

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2011 | XXVII | 2



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER (Regensburg); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC CARDINAL OUELLET (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Venezia); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:

Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 535 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. ++39 0577/42102 - FAX ++39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 - Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi:

Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 - Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione del XXX anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia	239
Educazione e famiglia	243
F. PESCI, <i>Editoriale</i>	245
Articoli	
G. CHIOSSO, <i>La speranza «generativa». Educazione come introduzione alle relazioni</i>	255
P. SEQUERI, <i>“E Gesù cresceva...” Lc 2,52</i>	275
B. OGNIBENI, <i>Le relazioni tra genitori e figli alla luce dell’Antico Testamento</i>	293
G. SALMERI, <i>Educazione e relazioni. Una riflessione sul passato, gli amici e il sé</i>	313
D. L. SCHINDLER, <i>Living and Thinking Reality in Its Integrity: Originary Experience, God, and the Task of Education</i>	335
F. PESCI, <i>La dinamica della crescita: libertà, affetti, relazioni</i>	357
J. NORIEGA, <i>Il dramma educativo nella comunione familiare</i>	377
E. BACCARINI, <i>(Educare nel) La prospettiva dialogica</i>	393

In rilievo	
C. GRANADOS, <i>«Una sola carne». Recorridos bíblicos para la interpretación de Génesis 2,24</i>	421
J. MERECKI, <i>La filosofia dell'amore in Dietrich von Hildebrand e Karol Wojtyła</i>	447
J. LARRÚ, <i>La experiencia del pudor en V. Solov'ëv, M. Scheler y K. Wojtyła</i>	457
D. DONEGÀ, <i>La percezione erotica e la sua intenzionalità in Maurice Merleau-Ponty</i>	493
Vita dell'Istituto	511
Indice Annata 2011	537

NOMINE

Il 4 febbraio 2011

il Gran Cancelliere S. Em.za Card. AGOSTINO VALLINI ha nominato

*Vice Preside della Sede Centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per
Studi su Matrimonio e Famiglia*

il Prof. JOSÉ GRANADOS.

*Docente stabile sulla cattedra di Teologia dogmatica del matrimonio e della
famiglia, il Prof. Granados succede nell'incarico al Prof. José Noriega.*

* * *

Il 24 maggio 2011

il Preside Mons. LIVIO MELINA ha nominato

Direttore Editoriale della rivista Anthropotes e delle pubblicazioni

il Prof. JOSÉ NORIEGA.

*Docente stabile sulla cattedra di Teologia morale speciale, il Prof. Noriega succede
nell'incarico al Prof. Gilfredo Marengo.*

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione del XXX anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia

SALA CLEMENTINA

VENERDÌ, 13 MAGGIO 2011

*Signori Cardinali,
venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,
cari Fratelli e Sorelle,*

con gioia vi accolgo oggi, a pochi giorni dalla beatificazione del Papa Giovanni Paolo II, che trent'anni fa, come abbiamo sentito, volle fondare contemporaneamente il Pontificio Consiglio per la Famiglia e il vostro Pontificio Istituto; due Organismi che mostrano come egli fosse fermamente persuaso dell'importanza decisiva della famiglia per la Chiesa e per la Società. Saluto i rappresentanti della vostra grande comunità sparsa ormai in tutti i Continenti, come pure la benemerita Fondazione per matrimonio e famiglia che ho creato per sostenere la vostra missione. Ringrazio il Preside, Mons. Melina, per le parole che mi ha rivolto a nome di tutti. Il nuovo Beato Giovanni Paolo II, che, come è stato ricordato, proprio trent'anni fa subì il terribile attentato in Piazza San Pietro, vi ha affidato, in particolare, per lo studio, la ricerca e la diffusione, le sue "Catechesi sull'amore umano", che contengono una profonda riflessione sul corpo umano. Coniugare la teologia del corpo con quella

dell'amore per trovare l'unità del cammino dell'uomo: ecco il tema che vorrei indicarvi come orizzonte per il vostro lavoro.

Poco dopo la morte di Michelangelo, Paolo Veronese fu chiamato davanti all'Inquisizione, con l'accusa di aver dipinto figure inappropriate intorno all'Ultima Cena. Il pittore rispose che anche nella Cappella Sistina i corpi erano rappresentati nudi, con poca riverenza. Fu proprio l'inquisitore che prese la difesa di Michelangelo con una risposta diventata famosa: «Non sai che in queste figure non vi è cosa se non di spirito?». Da moderni facciamo fatica a capire queste parole, perché il corpo ci appare come materia inerte, pesante, opposta alla conoscenza e alla libertà proprie dello spirito. Ma i corpi dipinti da Michelangelo sono abitati da luce, vita, splendore. Voleva mostrare così che i nostri corpi nascondono un mistero. In essi lo spirito si manifesta e opera. Sono chiamati ad essere corpi spirituali, come dice san Paolo (cfr 1Cor 15,44). Ci possiamo allora chiedere: può questo destino del corpo illuminare le tappe del suo cammino? Se il nostro corpo è chiamato ad essere spirituale, non dovrà essere la sua storia quella dell'alleanza tra corpo e spirito? Infatti, lungi dall'opporci allo spirito, il corpo è il luogo dove lo spirito può abitare. Alla luce di questo è possibile capire che i nostri corpi non sono materia inerte, pesante, ma parlano, se sappiamo ascoltare, il linguaggio dell'amore vero.

La prima parola di questo linguaggio si trova nella creazione dell'uomo. Il corpo ci parla di un'origine che noi non abbiamo conferito a noi stessi. «Mi hai tessuto nel seno di mia madre», dice il Salmista al Signore (*Sal* 139,13). Possiamo affermare che il corpo, nel rivelarci l'Origine, porta in sé un significato filiale, perché ci ricorda la nostra generazione, che attinge, tramite i nostri genitori che ci hanno trasmesso la vita, a Dio Creatore. Solo quando riconosce l'amore originario che gli ha dato la vita, l'uomo può accettare se stesso, può riconciliarsi con la natura e con il mondo. Alla creazione di Adamo segue quella di Eva. La carne, ricevuta da Dio, è chiamata a rendere possibile l'unione di amore tra l'uomo e la donna e trasmettere la vita. I corpi di Adamo ed Eva appaiono, prima della Caduta, in perfetta armonia. C'è in essi un linguaggio che non hanno creato, un eros radicato nella loro natura, che li invita a riceversi mutuamente dal Creatore, per potersi così donare.

Comprendiamo allora che, nell'amore, l'uomo è "ricreato". *Incipit vita nova*, diceva Dante (*Vita Nuova* I,1), la vita della nuova unità dei due in una carne. Il vero fascino della sessualità nasce dalla grandezza di questo orizzonte che schiude: la bellezza integrale, l'universo dell'altra persona e del "noi" che nasce nell'unione, la promessa di comunione che vi si nasconde, la fecondità nuova, il cammino che l'amore apre verso Dio, fonte dell'amore. L'unione in una sola carne si fa allora unione di tutta la vita, finché uomo e donna diventano anche un solo spirito. Si apre così un cammino in cui il corpo ci insegna il valore del tempo, della lenta maturazione nell'amore. In questa luce, la virtù della castità riceve nuovo senso. Non è un "no" ai piaceri e alla gioia della vita, ma il grande "sì" all'amore come comunicazione profonda tra le persone, che richiede il tempo e il rispetto, come cammino insieme verso la pienezza e come amore che diventa capace di generare vita e di accogliere generosamente la vita nuova che nasce.

È certo che il corpo contiene anche un linguaggio negativo: ci parla di oppressione dell'altro, del desiderio di possedere e sfruttare. Tuttavia, sappiamo che questo linguaggio non appartiene al disegno originario di Dio, ma è frutto del peccato. Quando lo si stacca dal suo senso filiale, dalla sua connessione con il Creatore, il corpo si ribella contro l'uomo, perde la sua capacità di far trasparire la comunione e diventa terreno di appropriazione dell'altro. Non è forse questo il dramma della sessualità, che oggi rimane rinchiusa nel cerchio ristretto del proprio corpo e nell'emotività, ma che in realtà può compiersi solo nella chiamata a qualcosa di più grande? A questo riguardo Giovanni Paolo II parlava dell'umiltà del corpo. Un personaggio di Claudel dice al suo amato: «la promessa che il mio corpo ti fece, io sono incapace di compiere»; a cui segue la risposta: «il corpo si rompe, ma non la promessa...» (*Le soulier de satin*, Giorno III, Scena XIII). La forza di questa promessa spiega come la Caduta non sia l'ultima parola sul corpo nella storia della salvezza. Dio offre all'uomo anche un cammino di redenzione del corpo, il cui linguaggio viene preservato nella famiglia. Se dopo la Caduta Eva riceve questo nome, Madre dei viventi, ciò testimonia che la forza del peccato non riesce a cancellare il linguaggio originario del corpo, la benedizione di vita che Dio continua a offrire quando uomo e donna si uniscono in una sola carne. La famiglia, ecco il luogo dove la teologia del corpo e

la teologia dell'amore si intrecciano. Qui si impara la bontà del corpo, la sua testimonianza di un'origine buona, nell'esperienza di amore che riceviamo dai genitori. Qui si vive il dono di sé in una sola carne, nella carità coniugale che congiunge gli sposi. Qui si sperimenta la fecondità dell'amore, e la vita s'intreccia a quella di altre generazioni. È nella famiglia che l'uomo scopre la sua relazionalità, non come individuo autonomo che si autorealizza, ma come figlio, sposo, genitore, la cui identità si fonda nell'essere chiamato all'amore, a riceversi da altri e a donarsi ad altri.

Questo cammino dalla creazione trova la sua pienezza con l'Incarnazione, con la venuta di Cristo. Dio ha assunto il corpo, si è rivelato in esso. Il movimento del corpo verso l'alto viene qui integrato in un altro movimento più originario, il movimento umile di Dio che si abbassa verso il corpo, per poi elevarlo verso di sé. Come Figlio, ha ricevuto il corpo filiale nella gratitudine e nell'ascolto del Padre e ha donato questo corpo per noi, per generare così il corpo nuovo della Chiesa. La liturgia dell'Ascensione canta questa storia della carne, peccatrice in Adamo, assunta e redenta da Cristo. È una carne che diventa sempre più piena di luce e di Spirito, piena di Dio. Appare così la profondità della teologia del corpo. Questa, quando viene letta nell'insieme della tradizione, evita il rischio di superficialità e consente di cogliere la grandezza della vocazione all'amore, che è una chiamata alla comunione delle persone nella duplice forma di vita della verginità e del matrimonio.

Cari amici, il vostro Istituto è posto sotto la protezione della Madonna. Di Maria disse Dante parole illuminanti per una teologia del corpo: «nel ventre tuo si raccese l'amore» (*Paradiso XXXIII*, 7). Nel suo corpo di donna ha preso corpo quell'Amore che genera la Chiesa. La Madre del Signore continui a proteggere il vostro cammino e a rendere fecondo il vostro studio e insegnamento, a servizio della missione della Chiesa per la famiglia e la società. Vi accompagni la Benedizione Apostolica, che imparto di cuore a tutti voi. Grazie.

EDUCAZIONE E FAMIGLIA

Editoriale

FURIO PESCI*

I contributi forniti al dibattito svolto all'interno del Consiglio Internazionale dell'Istituto Giovanni Paolo II nel mese di giugno del 2010, qui riportati in forma ampliata e approfondita, cercano di mettere in luce gli aspetti centrali di una riflessione sull'educazione e sulla realtà della famiglia che sia nello stesso tempo consapevole delle sue molteplici dimensioni (analizzate attraverso le prospettive della teologia, della filosofia, delle scienze umane) e delle sfide che la situazione sociale contemporanea pone sul tappeto.

Il contesto di questa importante discussione è, in effetti, il nostro presente, così propenso a mettere in discussione e a revocare in dubbio gli stessi cardini sui quali si è retta la cultura del mondo cristiano, e, si può dire, anche delle società non cristiane, pur attraverso le aporie secolari della modernità, fino alle spinte della globalizzazione in atto, che sembrano determinare fenomeni contraddittori, ma generalmente erosivi delle forme di vita associata "tradizionali", quando non risultano funzionali alle dinamiche evolutive in corso, specialmente nella sfera dell'economia.

