la norma del suo essere e del suo comportamento, siamo passati ad una post-modernità essenzialmente caratterizzata dal riconoscimento che non si dà norma alcuna che possa essere valida per l'uomo, né in un cielo ormai inesorabilmente vuoto (la *morte di Dio*), né in una natura umana ormai priva di una consistenza propria e condannata ad un ineluttabile

<sup>2</sup> Paolo VI, lett. enc. *Humanæ vitæ* (1968), n. 7.

declino (la *morte dell'uomo*). Mentre, dunque, la modernità aveva rinunciato all'assoluto soprannaturale surrogandolo con una natura assolutizzata, la post-modernità riconosce che *non vi è nulla* che possa dirsi o pretendersi assoluto (soprannaturale o naturale che sia): non si dà alcuna unità di senso, né progetto, né norma che possa imporsi all'uomo. Ecco il *nichilismo* radicale di oggi.

Esito antropologico-etico del nichilismo odierno è l'*uomo in frammenti*, di cui – per non far che un solo esempio – la psicanalisi freudiana ci offre una eloquente testimonianza: un uomo scisso in se stesso, il cui essere ed il cui comportamento scaturiscono come la risultante imprevedibile di variabili inconscie e/o pre-conscie che lo determinano, per dir così, “alle spalle” e sfuggono pressoché per intero al suo controllo. Siamo ormai al di là del concetto di *soggetto*<sup>3</sup>; non vi è più nell'uomo *nessuna unità* che renda coerenti (cioè, faccia coerire) le sue componenti; ovvero, se si vuole, l'unica “unità” possibile è quella del *gioco* e della *maschera*: unità fittizia, temporanea, assunta in una consapevole e convenuta finzione che ha il solo scopo di rendere piacevole o meno drammatico il caos dell'esistenza e della vita; di rendere accettabile quella che Kundera definisce, nell'omonimo romanzo, l'«insostenibile leggerezza dell'essere»; di rendere accettabile, proprio nella sua vanità (cioè, vuotezza), il rapporto con altri.

Si è giunti su questa via allo scardinamento della persona umana dalla sua natura profonda, i cui effetti risultano particolarmente dirompenti proprio a livello della sessualità, perché in fondo è lì che si esprime tutta l'identità (o anche la non-identità) dell'uomo; è soprattutto lì che si gioca la libertà dell'uomo e, reciprocamente, la libertà dell'uomo può diventare un gioco. Questo scardinamento della persona da se stessa non poteva non aprire una serie di fratture nel modo di intendere e vivere la sessualità (sia in senso intrasoggettivo che intersoggettivo).

Sradicando la persona dalla sua natura, anche la *sessualità* viene sradicata dal *matrimonio*: questo non è più il fondamento

<sup>3</sup> Non è a caso che Gianni Vattimo, riconosciuto ispiratore del pensiero debole, abbia scritto un'opera intitolata *Al di là del soggetto* (Milano 1989<sup>e</sup>).

naturale (oltreché istituzionale e soprannaturale) della sessualità che, dunque, cessa di essere via di intima comunione tra l'uomo e la donna e deborda dal proprio ambito naturale, dilaga ovunque appiattendosi nelle sue espressioni materiali, volgarizzate dall'esplosione dell'eroticismo nei *media*. Di qui la diffusione di un modello di sessualità ipergenitalizzata e lo sviluppo di una sessualità "di consumo" che tende a surrogare in quantità ciò che va inesorabilmente perdendo in qualità, riducendo tutto ad una prestazione produttivistico-consumistica utile ad incrementare il mercato del sesso.

In seconda battuta, viene poi ad infrangersi anche il legame fra *sessualità* e *fecondità-procreazione*: è così che la fecondità da benedizione – come è sempre stata intesa in ogni cultura – si rovescia nel suo contrario: una minaccia (si pensi, ad esempio, alla pratica abortiva spesso presentata e legittimata come "difesa" della donna dall'aggressione del feto); è così che si apre la via ad una sessualità vissuta senza fecondità-procreazione, ma anche – acquisizione più recente – ad una procreazione ottenuta senza sessualità (la cosiddetta fecondazione *in vitro*, etc.). Ne viene, in definitiva, che la volontà-libertà (cioè, l'arbitrio) del singolo, o meglio ancora, la forza inconscia della sua *libido* resta il fondamento ed il criterio unico della sessualità e della sua valutazione morale. Non è allora difficile comprendere perché si rivendichi come un fatto di libertà per ciascuno il diritto di dare il contenuto che crede alla sua *libido*. Di conseguenza, ogni forma di sessualità (omosessualità, transessualità, ...) – proprio in quanto diritto del singolo – viene ritenuta equivalente ed egualmente degna e deve essere riconosciuta-garantita anche da un punto di vista sociale e giuridico.

Senonché ciò che viene offerto come "libertà" non è che l'invito ad una condotta immatura, avida e psicotica. Infatti, una libertà che si pretenda come emancipazione assoluta è non solo una libertà che si emancipa dalla verità, ma anche una libertà che si emancipa da se medesima, che si rifiuta di assumere un volto, un contenuto. E lo fa nel modo che le è proprio: essendo dinamicità, poter-essere, la libertà rinuncia al contenuto disponendosi ad assumerli tutti *indifferentemente*, cioè a riconoscerli tra loro assolutamente indifferenti, privi di reale valore e consistenza, nulli.

Una tale "libertà" sregolata, però, suscita frustrazione perché la mancanza di riferimenti rende impossibile una seria valutazione sul proprio comportamento. Non solo, ma la tensione ad un soddisfacimento illimitato finisce col rendere il soggetto vulnerabile ed agevolmente addomesticabile, manipolabile attraverso le esperienze di piacere che egli non ha imparato a valutare e controllare. In tal modo, l'uomo rimane vittima di qualsiasi impulso; non determina più la vita, ne è piuttosto determinato; si riduce a vivere come un "buon animale" riducendo il suo rapporto con la realtà ad «una semplificazione ai fini della vita»<sup>4</sup>. In definitiva, l'uomo disperde se stesso e non si ritrova più.

Nasce di qui l'esigenza di ricostruire ciò che è stato infranto e, per far questo, di ritrovare il disegno ontologico ed esistenziale dell'essere umano in quanto uomo e donna; di rinvenire e ripensare le fondamentali strutture di significato che stanno alla radice della sessualità-corporeità e dell'esperienza sessuale umana.

#### LA CORPOREITÀ-SESSUALITÀ UMANA

##### *Oltre naturalismo e biologismo*

Il primo passo da compiere per ripensare la sessualità dell'uomo secondo la sua specificità è superare quella pregiudiziale naturalistica che spesso ne ha condizionato la comprensione ed ha inoltre ingenerato non irrilevanti equivoci in ordine ad alcune questioni etiche. Parlando di pregiudiziale naturalistica mi riferisco a quelle prospettive ermeneutiche, antropologiche ed etiche, che concepiscono la sessualità in chiave puramente bio-fisiologica. Su questa via la sessualità e, al fondo, la corporeità umana vengono intese o «come un dato bruto, sprovvisto di significati e valori morali (...) come dei *presupposti* o *preliminari*, materialmente *necessari* alla scelta della libertà, ma *estrinseci* alla

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, n. 27.

persona, al soggetto e all'atto umano»<sup>5</sup>; ovvero, all'opposto, come realtà deterministicamente compiute in se stesse, dotate di un proprio immanente dinamismo, cogente per il comportamento del soggetto.

L'esito comune cui approdano entrambe queste prospettive è la negazione dell'identità specificamente umana della corporeità-sessualità dell'uomo e, in definitiva, la compromissione della sua stessa integrità ontologica.

### *Una coscienza estrinseca alla corporeità-sessualità?*

La prospettiva ermeneutica che riduce la corporeità-sessualità umana a materiale bio-fisiologico informe, su cui la coscienza liberamente plasma l'identità e l'*éthos* dell'uomo, risulta tuttavia insostenibile perché la relazione fra coscienza e corpo viene prospettata in termini di estrinsecità (il corpo come ente esterno o "posto accanto" alla coscienza); termini che, però, sono in contraddizione con la struttura *intenzionale* della coscienza stessa, così come un'elementare ricognizione fenomenologica può agevolmente mostrare.

Com'è noto, infatti, l'indagine fenomenologica, soprattutto husserliana, ha chiarito che la *coscienza* (*cum-scientia*, sapere-in-relazione-con...) si struttura originariamente in una apertura relazionale, cioè in una *intenzionalità* che, mentre dice di una protensione e, dunque, di un moto *ad extra*, al contempo segnala un rinvio *ad intra*, verso un asse di riferimento senza cui lo stesso moto protensivo della coscienza non potrebbe darsi. Riferimento che si offre alla coscienza non già come qualcosa di estrinseco, bensì come «punto zero» del suo proiettarsi verso le cose. E questo «punto zero» non è che il *corpo*<sup>6</sup>. La relazione della coscienza con la

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, lett. enc. *Veritatis splendor* (1993), n. 48.

<sup>6</sup> Conviene sottolineare che il corpo di cui qui si parla è quello percepito immediatamente dal soggetto come costitutivo della sua stessa soggettività. Questa percezione soggettiva ed immediata (*Erlebnis*, per dirla con Husserl) della propria corporeità si distingue dalla percezione del proprio corpo come oggetto

corporeità non è, dunque, né estrinseca né univoca; anzi è proprio a partire da questa sua originaria ed intima relazione col corpo che essa può dispiegarsi in una *relazione intenzionale* che la porti, oltre se medesima, verso tutto ciò che essa non è<sup>7</sup>.

Ma v'è di più. Se si ponesse la coscienza come estrinseca alla corporeità – secondo quanto si assume nella prospettiva ermeneutica di cui discutiamo – come potrebbe essa intenzionare il desiderio, il piacere, il bisogno d'amare e d'essere amati che si esprimono nella sessualità? Husserl ha chiarito che parlare di intenzionalità della coscienza significa riconoscere che ogni movimento ed ogni vissuto coscienziale (*Erlebnis*) possiede una propria capacità noetica e rappresentativa; ed ha chiarito anche che vi è una sorta di relazione di circolarità o, se si vuole, di reciprocità fra la particolare "qualità" di una disposizione intenzionale e

fra gli oggetti. Tale distinzione è chiaramente segnalata nella terminologia fenomenologica, husserliana e scheleriana, nel differente uso di *Leib* e *Körper*. Il *Leib* è il corpo soggettivamente percepito ovvero la corporeità soggettiva (*Leiblichkeit*), cioè il corpo-che-sono. Esso costituisce – secondo le espressioni husserliane – il punto centrale di orientamento (*Orientierungsmittelpunkt*) o il punto zero (*Nullpunkt*) dell'intenzionalità soggettiva. Il *Körper* è, invece, il corpo oggettivamente percepito come cosa fra le altre cose, cioè il corpo-che-è. Scrive in proposito Husserl: «Ogni io ha un suo ambito percettivo cosale, e necessariamente percepisce le cose secondo un certo orientamento. Le cose appaiono e appaiono da questo o da quel lato, in questo modo di apparire è fatalmente implicita la relazione con un qui e con le sue direzioni fondamentali. Ogni essere spaziale appare necessariamente vicino o lontano, sopra o sotto, a destra o a sinistra. (...) Così tutte le cose del mondo circostante hanno un loro orientamento rispetto al corpo [*Leib*], così come tutte le espressioni dell'orientamento portano in sé questa relazione. Il "lontano" è lontano da me, dal mio corpo proprio, la "destra" rimanda alla parte destra del mio corpo, per esempio la mia mano destra, ecc.» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1950-1952, vol. II, § 41, tr. it. E. Filipini, Torino 1965, pp. 551 ss.).

<sup>7</sup> Che l'apertura intenzionale della coscienza scaturisca a partire dal suo originario costituirsi nella relazione con il corpo risulta evidente anche riflettendo sulla derivazione etimologica dello stesso termine intenzionalità (dal greco *éntasis* – *enteíno*) che dice di una "tensione-in", quasi uno "stiramento" verso qualcosa. La connotazione fortemente fisicistica che emerge dalla radice originaria del termine, sottolinea anche lessicalmente l'irrescindibile costitutiva relazione della coscienza con il corpo.

la correlativa “qualità” dell’oggetto intenzionato: se, per un verso, infatti, è l’oggetto intenzionato che richiama la coscienza ad un certo orientamento e ad una determinata apertura intenzionale; per l’altro verso, questo orientamento e questa apertura non potrebbero darsi se l’oggetto non incontrasse l’*interesse* della coscienza stessa, ovvero – che è lo stesso – se la coscienza non fosse già “sintonica” con la qualità dell’oggetto, nonché disposta ed aperta ad esso<sup>8</sup>. La coscienza, dunque, non potrebbe intenzionare qualcosa di desiderabile, di piacevole o di amabile, né potrebbe riconoscerlo come tale, se non fosse già *interessata* e disposta («decisa», in senso originario del *de-cædere*) in un orientamento intenzionale della medesima qualità, cioè di desiderio, piacere, amore: con il desiderio, dunque, intenzioniamo il desiderabile, con il piacere il piacevole e – come già aveva intuito Empedocle – «con l’amore l’amore e l’astio luttuoso con l’astio»<sup>9</sup>. D’altra parte, se – come s’è appena visto – l’orientamento intenzionale dipende dal disporsi corporeo e, quindi, da tutto quanto identifica il corpo in se stesso, non dovremo riconoscere proprio nella identità sessuale del corpo la condizione essenziale e prima dell’orientamento intenzionale della coscienza verso l’esperienza del desiderio, del piacere e dell’amore?

### *Una corporeità-sessualità estrinseca alla coscienza?*

La seconda prospettiva ermeneutica, cui ho fatto cenno più sopra, intende sessualità e corporeità umane come realtà deterministicamente compiute in se stesse, dotate di un proprio immanente dinamismo capace di determinare da sé il comportamento del soggetto. In tal modo, la sessualità e la corporeità dell’uomo vengono assimilate a quelle dell’animale e, per ovvia conseguenza,

<sup>8</sup> Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1921, I, pp. 426 ss., tr. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, Milano 1968, II, pp. 214 ss.

<sup>9</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951-1952<sup>6</sup>, B 109, p. 31, tr. it. C. Santori (a cura di), in *Empedocle. Tutti i frammenti*, Cortona 1987, n. 103, p. 112.

il riferimento essenziale per la determinazione del comportamento umano viene individuato nell'*istinto*.

Ora, com'è evidente, una tale riduzione della corporeità e della sessualità umane alla loro naturalità biologica finisce col rendere la componente *umana* del tutto inessenziale. Ne abbiamo ulteriore conferma riflettendo sulle terminazioni etiche di questo naturalismo sessuale: infatti per l'uomo, come per l'animale, l'*éthos* non costituirà un problema perché egli non potrà che seguire il proprio impulso naturale, assecondandolo.

Ma è lecita questa riduzione e risoluzione della corporeità-sessualità umana a quella animale? Ritengo che la risposta non possa che essere negativa perché la corporeità umana, proprio in quanto *umana*, non è riducibile a semplice modo della corporeità animale. Con ciò non intendo dire, com'è ovvio, che la corporeità umana non abbia nulla a che vedere con quella animale; bensì che il rapporto fra l'una e l'altra debba essere prospettato più nel senso – per usare una espressione di Giovanni Paolo II – dell'«analogia della natura» che dell'identità: un rapporto che dice, dunque, di una somiglianza-dissimigliante o, se si vuole, di una corrispondenza asimmetrica fra i due elementi <sup>10</sup>.

Già nella riflessione degli antichi era chiara la coscienza di questa asimmetria, cioè dell'essenziale differenza fra la struttura ontologica naturale dell'uomo e quella dell'animale, come testimonianza, ad esempio, il mito della nascita delle «stirpi mortali» (gli animali e l'uomo) narrato da Protagora nell'omonimo dialogo di Platone <sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Dalla catechesi sulla famiglia dell'udienza generale del 9 gennaio 1980.

<sup>11</sup> Il maldestro Epimeteo («colui che pensa dopo») distribuisce e consuma «tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione», lasciando così l'uomo «nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi» e vittima delle fiere, perché in tutto più debole di queste. Ma la povertà di facoltà naturali dell'uomo viene compensata dapprima dal saggio ed ardito Prometeo («colui che pensa prima»), il quale «ruba a Efesto ed Atena la scienza tecnica insieme con il fuoco (...) e così ne fece dono all'uomo», e poi da Ermes, il quale dona agli uomini «il pudore e la giustizia, affinché servissero di ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia». In tal modo, conclude Platone, «l'uomo fu partecipe di sorte divina e (...) usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che viene dalla terra» (*Protagora*, 317c - 322d, *passim*).

Oggi, una dettagliata e rigorosa analisi fisio-fenomenologica comparata fra struttura corporea e modi del comportamento nell'animale e nell'uomo non può che confermare agevolmente l'intuizione degli antichi. Non potendo qui dar luogo a tale analisi in tutta l'ampiezza che sarebbe necessaria, mi limito a qualche rilievo essenziale<sup>12</sup>.

Possiamo rilevare anzitutto che l'intero apparato istintuale – se vogliamo chiamarlo così – dell'uomo mostra di avere una struttura molto più aperta, più plastica e perciò meno specializzata di quello dell'animale, tanto che alcuni studiosi ritengono che, a differenza dell'animale, l'uomo non abbia dei veri e propri *istinti* e che, di conseguenza, sarebbe più corretto parlare di *impulsi* o *pulsioni* che possono stimolare determinate reazioni, ma che per tradursi effettivamente in comportamento richiedono, comunque, l'intervento valutativo-deliberativo della ragione<sup>13</sup>. L'uomo, dunque, è stimolato da determinati *inputs* di carattere fisiologico che potremmo tradurre come *tendenze*, cioè orientamenti ed inclinazioni dell'essere umano legati alla sua stessa natura; ma questi non sono capaci di portarlo direttamente ed univocamente ad un comportamento.

D'altra parte, è vero anche che questa struttura "aperta" comporta per sé il rischio di una possibile enfattizzazione unilate-

<sup>12</sup> Per un approfondimento, cf. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1976, tr. it. F. Buzzi, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978; cf. anche F. X. Kaufmann, *Il matrimonio in prospettiva socio-antropologica*, in AA. VV., *Dibattito sul diritto naturale*, tr. it., Brescia 1970.

<sup>13</sup> Giustamente osservava l'allora card. Wojtyła, nello studio su *Amore e responsabilità* (tr. it. di A. Berti Milanoli, Torino 1978<sup>2</sup>), che «la distinzione verte sue due parole che etimologicamente hanno lo stesso significato: "istinto" proviene dal latino *instinguere*, sinonimo di *impellere*, che significano entrambi "so-spingere", "eccitare"» (p. 35). Tuttavia, è un fatto che, per un verso, l'uomo sia capace di «azione sopraistintiva» e che, per l'altro verso, le «associazioni affettive» provocate dal riferire all'uomo la parola *impulso* o *pulsione* siano meno negative di quelle provocate dalla parola *istinto*: «per questo [la parola *pulsione* o *impulso*] si presta meglio della parola "istinto" ad essere riferita all'uomo» (p. 36). Sempre su questo tema, si vedano di R. Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, pp. 56 ss., e di E. Sievers, *Che cos'è la sessualità*, in «Ekklesia», 5/1971, pp. 17 ss.

rale ed onnivale di un istinto sugli altri, con la conseguente messa a rischio dell'intero organismo, fino alla sua possibile distruzione. Ora, anche considerando soltanto il piano della pura esistenza materiale dell'organismo umano, dobbiamo concludere che la via dell'abbandono alle pulsioni non può essere seguita perché mette a rischio la stessa conservazione dell'organismo biologico. Sotto questo profilo, dunque, la presunta "naturalità" della pulsione lasciata a se stessa risulta innaturale. Se ne evince allora che l'uomo, anche semplicemente in vista della conservazione del suo essere, è spinto a trascendere la sua "animalità", facendo appello alle risorse della componente non-corporea della sua natura, cioè alla *coscienza*, per comprendere la propria posizione nel mondo e determinare, attraverso valutazioni e scelte, la sua relazione ad esso <sup>14</sup>. Tutto ciò induce a considerare la stessa corporeità umana secondo una prospettiva che non è totalmente riconducibile a quella della pura animalità: la non-specializzazione e la povertà istintuale dell'organismo biologico umano segnalano che la stessa fisicità dell'uomo va considerata in relazione alla forza non-corporea della coscienza che la attraversa e la compie.

Se ci riferiamo poi specificamente alla sfera della vita sessuale, l'impossibilità di ridurre la corporeità dell'uomo all'animalità semplice e, per conseguenza, di seguire l'interpretazione naturalistica della sessualità, risulta ancor più evidente. Naturalmente si è tentato di mostrare che, non essendovi apprezzabili differenze di ordine fisiologico e dinamico a livello del dimorfismo sessuale

<sup>14</sup> «Nella vita istintiva umana non vi è affatto né regolarità naturale, né struttura solida e perfetta. Tutto il gioco degli istinti, per numerosi e possenti che siano, resta aperto in noi, e comporta una relativa indeterminatezza, che solo nella ragione trova la sua regola e il suo compimento. [...] Fatto sta che la specie di infinitezza propria dello spirito, infinitizza in qualche modo e rende incerta nell'essere umano la vita stessa dei sensi e degli istinti, che non può trovare la sua mèta naturale – intendo secondo le esigenze e i destini propri della natura umana – che nella ragione e nelle forme di vita che essa crea. [...] L'uomo pienamente e veramente naturale, non è l'uomo della natura, terra incolta, ma è l'uomo delle virtù, la terra umana coltivata dalla retta ragione, l'uomo formatosi attraverso la cultura interiore delle virtù intellettuali e morali» (J. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1930, tr. it. U. Guanda, *Religione e cultura*, Modena 1938, pp. 14-16, *passim*).

animale ed umano, e potendosi rinvenire fra alcuni animali esempi di un esercizio sessuale non direttamente funzionalizzato alla riproduzione o anche di inversioni del ruolo sessuale, l'attività sessuale umana non è essenzialmente diversa da quella animale e che, quindi, la "naturalità" del comportamento sessuale animale deve essere predicata anche del comportamento umano<sup>15</sup>. In verità, questo tentativo risulta pretestuoso e fallimentare solo che si rifletta sulle differenze qualitative (vorrei dire, *intenzionali*) dell'attività sessuale e, più profondamente, della stessa sessualità umana rispetto ai fenomeni analoghi del mondo animale.

Senza voler negare l'evidente analogia fra i processi generativi dell'uomo e di alcune specie animali, occorre però rilevare che la pulsione sessuale umana non è periodica, come nell'animale, bensì continua e può esser percepita e vissuta come fine a se stessa. Ciò non significa, naturalmente, che non esista una ciclicità fisiologica propria della sessualità umana; tuttavia, essa non è ultimamente determinante per l'attività sessuale che può, dunque, realizzarsi anche a prescindere dai ritmi fisiologici. Del resto, anche un'attenta analisi dei dinamismi che determinano l'insorgenza del desiderio sessuale nell'uomo e nella donna ne evidenzia il «carattere essenzialmente psicogenito», così da poter concludere che il desiderio sessuale stesso «è un fenomeno *psichico*»<sup>16</sup>. Da ciò si può comprendere come mai l'uomo, a differenza dell'animale, possa dilatare l'orizzonte della propria sessualità fino ad includervi anche aspetti dell'esistenza che non sono propriamente sessuali, così come può, all'opposto, limitare le forme e i modi nei quali la sua sessualità si esprime.

Se ne può concludere, allora, che la pulsione sessuale umana non si riduce a mera necessità fisiologica, capace di predeterminare e preordinare il comportamento in maniera univoca. La plasticità di questa pulsione, mentre sottolinea il proprio limite natu-

<sup>15</sup> Cf. C.S. Ford, - F.A. Beech, *Patterns of Sexual Behavior*, New York 1951.

<sup>16</sup> G. Piana, *Orientamenti di etica sessuale*, in T. Goffi - G. Piana (edd.), *Corso di morale*, Brescia 1983, vol. 2: *Diakonia. Etica della persona*, pp. 274-275. Cf. anche, nel medesimo volume, S. Spinsanti, *Corporeità*, pp. 57 ss.

rale e richiede l'intervento normativo della ragione, già testimonia che il compimento dello stesso richiamo pulsionale va cercato "al-di-là" di esso; e che, dunque, il senso della sessualità umana va indagato sulla linea di questo rinvio della corporeità oltre se medesima<sup>17</sup>.

### *Oltre il dualismo antropologico*

Portando, poi, a fondo le indicazioni emerse dalla ricognizione delle due prospettive ermeneutiche nelle quali – come s'è visto – si esprime la concezione naturalistico-biologista della sessualità, scopriamo che questa concezione si costituisce sul fondamento di un sostanziale *dualismo* antropologico e, dunque, «si risolve in una divisione dell'uomo stesso», come se, da una parte, egli fosse corpo, tutto definito e determinato in sé; e, dall'altra, anche coscienza, ma con una sua vita a parte<sup>18</sup>. Va da sé, poi, che ogni tentativo di ricomporre questa divaricazione ontologica potrà al più guadagnare una "unità" per giustapposizione o, ultimamente, per subordinazione di una componente all'altra.

Nella linea della prima prospettiva che abbiamo sopra discusso – quella che considera la coscienza come estrinseca rispetto alla corporeità-sessualità umana –, la divaricazione ontologica dovrebbe esser sanata attraverso la subordinazione del corpo alla coscienza. Ma contro qualsivoglia tentativo di risolvere-dissolvere la materialità del corpo nella spiritualità della coscienza, possiamo ricordare il monito pascaliano contro la tentazione dell'«angelismo» antropologico: l'uomo che tenta di compromettere la sua natura con quella animale, può essere tentato di concepirsi e comportarsi come se fosse un angelo; il guaio è – conclude Pascal – che, di solito, chi vuol fare l'angelo finisce col fare la bestia. Del resto questa tentazione ha raccolto la sua più pesante sconfessione metafisica pro-

<sup>17</sup> Ne è riprova il fatto che si giudica brutale (cioè tipico del bruto, dell'animale) colui il quale vive la propria sessualità come puro soddisfacimento della pulsione fisiologica, arrivando così a servirsi dell'altro come di un corpo utilizzabile.

<sup>18</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 48.

prio laddove avrebbe voluto trovare la sua definitiva conferma, nella metafisica idealistica di Hegel, che ha preteso risolvere ontologicamente nell'originarietà dello spirito (*Geist*) non solo la corporeità dell'uomo, ma l'intera realtà naturale. Questa pretesa, però, si arresta imbarazzata di fronte all'invincibile oggettività di una natura che – come è costretto a riconoscere lo stesso Hegel – non si lascia determinare dallo spirito se non «astrattamente»<sup>19</sup>.

Seguendo, invece, la seconda prospettiva – che considera la corporeità-sessualità umana come estrinseca alla coscienza – dovrebbe essere piuttosto la coscienza a subordinarsi al corpo. Su questa via dovremmo allora cercare l'unità dell'uomo nell'appiattimento della coscienza sulla corporeità, cioè nella negazione della differenza ontologica fra coscienza e corporeità e, *eo ipso*, nella negazione della possibilità di una qualsivoglia iniziativa di libertà dell'uomo, rispetto sia a se stesso, sia alla realtà che lo circonda. Con ciò, tuttavia, resterebbe ancora da spiegare l'esperienza dell'uomo che attesta incontestabilmente la sua capacità di porsi

<sup>19</sup> L'imbarazzo di Hegel è ravvisabile nell'elaborazione tanto della *Naturphilosophie* quanto della *Geistesphilosophie*. Quanto alla prima è da notare il riconoscimento della *impotenza* concettuale della natura, nell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: «La natura, considerata in sé, nell'idea, è divina; ma nel modo in cui essa è, l'esser suo non risponde al suo concetto: essa è, anzi, la contraddizione insoluta [§ 248]. La *contraddizione* dell'idea, che come natura dev'essere esterna a se stessa, è, più precisamente, questa: che da una parte, si ha la necessità, operata dal concetto, delle formazioni della natura e della loro determinazione razionale nell'unità organica; dall'altra parte, la loro accidentalità indifferente e irregolarità indeterminata. (...) È l'*impotenza* della natura codesto aver le determinazioni del concetto solo astrattamente ed abbandonare l'esecuzione del particolare alla determinabilità esterna [§ 250]» (tr. it. di B. Croce, Bari 1907, p. 207). Quanto alla seconda è da notare la differenza segnalata da Hegel, soprattutto nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, fra la totalità in quanto oggetto della rappresentazione religiosa (*Vorstellung*) e del concetto filosofico (*Begriff*): mentre nel secondo caso la totalità è pienamente posseduta dal soggetto (→ *Griff* come ciò che è «a-portata-di-mano»), nel primo caso essa si para innanzi (*vor-stellen*) come altra dal pensiero, come qualcosa che è e resta «*vor uns*». Su questi temi, cf. di U. Perone, *Metafisica e violenza*, in AA. VV., *Pensare l'essere*, cit., pp. 114-117; cf. anche di P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987, cap. IV, pp. 255 ss.

realmente a distanza o anche di opporsi in modo diretto e contraddire l'ordine, la struttura e, comunque, la datità dell'esistente.

L'impraticabilità della via dualistica, orienta la nostra riflessione antropologica in altra prospettiva: quella che intende l'uomo come un'*unità reale*, per quanto articolata in dimensioni diverse, senza che questa diversità comporti indifferenza o opposizione<sup>20</sup>. Anzi, queste diverse dimensioni trovano la loro ragion d'essere nell'unità della natura umana, proprio in quanto articolazioni costitutive dell'umano.

In questa prospettiva, né la corporeità dell'uomo può essere isolata in se stessa e ridotta ad animalità, né la coscienza può essere separata ed opposta al corpo. Superando l'ipotesi dualistica, occorre riandare dal referto fenomenologico fondamentale della propria soggettività nella sua ineludibile ambivalenza, laddove l'*io* si coglie, ad un tempo, come *pensante e senziente*. Su questa linea, già Tom-

<sup>20</sup> Com'è noto, è stato originariamente l'Orfismo, la cui influenza si è fatta notevolmente sentire nell'elaborazione del pensiero filosofico greco antico, a suggerire una concezione antropologica dualistica, venendo così a smantellare a poco a poco quella naturalistica di origine omerica. L'uomo, infatti, viene concepito dall'Orfismo come un misterioso ibrido di materia (il *sôma*, corpo) e spirito (il *daímon*, entità spirituale). Inoltre tutta l'irriducibilità delle due componenti e la conseguente drammatica esperienza della dicotomia interiore fra esigenze della carne ed esigenze dello spirito viene giustificata riconducendola ad una originaria colpa, per espriare la quale il *daímon* è stato costretto nella tomba (*sêma*) del corpo (*sôma*), dal quale aspira a liberarsi. Platone, profondamente influenzato dall'Orfismo, diede veste teoretica al dualismo onto-antropologico, riconnettendolo ed ancorandolo al dualismo metafisico fra realtà sensibile e realtà sopra-sensibile o intelligibile, nella chiara subordinazione della prima alla seconda. In questa prospettiva, la vita naturale dell'uomo è, in verità, non-vita perché la tomba del corpo impedisce all'anima spirituale, che è l'essenza dell'uomo, di vivere secondo la sua propria natura: «E non mi meraviglio se Euripide affermasse il vero là dove dice: "Chi può sapere se il vivere non sia morire ed il morire non sia vivere?"», e che noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da uomini sapienti che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba» (Platone, *Gorgia*, 492e). La concezione onto-antropologica dualistica importa per sé una chiara svalutazione della dimensione sensibile-corporea (e potremmo più estesamente dire: storica) dell'uomo e, conseguentemente, comporta un'etica di paradossi come quelli esemplarmente espressi da Platone nei suoi moniti all'uomo affinché viva fuggendo dal corpo e dal mondo, sede della malvagità e della corruzione.

maso d'Aquino aveva osservato che: «Idem ipse homo est qui percipi se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore»<sup>21</sup>. Ma, in definitiva, anche un dualista come Cartesio, dopo aver posto la netta separazione ontologica fra l'anima (*res cogitans*) e il corpo (*res extensa*)<sup>22</sup>, avverte la difficoltà di stabilire un nesso reale e non estrinseco fra le due *res*, per giustificare quei fenomeni che attestano inoppugnabilmente una reciproca interazione anima-corpo. Al punto da ammettere, in evidente distonia con l'impianto radicalmente dualistico della sua antropologia, che gli innegabili rapporti fra anima e corpo non sono estrinseci, quasi che l'anima stia al corpo come il nocchiero alla sua nave: «La natura insegna, per mezzo di codesti sensi del dolore, della fame, della sete, ecc., che io non sono soltanto presente al mio corpo come il nocchiero è presente alla sua imbarcazione, ma che sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto [*illi artissime esse conjunctum et quasi permixtum*], così da costituire con lui un solo tutto»<sup>23</sup>.

Resta, dunque, valida l'osservazione con la quale Emmanuel Mounier si opponeva ad una riduzione spiritualistica dell'uomo: «Io non sono affatto un *cogito* leggero e sovrano nel cielo delle

<sup>21</sup> *Summa theologiæ*, I, q. 76, a. 1. Il testo prosegue affermando la necessità di riconoscere «che il corpo sia una parte dell'uomo. Bisogna ammettere perciò che l'intelletto, col quale l'uomo intende, è una parte dell'uomo; nel senso che esso è unito in qualche modo al corpo dell'uomo». Poco oltre l'Aquinate conclude: «l'anima per la sua essenza [è] forma del corpo (...) è fatta naturalmente per stare unita al corpo, (...) che insieme con essa forma una sola entità».

<sup>22</sup> Cf. *Discours de la méthode*, in *Œuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1902, vol. VI, p. 33, tr. it. G. Bontadini, *Discorso sul metodo*, La Scuola, Brescia 1984<sup>24</sup>, p. 67.