La famiglia, in questo scenario, appare oggi secondo molti osservatori al centro di un vero e proprio "attacco" ideologico che ne vorrebbe sancire definitivamente il superamento attraverso una molteplicità di

* Docente di Pedagogia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

forme di convivenza e di unione tra le persone all'insegna della provvisorietà e della revocabilità.

Non si tratta di una deriva recente; è, al contrario, possibile rintracciare già a partire dalla fine dell'Ottocento le sue tendenze iniziali, allorché in alcuni dei Paesi più avanzati dell'Occidente fu introdotta per la prima volta una legislazione che permetteva il divorzio sulla base di motivazioni legate alla sfera affettiva. I lettori della nostra rivista conoscono bene la storia delle trasformazioni culturali e della mentalità del nostro tempo avvenute nel corso del Novecento e delle quali queste prime innovazioni di carattere giuridico e legislativo risultarono insieme causa ed effetto.

Durante il secolo scorso e le sue drammatiche vicende si è perpetrata la saldatura tra questa erosione della stabilità della famiglia nei Paesi di cultura cristiana e la consapevolezza della relatività di tutte le forme di convivenza e di relazione tra le persone tipiche delle singole società e culture, dando vita a quella "impresa decostruzionista" che alimenta oggi il dibattito scientifico (in campo filosofico non meno che sociologico e letterario) e che fornisce argomenti essenziali anche alle politiche sociali contemporanee.

Questo dibattito ha portato allo sviluppo di una visione estremamente problematica dell'uomo d'oggi, un essere senza radici nel passato e tutto proteso velleitariamente verso il futuro, privo di legami consistenti con gli altri e con la realtà, e piuttosto incline ad un atteggiamento che si potrebbe definire solipsistico nei confronti della propria vita interiore. Questa concezione dell'uomo, propagandata sia attraverso i prodotti della cultura "alta" (si pensi al "minimalismo" nelle arti e in letteratura) sia attraverso i prodotti della cultura di massa (le canzoni e lo stile di vita dei cantanti, degli sportivi, in genere dei giovani "di successo") ha alterato profondamente la visione della realtà e della vita delle ultime due generazioni e si sta affermando, ormai, a livello planetario.

A farne le spese è, quasi naturalmente, ogni elemento della cultura, della mentalità, della morale che si oppone a questa "liquidità" (per usare un'espressione oggi di moda) per (ri)affermare la consistenza delle dimensioni più profonde e autentiche della vita umana e del mondo. L'*homo faber* globalizzato si ribella oggi a questa "resistenza", di cui le espressioni più acute provengono dalla Chiesa, e sembra che il tempo

presente debba continuare ad assistere ad un confronto/scontro di vaste proporzioni e totalizzante nel quale uno dei terreni principali è proprio l'idea di famiglia che le diverse componenti della società e della cultura sostengono, anche in campo politico.

Senza entrare direttamente nello specifico delle questioni che pone l'attualità della cronaca sociale e politica, i contributi qui raccolti forniscono una chiave di lettura necessaria per cogliere le dimensioni di fondo di una prospettiva che non soltanto si lega ad un'opzione di fede, ma che, come ha detto Giovanni Paolo II, è l'unica che corrisponde pienamente all'umano, alle esigenze del cuore dell'uomo, anche se gli uomini del nostro tempo sembrano non esserne più consapevoli o non essere più in grado di ascoltarle.

Questa prospettiva fondamentale è, del resto, necessaria per indirizzare adeguatamente anche l'agire concreto nella situazione sociale e politica, per cui una riflessione sulle dimensioni teologiche e ontologiche della vita umana, al cui centro si pone la questione della natura relazionale dell'essere umano, è il punto di partenza.

Opportunamente, dunque, i vari contributi di carattere teologico evidenziano, in vario modo, la tematica dell'esperienza "originaria" dell'essere umano, il suo rapporto di relazione e di dipendenza nei confronti di Dio e la sua "propedeuticità" rispetto ad una maturazione che orienta ciascun uomo a "dare" se stesso nella relazione con Dio stesso e con il prossimo.

La natura, o la dimensione, relazionale dell'essere umano è fortemente sostenuta da una parte consistente del panorama filosofico contemporaneo; nel dibattito da essa generato si è posta presto la questione della "priorità" della relazione rispetto, si potrebbe dire, alla "sostanza" stessa dell'uomo, nel senso che non si darebbe alcunché dell'umano che preceda, né che tantomeno consista in se stesso senza la dimensione relazionale stessa. In una sola espressione, l'uomo è la sua relazione con l'altro e tale relazione precede ed è il presupposto di tutto ciò che può essere contenuto nel discorso dell'antropologia.

Questa suggestiva posizione filosofica implica ovviamente alcune precisazioni che finiscono per delimitare e, quasi, ridimensionare, il preteso "primato" ontologico della relazione; la relazionalità stessa non può essere posta senza che vi siano "soggetti" della cui sostanza si possa dire

qualcosa di non arbitrario, e la questione si trasferisce sul piano teologico nella forma di una riflessione sul particolare “tipo” di relazione che può essere intesa come “originaria”.

Su questa strada si pongono contributi come quello di David Schindler alla discussione documentata in questo numero della rivista; Schindler salda la riflessione antropologica a quella sulla natura trinitaria di Dio, concentrandosi in particolare sul tema dell’esperienza originaria, che non sarebbe quella generalmente intesa di una relazione tra individuo e ambiente, in cui l’altro si incontra in una forma indeterminata di relazione che assume un carattere quasi universale e di cui si potrebbe parlare senza precisazioni ulteriori; la relazione sperimentata originariamente dall’uomo è quella della dipendenza, nella quale il sé si scopre in un rapporto in cui la propria consistenza ha origine in un altro – in Dio. La dipendenza che sorge da questo rapporto originario, evidente tanto allo sguardo che riesce a comprendere la totalità dei fattori dell’esperienza umana, nella prospettiva religiosa del rapporto con Dio, quanto nella constatabilità empirica e nella quotidianità del rapporto che unisce genitori e figli, non è in vista di altro che del bene dell’uomo, e, quindi, non deve spaventare, né apparire come una determinazione indebita, una riduzione a priori dell’autonomia dell’uomo stesso. Anzi, è dall’accogliere questa dipendenza come un dono che dipende la possibilità stessa che l’uomo maturi nella capacità di amare, di stabilire altri rapporti di relazione che generino ulteriormente la vita stessa, nel dono di sé che avviene nell’amore, nella consacrazione e nel matrimonio.

La maturazione dell’uomo può essere, così, letta nella prospettiva di un sempre più chiaro accoglimento dell’esperienza originaria come un dono, della dipendenza come condizione che consente l’amore autentico. È l’itinerario misterioso che svela la riflessione biblica sul rapporto tra genitori e figli, analizzata nel contributo di Bruno Ognibeni soprattutto alla luce dell’Antico Testamento. Temi “scabrosi” per la mentalità contemporanea, come la questione dell’autorità nell’educazione appaiono sostanzialmente sotto un’altra luce rispetto alle pretese certezze su cui si basano pratiche educative improntate al riconoscimento precoce dell’autonomia degli individui.

In questa prospettiva si potrebbe collocare anche una riflessione sulla “evoluzione” della stessa persona di Gesù, dato il rilievo offerto dai

Vangeli intorno alle forme concrete in cui si articolò la sua vita terrena, tra le quali il rapporto con i genitori, il rilievo dato al rapporto del discepolato, tutta una complessa trattazione delle molteplici dimensioni dell'autorevolezza nell'ancor più variegato universo delle relazioni tra gli esseri umani (uomo-donna, ricco-povero, ecc.) assumono un ruolo centrale anche in vista della stessa predicazione del Regno.

È qui che si colloca la possibilità di un ripensamento, anche sullo stesso piano del discorso filosofico dal quale ha avuto, in fondo, origine, la discussione sulla categoria di relazione. Se ne parla quasi sempre al singolare, appunto perché in molti casi l'affermazione della natura relazionale dell'essere umano è sostenuta in senso generale, ma se ne dovrebbe parlare al plurale. Non esiste una relazione universale che permette all'uomo di essere se stesso, ma una pluralità di forme di relazione, ciascuna delle quali merita di essere concepita ontologicamente come dotata di un'identità definita. La problematica varietà delle forme della relazione si pone nell'orizzonte dell'intervento di Giovanni Salmeri e nel ripensamento della prospettiva dialogica compiuto da Emilio Baccarini.

La filosofia del dialogo ha assunto nel corso del Novecento una varietà di prospettive, tra le quali le più notevoli sono quelle sviluppate nell'ambito della cultura ebraica da autori come Buber, che si può considerare ancora oggi come la più celebre voce del movimento dialogico contemporaneo, e Levinas, probabilmente il più caratteristico esponente di questo indirizzo negli anni più vicini a noi.

Certamente, la prospettiva dialogica ha i connotati di una corrente di pensiero particolarmente aperta alla dimensione religiosa, avendo dato corpo ad un insieme di riflessioni sul rapporto tra l'uomo e Dio che ha trovato accoglienza nello stesso dibattito teologico ben al di là della cultura filosofica ebraica del primo Novecento che ne ha costituito, per molti versi, il terreno ideale per il suo sviluppo. Oggi la filosofia del dialogo si presenta alquanto articolata al suo interno ed è bene tener conto dei suoi elementi essenziali per cogliere le problematiche che essa può illuminare anche nella prospettiva di un dialogo tra discipline differenti intorno all'uomo e alla sua condizione esistenziale.

È in questa prospettiva che si può saldare la riflessione filosofica e teologica sulla relazione e sulla relazionalità dell'essere umano con la prospettiva delle scienze sociali, a sua volta articolata internamente attraverso

punti di vista differenziati e non sempre convergenti. Tra le diverse opzioni presenti in questo ambito di studi, che oggi è senz'altro prevalente agli occhi dell'opinione pubblica, la relazione di Giorgio Chiosso, che ha aperto i lavori del simposio tenuto lo scorso anno presso l'Istituto, stabilisce un percorso argomentativo adeguato al dialogo interdisciplinare, fornendo uno *status quaestionis* nel quale si ritrovano sia i termini sopra ricordati della problematica fondamentale (il carattere originario della relazione, le sue distinte forme antropologiche e storiche, ecc.), sia il necessario aggancio alla situazione contemporanea e alle difficoltà di oggi in campo educativo, peraltro in una direzione che tiene conto anche del rapporto sulla *sfida educativa* compilato dal comitato CEI per il progetto culturale, di cui Chiosso stesso è stato membro ed estensore.

Parlare di educazione e famiglia implica un riferimento ai concetti di crescita e di maturità che sono necessari per un compiuto inquadramento di tutte queste ampie problematiche. Di fronte alle prospettive "secolari" che vogliono individuare il fine dell'educazione nell'autonomia dell'individuo, concepita peraltro nei limiti di un "naturalismo" risolto sul piano del primato delle emozioni, rispetto al quale la famiglia perde consistenza e stabilità, e persino la sua stessa ragion d'essere, è necessario oggi affermare che il fine dell'educazione è una maturità da concepire come capacità di donare se stessi a partire dal riconoscimento della propria origine in un passato che trascende il singolo e che dà senso alla sua stessa presenza, un passato che non è di peso, ma è piuttosto il terreno necessario per la vita stessa e per il futuro, secondo una volontà che non è la propria, ma senza della quale non può esservi nemmeno quella propria. D'altra parte, la stessa autonomia è adeguatamente intesa solo come volontà che si offre e che può generare altra vita; la famiglia è, sul piano psicologico, sociologico, dell'educazione, il luogo in cui, attraverso gli affetti, si sviluppa questa vicenda di generazione in generazione.