<sup>23</sup> *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres*, cit., 1904, vol. VII, *Meditatio sexta*, p. 81, tr. it. A. Deregibus, *Meditazioni metafisiche*, La Scuola, Brescia 1980<sup>2</sup>, p. 121. Lo stesso Platone, che ha conferito dignità metafisica al dualismo antropologico di derivazione orfico-pitagorica, mentre rammemora la condizione originaria delle anime, immerse nella dimensione iperuranica in «visioni pure e limpide e tranquille e felici (...) puri noi stessi e privi di questa tomba che ora trasciniamo con noi e chiamiamo corpo, imprigionati in esso come un'ostrica nel guscio» (*Fedro*, 250), al tempo stesso sottolinea che, quando l'anima precipita in un corpo, allora «il tutto – anima e corpo saldamente uniti – è chiamato essere vivente e definito mortale» (*ibid.*, 246).

idee, ma [sono] quest'essere greve di cui solo una greve espressione renderà il peso: io sono un io-qui-adesso. Forse si dovrebbe essere ancor più gravi e dire: un io-qui-adesso-così-fra questi uomini-con un passato»<sup>24</sup>. Ciò significa che la coscienza dell'uomo è coscienza incarnata e che la corporeità è dimensione costitutiva della coscienza umana, così come, reciprocamente, la coscienza lo è della corporeità: «Esisto soggettivamente, esisto corporalmente, sono una sola e medesima esperienza. Non posso pensare senza essere, e non posso essere senza il mio corpo: per esso io sono esposto [*je suis exposé*] a me stesso, al mondo, ad altri»<sup>25</sup>.

### *Il pudore come segno dell'unità dell'uomo*

È proprio nell'orizzonte di questa esperienza di «esposizione» dell'*io* ad «altri» che possiamo rinvenire un particolare fenomeno, rivelativo dell'unità reale dell'uomo; fenomeno che, oltretutto, ci riporta al cuore della nostra riflessione sulla persona e sull'amore: il fenomeno del pudore. Ma, perché proprio il pudore? e, ancor prima, cos'è il pudore?

La riflessione filosofica contemporanea (penso, tra gli altri, in particolare a Kierkegaard, Scheler, Mounier, Heidegger) ne ha elaborato un'analisi fenomenologico-eidetica dalla quale possiamo trarre elementi utili alla nostra riflessione. Dovendoci accontentare anche qui di qualche cenno, possiamo tentarne anzitutto una prima

<sup>24</sup> *Qu'est-ce que le personnalisme?*, in *Œuvres*, cit., 1962, vol. III, p. 192. Mounier indicava, inoltre, proprio in questa riduzione spiritualistica dell'uomo la causa determinante di certe forme di ateismo e di materialismo: «Il materialismo è, senza dubbio, per molti solo un ingenuo riconoscimento dello splendore del mondo, (...) una necessità di comunione con tutto l'universo reintegrato, parallelo della nuova sete di comunità tra gli uomini; un collerico disprezzo per il vuoto menzognero delle parole e per il garbo con cui sono state prostitute le cose dello spirito; un bisogno di impegno, di sicurezza, di fecondità, salito dalle viscere della vocazione umana come un irresistibile istinto di presenza» (*Révolution personnaliste et communautaire*, in *Œuvres*, éd. du Seuil, Paris 1961, vol. I, tr. it. L. Palli, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984, *Per una tecnica dei mezzi spirituali*, p. 266).

<sup>25</sup> E. Mounier, *Le Personnalisme*, in *Œuvres*, cit., 1962, vol. III, p. 447.

indicazione concettuale <sup>26</sup>. In un suo studio sull'argomento, l'allora cardinale Wojtyła scriveva che «il pudore si manifesta nel momento in cui quello che dovrebbe restare interiore, a motivo della sua assenza o della sua finalità, lascia l'interiorità della persona per manifestarsi all'esterno in un modo o nell'altro» <sup>27</sup>.

Il pudore è, dunque, il sentimento di una violazione minacciata e cede il passo alla vergogna quando la violazione viene consumata. Per questo il pudore è propriamente sentimento dell'*angoscia* e non della *paura* <sup>28</sup>. Questa, infatti, si leva sempre di fronte a qualcosa di determinato per rifugiarsi in qualcosa di determinato; quella, invece, è propriamente il sentimento della «possibilità come possibilità», suscitato dal *poter-essere* di qualcosa che incombe e, tuttavia, ancora *non è* <sup>29</sup>. Si potrebbe anche dire, allora, che il pudore si angoscia per la minaccia del *ni-ente* (non-ente), di ciò che non è riconoscibile come ente <sup>30</sup>. A ben vedere, poi, questo *niente* è duplice: il niente di ciò che è avvertito come minaccia, perché qualco-

<sup>26</sup> Dovendomi qui limitare a pochi cenni, rinvio per un'analisi dettagliata e completa, nonché per un approfondimento, a S.A. Kierkegaard, *Begrebet Angest* [1844], in *Samlede Waerker*, Copenhagen 1920-1936<sup>2</sup>, vol. IV, segnatamente cap. I, § 5, tr. it. C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 143 ss.; M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, Francke, Bern 1957, tr. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979. Per un approccio critico, cf. V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros, Vita e Pensiero*, Milano 1977, pp. 41 ss.; ed anche, del medesimo Autore, il saggio *La corporeità come simbolo*, in *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. 37-52. Nella prospettiva dell'etica sessuale cattolica, cf. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. it. cit., segnatamente il capitolo su *Metafisica del pudore*, pp. 161-178.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. it. cit., p. 161.

<sup>28</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. cit., pp. 50 ss.; ed anche M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, tr. it. cit., pp. 231 ss.

<sup>29</sup> S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 51.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.* Sulla medesima linea si muove anche M. Heidegger: «Come distinguere fenomenicamente ciò davanti a cui l'angoscia è angoscia da ciò davanti a cui la paura è paura? Il "davanti-a-che" dell'angoscia non è mai un ente intramondano» (*Sein und Zeit*, § 40, tr. it. cit., pp. 233-234 ss.). Altrove, Heidegger precisa: «L'indeterminazione di ciò per cui ci angosciamo, non è mero difetto di determinazione, ma un'essenziale impossibilità di determinazione» (*Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn 1929, tr. it. A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1953, 1987<sup>10</sup>, p. 18).

sa fuori del soggetto incombe come possibile pericolo; e il niente di ciò che è minacciato perché, *nell'intimo del soggetto*, qualcosa che per sua natura *non-è-ente* trema per l'angoscia di una sua possibile riduzione a «cosa».

Ma, allora, cosa sottende il pudore con la sua angoscia e con il suo moto difensivo? Si sarebbe tentati di dire: il corpo e, precisamente, il corpo in quanto sessualmente connotato, dal momento che la difesa del pudore si esprime in un gesto di ritrazione e di nascondimento del corpo o, quanto meno, dei suoi connotati sessuali. Eppure, ad una riflessione più attenta, il nascondimento e la difesa del pudore risultano intenzionati a difendere ben più che la semplice nudità corporea, ancorché intervengano su di essa. Non in ogni situazione, infatti, l'esporsi del corpo suscita la reazione del pudore. La reazione insorge, invece, quando il soggetto si accorge che «altri» potrebbe, col semplice sguardo, fissare l'esporsi del corpo in se stesso, ridurlo a puro oggetto e desiderarlo come tale. Il pudore, dunque, con la sua reazione angosciata respinge l'intenzione di chi vorrebbe ridurre il corpo a natura semplicemente cosale e ultimamente inumana, non riconoscendo che nell'esporsi corporeo è l'*io* che si manifesta e si comunica nella sua realtà integrale e nella sua inscindibile unità ontologica<sup>31</sup>. Con ciò stesso, il pudore segnala l'irrescindibile relazione che rinvia dalla visibilità del corpo alla forza incorporea ed invisibile della coscienza che lo attraversa, rifiutandosi ad una prospettiva parziale e, in definitiva, distorta, che lo tradirebbe. E ciò che vale per il corpo vale, naturalmente, anche per tutti i gesti intenzionali del corpo, soprattutto per i gesti mediante i quali, nel corpo, *tutto l'essere umano* stesso si espone e dispone (si fa dono) ad «altri»: i gesti d'amore<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> «Nel pudore lo spirito viene preso dall'angoscia e dal timore di vestirsi della differenza animale» (S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 146).

<sup>32</sup> Tutto ciò testimonia che «quanto più un atto per la sua essenza è strettamente e immediatamente collegato con l'essere-sé dell'uomo, quanto meno lo si può disgiungere dall'«io stesso», tanto più «letteralmente» l'uomo è legato alla natura dell'atto, all'essere-dato di essa. (...) quanto più centralmente è coinvolto nel contenuto e nell'attuazione dell'atto l'essere-sé dell'uomo, tanto più strettamente l'uomo è legato alla «parola» che questo atto dice di sé». Se ne conclude che «l'uo-

Il pudore si leva, dunque, a garanzia dell'integrità dell'essere umano e delle relazioni inter-umane: esso è, allora, rivelativo di una *natura* e di una *vocazione unitaria* ed insorge a difesa di questa<sup>33</sup>. Ciò che si teme è non già la differenza in sé, ma in quanto non sa autotranscendersi nella reciprocità del dono. Perciò il pudore rivela la *vocazione dell'uomo all'unità*: unità *intra-soggettiva*, cioè unità con sé ed in sé (coscienza-corporeità)<sup>34</sup>, ed unità *inter-soggettiva*, cioè unità con altri (comunione piena fra i soggetti e non solo commercio di corpi)<sup>35</sup>.

Sulla scorta dei rapidi cenni fenomenologici appena considerati risultano del pari astratte ed inaccettabili tanto una concezione della corporeità umana completamente determinata dall'istintualità umana e, nella fattispecie, dalla sessualità, quanto una concezione della spiritualità umana del tutto estranea agli influssi della corporeità, compresa la sessualità. Ne risulta, invece, conferma della dialettica fra la coscienza e la corporeità umane ed, in questa, una preziosa testimonianza della strutturale unità dell'uomo. Un'unità che

mo mai impegna se stesso così tanto come quando egli si dice nel linguaggio della parola o nel linguaggio della corporeità» (K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, in «Nuova Umanità», 31/1984, pp. 12-13, *passim*).

<sup>33</sup> In uno scritto giovanile Hegel dice: «Il pudore subentra solo come ricordo del corpo, con la presenza personale, con sentire l'individualità: esso non è paura "per" ciò che è mortale, che è solo proprio, ma è paura "del" mortale, del proprio, paura che svanisce via via che il sensibile è ridotto sempre a meno dall'amore» (*Hegels theologische Jugendschriften*, framm. n. 10 «Die Liebe», a cura di H. Nohl - J.B.C. Mohr, Tübingen 1907, p. 380, tr. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 530-531). Il pudore, dunque, come sentimento dell'ineludibile individualità corporea, come ricordo di ciò che – secondo la sensibilità romantica – impedisce una piena unità degli amanti, cioè la perfetta fusione dei due nell'uno.

<sup>34</sup> Questa vocazione è da intendersi come richiamo a non rinnegare la propria dignità, a non lasciarsi essere come puro corpo, acconsentendo alla oggettualizzazione del proprio essere tentata da altri. A ben rifletterci, infatti, ciò cui mira lo sguardo di desiderio è proprio *sedurre* (*secum-ducere*), cioè suscitare la complicità dell'altro affinché si lasci essere come cosa, rinunciando alla propria identità (cf. V. Melchiorre, *La corporeità come simbolo*, cit., pp. 47 ss., ed anche *Metacritica dell'eros*, cit., pp. 43 ss.).

<sup>35</sup> Per questa medesima ragione il pudore accompagna sempre il rapporto d'amore, anche nelle sue espressioni più elevate, come costante richiamo-difesa per l'autenticità. Cf. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 146.

ci si è già manifestata dinamica (dialettica), polimorfa e, al tempo stesso, innegabile. Ed è proprio sulla traccia di questa unità dell'uomo che occorrerà ora approfondire la nostra indagine.

### *L'unità dell'uomo*

L'affermazione dell'unità ontologica dell'uomo rappresenta un guadagno fondamentale ed una indicazione preziosa per la nostra riflessione. Ma occorre subito riconoscere che la dizione dell'unità dell'uomo non è per sé univoca, come del resto è ampiamente testimoniato dagli equivoci e dai fraintendimenti di cui è stata oggetto nello sviluppo della stessa riflessione filosofica sull'uomo<sup>36</sup>.

In linea generale, si può osservare che l'unità dell'uomo può essere (e, storicamente, è stata) concepita in due differenti modi: come *unità chiusa* in se stessa, ovvero come *unità aperta* su «altri». La prima prospettiva apre l'accesso ad una antropologia nella quale l'unità dell'uomo viene tematizzata nel concetto di *individuo*; mentre la seconda orienta la riflessione antropologica sull'unità dell'uomo inteso quale *persona*. Ad evitare fraintendimenti, vorrei precisare subito che, come giustamente ha osservato Buber, «non vi sono uomini di due tipi, ma due poli dell'umanità. Nessun uomo è pura persona, nessun uomo è pura individualità (...). Ognuno vive nell'Io dal duplice volto»<sup>37</sup>.

## L'ANTROPOLOGIA E LA SESSUALITÀ DELL'INDIVIDUO

L'uomo come individuo coincide con l'uomo nella sua immediata datità. L'individuo è, infatti, l'attuarsi della natura umana nel-

<sup>36</sup> Sulle ragioni e sui contenuti di questi fraintendimenti, cf. V. Melchiorre, *Pubblico e Privato*, in *Corpo e persona*, cit., pp. 146 ss.; ed anche di G.M. Zanghì, *Prospettive per una cultura cristiana in Europa oggi*, in «Nuova Umanità», 73/1991, pp. 84 ss.

<sup>37</sup> M. Buber, *Il principio dialogico*, tr. it. a cura di P. Facchi e U. Schnabel, ed. di Comunità, Milano 1959, p. 60.

la concreta particolarità spazio-temporale. È nella determinatezza dell'individuo che la natura umana viene concretamente ad esistere e, nel concreto della dimensione spazio-temporale, questa determinatezza trova, a sua volta, il proprio punto di convergenza nella costituzione materiale, corporea dell'uomo<sup>38</sup>. L'individualità umana emerge qui con i caratteri complementari dell'identità di sé con sé e, perciò stesso, della propria *divisio a quolibet alio*, della propria indivisibilità (*in-dividuum*): dunque, «l'individualità appare in quanto si distingue da altre individualità»<sup>39</sup>.

Inoltre, come aveva chiarito già la più antica tradizione speculativa ontologica, la materia – nella quale, come s'è detto, converge e si attua l'individualità – si configura, proprio per la sua strutturale mobilità, come un «poter-essere-da-essere», cioè come una potenza che attende e richiede d'essere portata all'atto. In tal senso, si può anche dire che la materia contenga una sorta di *avidità d'essere* orientata all'attuazione di sé, cioè al raggiungimento della propria *pienezza d'essere*. Dunque, l'uomo, in forza della sua corporeità, è sempre in cerca della pienezza di sé, cioè di quell'unità indivisibile che viene a parola nel concetto stesso di *in-dividuum*. D'altra parte, parlare di ricerca e di tensione verso la pienezza di sé non significa forse segnalare e *converso* l'assenza di ciò di cui si avverte il bisogno, di ciò cui si tende? L'individualità, allora, nella sua «avidità d'essere», mentre cerca di affermare la sua unità attraverso la *divisio a quolibet alio*, non viene con ciò ad indicare una propria più profonda ed originaria *divisio*? Ovvero ancora, la brama d'essere che spinge l'individuo ad affermare indivisibilmente se stesso («io sono»), non è appunto tensione a superare la *divisio* di sé e da sé, implicita nella stessa affermazione dell'«io-sono»?<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Non a caso la tradizione scolastica parla della «materia signata» come «principium individuationis» (cf. Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. II, tr. it. A. Bettini, in G. Galeazzi [ed.], *L'Ente e l'essenza* di Tommaso d'Aquino e il rapporto fede-ragione nella scolastica, Paravia, Torino 1991, p. 71).

<sup>39</sup> M. Buber, *Il principio dialogico*, tr. it. cit., p. 57.

<sup>40</sup> «Io mi cerco. Dunque, questo *me* che cerco è anteriore alla ricerca stessa; ma mi *cerco*, dunque non mi posseggio ancora» (G.M. Zanghí, *Identità e dialogo*, in «Nuova Umanità», 4-5/1979, p. 8).

Ora, ciò che l'individuo non possiede e non può darsi da sé, dovrà cercarlo ed afferrarlo fuori di sé. Scopriamo, dunque, nell'individuo una forte spinta relazionale, orientata in senso appetitivo, che lo spinge ad affermarsi appropriandosi di (risolvendo nel suo *proprium*) ciò che potrebbe incrementare il suo esserci: «Si potrebbe dire che in ciascuno di noi l'individualità, essendo in me ciò che esclude da me tutto quel che sono gli altri uomini, è la strettezza dell'*ego*, sempre minacciata e sempre avida di *prendere per sé*»<sup>41</sup>.

È qui che la potente tensione ad *essere* può tradursi nella tentazione prepotente di *avere*, di possedere «altri» per poter finalmente attuare la pienezza di sé. L'*avere* si configura così antropologicamente come tensione relazionale, la cui dinamica essenzialmente egologica mira ad introiettare «altri» in sé, evitando la proiezione di sé verso «altri». Ma, introiezione di «altri» significa assorbimento dell'alterità nell'identità, cosicché l'io, congiungendosi ad «altri» e consumandolo in sé, possa raggiungere l'auto-possesso e la propria compiuta affermazione.

### *Corporeità e sessualità nella prospettiva dell'individuo*

Rilevanti sono le conseguenze che l'antropologia dell'individuo comporta sul piano della concezione-gestione della sessualità, propria e altrui, nonché della relazione d'amore. In questa prospettiva, infatti, la relazione d'amore diviene essenzialmente progetto del possesso di «altri» e la sessualità lo strumento più efficace per la sua attuazione. D'altra parte, se la dinamica che muove l'individuo e che ispira il progetto d'amore è una logica di possesso (egologica); e se, a sua volta, il possesso si riferisce sempre a cose, l'amore come progetto di possesso dovrà coincidere col progetto della reificazione di «altri», o – che è lo stesso – dell'estinzione della soggettività d'«altri». Estinzione che, come ha

<sup>41</sup> J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, tr. it. M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, p. 23.

ben chiarito l'analisi hegeliana della dialettica del riconoscimento («*Die Bewegung des Anerkennens*»<sup>42</sup>) nel rapporto servo-padrone nella *Phänomenologie des Geistes*, non va certo intesa nel senso della soppressione fisica di «altri», bensì come risoluzione della soggettività d'«altri» (pensiero, volontà, sentimento...) nella propria, o più radicalmente come dissoluzione di quella soggettività in oggettività. Ora, nella prospettiva della relazione sessuale, ciò significa che «la soggettività della persona cede, in un certo senso, all'oggettività del corpo. A motivo del corpo l'uomo diviene oggetto per l'uomo – la femmina per il maschio e viceversa»<sup>43</sup>. Dissolto così nella sua soggettività, «altri» si riduce a corporeità disponibile ed utilizzabile. Coerentemente con questo progetto la sessualità dovrà, a sua volta, essere oggettualizzata e, in ultima istanza, fatta coincidere con la genitalità, la cui meccanica gestione sarà lo strumento ultimo di attuazione del possesso totale d'«altri».

Il progetto d'amore e la sessualità così intesi trovano piena espressione in *eros* come passione che si accende nel bisogno di «altri», ma che, sotto questa apparente protensione, nasconde il progetto di affermazione totale di sé e, al tempo stesso, il rifiuto radicale di riconoscere la reale ed autonoma alterità di «altri»<sup>44</sup>. Ecco perché, in definitiva, l'altro di cui si ha bisogno è propriamente l'*alter-ego* e lo struggente desiderio che se ne avverte è in radice il bisogno, come scrisse Platone, di rivedere e ritrovare se stesso nell'altro «come in uno specchio»<sup>45</sup>.

*Eros* si accende, dunque, nel cuore dell'uomo come «brama ansiosa» della pienezza, di quell'integrità indivisa del sé che, dal fondo della coscienza individuale, si annuncia come sofferto desi-

<sup>42</sup> *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, I, p. 153.

<sup>43</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (Udienza generale del 23 luglio 1980), in «La Traccia», 7/1980, p. 645, § 5.

<sup>44</sup> Il termine deriva dal verbo greco *erân* che significa orientare tutto il sentimento e il desiderio geloso-sensuale del soggetto amante verso l'oggetto amato.

<sup>45</sup> *Fedro*, 255d.

derio di sanare un'intima e più originaria *divisio* <sup>46</sup>. In questo senso, *eros* è sentimento fondamentale dell'individuo, cioè di «uno che ama ciò che gli manca e che non possiede» <sup>47</sup>. Ne viene, allora, che «altri» si configura come ciò che strutturalmente manca all'essere dell'io, come l'essenziale complemento ontologico di cui l'io si deve appropriare per poter essere in pienezza. È, dunque, la «brama ansiosa» di *eros* che rivela all'amante di essere solo «la metà di un uomo» e, al tempo stesso, lo spinge «alla ricerca della propria metà», alla ricerca del compimento di sé nel possesso d'«altri» <sup>48</sup>.

### *Lo scacco di Eros come progetto del possesso d'«altri» (Sartre)*

Una delle più sconvolgenti riflessioni fenomenologico-eidetiche elaborate dal pensiero contemporaneo sulla vicenda di *eros*, sui suoi presupposti antropologici e sul suo destino è senz'altro quella sartriana di *L'Être et le Néant* (1943).

Sartre ha saputo percorrere lucidamente la fenomenologia dell'impatto dell'io con la presenza d'«altri». Com'è noto, egli ha inteso l'intersoggettività come conflitto *necessario* anzitutto perché la soggettività viene intesa come progetto di autocostruzione esclusiva della propria individualità. Perciò stesso – sostiene Sartre – «io sono, alla radice stessa del mio essere, progetto d'oggettivazione o d'assimilazione d'altri» <sup>49</sup>. Conseguentemente, il farsi

<sup>46</sup> «A questa brama ansiosa dell'intero e al tentativo di conseguirla, dunque, spetta il nome di amore» (Platone, *Simposio*, 193a).

<sup>47</sup> *Ibid.*, 201b. Poco prima, Socrate aveva detto: «Non è forse Amore, in primo luogo amore di qualche cosa, e, in secondo luogo, amore di ciò di cui si sente la mancanza?» (200e); ed ancora, riportando le parole di Diotima, corregge Aristofane che, nel suo elogio, aveva attribuito ad Amore i caratteri di un dio. Per Socrate (Diotima), Eros, proprio perché espressione di una carenza, manca della perfezione che compete al dio, ed è piuttosto «qualche cosa di mezzo fra il mortale e l'immortale (...)». Un gran demone, (...) infatti la natura del demone tiene il mezzo tra il divino e il mortale» (*ibid.*, 202e).

<sup>48</sup> *Ibid.*, 191d - 192e.

<sup>49</sup> *L'Être et le Néant* (1943), tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965<sup>2</sup>, p. 446.

presente della soggettività dell'altro nel mio mondo è vissuto, ad un tempo, come minaccia rivolta al progetto della mia soggettività, ma anche come l'unica possibilità che ho di afferrare e definitivamente affermare me stesso, possedendo ed assimilando la coscienza che l'altro ha di me: «Lo sguardo dell'altro mi scopre infondato nella mia assolutezza e, dunque, assimilando l'altro non guadagnerò la mia stessa radice, non guadagnerò finalmente la mia assolutezza?»<sup>50</sup>. Ora, assimilare l'altro a sé significa, secondo Sartre, far sì che egli rinunci liberamente a costituirmi come oggetto del suo mondo e, piuttosto, si identifichi, proprio nella e per la sua libertà, con la mia volontà<sup>51</sup>.

Questo progetto costituisce, sempre secondo Sartre, l'essenza stessa, l'intenzione ultima dell'amore e della sua dinamica. Si potrebbe dire dell'amore come di una sottile strategia, di una trappola erotica che l'*io* appronta per «altri», allo scopo di catturare e per non essere catturato. Attraverso le armi erotiche del fascino e della seduzione, cioè disponendo ed esponendo ad «altri» la propria esteriorità corporea (come dice Sartre, il proprio *dehors*) così da nascondere in essa la propria soggettività, l'*io* si lascia essere come oggetto per «altri» ed utilizza questa sua alienazione quale strumento per catturare la soggettività d'«altri». Nell'ottica possessiva ed oggettivante di *eros*, *amare* è dunque il progetto di *farsi amare*, di possedere l'amore d'«altri»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, cit., pp. 95-96.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, pp. 446-448. In definitiva, *altri* «deve, restando altro, volere ciò che io voglio, in modo da essere, in mio luogo, fondamento di ciò che io non posso fondare da solo: del mio esterno [*dehors*]. Io tento, così, di ottenere che l'altro, vicariamente, faccia quanto io da solo non potrei: se l'altro, rimanendo altro e perciò fondando il mio esterno, vuole proprio quello che voglio io, allora si identifica di fatto con me, ed io, attraverso di lui, fondo anche quell'aspetto di me, il mio *dehors*, che solo l'altro vede» (A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali*, Vita e Pensiero, Milano 1973, p. 97).

<sup>52</sup> Sotto il profilo della intenzionalità possessiva e dell'abilità strategica, l'*eros* sartriano riecheggia l'*éros* platonico. Già Platone, infatti, parlando di *éros* come figlio di *Póros*, lo definiva: «temerario, formidabile cacciatore, attento a preparare insidie, (...) escogitatore di tranelli, (...) incantatore pericoloso, mago e sofista» (*Simposio*, 203d). Così pure nel *Sofista* leggiamo: «Stran.: A quanto

Senonché, si tratta di un progetto contraddittorio e, perciò, strutturalmente impossibile. Infatti, scrive Sartre, «nella coppia d'amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in un'intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio, non è che un ideale contraddittorio (...) Io esigo che l'altro mi ami e do tutte le mie forze per realizzare il mio progetto: ma se l'altro mi ama, mi delude per questo suo amore: io esigevo da lui di fondare il mio essere come oggetto privilegiato, mantenendosi come pura soggettività di fronte a me; e, poiché mi ama, mi sente come soggetto e si sprofonda nella sua oggettività di fronte alla mia soggettività»<sup>53</sup>. Né valgono a superare l'*impasse* altre possibili vie ed esperienze dell'amore, tutte condannate, secondo Sartre, alla disperazione: come quella del *masochismo*, per il quale l'io tenta un'assoluta oggettivazione di sé, cioè «farsi utilizzare come un semplice strumento inanimato», ma si tratta di una oggettivazione impossibile perché il masochista non può strutturalmente intuire la propria oggettività quale è per l'altro e, anzi, «cercando di cogliere la sua oggettività, trova l'oggettività dell'altro, ciò che libera, suo malgrado, la sua soggettività»<sup>54</sup>. Analogo discorso si deve fare per il desiderio di afferrare e possedere il corpo d'«altri» attraverso gesti sessuali (come la carezza) che ottengano di far affiorare e perfettamente identificare la libertà d'«altri» «alla superficie del suo corpo, e che dilaghi in tutto il suo corpo, [così] che toccando questo corpo, io tocchi infine la libera soggettività dell'altro. È certo che voglio possedere il corpo dell'altro: ma voglio possederlo in quanto è anch'esso un "posseduto", cioè in quanto la coscienza dell'altro vi si identifica»<sup>55</sup>. Ma si tratta, anche qui, di un progetto impossibile perché l'alterità d'«altri» non è esaurita

sembra tu non hai mai fatto attenzione alla caccia condotta dagli amanti. / Teet.: A che proposito? / Stran.: A proposito del fatto che essi fanno continuamente doni alle loro prede. / Teet.: È verissimo quanto dici. / Stran.: Sia allora questa la specie della tecnica d'amore» (222d-e).

<sup>53</sup> *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., pp. 460-461.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 463-464.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 481.

nella sua corporeità e la desiderata identificazione della sua soggettività con la sua fatticità è destinata a rimanere delusa. Del resto, quand'anche il desiderio attingesse la propria mèta, afferirebbe non già la soggettività d'«altri», bensì la propria, colta per un moto riflessivo; e, così, il desiderio si chiuderebbe su se stesso. Da questo fallimento è agevole il passaggio alla tentazione del *sadismo*: la carezza trapassa in atto violento di possesso. Ci troviamo di fronte alla versione speculare del masochismo, anch'essa condannata al fallimento – come Sartre puntualmente rileva – sia perché «il sadismo, nel momento stesso in cui il suo fine sta per essere raggiunto, cede il posto al desiderio» e, così, apre un circolo vizioso, sia perché, più radicalmente, la libertà d'«altri» non si lascia coartare dal gesto violento di dominio: «Il sadico scopre il suo errore quando la vittima lo guarda (...) Scopre allora che non può agire sulla libertà dell'altro, anche costringendolo ad umiliarsi ed a chiedere grazia, perché proprio nella libertà assoluta dell'altro un mondo viene ad esistere, in cui c'è il sadico e degli strumenti di tortura e cento pretesti per umiliarsi e rinnersi»<sup>56</sup>.

Si giunge così alla stretta finale del fallimento di *eros*. Non restano che due possibili approdi: l'indifferenza e/o l'odio. Conviene subito rilevare che si tratta comunque di esiti impossibili che riconfermano in radice l'impossibilità dell'amore come progetto di possesso. L'indifferenza è il tentativo di ignorare la soggettività d'«altri», di essere e fare come se «altri» non fosse: «Il che comporta convincersi che l'altro sia pienamente risolto nella funzione che si trova ad esercitare nel suo estrinseco rapportarsi

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 494. In questa conclusione di Sartre riecheggia l'analoga conclusione cui era giunto Hegel nella *Phänomenologie* analizzando i termini della relazione servo-padrone, laddove sottolineava la contraddittoria assolutezza del signore che può disporre solo dell'«inessenziale operare» del servo, ma non di quel libero *riconoscimento* dal quale dipende ultimamente la sua stessa signoria; riconoscimento che egli non può assicurarsi, perché non può assicurarsi il possesso della coscienza pur sempre libera del servo. Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, I, p. 161.

all'io»<sup>57</sup>. Tuttavia, rileva Sartre, si tratta di un atteggiamento intrinsecamente falso o, più precisamente, in «malafede» perché costituito in un forzato misconoscimento della soggettività dell'altro che, tuttavia, è là e continua a sussistere anche se volutamente non tematizzata, non percepita<sup>58</sup>.

L'impossibilità dell'indifferenza verso «altri» spinge l'io verso il fondo dell'impossibilità dell'amore, laddove il tentativo fallito di amare trapassa nella tentazione dell'odio. Pare quasi che l'intenzione e l'atteggiamento della negazione d'«altri», impliciti nell'amore erotico, si ritorcano di rimbalzo sull'amore stesso e lo annullino, pervertendolo nel suo opposto. In verità, è da riconoscere che da sempre l'amore di possesso, proprio nella sua più profonda intenzione e, conseguentemente, negli atti in cui tentava di darsi forma, nascondeva quella volontà di soppressione di «altri» e, in ultima istanza, anche di sé, di cui si sostanzia l'odio<sup>59</sup>. E considerando, inoltre, che per Sartre il progetto di assimilare-possedere (cioè, annullare nella sua autonomia) la soggettività d'«altri» è necessaria essenza dell'intersoggettività, dovremo anche riconoscere che il trapasso dell'amore in odio era un esito destinale già iscritto nel semplice presentarsi del volto d'«altri» all'io. Ma, proprio in questo esito necessario, in questo inesorabile naufragio del progetto d'amore, si consuma anche il fallimento estremo dell'io: «La scomparsa dell'altro come sguardo mi spinge nella

<sup>57</sup> «Le “persone” sono funzioni: il controllore di biglietti è solo la funzione di controllare; il cameriere del caffè è solo funzione di servire i clienti. Da questi punti di vista, sarebbe possibile utilizzarli a mio vantaggio, se conoscessi la loro chiave, e le “parole-chiave” che possono mettere in moto il loro meccanismo» (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 466).

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, p. 467.

<sup>59</sup> Senonché, tanto l'omicidio quanto il suicidio, in quanto espressione dell'impossibilità dell'amore, cioè dell'odio che è, al fondo, amore cambiato di segno, sono del pari condannati all'impossibilità. Anche sopprimendo la presenza d'«altri» (intenzionando in quest'atto la distruzione di tutti gli altri), l'io non potrebbe impedire che altri sia stato ed, anzi, fisserebbe nella sua morte tutta la sua alterità rispetto all'io. Lo stesso si dovrebbe dire, rovesciando la prospettiva, anche del suicidio. Cf. *ibid.*, pp. 496-500.

mia ingiustificata soggettività e riduce il mio essere alla continua ricerca-cercata verso un in-sé-per-sé irraggiungibile»<sup>60</sup>.

*L'oltrepassamento di Eros nell'inafferrabilità del «volto d'altri»*  
(Lévinas)

Nella conclusione sartriana circa l'impossibilità dell'amore erotico possiamo ormai riconoscere l'impossibilità radicale di una intersoggettività che si articoli nel progetto di possedere-per-possedersi: il possesso totale e definitivo d'«altri» è illusione. Cosicché dovremo ripetere quanto già Platone, per bocca di Diotima, aveva detto di *eros*: «quello che acquista continuamente gli sfugge di mano»<sup>61</sup>. Per Sartre, come s'è visto, ciò significa che non si dà possibilità alcuna di relazioni interumane. Ma è veramente giustificata tale conclusione?

S'è già osservato che l'intera riflessione sartriana muove dal presupposto che la coscienza individuale sia un *unicum* insuperabile ed incomunicabile. E però dallo sviluppo dell'analisi fenomenologica della dialettica fra *eros* e libertà emerge una irrisolta contraddizione fra la proclamata assolutezza della coscienza individuale e il riconoscimento – che pure avviene e che, oltretutto, è la causa scatenante il conflitto – di coscienze che sono *altre* da quella dell'*io*. Come potrebbe, infatti, la coscienza dell'*io* riconoscere la coscienza d'«altri» se fosse assolutamente chiusa nel limite della propria particolarità insuperabile? Al contrario, il riconoscimento della coscienza d'«altri» non è forse operato dall'*io* per via analogica e non implica, perciò stesso, un protendersi dell'*io* già oltre il limite del proprio sé? E, di conseguenza, il riconoscimento della coscienza d'«altri» non dovrebbe importare, di rimando, anche la consapevolezza della relatività del sé?

È in questa prospettiva che si muove, seguendo una linea più profonda e più coerente di quella sartriana, la riflessione di

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>61</sup> *Simposio*, 203e.