In questo senso, allora, le categorie teologiche possono aiutare a trarre le conclusioni di un percorso di riflessioni che punta ad additare nel "compimento" della persona l'obiettivo autentico dell'educazione, come chiarisce José Noriega, e tale compimento passa attraverso l'assunzione personale di quegli "abiti" stabilmente posseduti che consentono di vivere un'autentica vita "buona"; le "virtù", che stanno tornando ad essere un terreno praticato anche nella prospettiva delle scienze umane,

risultano essere, allora, punti di riferimento per un'antropologia in grado di dare sostanza tanto ai contenuti della riflessione morale quanto a quelli della riflessione propriamente pedagogica, tenendo presente, ovviamente, che la specificità del discorso cristiano passa, se così si può dire, attraverso il riconoscimento della centralità di Cristo per la vita del cristiano e del fatto che le virtù si modellano sulla Sua figura. Lo stesso riferimento alle virtù implica il riconoscimento duplice del legame tra il carattere delle singole società e quello degli individui che ne fanno parte, da un lato, e, dall'altro, dell'orientamento al dono di sé (quindi, all'amore) come unica forma autentica delle virtù stesse, al di là della molteplicità di significati e di caratteri che può assumere lo stesso discorso sulle virtù a seconda dei contesti culturali e sociali.

Queste puntualizzazioni conclusive consentono di completare la riflessione contenuta in queste pagine tornando alla situazione concreta del mondo contemporaneo e riscoprendo la dimensione della comunità, e della comunità cristiana in particolare, come l'orizzonte entro il quale si collocano l'intera riflessione sull'educazione e l'agire educativo stesso, specialmente oggi, in un mondo che sembra voler portare alle estreme conseguenze la lotta della modernità contro ogni forma di legame tra gli individui che si ponga in un terreno intermedio tra il singolo, da un lato, e lo Stato (sul piano politico) e le forze produttive (sul piano economico), dall'altro.

ARTICOLI

La speranza «generativa». Educazione come introduzione alle relazioni

GIORGIO CHIOSSO*

1.

Sul finire degli anni Cinquanta del secolo scorso Hanna Arendt pubblicò una serie di articoli sulla crisi della scuola e dell'educazione negli Stati Uniti. Tra le ragioni che, a suo giudizio, erano alla base dello smarrimento scolastico e educativo d'oltre Oceano, due restano tuttora di attualità e possono essere individuate come altrettante cause di quella che oggi viene definita l'«emergenza educativa» del nostro tempo.

La prima riguarda la convinzione «che esistano un mondo di bambini e una società di bambini autonomi e da lasciare per quanto possibile all'autogoverno dei bambini stessi: gli adulti non avrebbero che da cooperare a tale governo»¹. L'iniziativa e l'autorità nel decidere cosa fare spettano unicamente ai bambini e all'adulto toccherebbe un compito del tutto secondario: soltanto fare in modo che non accada il peggio e sia tutelata l'integrità fisica.

La seconda ragione è costituita dalla convinzione che si può realmente conoscere e capire soltanto ciò che si sperimenta da sé.

* Docente di Pedagogia Generale e Storia dell'Educazione presso la Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Torino.

1. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, 237.

Questa affermazione può essere considerata sotto due diversi punti di vista. Sul piano dell'apprendimento scolastico e non essa svaluta la conoscenza teorica, sostituendola con quella empirica. Portata alle estreme conseguenze è la "morte delle nozioni" e la riduzione dell'insegnamento a una semplice tecnica di apprendimento². Sul piano più generale questa tesi delinea la costruzione della formazione personale come un accumulo di esperienze al termine delle quali decidere quali sono state positive e quali sono state negative e come regolarsi di conseguenza. È come se ciascuno dovesse direttamente immergersi in tutte le esperienze della vita per decidere cosa fare. Non ci sarebbe nessuno che può preventivamente dirci ciò che è bene e ciò che è male.

Queste due osservazioni della Arendt si basano su alcuni presupposti pedagogici che occorre richiamare per entrare nel merito del nostro discorso.

Il primo rinvia a una concezione dell'educazione anti autoritaria e spontaneistica che da Rousseau in poi, attraverso le pedagogie dell'attivismo e le concezioni psicoanalitiche dell'infanzia (almeno quelle più radicali), ha variamente attraversato la società occidentale fino a generalizzarsi e quasi diventare sentire comune nelle forme banalizzate dalla grande divulgazione dagli anni Settanta in poi.

Essa si può descrivere così: potrà diventare un uomo adulto felice e capace di autodeterminazione soltanto chi è cresciuto senza imposizioni sin dalla primissima infanzia. L'educazione viene insomma considerata, in questa prospettiva, come un processo di emancipazione da qualsiasi tipo di vincolo, diretto e indiretto, visto come una forma di indebito autoritarismo³.

-
2. «L'intenzione consapevole» – scrive la Arendt – «non è di insegnare una conoscenza bensì d'inculcare una tecnica: come risultato, gli istituti per l'istruzione diventano una sorta di istituzioni professionali, altrettanto capaci di insegnare a guidare un'automobile e a servirsi di una macchina per scrivere (oppure, cosa ancor più importante per l'"arte" di vivere, ad andare d'accordo con gli altri e riuscire simpatici), quanto si rivelano incapaci di dare agli allievi i normali requisiti preliminari di un programma medio» (*ibidem*, 239).
 3. Il quadro ideologico di riferimento rinvia alle tesi del marxismo libertario (Bernfeld, più recentemente Gamm, Mollenhauer, espressione della cultura pedagogica tedesca anti-autoritaria) o alle forme più radicali della Scuola di Francoforte (Marcuse) con la ripresa di utopie illuministiche e intenzioni liberatrici. Ved. W. BREZINKA, *La pedagogia della Nuova sinistra. Analisi dell'antiautoritarismo*, Armando, Roma 1974; S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990.

Il secondo presupposto si affida alla priorità assegnata alle esperienze dirette rispetto al riconoscimento che ci sono valori che possono essere mediati attraverso, ad esempio, l'apporto di chi possiede una esperienza di più antica data e un sapere di livello più alto o mediante la ricchezza del rapporto interpersonale.

Queste concezioni distorte dell'educazione generano conseguenze importanti. Vengono innanzi tutto messi in discussione – se non proprio spezzati – tutti gli autentici rapporti normali tra giovani e adulti, quei rapporti che derivano dalla presenza simultanea nel mondo di persone di ogni età. L'adulto, in particolare, perde la sua naturale fisionomia di punto di riferimento o perché figura giudicata intrinsecamente illiberale oppure identificata, nella migliore delle ipotesi, alla stregua di un semplice dispensatore di cure.

All'educazione si sostituisce la cura che è certamente una dimensione fondamentale del comportamento umano, non tuttavia coincidente con l'educazione.

In secondo luogo al maestro erogatore di sapienza – impiego questa espressione nel suo significato originario e cioè di sapere che dà gusto e senso alle cose – si sostituisce il tecnico che fornisce le competenze necessarie per completare un ciclo di studi o per impadronirsi di una pratica utile sul piano professionale o, ancora, un insegnante-compagno di viaggio che interviene a richiesta, insomma quando scatta qualche particolare esigenza.

C'è, infine, una terza conseguenza che è anche la più impegnativa. Se viene assolutizzata la libertà di iniziativa del bambino e poi del ragazzo, se lo stile pedagogico più efficace è quello del «lasciar fare» perché non abbiamo diritto di proporre mete precostituite (altrimenti rischiamo di produrre delusioni se non proprio frustrazioni), se l'apprendimento viene concepito solo come una tecnica utile per imparare ad apprendere o finalizzata alle sole competenze del saper fare, allora viene posta in seria discussione, se non proprio scomparsa dall'orizzonte dell'educazione, la prospettiva del «senso»⁴.

4. Sulla questione del «senso» in educazione si rinvia ai contributi di C. NANNI, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, Las, Roma 1990; G. MARI, *Oltre il frammento. L'educazione della coscienza e le sfide del post moderno*, La Scuola, Brescia 1995; G. MOLLO, *La via del senso*, La Scuola, Brescia 1996.

Ciò significa precludere all'azione educativa (ma si può ancora definire tale?) la possibilità di una percezione unitaria del reale, capace di sostenere un'azione individuale o comunitaria coerente. Il sistema di significato individuale non è infatti una dotazione nativa, ma si costituisce nell'individuo a seguito dei processi, mai scontati, di interiorizzazione, interpretazione, produzione creativa, mediati, di volta in volta, dall'adulto educatore.

Il punto più maturo conseguente all'analisi della Arendt è rappresentato dal tentativo – e in qualche caso più di un tentativo – di liquidare la nozione stessa di educazione come un atteggiamento residuale, una specie di concetto sopravvissuto al secolo precedente. Alla nozione di educazione incentrata su un «dover essere» viene opposta quella di formazione imperniata sul «poter essere».

Per molto tempo il concetto di formazione si è sovrapposto a quello di educazione (*paideia*, *humanitas*, *Bildung*). Da poco più di mezzo secolo la parola formazione ha tuttavia subito uno netto slittamento semantico e quasi più nessuno in campo pedagogico oggi l'impiega nel significato tradizionale⁵.

L'attuale accezione di formazione si affida a due nuclei concettuali principali. Da un lato essa rinvia all'acquisizione di conoscenze, abilità e competenze coerenti con le esigenze del mondo produttivo. In questa prospettiva quello che oggi indichiamo come formazione si riconosce in un processo tipico del mondo del lavoro.

Dall'altro essa ha assunto una valenza decostruttiva, in esplicita alternativa alla nozione di educazione. Alla nozione classica di educazione si rimprovera un'eccessiva centratura sul fine e sul «dover essere» con la conseguenza di risultare impotente rispetto al suo continuo farsi e rifarsi dell'individuo nel senso che a questo processo dinamico viene solitamente dato nella temperie della post modernità.

La categoria della formazione centrata sul «poter essere» permetterebbe, invece, di percorrere stadi di auto-realizzazione progressivamente più complessi, sottraendo la trasformazione umana a rischi dirigistici e svol-

5. G. CHIOSSO, "Gli scenari della formazione contemporanea", in *Studium educationis* 3 (2010) 9- 19.

gendosi al tempo stesso in modo coerente e flessibile con i cambiamenti in corso nel mondo della produzione e della vita economica.

Mentre la nozione di educazione non saprebbe liberarsi, in altre parole, da una precisa intenzionalità teleologica, quella di «formazione» sarebbe perfettamente in linea con la mutevolezza del nostro tempo e, al tempo stesso, con le esigenze di efficienza produttiva.

2.

Per comprendere la genesi e la fisionomia dell'odierna «emergenza educativa» occorre intrecciare molti elementi di lungo periodo che segnano un passaggio piuttosto complesso e una tendenza generale di non facile inversione.

Il passaggio dalla pedagogia alle scienze dell'educazione maturato nel corso del secolo scorso, prima in poche e circoscritte realtà di avanguardia (a Ginevra con Claparède, e Piaget, la scuola deweyana negli Stati Uniti) e poi in modo sempre più diffuso fino alla scomparsa in alcune realtà universitarie dell'espressione stessa "pedagogia", è coinciso con l'indebolimento delle pedagogie personaliste a vantaggio delle impostazioni sperimentali.

Come già aveva intuito nel 1943 Jacques Maritain nel saggio *L'educazione al bivio* «l'idea puramente scientifica (nel senso di sperimentale e osservabile) dell'uomo» ha certamente fornito informazioni importanti e nuove intorno ai metodi e agli strumenti dell'educazione, ma non ha potuto essa stessa fornire «né le prime fondamenta né le direzioni primordiali dell'educazione perché questa ha bisogno di conoscere innanzi tutto cos'è l'uomo, qual è la natura dell'uomo, quale scala di valori essa implica essenzialmente»⁶.

Venendo meno il senso «umano» da imprimere all'educazione con la riduzione dell'uomo a esperienza cognitiva e operativa il cui orizzonte di senso è finalizzato al cambiamento senza bisogno di guardare «oltre», prevalgono le procedure formalizzate (cognitive, sociali, comportamentali)

6. J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1950, 16.

rispetto ai processi basati sull'esercizio della libertà. Larga parte della cultura pedagogica contemporanea è debitrice, non casualmente, alla cultura anglosassone di matrice comportamentista e pragmatista. Lo scopo è quello di garantire l'infinita possibilità di plasmabilità/trasformazione dell'uomo secondo le esigenze via via emergenti.

L'emancipazione della pedagogia dalla tutela filosofica, in particolare, l'ha esposta alla riduzione nelle scienze umane e infine al rischio dell'autoestinzione come emerge da alcune espressioni che ricorrono – in qualche caso anche un po' superficialmente – nel dibattito educativo contemporaneo: il tentativo di rovesciare la pedagogia in "anti pedagogia" o nella "critica della critica", immaginando una imminente "fine dell'educazione" ovvero il cosiddetto "post umano" come "post educativo".

Su tutto prevale il principio della forza modificatrice della razionalità tecnologico-organizzativa, anteposta rispetto alle qualità umane degli insegnanti e alla forza intrinsecamente educativa della relazione intersoggettiva. La curvatura funzionalista che ha ridisegnato negli ultimi decenni la nozione di professionalità docente è, a tal riguardo, indicativa. Congiunta alla sindacalizzazione della categoria essa ha finito per scalzare – almeno in via di principio – qualsiasi residuo di passione educativa, come se questa attitudine (una volta si diceva "vocazione") rappresentasse qualcosa di cui liberarsi al più presto.

Più che a una figura educativa si guarda oggi all'insegnante (per riportarci ancora al caso della scuola) come ad un esperto professionista, competente in uno specifico ambito del sapere, venendo meno, in tal modo, quella tradizionale sintesi di istruttivo/educativo che per secoli ha connotato il profilo del docente-maestro, *magister vitae*. Rispetto al maestro l'esperto non ha da trasmettere dei valori o una tradizione, ma solo da veicolare informazioni mediante tecniche appropriate.

Naturalmente – e per fortuna – la realtà risulta alla prova dei fatti più complessa e articolata delle fredde analisi socio-culturali ed esistono ancora tanti insegnanti che sanno agire da «maestri», ma la linea di tendenza che oggi prevale è precisamente quella appena indicata.

La scuola sta subendo, a sua volta, una graduale torsione in senso professionalizzante, al punto che, secondo alcuni studiosi, saremmo ad-

dirittura in piena «ideologia della professionalizzazione»⁷. Lo dimostrerebbe il dilagare della nozione di competenza applicata all'ambito del sapere⁸ dietro il cui impiego c'è l'uomo di Musil, l'uomo senza qualità, senza scheletro su cui si possono applicare le competenze che vengono ritenute positive dal sistema, competenze che hanno come caratteristica principale quella della flessibilità, per poter essere eliminate e sostituite quando non sono più necessarie al sistema⁹.

All'appannamento dello sfondo umanistico nelle prassi educative corrisponderebbe, secondo Martha C. Nussbaum, il declino dell'importanza attribuita alla capacità di pensare, argomentare e discutere sovrastata dalla logica economica della quantificazione dei risultati¹⁰.

Il clima educativo del nostro tempo, più in generale, sembra, poi, segnato da una realtà nella quale i modelli educativi tendenti alla sublimazione, al differimento dell'esercizio del piacere, alla limitazione delle spinte pulsionali si presentano come alienanti, mentre i sistemi educativi centrati sulla riscoperta del corpo, su una felicità connessa al possesso di beni e sul primato dell'io sono progressivi e vincenti. Si fa grande confusione sulla nozione di «autorità», e cioè uno dei piloni su cui si costruisce la relazione educativa, confondendo autorevolezza e autoritarismo e finendo per sconfinare in un permissivismo morale spesso banale, mutuato dai modelli consumistici e mediatici¹¹.

È come se dopo una lunga tradizione di educazione nutrita di concezioni vitali si stesse silenziosamente, ma sostanziosamente, passando a un modello educativo che potremmo definire «fai da te» sul piano delle concezioni del bene e delle idealità in generale e invece rigidamente programmato in termini di apprendimenti e organizzazione.

7. CH. LAVAL, *L'école n'est pas une entreprise*, Éditions La Découverte, Paris 2003, parte prima, cap. IV.

8. A. DEL REY, *À l'école des compétences. De l'éducation à la fabrique de l'élève performant*, Éditions La Découverte, Paris 2009.

9. Sul tema della flessibilità delle competenze e il rapporto con il cosiddetto «capitalismo flessibile» con le relative ricadute sul piano esistenziale ved. R. SENNETT, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2009.

10. M. C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2011, 65-66.

11. M. FEYLES, *L'autorità autorevole*, in G. CHIOSSO (ed.), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Sei, Torino 2009, 72-89.

I mezzi tendono perciò a occupare tutta la scena, relegando sullo sfondo le questioni che ho appena definito vitali e mettendo in parentesi quell'insopprimibile bisogno di adulto non soltanto esperto e professionalmente ineccepibile, ma anche capace di relazioni umane significative e di proporsi come un testimone credibile di un'idea, di una fede, di un'utopia e dunque capace di una proposta autentica.

3.

Dobbiamo tenere conto di un altro elemento che negli ultimi anni ha fatto ingresso in modo prepotente anche sulla scena educativa. Si tratta precisamente dell'appannarsi o forse del tramonto del permanente e progressivo miglioramento che dal secolo XIX in poi ha accompagnato le condizioni economiche e di vita delle nostre comunità. Fino a qualche anno orsono le interruzioni di questo processo, percepito nell'Occidente avanzato generalmente come lineare e continuo e connesso all'idea di progresso, erano viste alla stregua di anomalie passeggere. Oggi non è più così.

Come è già capitato a molti nei secoli trascorsi di sperimentare condizioni di vita e di benessere inferiori rispetto a quelli fruiti dalle generazioni precedenti, i giovani di oggi si trovano precisamente di fronte a questa prospettiva. La strada che essi hanno davanti è la stessa dei tanti che in passato hanno affrontato simili difficoltà: sapranno risalire la china rimboccandosi le maniche, studiando e lavorando di più, sapranno accettare la realtà e affrontarla a viso aperto?

Si tratta di un interrogativo ineludibile per chi oggi è impegnato nell'educazione di ragazzi e giovani dalle ampie prospettive anche cronologiche di vita futura.

A differenza tuttavia di quanto accadde in passato, la consapevolezza della riduzione del benessere ondeggia tra l'attesa che la crisi economica si esaurisca in breve tempo (nell'auspicio che, alla fine, tutto tornerà come prima) e in una specie di negazione del futuro, spesso al di fuori di una presa di contatto con la realtà, in una sorta di euforia collettiva. Il presente diventa un assoluto da vivere con la massima intensità, non perché questa intensità procuri gioia, ma perché promette di seppellire

l'angoscia e la solitudine, che fanno la loro comparsa ogni volta che il paesaggio assume i contorni del deserto di senso¹².

Vista nell'ottica della riduzione delle risorse, l'emergenza potrebbe anche essere così definita: come educare i ragazzi e i giovani a vivere in una società probabilmente più povera, nella quale sarà più difficile trovare un lavoro stabile, formarsi una famiglia e nella quale la qualità della vita non potrà essere più essere illusoriamente colmata dai beni di consumo?

Se questa è la prospettiva con cui è ineludibile il confronto, chi è impegnato in campo educativo è chiamato a un bagno di realismo e all'esercizio della speranza: realismo perché occorre saper fare i conti con la realtà degli uomini e dei loro bisogni, distinguendola da quella virtuale e da quella del mercato; speranza perché attraverso di essa tessiamo il filo del futuro possibile e desiderabile e non cediamo alle lusinghe dell'assurdo o della disperazione.

4.

Nella lettera alla Diocesi di Roma del gennaio 2008 Benedetto XVI, nel riprendere alcune riflessioni proposte nella lettera enciclica *Spe salvi*, indica proprio in «una speranza affidabile l'anima dell'educazione, come dell'intera vita» in modo da scongiurare «di ridiventare anche noi, come gli antichi pagani, uomini «senza speranza e senza Dio in questo mondo», come scriveva l'apostolo Paolo ai cristiani di Efeso (*Ef 2, 12*). Proprio da qui, prosegue il Papa, «nasce la difficoltà forse più profonda per una vera opera educativa: alla radice della crisi dell'educazione c'è infatti una crisi di fiducia nella vita».

Per cogliere nella sua sostanza il senso della frase occorre collocarla nel quadro complessivo disegnato dall'enciclica sulla speranza.

Nella prima parte di questo testo viene illustrato in che modo la speranza cristiana anima le prime comunità di cristiani e le rende così diverse dalla mentalità pagana. Nella lettera agli Efesini già sopra ricordata

12. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007; M. BENAYASAG, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

e in quella ai Tessalonicesi l'apostolo Paolo individua come elemento distintivo dei cristiani il fatto che essi possano sfuggire allo scetticismo perché dispongono di un futuro. Non che sappiano nei particolari ciò che li attende, ma sanno nell'insieme che la loro vita non finisce nel vuoto ed è dotata di senso¹³.

Detto in altro modo. Il Cristianesimo non è soltanto una «buona notizia» perché comunica contenuti fino a quel momento sconosciuti, ma è una comunicazione che produce fatti e può cambiare la vita. Chi ha speranza – e la speranza ci è donata con la fede in Gesù Cristo – non ha paura del futuro e vive in modo diverso dai pagani la propria esistenza umana.

Questa semplice, ma rivoluzionaria conquista, si è però pervertita nel corso dei secoli: alla speranza si è sostituita, gradualmente ma sostanzialmente, l'idea di progresso umano. «Così – scrive ancora Benedetto XVI – la speranza biblica del regno di Dio è stata rimpiazzata dalla speranza nel regno dell'uomo, dalla speranza di un mondo migliore che sarebbe il vero “regno di Dio”»¹⁴. Per qualche tempo la speranza nel progresso mondano ha mobilitato tutte le energie dell'uomo. Poi ci si è resi drammaticamente conto che la sola ragione e la sola scienza non sono in grado di assicurare il miglioramento del mondo: le grandi conquiste scientifiche e i grandi sistemi filosofici possono essere piegati a vantaggio dell'uomo o contro l'uomo.

L'umanità, smarrita la speranza cristiana o in modo più sconvolgente la speranza *tout court*, è sprofondata nell'abisso dello scetticismo, dell'individualismo, del prevalere dell'avere contro l'essere. Uno smarrimento che ha fatto parlare di un mondo neo-pagano non tanto e non solo nei suoi stili di vita, ma nella sostanza stessa della sua identità riconducibile connotata da una immanenza totale ovvero da un presente assolutizzato e, di conseguenza, da una crisi, per l'appunto, nella fiducia del futuro della vita.

Una crisi che segna soprattutto il mondo occidentale e in modo tutto particolare l'Europa del benessere e del superfluo che appare come esausta dopo una lunga corsa. Tentato di rinnegare o, per lo meno,

13. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2007, 3-6.

14. *Ibidem*, 59.

dimenticare le sue radici cristiane, con la conseguenza di scordare il suo passato e quasi incapace di pensarsi nel futuro come una comunità dotata di una propria identità, il vecchio continente appare oggi diviso tra tentazioni individualistiche ed egemonia delle regole economiche.

Se non abbiamo fiducia nella vita, se ci identifichiamo nelle cose che possediamo e non in ciò che siamo, se dimentichiamo il significato della parabola dei talenti o la riduciamo alla sola dimensione della ricerca del successo immediato, allora il passaggio alla crisi dell'educazione e alla sua semplificazione/riduzione alla nozione di formazione come è stata poco fa descritta è ineluttabile.

Del tutto diverso è lo scenario dominato dalla speranza. Educare nella speranza significa aiutare i giovani ad andare «oltre le cose», a esercitare la capacità di cogliere il mistero che si sta di fronte, a crescere in un tessuto di relazioni umane significa attraverso le quali l'amore di Dio si manifesta in noi. Significa accompagnare i giovani a inoltrarsi a scoprire lo stupore, a contemplare la bellezza, a vivere i sentimenti come un dono e non come un possesso.

Un'esperienza possibile solo se gli adulti sono capaci di testimoniare una speranza «generativa» proposta attraverso relazione intersoggettive ricche di «senso», intendendo quest'ultimo come la disposizione di dare un nome alle proprie convinzioni ed esigenze, azioni e relazioni «entro un ordine più vasto che orienta il progetto del vivere e aiuta la valutazione dell'agire... una realtà più grande di sé entro cui si formulano ipotesi, con cui si instaurano confronti e anche conflitti, ma con cui si ha comunque riferimento e si è in comunione»¹⁵.