Lévinas sul «volto d'altri». Anche Lévinas attribuisce all'*io* una fondamentale attitudine al possesso e riconosce al fondo di questa attitudine un'intenzione di violenza che si manifesta nella tendenza ad agire «come se si fosse soli (...): come se il resto dell'universo esistesse solo per *ricevere* l'azione. (...) Il violento non esce da sé. Prende, possiede (...) il possesso nega l'indipendenza dell'essere, senza distruggerlo, nega e mantiene. (...) Avere, è rifiutare l'essere»<sup>62</sup>.

Ma il progetto di possedere l'altro per farne un *alter-ego*, viene messo in discussione già al primo e più diretto impatto con la presenza d'«altri»: con il suo *sguardo*. Lévinas ha scandagliato in profondità e con efficacia questa esperienza: «Guardare uno sguardo è guardare ciò che non si concede, non si consegna, ma che vi *mira*: è guardare il *volto*»<sup>63</sup>. L'incontro con il volto d'«altri» è incontro con «un modo irriducibile secondo il quale l'essere può presentarsi nella sua identità»<sup>64</sup>; e l'irriducibilità si manifesta anzitutto nella *gratuità* del volto d'«altri», cioè nel fatto che esso c'è, ma non *da* me e, in fondo, nemmeno *per* me. Esso non mi appartiene perché non l'ho costituito io e, d'altra parte, nel suo venire a presenza innanzi a me, cioè nel suo oggettivarsi, mi sfugge: il volto, infatti, nel suo essere rivelazione di una viva presenza, segnala anche una irriducibile assenza, cioè un segreto, un enigma che non si lascia afferrare<sup>65</sup>. «Le cose sono ciò che non si presenta mai personalmente, e alla fine, non ha identità. Alla cosa si applica la violenza, che ne dispone e la afferra. Le cose *danno* presa, non offrono il volto; sono esseri senza volto. (...) Il volto, invece, è inviolabile; questi occhi assolutamente senza protezione, la parte più nuda del corpo umano, tuttavia oppongono una resistenza assoluta al possesso»<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> *Etica e spirito* (1952), in *Difficile liberté...*, tr. it. cit., pp. 56-61, *passim*.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>65</sup> In questo senso il rivelarsi del volto d'altri possiede già la valenza intrinsecamente religiosa della *revelatio*, termine che esprime l'idea di un'identità che si manifesta ad un tempo *dis*-velandosi e però anche velandosi nuovamente (*ri*-velandosi); identità che si dà a conoscere nel mistero e come mistero.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Senonché, l'annunciarsi della presenza d'«altri» in questa gratuità ed irriducibilità del volto si traduce, per l'*io*, nella consapevolezza della strutturale impossibilità del suo progetto di pienezza: quegli che doveva essere per me un *alter-ego*, in realtà mi si presenta come «un *me* che non è *me stesso*, un *me* visto in faccia»<sup>67</sup>. Quegli che, come *alter-ego*, avrebbe dovuto confermare l'assolutezza dell'*io*, si presenta invece come una soggettività *altra* e, perciò, come colui che smaschera l'infondatezza della pretesa assoluta dell'*io*; come una forza capace di decostruire la sintassi dei significati che l'*io* ha proiettato sul mondo, affermandone altri propri.

Ecco perché – osserva ancora Lévinas – di fronte al «volto d'altri», di fronte alla resistenza assoluta che il «volto d'altri» oppone alla concupiscenza dell'*io*, scaturisce «la tentazione dell'omicidio: la tentazione di una negazione assoluta. «Altri» è il solo essere che si può esser tentati di uccidere»<sup>68</sup>. Tuttavia – e qui la riflessione levinasiana si differenzia radicalmente da quella sartriana – , la visione del «volto d'altri» implica già un esodo dell'*io* verso «altri», «un'uscita da sé, un contatto con un essere altro» e, perciò, essa non è riducibile semplicemente ad una esperienza gestita dall'*io*. Così, nella breccia che questo esodo apre nella compattezza incomunicabile dell'*io*, si spalanca «l'infinito invalicabile in cui si avventura e si perde l'intenzione omicida»<sup>69</sup>. In questa prospettiva, l'incontro con «altri», dunque, è incontro con una presenza irriducibile ed ineludibile, «ma questa alterità radicale in rapporto a me non distrugge, non nega la mia libertà, come pensano i filosofi»<sup>70</sup>. Essa non rappresenta, per l'*io*, una minaccia di conflitto; al contrario, «la presenza del volto è precisamente la possibilità stessa di intendersi»<sup>71</sup>. Né, d'altra parte, il volto d'«altri» priva l'*io* di alcunché; piuttosto, lo strappa alla violenza ed alla avarizia della sua solitudine e lo chiama a riconoscersi nella

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 62, *passim*.

<sup>70</sup> *Una religione da adulti* (1957), cit., p. 73.

<sup>71</sup> *Etica e spirito*, cit., p. 60.

propria responsabilità verso «altri»: l'io, infatti, scopre autenticamente se stesso e la sua unicità proprio in quanto interpellato dallo sguardo che «altri» gli rivolge e che lo raggiunge nella sua più intima identità<sup>72</sup>. L'incontro e la dialettica degli sguardi non sono allora tesi necessariamente all'oggettivazione e, in ultima istanza, all'annullamento, bensì dischiudono la possibilità del riconoscimento reciproco nella dimensione dell'*unum-versus-alia*, nell'universalità: «L'universalità si instaura grazie a questo fatto, dopo tutto straordinario, che ci può essere un *me* che non è *me stesso*, un *me* visto in faccia»<sup>73</sup>.

*Volto, universalità e trascendenza. La simbolicità della relazione d'amore*

Nel volto si esprime e si espone l'intera corporeità nel suo *proprium* umano o, che è lo stesso, l'individualità e la singolarità del soggetto in un atteggiamento relazionale che, però, ha già oltrepassato l'intenzione erotico-possessiva di cui si diceva più sopra. Il volto esprime, dunque, l'intima intenzione comunicativa e dialogale dell'uomo nella sua stessa costituzione corporea. Perciò stesso il volto, nel mistero della sua presenza-assenza, è «parola-rivolta», è appello che chiama a *responsabilità*. D'altra parte, responsabilità significa qui capacità di intendere, accogliere l'appello, rispondendovi; dunque, possibilità di reciproco riconoscimento fra la parola

<sup>72</sup> «L'unicità dell'io è il fatto che nessuno può rispondere al posto mio. La responsabilità che spossa l'io del suo imperialismo e del suo egoismo – fosse pure egoismo di salvezza – non lo trasforma in momento dell'ordine universale, ma lo conferma nella sua ipseità, nella sua funzione di sostegno dell'universo» (E. Lévinas, *La traccia dell'Altro* [1963], cit. in E. Baccarini, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1985, p. 104). In questa prospettiva, l'evidenza del *cogito* cartesiano dovrebbe essere ripensata nella sua pretesa di originarietà e, seguendo la bella suggestione di Marcel, la tautologica formula del «*cogito ergo sum*» dovrebbe a sua volta essere tradotta in quella dialogica del «*videor ergo es*»: la coscienza dell'io è sempre, al fondo e al contempo, coscienza d'«altri» che mi vede e, di là, mi restituisce a me stesso.

<sup>73</sup> *Etica e spirito*, cit., p. 60.

che chiama e quella che risponde. Responsabilità significa, ultimamente, che i volti, in quanto parole reciprocamente ri-volte, si riconoscono sintagmi di un Discorso che li eccede, li fonda e, ponendoli in reciprocità, li riempie di significato. I volti dialogano perché essi sono parole nelle quali risuona un originario Parlare <sup>74</sup>.

La responsabilità cui chiama il riconoscimento è, in radice, impegno a rispondere all'appello di una Voce che risuona nella parola d'«altri», riverbera un'intima eco nell'io, ma ha un'origine più profonda e una mèta più remota. Possiamo perciò dire, con Lévinas, che nell'inafferrabilità del volto d'«altri» traspare la *traccia* dell'inafferrabile assoluto Altro; *traccia* che è un «significare senza far apparire» la presenza di questo Terzo oltre i due e, pur sempre, in ciascuno di essi e fra essi <sup>75</sup>. Presenza «già ritirata da ogni rivelazione» e, dunque, «passata» al di là della presenza stessa, al di là dell'essere: «Al di là dell'Essere vi è una terza persona che non è definita dal se stesso o dall'ipseità (...) che sfugge al gioco bipolare dell'immanenza e della trascendenza» e che, perciò, racchiude in sé «tutta l'enormità, tutta la dismisura, tutto l'Infinito dell'assolutamente altro, che sfugge all'ontologia» <sup>76</sup>.

Nella relazione e nel dialogo dei volti, il soggetto scopre e vive l'*universalità* quale cifra ontologica che lo costituisce e lo definisce: l'*universalità*, dunque, non rappresenta soltanto l'esito possibile dell'incontro e del riconoscimento dell'altro, ma la sua stessa condizione di possibilità. Essa si dà, al fondo, nel riconoscersi ontologicamente radicati in un fondamentale *Mit-sein*; nel riconoscere che la relazione (il dialogo) dell'io con «altri» è possibile in quanto ciascuno si trova costituito in una relazione più originaria e, perciò, trascendentale all'Essere (al *Lógos*) *qua talis*: quell'Essere (*Lógos*) che, essendo in se stesso assoluto ed universale, fonda e rende possibile il nostro stare l'uno-di-fronte-all'

<sup>74</sup> Cf. G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991<sup>2</sup>, pp. 77ss.

<sup>75</sup> «Essere in quanto lasciare una traccia significa passare, partire, assolversi» (E. Lévinas, *La traccia dell'Altro* [1963], cit. in E. Baccarini, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, cit., p. 110).

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 109.

tro. Dicevo poco sopra che il soggetto non solo scopre, ma più radicalmente *vive* l'universalità nella relazione con «altri»: l'universalità che emerge nel riconoscersi dei volti è l'accadere di una Presenza reale; è «un evento che accade tra i due e li fa uscire da una logica *ego-logica* o conflittuale. Il *lógos* che accade nello spazio di novità che i due si concedono reciprocamente (*dia*), vero terzo, creando un'unità in grado di salvare i volti e le libertà, impedisce l'indifferenza e il conflitto»<sup>77</sup>. Il volto d'«altri», in definitiva, non è soltanto presenza di «un me che non è me stesso», ma anche *traccia* – per dirla ancora con Lévinas – dell'accadere dell'infinitamente Altro, il quale «si dà in sovra-impressione»<sup>78</sup>.

In questa prospettiva, la *traccia* levinasiana ci rivela la valenza *simbolica* dell'incontro con «altri» e del riconoscimento. Si tratta di una valenza che già Platone aveva evidenziato ed indagato nell'intimo dell'esperienza stessa di *eros*. Com'è noto, per Platone gli amanti sono simbolo di una unità che in entrambi si dà come reciproco desiderio e rinvio: «Ciascuno di noi (...) è la metà di un uomo; e naturalmente ciascuno cerca la metà di se stesso»<sup>79</sup>. Tuttavia la ricerca-riconoscimento dell'altra metà di sé non esaurisce la passione di *eros* e non la spiega in profondità. Platone ha parlato, non a caso, della passione erotica nei termini di una «assoluta necessità» e di un «divino furore», per sottolineare che ciò che permette agli amanti di riconoscersi e di unirsi è la forza divina che da sempre li costituisce nella loro unità ed identità<sup>80</sup>. Gli amanti, infatti, vivendo «secondo il dio di cui [ciascuno] fu coreuta», sono spinti da *eros* a

<sup>77</sup> A. Giordano, *Introduzione* al volume di AA. VV., *Cristianesimo ed Europa*, Città Nuova, Roma 1993, p. 13.

<sup>78</sup> E. Lévinas, *La traccia dell'Altro*, cit., p. 110. Nella medesima prospettiva possiamo ricordare anche l'interpretazione data da Heidegger del frammento 119 di Eraclito «il divino è patria per l'uomo»: l'uomo, dunque, vive in stretta familiarità con il divino che costituisce, in certo modo, l'*habitat* naturale dell'uomo. La verità della persona si dispiega in una con-vivenza che si attua in un orizzonte di familiarità col divino. Cf. *Brief über den Humanismus* (1946), p. 37, tr. it. A. Carlini, *Che cos'è la metafisica – con estratti dalla Lettera sull'Umanesimo*, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 123.

<sup>79</sup> *Simposio*, 191d 5.

<sup>80</sup> Cf. *Fedro*, 253 e 249.

seguirne «le tracce per scoprire da se stessi la natura del dio comune»<sup>81</sup>. *Eros*, dunque, unisce gli amanti costringendoli «a tener fissi gli sguardi nel dio», e li spinge a risalire a volo, sulle sue ali, verso la divinità<sup>82</sup>. La struttura dell'esperienza d'amore si articola, dunque, secondo un duplice rinvio simbolico: quello *orizzontale*, che da un partner rinvia all'altro, e quello *verticale* che, nella tensione convergente ed unitiva, rivela agli amanti che la loro reciproca apertura è possibile nella memoria e come memoria della loro originaria comunione con l'Assoluto.

### L'ANTROPOLOGIA E LA SESSUALITÀ DELLA PERSONA

La riflessione sin qui condotta ci ha mostrato i limiti dell'antropologia dell'individuo e, al tempo stesso, ci ha già introdotti nell'orizzonte antropologico della *persona*. La riflessione dovrà ora inoltrarsi in questo orizzonte e puntare a chiarire il nucleo ontologico su cui si radica l'unità dell'uomo, portando a fondo le due indicazioni emerse nella crisi dell'individuo inteso come *homo clausus* e dell'*eros* come progetto di possesso d'«altri»: l'*apertura* ad «altri» e la relazione trascendentale con l'Assoluto.

#### *L'unità relazionale della persona come coscienza incarnata*

La persona mostra il suo volto nell'atto mediante il quale il soggetto si espone e si apre ad «altri»: essa, dunque, «appare in quanto entra in relazione con altre persone»<sup>83</sup>. Essa non è onticamente altra dall'individuo e non gli si sovrappone: piuttosto, è ancora l'individuo considerato, però, non più nell'atto della posizio-

<sup>81</sup> *Fedro*, 252-253, *passim*.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, 252. Poco sopra Platone parla di *eros* come del «dio che prende nome dalle ali» e ricorda due significativi versi: «*Eros* alato l'appellano i mortali / *Ptéros* gli dei perché fa metter l'ali» (*ivi*).

<sup>83</sup> M. Buber, *Il principio dialogico*, tr. it. cit., p. 57.

ne di sé in opposizione ad «altri», bensì nel movimento del suo stesso andare in crisi, in quell'intima profondità laddove l'individuo realizza che «distinguendosi dal resto, [essa] si allontana dall'essere»<sup>84</sup>. Ed è proprio in questa intima profondità che «si forma e si innalza la brama di una relazione sempre più elevata e incondizionata, di una partecipazione completa all'essere»<sup>85</sup>.

Scopriamo così che per l'individuo, la persona rappresenta non solo il *terminus ad quem*, ma ad un tempo anche il *terminus a quo* del moto di attuazione di sé. Infatti, il movimento che fin dall'inizio spinge l'individualità alla realizzazione piena di sé può ben essere definito come potenziale movimento di personalizzazione, anche se – come s'è visto – l'individuo può trasformare questa tensione all'universalità nella tentazione totalizzante dell'uniformità, cioè nella pretesa di esaurire ed omologare in se stesso il tutto (e il «tutti») della natura umana. Possiamo, dunque, affermare che la persona rappresenta la vocazione *esistenziale* dell'individuo, ma anche sempre la sua *eredità ontologica*, che dall'intimo lo richiama a divenire ciò che egli è<sup>86</sup>. E in tal senso, la persona che si attua nella *relazione di apertura dialogale* ad altri è ontologicamente «l'atto di trascendenza dell'individuo»<sup>87</sup>.

### *Corporeità e sessualità nella prospettiva della persona*

Mounier dice che la persona è «una *unità data*»: possiamo forse declinare ermeneuticamente quel «data» tanto in senso attivo quanto in senso passivo, intendendo così che la persona si coglie come unità proprio nell'esperienza dell'*essersi-data* ad «altri» e, reciprocamente, del riceversi (*esser-data a se stessa*) da «altri»<sup>88</sup>. In tal senso, nella persona *datum* e *donum* si equivalgono. È dun-

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Cf. G.M. Zanghì, *Dio che è Amore...*, cit., p. 21; e, dello stesso autore, anche *Poche riflessioni su la persona*, in «Nuova Umanità», 7/1980, pp. 11-12.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>88</sup> E. Mounier, *Révolution...*, tr. it. cit., *Rivoluzione personalista*, p. 76.

que nell'aprirsi alla relazione di dialogo con «altri» che si attua l'unità ontologica della persona; è nel *volto*, offerto e disposto al dialogo, che l'unità reale del soggetto, quale *coscienza incarnata*, diviene *parola* che si dice e, con ciò, si dona ad «altri».