5.

Temo che, nonostante tutte le buone intenzioni, anche qualche credente abbia smarrito, magari inconsapevolmente, il senso della speranza, prendendo semplicemente atto che il mondo va come va e che è impossibile raddrizzarlo. Di fronte alla concorrenza seduttiva dei grandi media e alla

15. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 5.

molteplicità degli stili di vita prevalenti, è facile scoraggiarsi e rinchiudersi entro un orizzonte individualistico della salvezza. Detto in altro modo: si rischia di scambiare il presente come qualcosa di immutabile, qualcosa che non si può modificare, impoverendo la fede della possibilità di migliorare il mondo.

Ma è proprio la speranza a suggerirci che le cose non stanno in questo modo, soprattutto nel campo dell'educazione. Tentati come siamo di misurare tutto in termini efficientistici, di migliorare le strutture e le modalità organizzative nella illusione che in queste risieda il segreto del successo educativo, affannati di cercare metodi infallibili, scontiamo la pretesa di verificare qui, subito e ora i risultati della nostra azione educativa.

La speranza – anche quando viene vissuta come semplice esperienza umana – è un processo di lungo corso e apre immensi spazi di manifestazione di quella umanità riscattata dall'amore di Dio che non può appagarsi di beni materiali, di ideologie politiche, di stregonerie e di magie, di rassegnazione.

Come può tutto questo tradursi sul piano dell'educazione? La speranza si manifesta pedagogicamente nei gesti gratuiti della relazione educativa che sa essere generativa in quanto dispone a un futuro positivo e persegue l'obiettivo della nostra perfezione e cioè la pienezza della condizione umana.

Questa espressione oggi un poco ci spaventa tanto la mentalità contemporanea è tentata dall'estemporaneo, dall'effimero, dalla provvisorietà, dall'imperfezione. Ma non ci può essere educazione senza misurarci con l'obiettivo della perfezione ovvero nel compimento di ciò che è intrinseco nel destino dell'uomo. L'umanizzazione dell'«umano» passa infatti attraverso le categorie umane per eccellenza e cioè il miglioramento di sé e l'esercizio della responsabilità nell'incontro con un altro. Solo in questo modo si compie l'itinerario di identificazione e di scoperta di sé.

Tutta la storia dell'educazione cristiana è permeata di questa esigenza, di volta in volta tradotta in modalità diverse. Mi riferisco alla forza persuasiva della gioia di Filippo Neri, alla ricchezza affettiva dell'amorevolezza di Giovanni Bosco, alla profondità della sapienza di Antonio Rosmini. Se si sta bene attenti, l'educazione è proprio fatta di accoglienza gioiosa e ottimista, di accompagnamento ricco di partecipazione

personale e di una cultura non rimpicciolita entro sole competenze e abilità pratiche, ma promotrice della capacità di lettura del reale attraverso la nostra libertà.

Per dare concretezza al mio discorso svolgerò alcuni passaggi attraverso cui speranza e perfezione si congiungono in unico disegno all'insegna della realtà intesa nella sua immediata evidenza e dunque non come realtà desiderata o virtuale (cosa vorremmo o cosa potrebbe essere possibile), ma realtà effettiva (ciò con cui dobbiamo fare i conti).

a) Il primo punto riguarda l'attenzione che dovremmo nutrire per *la formazione del carattere degli allievi*. Fino a qualche decennio orsono questo tema costituiva un motivo pedagogico centrale, poi è stato duramente sottoposto alla critica da parte di un segmento della cultura psicoanalitica e un po' alla volta è uscito dai circuiti dell'indagine pedagogica. C'è da chiedersi se non sia il caso di riconsiderarlo attentamente.

Siamo di fronte a una generazione di bambini e adolescenti molto più fragili e smarriti rispetto al passato, a una generazione che è stata appellata da Umberto Galimberti «del nulla», definizione impressionante per chiunque si occupi di educazione.

Naturalmente le ragioni di questa fragilità patologica (la fragilità *tout court* è una caratteristica propria dell'esperienza umana¹⁶) sono tante. I bambini e i ragazzi sono sottoposti a una pressione psicologica fortissima dietro le spinte e le aspettative degli adulti, spesso smisurate. E poi ci sono i messaggi veicolati dai grandi media, i modelli proposti dal consumismo, la confusione tra ciò che conta realmente e ciò che è effimero, la precoce e spesso improvvisata introduzione alla vita sessuale.

Occuparsi della formazione del carattere significa aiutare i bambini e i ragazzi a orientarsi nella babele postmoderna e ad accompagnarli verso la maturazione della responsabilità personale, ovvero a saper gestire la loro libertà. Essa è frutto di una conquista graduale che comincia dalla scuola dell'infanzia e anche i «no» aiutano a crescere. Attraverso l'interiorizzazione della norma morale che si compie nel confronto con la

16. Sulla fragilità come condizione ordinaria dell'esperienza umana e la sua gestione in prospettiva educativa rinvio alle utili riflessioni contenute nel volume curato da A.M. MARIANI, *Fragilità*, Unicopli, Milano 2009.

realtà (e non in un mondo fittizio che non esiste se non nel desiderio o nel sogno) si definisce la libertà dell'uomo consapevole di sé, delle sue possibilità e anche dei suoi limiti¹⁷.

b) Il secondo passaggio riguarda *il valore educativo del lavoro ben fatto*. Non basta insegnare a fare, occorre fare bene e cioè con precisione, ordine mentale e senso della disciplina. Nella società dell'immagine e della comunicazione totale la restituzione in termini personali del lavoro ben fatto costituisce un aspetto che rischia di apparire un po' *retrò*. Ciò che oggi contano sono infatti altri parametri: l'apparenza esteriore, il successo acchiappato a qualunque costo, la visibilità mediatica, l'esibizione dei vestiti griffati.

Nel concetto del lavoro ben fatto stanno l'individuazione di un preciso scopo da raggiungere, la mobilitazione delle capacità personali, la messa alla prova del soggetto che apprende, l'accompagnamento dell'insegnante attraverso il sostegno e l'incoraggiamento, e infine la correzione e la valutazione.

Mediante la correzione e la valutazione passano messaggi espliciti e impliciti di rilevante peso educativo: il confronto con il maestro e cioè con una persona esperta (contrastando il rischio dell'autoreferenzialità personale), la perfettibilità dell'agire umano (e dunque la consapevolezza della possibilità di migliorare) e il senso di responsabilità verso il proprio lavoro (evitare la persistenza dell'errore).

c) Come terza suggestione individuo la *condivisione solidale*. L'individualismo soggettivistico del nostro tempo non costituisce il miglior terreno di coltura del senso della tradizione nel senso proprio di questa espressione e cioè di un patrimonio che ci è donato gratuitamente, di cui noi facciamo uso e che siamo chiamati a reinventare per renderne il nucleo portante sempre attuale e vivo. Spesso la nozione di tradizione è confusa con quella di tradizionalismo. La tradizione è vitale e generativa, il tradizionalismo invece imbalsama il passato con la rinuncia a reinterpretare i valori della tradizione.

17. B. BUEB, *Elogio della disciplina*, Rizzoli, Milano 2007; ID., *Le nove regole della scuola*, Rizzoli, Milano 2009.

Senza memoria non andiamo lontano perché perdiamo la consapevolezza delle nostre radici e diventiamo cittadini apolidi di un mondo sconosciuto. Un primo significato proprio della nozione di condivisione solidale sta dunque nell'attivazione della consapevolezza di essere parte di una storia che nell'evolversi nel tempo si presenta a noi con una proposta che dà senso alla nostra vita. Noi non siamo che un piccola porzione di una staffetta che corre lungo i secoli e a cui compete di consegnare il testimone a chi viene dopo di noi.

Anche nella realtà multiculturale del nostro tempo (e, anzi, forse proprio per questo) è importante sapere «chi siamo». Sapere da dove veniamo significa semplicemente avere una identità piena, capace di dialogare e confrontarsi senza reticenze con quanti si riconoscono in tradizioni diverse dalla nostra, senza pretese di superiorità o tentazioni conflittuali, ma anche senza rinunciare a ciò che siamo stati e che siamo.

Ma c'è un secondo significato di condivisione non meno importante. Esso riguarda la partecipazione alla vita comune, il superamento dell'individualismo egocentrico, la valorizzazione della dimensione sociale dell'essere umano.

Sono perciò da incoraggiare e sostenere tutte quelle pratiche educative che, accanto al lavoro e all'impegno personale, prospettano la partecipazione a progetti comunitari, che attivano mentalità cooperative e favoriscono il superamento delle logiche esasperatamente competitive. Alcune studiosi hanno addirittura messo a punto apposite pratiche di apprendimento (definite *service learning*) basate sull'attiva partecipazione di ragazzi e giovani ad un servizio, di natura per lo più sociale, condotto in risposta ai bisogni di una comunità¹⁸.

d) L'ultimo, ma più importante e sotto molti aspetti decisivo passaggio perché veicola come noi viviamo la speranza, riguarda la *vicinanza e la partecipazione dell'adulto all'impresa educativa*. Non «fai come ti dico», ma «fai con me»: stare vicini vuol dire condividere la fatica di crescere, sapendo trovare il modo di «parlare al cuore».

18. Ad esempio: M.N. ΤΑΡΙΑ, *Educazione e solidarietà. La pedagogia dell'apprendimento-servizio*, Città Nuova, Roma 2006.

Non è vero che i ragazzi e i giovani non vogliono più saperne di adulti: è che spesso gli adulti non si occupano dei ragazzi e dei giovani, presi come sono da se stessi e dunque annebbiati dal loro narcisismo sempre pronti a parcheggiare i figli da qualche parte: con le tate, con i nonni, presso gli istruttori di danza e nuoto, soprattutto davanti alla televisione¹⁹.

Cosa significa saper parlare al cuore ce lo dice tutta la tradizione biblica e cristiana. Ma qui desidero farlo dire a Daniel Pennac.

Nella prima parte del suo *Diario di scuola* Pennac narra la sua esperienza di «studente somaro» con l'interminabile serie di fallimenti, importanti però per fargli capire, una volta passata la barricata e diventato professore e genitore, come porsi verso gli studenti, e soprattutto verso gli immancabili somari. Pennac sottolinea come è arrivata la redenzione del suo status di ultimo della classe, ad un tratto trasformatosi in «affamato di conoscenze»: per lui, come per molti altri nella storia della scuola, a cambiare le carte in tavola è l'incontro con alcuni insegnanti innamorati del proprio lavoro e della propria materia a tal punto da spingere gli alunni ad amare lo studio e attraverso questo a riconquistare fiducia in se stessi²⁰.

6.

Quella che ho sopra indicato come la speranza educativa si traduce, in ultima istanza, nel consegnare qualcosa della nostra speranza ai nostri allievi e ai nostri figli. Chi non sa nutrire ed esprimere la propria speranza, difficilmente è un buon educatore.

Se i criteri di trasmissione da una generazione all'altra sono quelli dell'utilità e della relatività etica, la nozione di speranza perde il suo

19. Christopher Lasch ha parlato di una generazione di «figli di Narciso» segnata dalla freddezza nei confronti della crescita dei figli in duplice senso: sia nella decisione di non avere figli sia nella delega a terzi della loro educazione (il testo del saggio sul fenomeno del narcisismo genitoriale è riportato in M. MINCU, *L'educazione non neutrale. La pedagogia dopo la svolta* comunitarian, Sei, Torino 2007, 221-229). Di Lasch ved. inoltre il suo libro più noto *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.

20. D. PENNAC, *Diario di scuola*, Feltrinelli, Milano 2008.

significato profondo, sovrastata dalle regole dell'economia, del mercato, del compromesso politico, della inutilità della ricerca della verità.

Lo scenario cambia se invece ci proponiamo di introdurre ragazzi e giovani a vivere nella libertà, a compiere bene il lavoro loro assegnato, a vivere accettando i costi della convivenza e godendo della convivialità. Questo è possibile se siamo vicini ai figli, veicoliamo credibilità e non solo parole, se – in una parola – trasmettiamo l'autenticità della nostra vita ricca di speranza. Se manca la speranza «la libertà si espone a un vento contraddittorio di motivi e le diverse tendenze della vita si fanno più facilmente violente perché impossibilitate a convergere nella direzione di una forma unitaria»²¹.