Dunque, nell'ottica della persona – coscienza incarnata che vive di un dialogo coinvolgente la totalità “una” del suo essere –, «la corporeità esige di essere coniugata con tutto l'essere umano»<sup>89</sup>. E, reciprocamente, come ha ribadito ancora recentemente Giovanni Paolo II, «solo in riferimento alla persona umana nella sua “totalità unificata”, cioè “anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale” [Esort. ap. *Familiaris consortio*, 1981, n. 11], si può leggere il significato specificamente umano del corpo»<sup>90</sup>. Emerge allora con chiarezza che il corpo non è “qualcosa”, ma «è qualcuno, nel senso che è manifestazione della persona, un mezzo di presenza agli altri, di comunicazione (...). Il corpo è una parola, una lingua»<sup>91</sup>. Si comprende, per conseguenza, come nessun uomo possa esprimere la sua interiorità personale, se non passando attraverso il linguaggio del corpo; e, correlativamente, come mai «l'unione dei corpi è sempre stata il linguaggio più forte che due esseri possono dirsi l'un l'altro»<sup>92</sup>. Riflettendo su ciò, «la persona (...) scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé»<sup>93</sup>. Ne risulta che, se la corporeità rivela, nell'inscindibile unità della persona, un'intrinseca intenzionalità dialogale, comunicativa ed offeritoriale, allora una gestione egoistica o egologica del corpo proprio o d'«altri» verrebbe a ledere la natura profonda di esso e, pertanto, sarebbe qualificabile come oggettivamente innaturale.

Va da sé, poi, che ciò che s'è detto della corporeità umana deve essere detto della sessualità umana, perché questa è dimen-

<sup>89</sup> C. Ghidelli, *La corporeità nel messaggio biblico*, in «La Famiglia» 151/1992, p. 25.

<sup>90</sup> *Veritatis splendor*, n. 50.

<sup>91</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (visita in Francia, incontro con i giovani del 1° giugno 1980), in «La Traccia», 6/1980, p. 464, § 3.

<sup>92</sup> *Ibid.* Cf. anche C. Ghidelli, *La corporeità nel messaggio biblico*, cit., p. 21.

<sup>93</sup> Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 48.

sione costitutiva di quella: non si dà, infatti, corporeità che non sia sessuata. Essendo, poi, la corporeità sessuata, come s'è visto, dimensione costitutiva della concreta persona umana nella sua integrità, la sessualità risulta essere, a sua volta, determinazione essenziale dell'identità della persona, in quanto uomo o donna: «è il corpo umano in tutta la verità originaria della sua mascolinità e femminilità»<sup>94</sup>. Nel sesso si esprime, dunque, il differire reale dell'identità personale maschile da quella femminile: differire che, per l'inscindibile unità ontologica della persona, raggiunge e permea tanto la dimensione somatico-genitale quanto quella psichica e spirituale dell'uomo e della donna. D'altra parte, se l'identità sessuata della persona dice, per un verso, separatezza (sesso deriva dal verbo latino *sæpio*, separare) e perciò ancora *divisio a quolibet alio*, quando venga isolata in se stessa, per altro verso, segnala anche il *télos* relazionale e dialogale inscritto nel dimorfismo sessuale. Ne viene che «l'uomo e la donna, considerati come esseri sessuati, cioè *rimandati l'uno verso l'altro*, dicono in modo chiaro e inequivocabile, il significato della sessualità e della genitalità»<sup>95</sup>. Nella prospettiva di questo rinvio emerge chiaramente che la dinamica relazionale della coppia non va intesa nel senso della *complementarità*, bensì della *reciprocità*: «Il corpo, che esprime la femminilità "per" la mascolinità e viceversa la mascolinità "per" la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone»<sup>96</sup>.

Nella persona, dunque, la sessualità coincide con l'identità totale dell'uomo nella sua capacità di farsi *parola* rivolta ad un'altra persona<sup>97</sup>. In prospettiva personalistica, potremmo ripetere

<sup>94</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (Udienza generale, 9 gennaio 1980), in «La Traccia», 6/1980, p. 27, § 4.

<sup>95</sup> C. Casoli, *Sessualità e matrimonio cristiano*, in «Ekklesia» 5/1971, p. 58.

<sup>96</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (Udienza generale, 9 gennaio 1980), in «La Traccia», 6/1980, p. 27, § 4. In altra occasione il Papa è tornato sull'argomento, affermando che «il corpo umano (...) è capace di esprimere l'amore con cui l'uomo-persona diventa dono avverando così il profondo senso del proprio essere e del proprio esistere»: *Discorso* (Udienza generale, 23 luglio 1980), in «La Traccia» 6/1980, p. 644, § 1.

<sup>97</sup> Maritain ha sottolineato la dimensione spirituale della sessualità umana, riprendendo il pensiero tomista in materia. Approfondendo il concetto dell'anima

della sessualità umana quello che Mounier diceva della persona: «[essa] è il volume totale dell'uomo. È un equilibrio in lunghezza, larghezza e profondità, è una tensione in ogni uomo, tra le sue tre dimensioni: quella che sale da basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e l'innalza verso un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona» e, *eo ipso*, anche della sessualità<sup>98</sup>.

### Da Eros ad agápe

La sottolineatura del moto di trascendenza come tratto ontologico costitutivo della persona ce la rivela come realtà essenzialmente *dinamica* o, per usare una efficace espressione di Mounier, come un «movimento d'essere verso l'essere»<sup>99</sup>. Se, come s'è visto, l'individuo è il soggetto che tende ad *instituirsi, in-sistendo* in sé, la persona è il soggetto che ha ormai acquisito la consapevolezza che «o l'identità suppone il diverso da sé o non può in alcun modo avere forma»<sup>100</sup>. Essa vive, perciò, di un dinamismo *de-*

come «forma corporis», Maritain precisa che essa non è individuata dalla materia (come per l'anima sensitiva degli animali) bensì «*in ordine* alla materia, ad un corpo determinato, maschio o femmina (da cui consegue che essa è maschile o femminile, *in virtù della forma tipica del suo stesso essere*). Ed è per questo che essa conserva la sua individualità, la sua individualità maschile o femminile, dopo la morte; e nell'universo dei risuscitati, dove non vi sarà né matrimonio né generazione, vi saranno sempre uomini e donne. (...) E nella vita gloriosa, la donna (non più come sposa ma secondo il suo essere-donna) resterà per l'uomo un *vis-à-vis* e un "aiuto", diciamo una compagna di attività beata: in modo tale che la natura umana si ritroverà sempre ontologicamente plenaria per la loro mutua complementarità» (J. e R. Maritain, *Matrimonio amore e amicizia. Per una spiritualità della vita coniugale*, a cura di G. Galeazzi, ed. Ancora, Milano 1989, p. 40).

<sup>98</sup> E. Mounier, *Révolution...*, tr. it. cit., *Rivoluzione personalista*, p. 77.

<sup>99</sup> *Introduction aux existentialismes* (1947), in *Œuvres*, éd. du Seuil, Paris 1961, vol. III, p. 114.

<sup>100</sup> G. M. Zanghì, *Identità e dialogo*, in «Nuova Umanità», 4-5/1979, p. 9. In questa luce può esser letto il racconto genesiaco della creazione della donna (*Gn* 2, 18-25). L'uomo, creato da Dio, ha ricevuto nell'insufflazione dello Spirito la partecipazione alla *potestà* divina sulle creature (*ibid.*, 1, 28 ss.). Ora, come la signoria di-

*stitutivo* e *co-stitutivo* che la proietta costantemente oltre se stessa e la fa *con-sistere* "una" con altri ed in altri.

La persona è, dunque, un essere di relazione o, meglio, un essere di *comunione* che non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un sincero dono di sé»<sup>101</sup>. Mounier ha ben chiarito la dinamica di questa comunione: «Il rapporto dell'io con il tu è l'amore, col quale la mia persona si decentra in qualche modo e vive nell'altro, pur possedendosi e possedendo il suo amore. (...) L'amore non si aggiunge alla persona come un lusso e senza di esso la persona non esiste. Bisogna procedere oltre: senza l'amore, le persone non riescono a diventare se stesse. Più gli altri mi sono estranei, più sono estraneo a me stesso»<sup>102</sup>.

Possiamo ormai precisare le caratteristiche e la natura peculiari dell'amore della persona, distinguendolo dall'amore dell'individuo. Se, come s'è visto, l'amore dell'individuo, nella sua travolgente passionalità naturale, viene a parola in *eros*, l'amore della

vina si esprime nel donare l'essere alle cose, così la signoria dell'uomo si esprime nel significare le cose: la donazione di senso è una sorta di ri-creazione (si pensi alla creatività del linguaggio poetico che, dicendo la cosa, in certo modo la fa essere; e, quindi, al *poiētēs* = creatore-poeta). Del resto, il verbo *msl* (reggere, governare) usato al v. 28 per esprimere la potestà umana sul creato, è lo stesso usato al v. 18 per dire che sole e luna "governano" il giorno e la notte, con l'evidente significato di "illuminare". La potestà umana sulle creature si esercita, dunque, come una sorta di illuminazione che fa emergere e custodisce il senso del creato. Tutto ciò è simboleggiato nell'atto di Adamo che impone il nome a tutte le creature (*ibid.*, 2, 19). Sappiamo che nella concezione semitica il nome vale non solo come denominazione, ma come espressione dell'identità propria della cosa; cosicché l'imposizione del nome è affermazione della potestà (intesa nel senso indicato) sulla realtà nominata. L'uomo, dunque, animato dallo Spirito di Dio (datore dell'essere), significa le cose e, però, la sua identità significante (datrice di senso) non può significarsi se non ritorna in qualche modo a sé, se il dar-senso non viene ridato-a-sé da altri. Di qui la necessità per l'uomo di «un aiuto simile a lui» (*ibid.*), della donna quale *identica-diversità* dell'uomo (ella è *'isshab*, forma femminile di *'ish* = maschio).

<sup>101</sup> Conc. Ecum. Vat. II, *Gaudium et spes*, 1965, n. 24.

<sup>102</sup> E. Mounier, *Révolution...*, tr. it. cit., *Rivoluzione comunitaria*, p. 96. Poco sopra Mounier aveva sottolineato la dimensione intrinsecamente personalista dell'amore: «Non si dice: tu amerai l'uomo (o, volendo, gli uomini, oppure il prossimo) come te stesso; ma: tu amerai *il tuo prossimo* come te stesso, dedicandoti, cioè, a lui come alla realizzazione della tua Persona: senza misura» (*ibid.*, p. 93).

persona trova la sua pertinente definizione nel concetto di *agápe*, che qui prendo secondo la sua valenza semantica originaria, senza considerare, per il momento, le ulteriori connotazioni di significato che esso ha acquisito nell'orizzonte del pensiero cristiano: *agápe* letteralmente inteso come amore che nasce nella libera decisione di aprirsi all'altro, donandoglisi <sup>103</sup>. Se, dunque, *eros* è passione ed è, perciò stesso, forza che raggiunge e travolge gli amanti e, perciò stesso, in qualche modo subìta – il *Fedro* platonico, come si ricorderà, ne parlava nei termini di una «assoluta necessità» e di un «divino furore» – , *agápe* è piuttosto relazione che nasce non da impulso naturale, ma da una libera scelta.

Per questa stessa ragione *agápe* si mostra capace di una profondità maggiore rispetto ad *eros*, tanto in senso soggettivo quanto in senso oggettivo. In senso soggettivo perché *agápe*, coinvolgendo l'unità integrale della persona nel suo donarsi, mostra di avere la propria scaturigine e il proprio radicamento nell'indivisibile unità psico-fisica dell'uomo. In senso oggettivo perché l'oggetto di *agápe*, cioè la persona d'«altri», viene voluta ed amata nella sua integrità ed unità. Infatti, il trascendersi verso la persona d'«altri» suppone che si veda in essa di più di un corpo da possedere e che la si colga come unità che può, a sua volta, accogliere questo trascendimento e, di là, restituirlo.

Con ciò, tuttavia, non si vuole dire che *eros* sia totalmente estraneo ad *agápe*, né si vuole porre una assoluta irriducibilità tra i due. Piuttosto si intende che *agápe* costituisce il superamento che raccoglie ed inverte l'essenza di *eros*. Così come la persona supera e salva l'individuo, *agápe* supera e salva *eros*: «Se l'amore rimanesse

<sup>103</sup> *Agápe* deriva dal verbo greco *agapân* che significa amare, ma in un senso assai diverso da *eros* (*erân*). A differenza di questo, *agápe* indica un amore che nasce non da sensazione naturale o passione sensuale, bensì da una elezione personale che sottintende un apprezzamento ed un rispetto della persona amata per ciò che essa è in se stessa. Dunque, *agapân* è espressione di un atto di volontà che liberamente e, perciò, gratuitamente sceglie la propria direzione. Su questo tema e sul confronto *eros-agápe*, cf. P. Florenskij, *Stolp i utverdenie istiny*, Mosca 1914, tr. it. P. Modesto, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, pp. 462 ss.; V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, cit., particolarmente le pp. 103 ss.

nella carne (...) diverrebbe allora una questua e non una comunione»<sup>104</sup>. Affinché il passaggio da *éros* ad *agápe* si realizzi, è necessario «che ciò che ebbe inizio come una *passione* d'amore diventi un *atto* d'amore», ciò che è nato come pulsione possessiva dell'individuo divenga apertura oblativa della persona<sup>105</sup>. In quest'ottica la tensione che oppone e, al tempo stesso, collega *éros* ad *agápe* si configura come *possibilità*: *éros* è possibilità e potenza di *agápe*, dell'amore personale; possibilità dell'io-individuo di diventare un io-persona. Va da sé, poi, che tale possibilità può trapassare in atto solo se l'individuo accetta di far uscire la sua sessualità dalla separazione e dalla avidità erotica del sé per farla entrare nella dinamica oblativa della comunione interpersonale. Questo trascendimento prospetta al soggetto l'angoscia della denegazione di sé nell'altro, nella sofferta consapevolezza che questo rinnegamento è, però, «il più personale degli atti» e che, nella reciprocità della comunione, si apre lo spazio del riconoscimento e del ritrovamento di sé<sup>106</sup>. Dunque, la vita d'amore dell'uomo, intimamente connessa alla sua sessualità, «nasce nel mistero dell'individualità, esplose nella socialità, si consuma tra un "io" e un "tu" per divenire un "noi"»<sup>107</sup>.

### • Dimensioni di *agápe*

La persona, secondo quanto abbiamo visto, attua se stessa solo «esistendo *con qualcuno*» – e ancor più profondamente e più completamente: esistendo *per qualcuno*». Questa norma dell'esistere come persona ... [aiuta a comprendere] quanto fondamentale e costitutiva sia per l'uomo la relazione e la comunione delle persone. Comunione delle persone significa esistere in un

<sup>104</sup> F.J. Sheen, *Three to get Married* (1953), tr. it. A. Ferretti-Calenda, Richter, Napoli 1955, p. 78.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>106</sup> E. Mounier, *Révolution...*, tr. it. cit., *Rivoluzione comunitaria*, p. 93.

<sup>107</sup> C. Casoli, *Sessualità e matrimonio cristiano*, in «Ekklesia», 5/1971, pp. 56-57.

reciproco “per”, in una relazione di reciproco dono»<sup>108</sup>. Ne possiamo concludere che la persona, considerata nella sua essenza dinamica, è – per dirla con le parole di Brunner – «“relazione sostanziale” o ancora sostanza relazionata»<sup>109</sup> nel senso dell'*agápe*.

Volendo ora mettere meglio a fuoco le dimensioni di questa relazionalità sostanziale della persona, occorre anzitutto osservare che, se l'essere della persona si attua nell'amore, allora ogni gesto d'amore e, segnatamente, ogni espressione ed ogni atteggiamento sessuale assume una rilevanza notevole, perché coinvolge e, in qualche modo, fa essere la persona stessa. E questa rilevanza trova il suo culmine laddove il gesto sessuale d'amore esprime ed espone integralmente l'essere della persona nell'atto del suo donarsi totale; o – che è lo stesso – laddove la persona è tutt'uno col gesto sessuale d'amore che la esprime e la dona ad «altri». In questo gesto sessuale di relazione-donazione integrale di sé la persona si protende verso il proprio compimento: compimento che, come giustamente ha osservato il teologo Hemmerle, proprio per la sua profonda valenza onto-antropologica, non può corrispondere «soltanto al piacere e all'umore dell'attimo, per quanto questo attimo si strugga per questo compimento»<sup>110</sup>. Esso, piuttosto, nascendo da una donazione integrale nella quale «io impegno e dono me stesso», è «compimento di ciò che io sono, di ciò che porto con me» e, perciò stesso, «significa pienezza, permanenza, significa “sì” e “bene”»<sup>111</sup>. In definitiva, «dove il compimento si compie, esso afferma: sì, tu sei mio partner, te ho atteso, per te sono stato fatto (...) con te voglio restare, con te voglio proseguire, con te voglio andare avanti»<sup>112</sup>.

Da ciò emergono le due dimensioni essenziali coimplicate nell'atto di questa donazione e di questo compimento: la globa-

<sup>108</sup> Giovanni Paolo II, *Il corpo: testimone del dono e dell'Amore*, disc. all'udienza generale del 9 gennaio 1980, in «La Traccia», 1/1980, p. 26.

<sup>109</sup> A. Brunner, *La personne incarnée*, in «Bibliothèque des Archives de Philosophie», Beauchesne, 1947, p. 226, tr. it. G. Mura, cit. in A. Rigobello (ed.), *Il Personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, p. 184.