Soltanto se l'educatore è «uomo di speranza» diventa testimone credibile e desta l'interesse degli altri. L'educazione perde la fisionomia della semplice spiegazione del reale e si configura piuttosto come un aiuto a entrare in esso, a comprenderlo e a vivificarlo con una presenza attiva. In questo senso, ad esempio, Giussani ha parlato di educazione come «introduzione alla realtà totale»²². Proprio l'aggettivo «totale» garantisce che non si tratti di semplice adattamento e sottolinea l'esigenza, invece, di uno stretto intreccio tra la crescita della persona e il suo protagonismo storico²³.

Occorre insomma ripristinare anche nell'educazione quel misterioso nesso che, come ha scritto Maria Zambrano, «unisce il nostro essere alla realtà, un nesso talmente profondo e fondamentale da essere il nostro intimo convincimento», un nesso messo in crisi dalla cultura scettica e virtualistica del nostro tempo secondo cui non ci sarebbe ormai più alcuna certezza cui fare riferimento.

Il problema dell'educazione indagato alla luce della speranza si configura, in una parola, come la necessità di dare una risposta all'urgenza di vivere: solo se gli adulti sono capaci di rispondervi, sono poi capaci di comunicarla agli altri attraverso la loro vita.

21. Rinvio sul rapporto tra speranza e libertà alle numerose e belle riflessioni di F. NUVO-
LI, *L'autorità della libertà*, Sei, Torino 2010, in particolare 232-234.

22. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo. Come creazione di personalità e di storia*, Sei, Torino 1995, 19.

23. *Ibidem*, 19-43.

Vorrei chiudere proponendo una breve, ma succosa, riflessione di Romano Guardini. Dice, dunque, Guardini che l'uomo è creato in modo tale da essere una «forma di inizio» e cioè predisposto a porsi in relazione con quanto gli verrà incontro. Ma questa apertura e l'incontro non sono un fenomeno automatico. Se la persona resta chiusa in se stesso perché non incontra nessuno che lo aiuta ad aprirsi, resterà un essere – così viene definito – «rigido e misero».

Ma se la sua vita si apre all'altro e al Mistero – perché qualcuno lo accompagna nei sentieri della vita e oltre e glieli fa conoscere – allora diventa un orizzonte spalancato nel quale egli sprigiona tutta la sua vitalità interiore, l'amore per la sua terra, la dedizione verso quanti gli stanno vicino, la gratitudine per i doni che ci sono quotidianamente regalati dagli altri²⁴.

Pensare l'educazione nell'ottica della speranza anziché in quella del nulla – che è poi quella della disperazione – significa sostenere chi ancora è una «forma di inizio» e aiutarlo a sperimentare la ricchezza e la bellezza della pienezza umana.

SOMMARI

Italiano

Dopo una prima parte nella quale vengono delineati i principali motivi che sono alla base dell'attuale "emergenza educativa", il saggio si propone di tracciare alcune concrete proposte pedagogiche per farvi fronte. Esse sono collocate nell'orizzonte di quella che l'autore definisce la "speranza generativa", fondamento su cui innestare relazioni costruttive.

Questa prospettiva si manifesta nel consegnare qualcosa della nostra speranza ai nostri allievi e ai nostri figli. Chi non sa nutrire ed esprimere la propria speranza, difficilmente è un buon educatore.

Se i criteri di trasmissione da una generazione all'altra sono quelli dell'utilità e della relatività etica, la nozione di speranza perde il suo significato profondo,

24. Rinvio, più ampiamente, alle profonde osservazioni di Romano Guardini raccolte in C. FEDELI (a cura di), *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1987, in particolare il saggio sulla «libertà vivente».

sovrastata dalle regole dell'economia, del mercato, del compromesso politico, della inutilità della ricerca della verità.

Lo scenario cambia se invece ci proponiamo di introdurre ragazzi e giovani a vivere nella libertà, a compiere bene il lavoro loro assegnato, a vivere accettando i costi della convivenza e godendo della convivialità. Questo è possibile se gli adulti veicolano credibilità e non solo parole e sono capaci di trasmettere l'autenticità della loro vita ricca di speranza.

English

After the first part, in which the primary reasons underlying the current “educational emergence” are outlined, the essay tries to draw out certain concrete pedagogical proposals. They are located within the horizon that the author calls “generative hope”, the foundation on which constructive relations are grafted.

This view is manifested when we assign something of our hopes for our students or our children. It will be hard to find a good educator in someone who is not able to nurture and express his own hopes. If the criteria for transmission from one generation to the next are those of utility and of ethical relativity, the notion of hope loses its deep significance, and is dominated by rules of the economy, the market, the political accord and futility of seeking the truth.

The scene changes if instead we propose that children and youth are introduced to the idea of living in freedom, that they complete their work well, and that they accept the cost of living and enjoy sharing their lives. This is only possible if adults can demonstrate credibility, not only in words, but through the real example of their lives, filled with hope.

Français

Après une première partie qui évoque les principales causes de l'“urgence éducative” actuelle, l'auteur trace, dans cet article, quelques pistes pédagogiques concrètes permettant de les affronter. Ces pistes se situent dans un horizon que l'auteur définit comme “l'espérance générative”, fondement sur lequel bâtir des relations constructives.

Cette perspective se manifeste dans le fait de donner quelque chose de notre espérance à nos élèves et à nos enfants. Celui qui ne sait pas nourrir ni exprimer sa propre espérance sera difficilement un bon éducateur. En effet, si les critères de transmission d'une génération à l'autre sont ceux de l'utilité et d'un relativisme éthique, la notion d'espérance perd alors son sens profond, dominée qu'elle est par les règles de l'économie, du marché, du compromis politique et par l'inutilité de la recherche de la vérité.

En revanche, le décor changera si nous nous proposons d'inciter les jeunes à vivre dans la liberté, à bien accomplir le travail qui leur est confié, à vivre en

acceptant le prix de la “convivence” et à jouir de la convivialité. Cela sera possible si les adultes véhiculent une certaine crédibilité et pas seulement des paroles et si par ailleurs, ils sont capables de transmettre une vie authentique, riche d’espérance.

Español

Después de una primera parte, donde vienen delineadas las principales causas que están a la base de la actual “emergencia educativa”, el ensayo se propone dibujar algunas propuestas pedagógicas concretas con las que hacerles frente. Estas están colocadas en el horizonte de lo que el autor define como “esperanza generativa”, fundamento sobre el cuál se injertan relaciones constructivas. Esta perspectiva se pone de manifiesto al entregar algo de nuestra esperanza a nuestros estudiantes y a nuestros hijos. Quien no sabe nutrir y expresar la propia esperanza, difícilmente es un buen educador. Si los criterios de transmisión de una generación a la otra son solo aquellos de la utilidad y del relativismo ético, la noción de esperanza pierde su significado profundo, dominada por las reglas de la economía, del mercado, del compromiso político y de lo inútil de la búsqueda de la verdad. El escenario cambia si, en lugar de esto, nos proponemos el iniciar a los chicos y a los jóvenes a vivir en la libertad, a cumplir bien el trabajo que se les ha asignado, a vivir aceptando las dificultades y las alegrías de la convivencia. Esto es posible si los adultos transmiten credibilidad y no solo palabras y si son capaces de transmitir la autenticidad de su propia vida rica de esperanza.

Português

Após uma primeira parte em que são delineados os principais motivos que estão na base da atual “emergência educativa”, o ensaio traça algumas propostas pedagógicas concretas que podem afrontá-la. Estas são colocadas no horizonte daquela que o autor define como a “esperança geradora”, fundamento no qual são implantadas as relações construtivas.

Tal perspectiva se manifesta na entrega de algo da nossa esperança aos que nos seguem e aos nossos filhos. Quem não sabe nutrir e exprimir a própria esperança, dificilmente é um bom educador.

Se os critérios de transmissão de uma geração à outra são aqueles da utilidade e da relatividade ética, a noção de esperança perde o seu significado profundo, sendo sufocada pelas regras da economia, do mercado, do compromisso político, da inutilidade da busca da verdade.

O cenário muda se, ao contrário, nos propomos de levar adolescentes e jovens a viver na liberdade, a realizar bem o trabalho que lhes foi incumbido, a viver aceitando os custos da convivência e desfrutando do convívio. Isto é possível se os adultos veiculam credibilidade e não somente palavras, sendo capazes de transmitir a autenticidade de uma vida cheia de esperança.

“E Gesù cresceva...” Lc 2,52

PIERANGELO SEQUERI*

1. LA LEALTÀ MEMORIALE DELL'ATTESTAZIONE EVANGELICA

La “scappatella” di Gesù ragazzo fra i Dottori del Tempio, senza neppure avvertire i genitori, fa parte dell’analogia del modello familiare dell’incarnazione, o deve essere considerato un momento dialettico della sua esemplarità? Perché, in ogni caso, sono cose che “non si fanno”: come gli ricordano apertamente i suoi stessi genitori, secondo l’imperturbabile franchezza del racconto evangelico. D’altra parte, ricorda a sua volta Gesù, le “cose del Padre suo” sono indiscutibilmente da fare: anche quando appaiono incoordinabili con l’analogia e la dialettica delle normali attese.

La medesima franchezza del racconto, al tempo stesso soave e non reticente nei confronti della bellissima ruvidezza con la quale si articolano i rapporti reali dell’incarnazione del Figlio, oggetto proprio della narrazione, non attraversa solo i cosiddetti vangeli dell’infanzia. È vero, come viene puntualizzato da molto tempo anche in sede teologico-fondamentale, che i vangeli non sono biografie di Gesù nel senso tecnico di una mera ricostruzione dei fatti. È vero: ma non è ancora tutta la verità. Non insisterei esageratamente sulla contrapposizione. Come se il racconto della storia, in generale, dovesse per forza coincidere con un

* Vice Preside e docente ordinario di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Milano.

regesto documentale o un verbale delle forze dell'ordine. O come se, soltanto al prezzo della sua riduzione ad una mera descrizione di fatti empirici, meritasse la sua qualità di narrazione storica dell'accaduto e di testimonianza leale di un'esperienza. Il racconto evangelico non sarà una mera ricostruzione dei fatti, ma di certo è una ricostruzione del fatto di Gesù di Nazaret: che la testimonianza apostolica non può e non vuole certamente lasciar sciogliere nella sua interpretazione a posteriori. Proprio questo è il significato della forma-vangelo: il gesto della ripresa storica, e la sua immediata collocazione nel punto più alto dell'attestazione rivelata, indicano che l'evento – in quanto tale – fa parte della confessione della fede, perché ne restituisce il fondamento e il principio. L'attestazione evangelica, altrimenti, non sarebbe stata riconosciuta come canone della Parola di Dio: sarebbe rimasta un complemento catechistico del credo e del dogma cristiano. Il primato e l'immodificabilità del canone narrativo istituito nella scrittura evangelica incoraggia l'interpretazione, che esso stesso pratica, della storia di rivelazione nella quale gli Apostoli – e per loro tramite tutti i credenti – sono venuti alla fede. Ma l'ispirazione e l'insostituibilità di quel canone scritturale implica la convinzione della necessità che l'attestazione dell'evento fondatore resista alla deriva di un mero confronto delle interpretazioni, che finisca per risolvere la fede nella propria autonoma creatività ermeneutica. La stessa forma-evangelo non sarebbe nata, se la rivelazione non avesse la storia di Gesù come referente intrinseco della propria verità e del proprio senso. Non si tratta dunque di un espediente didascalico, destinato a rendere più viva e interessante la catechesi. È la restituzione della forma rivelativa nel codice linguistico che è più affine al suo significante specifico: in grado di custodirne, a futura memoria, la qualità insostituibile di evento. Tale significante è appunto l'intera storia di Gesù: non solo una raccolta delle massime sapienziali di un maestro, o il messaggio di un'apparizione celeste.

Il canone evangelico e il dogma cristologico hanno un rapporto intrinseco, anche dal punto di vista formale, con la qualità dell'evento: il dogma suppone la storia di Gesù come evento corrispondente al suo senso (la verità dell'incarnazione del Figlio di Dio); il canone evangelico suppone la storia di Gesù come referente insostituibile della sua verità (il carattere realistico dell'evento che articola l'incarnazione).

Non devo soffermarmi qui su questa questione: il *focus* del nostro argomento è un altro¹. Ho voluto tuttavia rievocare qui la serietà della connessione tra il canone dogmatico e il canone evangelico, perché il suo fondamento non è il puntiglio formale di un semplice argomento di autorità: come se il credente potesse leggere la storia di Gesù quale storia della rivelazione di Dio, solo perché il dogma ecclesiastico gli impone questa lettura, se vuol essere credente. Al contrario, la storia di Gesù ha reso possibile – e rende possibile – la fede cristologica nel Figlio di Dio fatto uomo nello svolgimento stesso del suo accadere storico e dei suoi effetti. Ed è questo che il dogma sancisce: custodendo questo stesso vincolo come indissolubile e insostituibile. La verità ecclesiale, indissolubilmente e fin dall’inizio, è il “credo” di una dottrina e il “vangelo” di un evento. Chi vuole farsi istruire dalla rivelazione, e svolgerne le implicazioni, deve tenere ben in vista questo vincolo².

2. L’ASSUNZIONE CRISTOLOGICA DELLA VITA QUOTIDIANA

Di qui, traggio una secondo spunto di riflessione, più specifico per il nostro argomento. Una delle singolarità più stupefacenti della rivelazione attestata nella forma evangelica è il fatto che la rivelazione di Dio in Gesù percorre e attraversa profondamente l’universo della vita quotidiana. La vita quotidiana ne rappresenta lo scenario caratteristico e qualificante: questo stesso fatto, largamente sottovalutato dalla stessa teologia fondamentale, è costitutivo della singolarità cristologica della rivelazione.

-
1. Un aggiornamento in: AA. VV., *Fede, ragione e narrazione*, Glossa, Milano 2006. Personalmente, ho approfondito questo nesso in: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2008⁴, 159-241.
 2. Interamente ispirato alla convinta necessità di praticare la *lectio continua* del legame non intermittente fra incarnazione del Figlio e storicità di Gesù, onorando per altro la diversa articolazione del registro memoriale dell’esperienza e dell’interpretazione (notizia dell’evento, racconto della fede) è il tentativo di J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2010. La maggiore originalità, a mio avviso, risiede proprio nel tentativo di mettere *in esercizio* (e non solo di raccomandare metodologicamente) la restituzione della forma evangelii *nell’unità* di un’esposizione storico-teologica della sua attestazione evangelica. La “novità” insomma, di interesse anche per la teologia professionale, sta proprio nel “modello” di teologia storica iscritto in questo tipo *di lettura e di riscrittura* dell’attestazione apostolica originaria.

Il concetto di rivelazione storica, qui, non polarizza grandi eventi e folgorazioni mistiche: ossia gli elementi delle grandi storie di fondazione e di elezione, degli imperi e delle religioni. Non ci sono grandi eventi mitici, non ci sono grandi eventi politici. Dio si annuncia e si spiega, nell'inaudita novità dell'incarnazione del Figlio – che cambia la storia – sostanzialmente entro la grammatica del lessico familiare e dentro la sintassi della vita quotidiana. Non è un'osservazione che deve valere soltanto come un complemento devozionale e sentimentale della predicazione. È una chiave di accesso al modo stesso di pensare Dio. In altri termini, l'evento di tutti gli eventi – il Figlio eterno fatto uomo, in un legame irrevocabile ed eterno – dispiega interamente la sua potenza e la sua verità rimanendo strettamente aderente al profilo dell'umano che è più comune. Ossia, il profilo inferiore della grande storia e della grande mistica. La potenza si dispiega proprio nell'antifrasi. Gesù rimanda al "Padre suo" senza mediazioni e senza autorizzazioni che non si risolvano, infine, in quel legame medesimo: che avvolge ogni cosa della sua autorevolezza. Il codice dell'uomo religioso che parla, con timore e tremore, in nome di Dio, è sfondato verso l'alto. E verso l'inosabile. D'altro canto, in perfetta sovrapposizione con il dispiegamento di questa pretesa identitaria, le forme storiche in cui Gesù mette in esercizio la manifestazione del Figlio – in cui egli stesso vive, parla, opera, si atteggia e si spiega – si configurano interamente nell'intreccio con l'immediato della vita storica che è comune: ossia, della vita quotidiana. L'uomo e la donna, l'amore e l'odio, la vita e la morte, la verità e la menzogna, la religione e l'irreligione, la speranza e la disperazione, il senso del peccato e il senso della grazia che abitano le bassure dell'esperienza più comune.

Nella predicazione di Gesù e nella rilettura apostolica, anche i "grandi eventi" dell'origine e della destinazione, che stanno di per sé *ai limiti* della storia, sono citazione del racconto religioso in cui l'intera storia dell'uomo si iscrive, fra la creazione e l'*eschaton* di Dio (la creazione, Abramo, Mosè, Davide, gli imperi e i conflitti della storia, il giorno del Signore, il giudizio finale, il compimento del Regno di Dio). L'evidenza della loro verità si dà qui ed ora, negli eventi che accadono fra Gesù, i suoi, i custodi della tradizione, il popolo.

La cornice dell'inaudito accadimento della presenza di Dio "in persona", traccia il suo filo rosso in presa diretta con gli ingredienti della

“vita quotidiana” (il seme, la perla, il figlio prodigo e il padre misericordioso, il padrone e gli operai, il ricco e il povero, la malattia e la possessione, l’uomo e la donna, il dotto e il bambino). In questa cornice, proprio la vicenda vissuta di Gesù, restituita dall’attestazione canonica della *memoria Jesu*, deve assumere un rilievo teologico fondamentale. A cominciare dall’enigmatico lunghissimo periodo della vita che noi chiamiamo comunemente “nascosta”: e che potremmo più efficacemente indicare come “quotidiana”. Una notizia nella notizia, insomma, l’enormità di questo insediamento storico di Dio. Ne possiamo apprezzare il peso teologico specifico proprio nel momento in cui cogliamo in esso il fondamento del tratto di stile che caratterizza l’intera comunicazione pubblica di Dio, da parte di Gesù. Ne possiamo anche trarre una indicazione cruciale a proposito di ciò che, dal punto di vista del pensiero di Dio, si deve intendere, quando si indica la “storia” come il luogo e il modo della sua rivelazione compiuta.

In questo senso, la “crescita di Gesù” e l’immedesimazione con “il comune dell’umano”, dal punto di vista dell’incarnazione del Figlio, coincidono dinamicamente. E così che si forma la grammatica umana della Parola divina. Ed è pertanto qui deve essere in primo luogo trovata la chiave per la decodifica teologica.

3. IL MISTERO DELL’ISCRIZIONE NELL’INIZIAZIONE UMANA

Nell’incarnazione del Figlio non c’è *evoluzione organica* del divino, ma neppure semplice *occupazione metafisica* dell’umano. Nascere, insomma, significa realmente venire al mondo dall’inizio della vita umana. Nel disegno di Dio che si è realizzato, l’incarnazione ha significato l’ingresso nella vita umana attraverso la nascita, e l’abitarla inserendosi nel ciclo delle generazioni, fare-mondo con le sue affezioni e fare-società con i suoi simili, fin dal primo respiro.

In tutto, eccetto che per il peccato, confessa la fede. Né mancano i segni – clamorosi o enigmatici – di una misteriosa differenza: trasparenze irriducibili, che si aprono il varco sin nella nascita. La differenza che lampeggia nei tratti di accadimenti che si intrecciano con la continuità storica, senza vanificarla o decomporla: e che si lasciano compiutamente decifrare solo nel tempo (“Maria conservava tutte queste cose”), fino a

noi (per il tramite della ripresa, insostituibile, degli Apostoli medesimi). Nella venuta al mondo del Figlio di Dio, il realismo dell'incarnazione comporta la disposizione divina ad abitare concretamente *l'inizio della vita e l'iniziazione alla vita* degli umani. Un tempo straordinariamente lungo – che noi chiamiamo riduttivamente “vita nascosta” – ha maturato l'insediamento del divino nelle pieghe più riposte della quotidiana storicità dell'uomo, accogliendone l'intima appropriazione. Un tale inizio, e il suo sviluppo – attestato in molti modi dalle scritture evangeliche – fa parte del realismo dell'incarnazione. Il fatto che il legame fra l'eterna “generazione dell'Unigenito” e lo storico “concepimento di Gesù”, ovvero il suo “ingresso nel mondo”, rimanga interamente sigillato nel mistero dell'opera dello Spirito – fino al suo “essere partorito” dalla Madre che, nondimeno, ne “rimane intatta”, nella sua pura consegna all'opera di Dio – non contraddice la pienezza dell'incarnazione del Figlio. Il segno estremo che già sigilla l'inizio del concepimento con il mistero dell'eterna generazione di Dio³, non toglie (anzi, a ben vedere, lo rafforza) il legame dell'incarnazione con l'umano venire al mondo: che in alcun modo il disegno di Dio ha cercato di evitare al Figlio. “Nato da donna”. Non dunque apparso “sin dall'inizio” nella forma dell'uomo umanamente “già cresciuto”: come se l'incarnazione si realizzasse nella figura di un uomo “già adulto”: la cui iniziazione e conformazione all'umano sarebbe totalmente esonerata dalla sua costitutiva storicità (interazione della cura e al riconoscimento, accesso al linguaggio e agli affetti, ingresso nel legame sociale e condivisione dell'umano comune).

Il lungo tempo di assimilazione dell'umano in Gesù, che è anche il tempo di un profondo radicamento del Figlio di Dio nella condizione umana, è un prezioso “mistero nel mistero” dell'incarnazione medesima. In certo senso, secondo il mio parere, gravemente trascurato dalla teologia. Troppo rapidamente consumato, nella spiritualità, nei termini di una mistica dell'umiltà e del nascondimento: lettura non priva di senso, ma non ancora all'altezza del dogma. Ridurre l'enormità di questo insediamento prolungato – dalla nascita all'età adulta – alla mera funzione di

3. Il riconoscimento dogmatico della “divina maternità” di Maria (Efeso 431) è il trasparente sigillo della profondità di questo legame: riconoscimento di una implicazione necessaria e, al tempo stesso, la formula più audace in cui possa dirsi il realismo dell'incarnazione, secondo l'intenzionalità della fede.

“prologo” della rivelazione cristologica, finisce per alleggerire molto lo spessore dell’evento in cui l’incarnazione dispiega tutta la sua profondità e la sua potenza⁴.

Quello che ci interessa notare, però, nel contesto della riflessione presente, è comunque la naturalezza e l’eleganza con cui la scrittura evangelica espone l’intreccio fra i segni della quotidiana storicità, nella quale l’evento cristologico si iscrive e le misteriose eccedenze che sollevano il velo del mistero. Nessuna enfasi mitologica, nessuna banalità della cronaca. E soprattutto, nessuna artificiosa separazione dei piani: che indichi una precostituita ossessione di coerenza lineare dei due registri, da tenere separati e paralleli, umano e divino. La scrittura testimoniale si lascia guidare dall’evento della cristologia nel suo svolgimento. Ne raccoglie la continuità storica e le interruzioni enigmatiche, nelle quali – imprevedibilmente – filtra il mistero. Non abbandona il terreno del suo intenzionale nell’orizzonte della vita quotidiana, che è stato scelto come il terreno della rivelazione decisiva; lascia irrompere, senza reticenze e senza enfasi, gli enigmi, le anomalie, le trasfigurazioni – le passioni persino – che scompigliano il clichè di una astratta coerenza con gli stereotipi lineari dell’enfasi religiosa e dell’apparizione celeste. Penso che sia necessario restituire tutto il suo peso rivelativo – e anche dogmatico – allo stile della scrittura testimoniale della Parola di Dio, che corrisponde esattamente alla figura di storicità dell’incarnazione del Figlio. La perfezione della sua forma sfuggire ad ogni forzatura della pretesa di separare un Gesù della storia e un Cristo della fede, stabilendo una linea di arbitraria coerenza di ciò che deve essere attribuito all’uno o all’altro.