<sup>110</sup> *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, cit., p. 15.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

lità e la definitività. *Globalità*, perché nel gesto sessuale della donazione di sé, l'uomo e la donna si comunicano reciprocamente la pienezza e l'integrità del loro essere persone *attraverso lo spazio ed il tempo*. Quell'«attraverso» vuole indicare che la comunione integrale delle persone importa che esse, offrendo il *tutto di sé*, si offrano reciprocamente *tutto lo spazio e tutto il tempo* di cui dispongono: «Se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente»<sup>113</sup>. Per conseguenza, mentre la dimensione corporea della reciproca donazione esigerà che la comunione delle persone si attui nella fedele puntualità di ogni spazio e di ogni tempo, al contempo, la dimensione spirituale (sovraspaziale e sovratemporale) della donazione farà della loro vita una comunione distesa per tutto lo spazio e per tutto il tempo di cui disporranno<sup>114</sup>.

In ciò emerge anche la dimensione di *definitività* del gesto sessuale della donazione di sé e, conseguentemente, della *fedeltà* che esso esige. È noto come sovente la *fedeltà* venga grossolanamente intesa come impedimento e mortificazione della libertà e della dinamicità dell'amore; e, per questo, venga temuta e contestata. Ma un'attenta riflessione non può non riconoscere in essa i tratti della donazione come *promessa*: «La donazione compiuta è per se stessa promessa, non è soltanto termine o tappa intermedia, ma inizio. (...) [Essa] apre il futuro nel quale si incamminano coloro che reciprocamente si compiono, coloro che vicendevolmente si donano»<sup>115</sup>. In questa prospettiva, la fedeltà non è stasi e indebolimento dell'amore, piuttosto è «forza» ed impegno rinnovato: «non si scopre, si costruisce»<sup>116</sup>. Essa, come osservava Mou-

<sup>113</sup> Giovanni Paolo II, esort. apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 11.

<sup>114</sup> «Lo spirito è impegno e quando ci si impegna, è con tutta l'anima e per tutto il tempo che verrà, giorno dopo giorno» (E. Mounier, *Révolution...*, tr. it. cit., *Riformismo e rivoluzione*, p. 246). Cf. anche P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. cit., p. 540.

<sup>115</sup> K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, art. cit., p. 15.

<sup>116</sup> F. J. Sheen, *Three to get married*, tr. it. cit., p. 240.

nier, è «una creazione, una novità costante; è, a nostro parere, la più alta forma di coraggio»<sup>117</sup>.

Ora, la dimensione della *promessa di fedeltà* comporta l'impegno delle persone ad «essere l'un per l'altro futuro»<sup>118</sup>. Ma occorre sottolineare che, nell'atto della reciproca donazione che li unisce, i partners si impegnano non soltanto a donarsi e ad avere futuro insieme, ma soprattutto a *donare futuro insieme*. Dunque, nel gesto sessuale della donazione integrale di sé al partner, «l'io non soltanto si trascende nel tu, ma assieme al tu si trascende nel comune futuro, nell'unica, medesima, identica per i partners, e tuttavia nuova realtà del comune futuro, del futuro del genere umano in una nuova generazione»<sup>119</sup>. In questo si rivela la duplice intenzionalità, unitiva e procreativa, inscritta nel gesto sessuale di comunione fra l'uomo e la donna: «Io ti voglio per intero solo se sono pronto ad attendere da te e per mezzo tuo il mio futuro che mi supera, il mio futuro che comprende te e me, un futuro cui possiamo dire tu e che possa dire tu a noi»<sup>120</sup>.

D'altra parte, in forza della loro comunione, attuata nel gesto sessuale della donazione reciproca e, in questo, aperta al reciproco e comune futuro, l'uomo e la donna entrano in comunione anche con l'intero mondo degli uomini, al cui futuro offrono il loro insostituibile contributo e da cui chiedono di essere riconosciuti, custoditi e protetti. Emerge qui la *dimensione storica e sociale della comunione coniugale*, non come un che di estrinseco o articolato in senso meramente utilitaristico, bensì come scaturente dalla natura intrinseca dell'unità sessuale, in forza della quale «ciò che è più personale ed intimo» richiede di trovare consistenza nel più ampio intreccio dei rapporti sociali: «Davanti agli altri e di fronte al tutto, il legame del noi vuole avere consistenza. Vi è un interesse del tutto a questo legame, poiché esso è il luogo del futuro per il genere umano»<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> *Révolution...*, tr. it. cit., *Per una tecnica dei mezzi spirituali*, p. 334.

<sup>118</sup> K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia...*, art. cit., p. 16.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>121</sup> *Ibid.*

È appena il caso di rilevare che la profondità delle dimensioni e la radicalità delle esigenze della comunione coniugale richiedono un'elevata maturità personale; maturità che, al fondo, si misura nella *responsabilità*, cioè nella capacità dell'uomo e della donna di amare, facendosi dono all'altro e, al tempo stesso, facendosi carico dell'altro. I gesti dell'amore coniugale hanno una rilevanza etica che mette in gioco l'intera dimensione esistenziale della persona in quanto tale, nel suo pieno valore e nella sua più profonda dignità. Risulta perciò oggettivamente e gravemente lesivo di questa dignità e di questo valore, nonché pericoloso per la sua rilevanza esistenziale sulla persona stessa, gestire gli atti della coniugalità "per gioco" o "per prova", cioè senza conoscere, rispettare ed assumere responsabilmente e concretamente le esigenze etiche che l'amore e la comunione sessuale comportano per sé. Di qui, come s'è detto, l'esigenza di un atteggiamento di matura responsabilità che, nell'ambito della sessualità, può ben tradursi con *purezza*: la purezza è «la coltivazione del desiderio di amare» ed è, al tempo stesso, «consapevolezza di possedere un dono che una volta sola può essere *dato*, una volta sola *ricevuto*»<sup>122</sup>. Di qui, ancora, la necessità che «non si compiano mai i gesti dell'amore senza che siano assicurate le condizioni di una presa a carico totale e definitiva dell'altro e che l'impegno in questo senso venga preso pubblicamente nel matrimonio»<sup>123</sup>; infatti, «non si può vivere solo per prova, non si può morire solo per prova. Non si può amare solo per prova, accettare un uomo per prova ed a tempo»<sup>124</sup>.

### *Direzioni di agápe*

Dopo averne considerato le dimensioni, possiamo approfondire la nostra riflessione sulle direzioni dell'*agápe* interpersonale.

<sup>122</sup> F.J. Sheen, *Three to get married*, tr. it. cit., pp. 157 e 165.

<sup>123</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (Visita in Francia, incontro con i giovani del 1° giugno 1980), in «La Traccia», 6/1980, p. 462.

<sup>124</sup> Id., *Omelia* (Colonia, 15 novembre 1980), in «La Traccia», 10/1980, p. 925.

Senz'altro i gesti coniugali di donazione della persona esprimono la direzione naturale fondamentale dell'*agápe* interpersonale, ma non la esauriscono. Occorre ricordare, infatti, che le relazioni che ogni persona pone in atto hanno la loro più originaria radice in quella relazione trascendentale con l'Assoluto, in cui la persona stessa trova la propria intima costituzione. Non solo, ma in questa relazione trascendentale con l'Assoluto sta il fondamento e, al tempo stesso, la mèta ultima delle relazioni attuate dalla persona.

S'è detto, infatti, che la persona è atto di trascendenza, in quanto vive nella tensione di un continuo autotrascendimento. Ma occorre riconoscere che nessun trascendimento è possibile se non *in e per* la partecipazione della coscienza umana al Trascendente: «Al di fuori di una filosofia della trascendenza (...) senza questo significato e questo orientamento, parlare di superamento o di trascendenza diventa un semplice gioco di parole»<sup>125</sup>. La vita relazionale della persona, dunque, è ontologicamente radicata nella trascendenza dell'Assoluto: «È nella sua apertura verso di me (quella per la quale esisto) che posso aprirmi agli altri»<sup>126</sup>. Il dialogo fra le persone o – come già s'è detto – fra i «volti» si configura, allora, come reciproca risonanza di un originario Parlare<sup>127</sup>.

Di ciò possiamo ritrovare una qualche conferma nella definizione filosofica classica della persona elaborata da Boezio e, più in radice, nella stessa densità semantica del termine, la cui radice

<sup>125</sup> E. Mounier, *Chrétien et Incroyants*, in *Œuvres*, Paris, éd. du Seuil, 1961, vol. III, p. 201.

<sup>126</sup> G. M. Zanghì, *Dio che è Amore...*, cit., p. 19.

<sup>127</sup> Il tema del «volto» come espressione dell'identità relazionale della persona ci rinvia al significato originario del termine greco *prósopon* che, letteralmente significa appunto «volto» e, secondo l'etimologia, dice di uno sguardo che si rivolge. Questo termine è stato largamente impiegato nella traduzione greca dell'Antico Testamento, redatta dai LXX, per designare YHWH nel suo porsi in relazione con l'uomo e corrisponde all'ebraico *pānīn*, riconducibile al verbo *pānā* che significa «volgere». Cf., ad esempio, *Gn* 32, 31: «Giacobbe pose nome a quel luogo Peniel, perché disse: "Ho visto Dio faccia a faccia"». Cf. anche *Gn* 3, 8: «...udirono la voce del Signore Iddio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno; allora l'uomo e la sua donna si nascosero *dalla vista del Signore Iddio*» (corsivo mio).

etimologica sembra rinviare, secondo la linea ermeneutica suggerita dallo stesso Boezio, al linguaggio teatrale antico. In quel contesto il termine «persona» indicava la *maschera* che gli attori ponevano sul volto durante le rappresentazioni delle tragedie e delle commedie, allo scopo di caratterizzare il personaggio interpretato e, al contempo, per amplificare e far meglio risuonare la voce<sup>128</sup>.

Traducendo la metafora in termini antropologici, ne viene che, come nella maschera del personaggio risuona la voce di un altro, cioè dell'attore, così nella persona umana risuona (*personat*)

<sup>128</sup> Com'è noto, Boezio, collocandosi nell'orizzonte ermeneutico dell'ontologia ellenica classica, affermava che «*persona proprie dicitur rationalis naturæ individua substantia*»: la persona viene così concepita come il concretizzarsi dell'universalità della natura razionale in una sostanza individuale (*De duabus naturis et una persona Christi*, § 3, PL 64, 1343 C, corsivo mio). Altrove Boezio ha precisato che «*persona*» deriva da *personare*, con la penultima sillaba lunga. Se si ponga un accento acuto sulla terz'ultima, si vedrà chiaramente che il termine deriva da *sonus*, e per questo motivo, che a causa della cavità della maschera, il suono emesso risulta necessariamente maggiore» (*Contra Eutychem et Nestorium*, III, p. 25, tr. it. L. Obertello, Rusconi, Milano 1979, p. 328). Va tuttavia rilevato che la forte sottolineatura sostanzialistica (*substantia*) e individualistica (*individua*) della definizione boeziana finisce col mettere in ombra l'intrinseca dinamicità della persona, la sua capacità di trascendere l'individualità verso l'universalità dell'essere. Può essere, allora, interessante accostare e confrontare questa definizione con quella analoga offerta da Riccardo di San Vittore, per il quale la persona è «*rationalis naturæ individua existentia*» (*De Trinitate*, IV, § XXIII, ed. cr. J. Ribaillier, Vrin, Paris 1958, p. 188, corsivo mio). Abbandonando la dizione boeziana di sostanza (*substantia*) e preferendo quella di esistenza (*existentia*), l'essere della persona viene messo in luce nella sua costitutiva relazione ontologica con l'Essere. L'«e-sistenza», infatti, indica lo stare (*sistere*) in una relazione ontologica di provenienza da (*ex-*) altro: dunque, l'*esserci-a-partire-da*. Naturalmente la trascendenza di questa relazione di provenienza dice di un incessante richiamo ad oltrepassare ogni *situazione* ontica e di una perdurante tensione *desituante* in direzione dell'Essere stesso nella sua purezza. Sotto questo profilo, la definizione di Riccardo di San Vittore rende maggiore giustizia all'essenziale dinamicità ontologica della persona. Tuttavia, anche nella personologia di Riccardo di San Vittore emerge la tendenza a contrarre la persona nei termini di una singolare ed incomunicabile individualità e, correlativamente, la difficoltà a concepire l'ontologia della persona in termini di relazione, come risulta evidente laddove viene precisato che «non quælibet existentia, sed sola individua vel incomunicabilis dicatur persona» (*ibid.*, p. 189).

la voce dell'Altro, dell'Assoluto che la richiama-rinvia a Sé, spingendola ad autotrascendersi.

Ciò significa che l'Assoluto non è solo ciò che rende possibile ogni relazione attuata dalla persona con altri, ma è anche ciò che deve farsi attivamente presente fra le persone, ovvero ciò cui le persone devono consapevolmente ed intenzionalmente fare spazio, affinché la loro comunione sia autentica, sia cioè l'orizzonte di validità e di autenticità del loro esser-persone <sup>129</sup>. Ne viene che una relazione può dirsi autentica solo se le persone che la attuano non ne tradiscono la tensione originaria e trascendentale, fermandola nell'orizzonte angusto dell'*io-tu* e nel dinamismo di una polarità diadica: tradimento che sarebbe una ricaduta della libertà della persona nel limite dell'individuo. In termini positivi, una relazione è autentica e degna della persona solo se i soggetti si autotrascendono l'uno verso l'altro, oltrepassano il limite delle rispettive individualità, non già per ricadere l'uno nel limite dell'altro, bensì per ritrovarsi e riconoscersi in quell'«al-di-là» della natura umana limitata che è l'Assoluto: «Nella trascendenza dell'individuo è trascesa *anche* la natura che nell'individuo è concreta. Il termine della trascendenza dell'individuo-uomo non può che essere *sopra-naturale*, al di là della natura umana» <sup>130</sup>.

Questo importa delle conseguenze che ci permettono di fare ulteriore luce tanto sulle relazioni che la persona può attuare quanto, al fondo, sulla persona stessa. Se, infatti, nell'*agápe* interpersonale vive una intenzione e, di più, una presenza trascendente, tanto da poter dire che la persona è «una totalità spirituale fatta per l'Assoluto» <sup>131</sup>, risulta subito chiaro, allora, che «l'uomo (...) non può mai soddisfarsi divorando l'amore di un'altra perso-

<sup>129</sup> «La persona non può essere assolutamente valida se non in una comunicazione assolutamente valida» (P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. cit., p. 485).

<sup>130</sup> G. M. Zanghí, *Poche riflessioni su la persona*, in «Nuova Umanità», 7/1980, p. 14.

<sup>131</sup> *Les Droits de l'homme*, éd. de la Maison Française, New York 1942, tr. it. G. Usellini, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, ed. di Comunità, Milano 1953, p. 131.

na» e che, dunque, nessun rapporto interumano può attuare la persona con definitiva pienezza <sup>132</sup>.

Ciò non significa togliere valore al rapporto interumano, bensì evidenziare la profonda radice di senso e di valore; significa piuttosto dilatare la polarità *diadica* dell'io-tu in una dinamica *triadica*: io-tu-Assoluto; significa, in definitiva, passare da una logica del "terzo escluso" ad una logica del "terzo incluso", riconnettendo il rapporto, *ogni* rapporto, al Rapporto. In questo modo la relazione d'amore sarà dialettica ed equilibrio di natura e sopra-natura, immanenza e trascendenza, di relativo e Assoluto, e realizzerà così la sua più radicale intenzione: orientarsi non solo verso ciò che è suscettibile di essere amato, ma verso l'Amore stesso. È, poi, in questa apertura ed in questa dialettica che l'amore della persona acquista una dimensione di vera universalità perché, facendo spazio all'Assoluto, fa eco alla sua voce che in ogni persona risuona come appello etico rivolto ad «altri» per la responsabilità e la solidarietà. La dialettica e l'equilibrio di relativo ed Assoluto divengono concreti nel reciproco rinvio del particolare e dell'universale. Ciò significa che la presenza e l'azione dell'Assoluto non violano l'amore particolare, bensì lo inverano proprio in quanto *amore*, aprendolo sull'orizzonte universale dell'intera umanità. Così, reciprocamente, l'amore donato universalmente a tutti gli uomini non teme di perdersi nella particolarità, ma anzi si fa vero nell'apertura alle singole persone, con le quali ciascuno si ritrova a "con-essere" nel concreto situarsi della propria esistenza <sup>133</sup>.

La relazione coniugale stessa, dunque, sarà autentica e rispettosa della dignità della persona se verrà attuata assumendo

<sup>132</sup> F. J. Sheen, *Three to Get Married*, tr. it. cit., p. 22. Cf. anche G. M. Zanghi, *Dio che è Amore...*, cit., p. 23. J. Maritain ha sintetizzato assai bene questa verità, affermando che la persona è «una totalità spirituale fatta per l'Assoluto» (*Les Droits de l'homme*, éd. de la Maison Française, New York 1942, tr. it., *I diritti dell'uomo...*, p. 131).

<sup>133</sup> «L'amore è senza limiti di spazio e tempo, ma questa universalità, invece di escludere, presuppone addirittura la specificità, l'isolamento, la solidarietà (...). L'amore oltre ad essere universale è limitato, oltre che sconfinato è circoscritto» (P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. cit., p. 540).

responsabilmente questa intenzione trascendente, se cioè ciascuna persona amerà l'altra non soltanto per quanto riceve da lei, ma per se stessa: non solo «volendole bene», ma «volendo il suo bene». Ora, ciascun partner, essendo consapevole del fatto che il bene della persona, vale a dire la sua piena attuazione, consiste nella crescita della sua irripetibile relazione con l'Assoluto, vorrà davvero il bene dell'altro solo se non si frapperà fra lei e l'Assoluto, se la amerà non trattenendola presso di sé, ma si disporrà ad aprire la comunione fra loro alla presenza trascendente dell'Assoluto. In quest'ottica, secondo la bella espressione di Florenskij, «“due” non è “uno più uno”, ma qualcosa per essenza di più, di più plurisignificante e possente. “Due” è una nuova composizione chimica dello spirito, quando “uno più uno” si trasfigurano qualitativamente e costituiscono un *terzo*»<sup>134</sup>. La relazione coniugale mantiene, dunque, la sua essenza agapica quando l'uomo e la donna, riconoscendosi nell'Assoluto che li abita e li unisce, transcendendoli, superano ogni residua forma di attaccamento erotico e trovano nell'Assoluto stesso la misura e la sostanza del loro amore. Questo riconoscimento «è un distaccarsi da sé, un decentrarsi, un riconoscersi nel cuore di una lontananza che, per altro, ci abita e ci è più immediata della nostra immediatezza»<sup>135</sup>. È solo a questa profondità che l'amore coniugale può articolare la propria pulsazione nell'equilibrio della partecipazione e della distanza, dell'unione più intima e della castità.

Ma la riflessione può e deve spingersi ancora più in profondità e riconoscere che, se l'Assoluto è fondamento e mèta della persona e della sua stessa sessualità, intesa – e lo si è già visto – come possibilità di attuare relazioni concrete, allora la sessualità della persona non ha il suo esauriente ed univoco compimento nell'espressione coniugale. Certo, come già s'è rilevato poco sopra, i gesti coniugali di donazione reciproca dell'uomo e della donna esprimono la *direzione naturale* fondamentale dell'*agápe* interpersonale e, dunque, della sessualità; ma, in quanto radicata

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 486.

<sup>135</sup> V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, cit., p. 120.

nella relazione trascendentale con l'Assoluto ed ultimamente intenzionata ad Esso, il dinamismo della sessualità umana si protende anche in una *direzione soprannaturale* che, anzi, risulta essere ancora più originaria e fondamentale di quella naturale-coniugale stessa. Questa prospettiva, da una parte, ci porta a relativizzare i gesti che esprimono la sessualità in senso genitale e coniugale, riconoscendo che essi non sono l'unica via e modalità di espressione-attuazione della sessualità; dall'altra, «dischiude un accesso per rendere plausibile il senso antropologico della verginità, della rinuncia all'esercizio della propria energia sessuale: la verginità non è asexualità, ma è un positivo vivere la sessualità nel quale l'uomo impegna se stesso nel suo trascendente rapportarsi oltre il mondo e dentro il mondo»<sup>136</sup>. Così, la scelta della donazione coniugale responsabile, cioè da attuarsi nel rispetto delle condizioni indicate più sopra, e la scelta della verginità responsabile, cioè da attuarsi dopo che sia stata «raggiunta una conveniente maturità psicologica ed affettiva»<sup>137</sup>, sono «due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, *nella sua interezza, all'amore*»<sup>138</sup>.

Queste ultime considerazioni ci consentono, poi, di precisare più profondamente il senso della sessualità e della corporeità umana, riconoscendo che la persona, avendo nella relazione trascendentale con l'Assoluto la radice e, quindi, il compimento della propria sessualità e corporeità, è perciò stesso interiormente libera dalla "costrizione" del proprio corpo e del proprio sesso. Si tratta naturalmente di una libertà che, se è data per un verso come eredità ontologica, è al contempo da attuarsi come vocazione esistenziale della persona, nell'impegno ad impedire che il corpo da «substrato naturale e somatico della sessualità umana» si trasformi in «una forza quasi autogena (...) operante secondo una

<sup>136</sup> K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia...*, art. cit., p. 14. Giova ricordare che il Concilio Vaticano II, nel decreto sul rinnovamento della vita religiosa, *Perfectæ Caritatis* (1965), ribadisce che chi scelga di consacrarsi a Dio nello stato verginale debba intendere questa scelta come «un bene per lo sviluppo integrale della propria persona» (n. 12).

<sup>137</sup> *Perfectæ Caritatis*, n. 12.

<sup>138</sup> Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, n. 11, corsivo mio.

propria dinamica»<sup>139</sup>. Il significato ed il *télos* essenzialmente oblativo ed unificante del corpo e del sesso assumono qui un respiro di libertà e di autentica universalità: quel significato e quel *télos* vanno dunque intesi non solo in riferimento stretto ai gesti dell'amore coniugale, ma più ampiamente in ordine alla stessa *comunione delle persone*, che è la dimensione ontologica ed esistenziale originaria dell'uomo e della donna<sup>140</sup>.

#### PER UNA FONDAZIONE DEL CONCETTO DI PERSONA

I rilievi sulle dimensioni e direzioni dell'*agápe* aprono alla nostra riflessione la via della fondazione del concetto stesso di «persona». Questi rilievi ci rinviano nuovamente all'indicazione di Brunner, ricordata più sopra, secondo cui la persona è «“relazione sostanziale” o ancora sostanza relazionata» nel senso dell'*agápe*<sup>141</sup>. Possiamo però precisare ora che l'identità di relazione della persona si articola in una duplice direzione, verso l'Assoluto e verso le altre persone; e che, di queste due direzioni, la prima è *essenziale* e fondativa, mentre la seconda, considerata nelle sue possibili modalità attuative, è in qualche modo *relativa*. In questa prospettiva, potremmo riprendere la distinzione suggerita dall'antropologia di Tommaso d'Aquino fra *relatio*, cioè la relazionalità che, in quanto tale, indica nella persona «aliquid absolutum», e *relationes*, vale a dire le relazioni che attuano ed esprimono la *relatio* in concreto<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* (Udienza generale del 23 luglio 1980), in «La Traccia», 7/1980, p. 645, § 2. È quanto emerge anche dall'interpretazione data dal Papa circa la nudità priva di vergogna di Adamo ed Eva di cui in *Gn* 2, 25 (cf. *Discorso*, Udienza generale del 9 gennaio 1980, in «La Traccia», 1/1980, p. 27, § 6).

<sup>140</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Discorso* (Udienza generale del 4 giugno 1980), in «La Traccia», 6/1980, pp. 485-486, § 3).

<sup>141</sup> A. Brunner, *La personne incarnée*, cit., p. 184.

<sup>142</sup> Cf. *Summa Theologiæ*, I, q. 29, a. 4, c. Per un commento, cf. V. Melchiorre, *Corpo e persona*, cit., p. 27 e ss.

Tale distinzione intende sottolineare in particolare il carattere di accidentalità delle *relationes*, rispetto alla *relatio*; cosicché, «se la relazionalità può essere predicata dell'uomo come tale, l'essere concreto della relazione costituisce pur sempre qualcosa di accidentale»<sup>143</sup>. Ne viene che «le relazioni in cui l'uomo si manifesta non valgono per sé, non risolvono in sé la relazionalità di cui sono espressione. Ciò, però, non toglie che questa, in quanto tale caratterizzi l'essere proprio dell'uomo: le relazioni effettive non sono in sé, ma per il soggetto che le pone e che può anche non porle o porle diversamente. Il soggetto resta comunque essenzialmente definito nella relazionalità» e quindi, in ultima istanza, nella sua relazione trascendentale con l'Assoluto<sup>144</sup>.

È chiaro, allora, che se la radice ontologica della persona, nel suo atto di trascendenza, è – come s'è visto – proprio nella *relatio* all'Assoluto, non potremo dire di aver rinvenuto il fondamento teoretico della persona finché non avremo conosciuto cos'è o chi è questo Assoluto. Del resto, insieme a questa esigenza di fondazione teoretica si danno anche ragioni esistenziali che rendono necessaria questa riflessione sull'identità dell'Assoluto quale referente ontologico essenziale della persona. S'è visto, infatti, che la persona si attua aprendosi per amore agli altri. Eppure, proprio di fronte alla prospettiva del proprio esodo verso l'alterità, la persona avverte un invincibile senso di angoscia: un'angoscia che nasce proprio – come dice Lévinas – dal percepire nel «volto d'altri» il volto «Infinito dell'assolutamente altro»<sup>145</sup>. Aprirsi al «tu» nell'amore e per amore significa allora affidarsi e, per dir così, «sospendersi» all'infinita Alterità di «altri»; in ultima istanza, alla sua infinita libertà. Di qui l'angoscia: chi può garantire che l'Assoluto che mi si schiude in «altri» sia «luogo» di una relazione di reciprocità d'amore che mi ridona pienamente a me stesso e che, invece, il mio darmi non rimanga senza reciprocità e

<sup>143</sup> V. Melchiorre, *op. cit.*, p. 31.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>145</sup> E. Lévinas, *La traccia dell'Altro*, 1963, cit. in E. Baccharini, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, cit., p. 109.

l'uscita da me stesso non mi lasci nel vuoto? <sup>146</sup>. L'esigenza che la persona avverte nel profondo del suo essere è di trovare nell'Assoluto, che le si schiude nel rapporto con l'altra persona, il supremo interlocutore, un infinito "Tu", cioè un Assoluto che sia esso stesso Persona: un assoluto impersonale, infatti, prospetterebbe alla persona non un rapporto di riconoscimento e ritrovamento, bensì un destino di smarrimento e dissoluzione <sup>147</sup>.

Credo che la nostra riflessione potrà trovare un'adeguata via di risposta a tutte queste esigenze, nonché la salvezza dall'angoscia dell'alterità, soltanto collocandosi nell'orizzonte ermeneutico della rivelazione e della teologia cristiane, laddove Dio si rivela e si partecipa all'uomo come Persona assoluta, rivolgendogli la sua Parola, cioè inviandogli il suo Verbo che, nel linguaggio umano della carne, comunica l'Amore. L'incarnazione di Cristo, spalanca il mistero della Trinità e manifesta l'essere di Dio come Amore, nella relazione delle tre divine Persone, rivelando al tempo stesso il Padre creatore all'uomo e l'uomo a se medesimo <sup>148</sup>. In questa luce si aprono all'intelligenza gli orizzonti di una ontologia ed una antropologia nuove <sup>149</sup>.

<sup>146</sup> Cf. G. M. Zanghì, *Dio che è Amore...*, cit., p. 59. In questa luce può essere letta la vicenda della coscienza dell'uomo occidentale, segnatamente europeo, nel suo approdo nichilista odierno: «Il nichilismo è l'attesa "al negativo" che questa uscita del singolo da se stesso trovi il suo compimento nella scoperta della reciprocità come dimensione dell'amore compiuto» (Id., *Prospettive per una cultura cristiana in Europa oggi*, in «Nuova Umanità», 73/1991, pp. 91-92).

<sup>147</sup> Cf. G. M. Zanghì, *Democrazia, passione impossibile?*, in «Nuova Umanità», 3/1979, p. 23.

<sup>148</sup> Occorre ricordare che la Rivelazione non soltanto manifesta Dio all'uomo, ma – come dice il Concilio nella *Gaudium et spes*, al n. 22 – «proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».

<sup>149</sup> Questa nuova prospettiva si dispiega in una «concezione del reale non più dominata dal primato della sostanza, ma articolata attorno al primato della persona, che è essenzialmente pensabile nella relazionalità del dare e del ricevere; una concezione, perciò, che rivela nell'amore, plasmato sull'amore intratrinitario, il fondamento ultimo e il senso più profondo dell'essere» (M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 64-65). La riflessione teologica, ontologica ed antropologica in prospettiva trinitaria, scaturita all'interno

D'altra parte, la comunicazione d'amore dell'incarnazione del Verbo non è unilaterale, da Dio all'uomo, ma proprio perché comunicazione d'amore dischiude all'uomo la possibilità della reciprocità. Infatti – come dice l'apostolo Paolo – il Verbo «pur essendo in forma di Dio, non ritenne come cosa da far propria avidamente l'esser uguale a Dio, ma spogliò se stesso, (...) divenendo uomo fra gli uomini» (*Fil 2, 7*) e, in questa sua *kenosi* teandrica, raccolse in sé «tutti gli abissi della creatura», affinché l'uomo stesso potesse, in Cristo, partecipare della vita di Dio <sup>150</sup>. In definitiva, «Dio s'è fatto uomo in Cristo, perché l'uomo, in Cristo, possa diventare egli stesso Dio per partecipazione» <sup>151</sup>. In tutto ciò, Dio si svela Amore come Persona-in-comunione e si partecipa all'uomo, chiamandolo ad un dialogo nel quale anche l'uomo può avere parte, come verbo nel Verbo. Nella persona stessa del Verbo incarnato, dunque, la persona umana trova il fondamento ed il paradigma di se stesso e quel che sin qui s'è chiamato «relazione trascendentale» diventa ormai un *evento compiuto*. In Cristo, infatti, l'uomo è chiamato «a maturare come persona-in-comunione. Questo si compie quando l'uomo raggiunge il suo "archetipo", il Verbo-Persona. L'incarnazione è, nella visione cristia-

del Movimento dei Focolari a partire dall'esperienza e dalla spiritualità dell'unità di Chiara Lubich, costituisce senz'altro un riferimento di primaria importanza e di avanguardia nel panorama della cultura cristiana. A questo proposito, oltre al già citato volume di M. Cerini contenente preziosi spunti e suggestioni per una riflessione sulla Trinità, tratti da scritti di spiritualità di Ch. Lubich, cf. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, tr. it. O.M. Nobile Ventura, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1986; Id., *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, in «Nuova Umanità», 31/1984, pp. 3-32; P. Coda, *Evento Pasquale. Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984 (segnatamente il cap. 3, pp. 153-191); Id., *Per una ontologia trinitaria della carità*, in «Nuova Umanità», 40-41/1985, pp. 8-27; ed il più volte citato volume di G. M. Zanghì, *Dio che è Amore...*, cit., p. 157ss.

<sup>150</sup> G. M. Zanghì, *Dio che è Amore...*, cit., p. 152. Sottolinea il teologo Bruno Forte che l'evento culmine della rivelazione trinitaria e della *kenosi* di Cristo, cioè «l'abbandono di Gesù in Croce è quello spazio della lacerazione in Dio, e della morte in Dio (non della morte di Dio, che sarebbe un'idea atea, ma dell'evento intratrinitario dell'amore) che rende possibile a noi di entrare nella vita stessa di Dio» (P. Coda, *La teologia come sapienza dell'amore. Intervista a Bruno Forte*, in «Nuova Umanità», 43/1986, p. 66).

<sup>151</sup> P. Coda, *Cristianesimo e nichilismo*, in «Nuova Umanità», 43/1986, p. 23.

na, il dono compiuto che il Verbo fa all'uomo, unendosi ipostaticamente alla natura umana, della persona»<sup>152</sup>.

Da ciò risulta che «il mistero dei Tre che sono Uno è la “forma” dell'umanesimo cristiano. Il quale, dunque, non può essere che *trinitario*»<sup>153</sup>. Per questa fondamentale ragione e, in definitiva, «perché il Cristo è l'ermeneuta dell'uomo», l'intenzione fondativa della nostra riflessione sulla persona ci rinvia a quello che è stato teologicamente definito «personalismo trinitario»<sup>154</sup>. D'altra parte, non compete a questa riflessione inoltrarsi nelle vie della teologia e della cristologia. All'economia del nostro discorso antropologico può bastare d'aver individuato nell'*amore* la vocazione ontologica dell'uomo e della donna ad attuarsi integralmente come *persone*. In questa vocazione «mediante l'amore vicendevole, l'uno deve donarsi all'altro, l'uno deve dovere se stesso all'altro, e così predisporre lo spazio in cui Dio stesso abita non soltanto nel singolo ma nella comunità»<sup>155</sup>. Di questo amore s'è poi individuato l'ultimo *dinamismo triadico*, riconoscendo che un amore diadico che voglia polarizzarsi nei due partners in senso esclusivo, senza invece aprirli oltre loro stessi sugli altri e su Dio, «non è quell'amore che si abbandona del tutto compendosi proprio così in sé come amore»<sup>156</sup>. In tutto questo ci è dato di intravedere che l'identità ontologica relazionale della persona e la struttura del gesto sessuale della donazione integrale di sé recano l'impronta del Dio trinitario e, quando siano assunte nella Sua luce e nella Sua vita, trovano la loro pienezza di senso di attuazione. Così, il nostro itinerario teoretico può dirsi pago d'aver raggiunto l'evidenza di una reciprocità fra il divino e l'umano: «La fenomenologia dischiude il vocabolario dell'esistenza umana, la teologia lo disvela come trinitario»<sup>157</sup>.

ROBERTO ZAPPALÀ

<sup>152</sup> G. M. Zanghí, *Dio che è Amore...*, cit., p. 21.

<sup>153</sup> G. M. Zanghí, *Spunti per una riflessione sull'umanesimo cristiano oggi/I*, in «Nuova Umanità», 22-23/ 1982, pp. 11-12.

<sup>154</sup> G. M. Zanghí, *Dio che è Amore...*, cit., pp. 56 e 162.

<sup>155</sup> K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia...*, art. cit., p. 24.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 30.