Uno sguardo puro, un ascolto spregiudicato, che siano intesi a comprendere ciò che nell’esperienza fece appello alla fede, si pongono in primo luogo – e sempre di nuovo – di fronte al movimento unitario dell’attestazione originaria. Essa contiene già in se stessa tutte le istruzioni necessarie per far fronte all’intelligibilità e all’enigma della rivelazione: che resiste all’arbitrio di ogni imposta coerenza della manifestazione con se stessa: presuntivamente migliore. La storicità, qui, non

4. L’ispirazione alla meditazione approfondita del peso cristologico (e non solo pedagogico-spirituale) di questa intuizione, mi ha raggiunto e provocato attraverso l’approfondimento dello speciale carisma di Charles de Foucauld: P. SEQUERI, *Charles de Foucauld. Il Vangelo viene da Nazaret*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

definisce esclusivamente ciò che rimane al di qua di una precostituita linea dell'immanenza. Gesù di Nazaret è il Figlio, non la parte umana dell'incarnazione. Nello stesso modo, la trascendenza non si lascia misurare semplicemente dalla sua separatezza. Il Figlio è Gesù, quello nato da Maria.

4. MANIFESTAZIONE CRISTOLOGICA NELL'UMANO CONDIVISO

In questa chiave, anche la lettura della rivelazione cristologica che sia interessata a farsi illuminare sull'ispirazione "umanistica" che può esserne tratta, specificamente a riguardo degli umani legami della generazione e della formazione dell'uomo, accetterà di essere – al tempo stesso – più delicata e più complessa di una semplice operazione concordistica fra il modello presupposto di un'educazione ideale (umana e anche religiosa) e il forzato adattamento della parola attestata (legata alle indeducibili evidenze dell'evento rivelatore).

Gesù ha certamente ricevuto un'educazione umana e religiosa secondo le "convenzioni" del contesto in cui la sua vita è stata educata e cresciuta. Le immagini delle quali si serve (la donna che partorisce, il padre misericordioso) riflettono esperienze comuni. Da Paolo, lungo tutta la tradizione della liturgia cristiana, alla serietà di questa iscrizione è stato attribuito un valore cristologicamente e soteriologicamente alto. Essere vissuto nel segno dell'adempimento della Legge («Nato da donna, nato sotto la Legge», *Gal* 4,4-5), avere condiviso l'intero arco dell'esperienza umana, dalla nascita fino alla morte («Svuotò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini; e trovato nell'esteriore simile a un uomo, abbassò se stesso, divenendo ubbidiente fino alla morte», *Fil* 2,5-8), sono indicatori forti di un'economia salvifica che ha scelto di riscattare la creazione e la storia confermando il senso dell'iniziativa di Dio (a partire dal gesto creatore) e assumendo la condizione reale del mondo (segnata dal peccato umano). Una linea di pensiero che la grande patristica cristiana ha incorporato come argomento decisivo per la conferma della verità cristologica e del suo insuperabile realismo. E in ogni caso, una linea che rispecchia quella limpidamente inaugurata dall'esplicita at-

testazione di Gesù stesso⁵. La parola rivolta al Battista, all’inizio della sua pubblica manifestazione, conferma, retroattivamente, il senso degli adempimenti che hanno accompagnato la sua nascita e la sua crescita. La determinazione della parola di Gesù che conferma la verità della dialettica che egli stesso innesca nei confronti della Legge, conferma un’autorevolezza della quale Dio soltanto può disporre: per il suo riscatto. Questo riscatto tiene insieme la restituzione della Legge alla sua verità originaria (“Il sabato è per l’uomo”), con i segni di una Grazia che nessun uomo può agire, né impugnare (“Chi mi convincerà di peccato?”).

Nella cosiddetta “vita pubblica”, questa dialettica costituirà il nerbo della singolare manifestazione del Figlio: il suo modo di intervenire nel quadro dell’interpretazione e dell’applicazione della norma, della malattia, del peccato, dei legami e delle divisioni fra gli uomini.

In certo modo, questa dialettica, che iscrive l’anomalia dell’incarnazione nella continuità della grazia salvifica – “sin da prima che il mondo fosse” – può ben essere estesa all’ordine della creazione, abitato e intercettato, assimilato scompigliato dal Figlio. Il suo essere “uomo come

5. Devo confessarlo – a costo di passare come un lettore ingenuo: in più di quarant’anni di professione teologica non ho mai veramente compreso le ragioni (sia ermeneutiche, sia teoriche) che hanno imposto l’ovvietà di una “invenzione” paolina della dialettica della legge e della grazia, in tutte le accezioni in cui essa è stata articolata e, per così dire, risolta: da quella della alternativa morale fra legge e libertà, a quella della opposizione teologica tra fede e religione. Per non parlare della lettura più o meno velatamente “marcionita” del rapporto fra economia della rivelazione storica e compimento della novità evangelica. Non posso, purtroppo, dilungarmi in questa sede. Noto solo che è necessario adottare uno schema interpretativo molto sofisticato e pregiudiziale, per non riconoscere la perfetta restituzione della “polemica” di Paolo a quella “evangelica” di Gesù: il cui senso, certamente decisivo per l’inaugurazione della verità evangelica e del suo significato universale, non potrebbe essere iscritto senza forzature (e perdita della sua originalità cristologica) dentro le opposizioni sopra menzionate. La premessa della “ricevibilità” della parola evangelica (più che quello, ovvio, ma anche scontato, della critica profetica del culto) è quello dell’evidenza deuteronomistica: la deriva – apparentemente insuperabile – è proprio quella del divorzio e della opposizione fra la legge e l’alleanza. Il rimedio – forse impossibile, se non alla grazia di Dio, capace di fare il “miracolo” di un cuore nuovo (“di carne”, appunto, e non “di pietra”, *Ez* 36,26; cfr *Ger* 31,31-34) – non è la definitiva consumazione dell’alternativa, bensì la speranza di una perfetta riconciliazione. Dopo tutto, la serietà dell’alleanza d’amore, definitivamente sigillata dalla rivelazione evangelica, ha il suo corrispettivo nella forma del “comandamento” (*Gv* 13,34; 14,21). Nello stesso senso si chiama legge quella dello Spirito, che riscatta la legge del peccato e della morte, in tutte le sue possibili diramazioni e infiltrazioni (*Rom* 8,2). Cfr. P. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro testamento*, Paideia, Brescia 2000 (ristampa).

tutti”, e al tempo stesso “come nessuno”, interrompe qualsiasi catena della deduzione che vorrebbe imporre un’opposizione o un’armonia prestabilita alla singolarità di un legame che può essere soltanto lasciato accadere nella sua imprevedibile naturalezza, come anche nella sorpresa della sua grazia.

5. L’ESSERE-UMANO: RIFLESSO E INTERLOCUTORE DI DIO

L’umano genera l’umano – si chiama filiazione – in qualità di creatura originariamente e radicalmente costituita da Dio nella facoltà di chiamare alla vita i suoi simili mediante la generazione filiale. La generazione umana non è semplice emanazione mentale, né mera produzione organica (benché sia *profondamente* connessa ad *entrambe*). La crescita che le corrisponde è ingresso (iniziazione) e partecipazione (legami) nell’*ordine ontologico degli affetti*⁶, in vista della sua giustizia e del suo riscatto: quella che è iscritta per intero nell’unità del duplice comandamento di *agape*.

La generazione umana è iscritta nel disegno divino della creazione dell’umano a propria “immagine e somiglianza”. L’inizio assoluto dell’umano non attinge però ad una umana generazione. Il punto di ingresso dell’umano è anche un punto di rottura nei confronti della sua pura immanenza. Questa linea di soglia rimane sulla verticale di ogni singola generazione, nella forma di un indissolubile legame, dal quale la generazione dell’umano attinge la sua stessa trascendenza, e nel quale rimane avvolta la sua speciale differenza. La linea di soglia è quella dell’intenzione e dell’azione creatrice di Dio. La storia di ogni concepimento e crescita dell’essere-singolare, nell’umano che-è-comune, ripete – nella finitezza della sua abissale distanza dal Creatore, e nell’analogia emozionante della sua donata prossimità – il riflesso di un atto creatore: che già di per sé vi iscrive in filigrana il simbolo, indisgiungibilmente ontologico e affettivo, della generazione. L’uomo è creato a immagine e somiglianza: il cui intrinseco complemento è capacità di interlocuzione e di fronteggiamento. L’uomo è creato a immagine e somiglianza, precisamente

6. Nella sfera, cioè, di quella capacità ontologica dell’affezione che fa essere la dimensione spirituale nella sua forma propria: ossia come qualità dell’essere-personale, che viene definito mediante l’intelligenza e la volontà dei suoi legami.

in quanto gli è accordata la facoltà di prendere posizione e di definirsi di fronte a Dio. Di riconoscerlo, di parlargli, di sceglierlo. Di farsi a sua volta iniziatore di nuovi legami. Di resistergli, persino: nella tentazione di sciogliersi da quel fondamentale legame, nell’immaginazione che insegue una sovranità migliore sul proprio destino. È proprio in questa articolazione della creatura spirituale, idonea ad assumersi la decisione e la responsabilità dei legami in cui si dona e a cui si affida – che già appare la *condescentia Dei* nei confronti della creatura umana.

Di questa partecipazione dell’uomo e della donna al mistero della creazione, mediante il ripetersi della generazione, il libro della Genesi già esalta la singolarità esclusiva, nella cornice dell’intero creato (*Gn* 1,27-28). Di questa misteriosa affinità fra il gesto creatore di Dio e l’atto generatore dell’uomo e della donna, la parola neotestamentaria svela, per così dire, il segreto. Esiste effettivamente, nell’intimità dell’assoluto di Dio, un “mistero nascosto” nei secoli, il cui principio abita l’intimità di Dio “fin da prima della creazione del mondo” (*Ef* 1,3-14; *Col* 1,15-20).

Il mistero – lo sappiamo, ora – è il mistero della nostra origine e della nostra destinazione alla vita con Dio, in Gesù Cristo, il Figlio unigenito: che si è rivelato, in virtù del compimento che egli stesso assicura a questo mistero, “primogenito di molti fratelli”. Il principio, oltre il quale non è possibile arretrare, nell’intimità di Dio, è l’eterna generazione del Figlio. La generazione del Figlio infrange il pregiudizio di un essere assoluto radicalmente sciolto dalla pro-afezione e, per così dire, superiore ad essa: ossia, sussistente come auto-generato, e dunque originariamente significante come principio di auto-afezione. Nell’assoluta generazione *eterna* del Figlio del Padre, che accade nell’assoluta vitalità *eterna* dello Spirito, l’originaria piegatura affettiva dell’Essere divino contrasta l’immaginazione di una originaria identità monadica dell’Uno. Ne consegue che non c’è un senso dell’essere che precede la generazione del Figlio. L’inclusione del Figlio Unigenito nella dimensione creaturale, che è già stata indicata come l’opera del Padre (“creatore di tutte le cose”), non ripete e non raddoppia la generazione eterna. La iscrive – intatta, con i suoi segni di scostamento dalla pura immanenza dell’umana potenza generatrice – nell’umano concepimento e nascita “da donna”. Dove si fa di “carne e sangue”, appunto, per destinazione del Padre, mediante lo Spirito Santo. Il *Logos* è “predisposto” per entrare nel tempo degli affetti

e dell'iniziazione alla comunanza dell'umano: viene infatti dall'originario della "generazione". E l'invenzione originaria dell'umano, fondamento del suo riscatto e grazia del suo compimento, viene di lì.

Nel codice della dogmatica confessante, *l'idea di autogenerazione è l'espressione perfetta del non-senso*. L'affezione originaria non è intelligibile nel registro della *causa sui*: né in chiave di necessità (Spinoza), né in chiave di libertà (Schelling). Ne segue che l'auto-affezione narcisistica dell'essere – in qualsiasi forma – è l'estetica radicale del nichilismo ontologico.

La logica dell'affezione originaria ("trinitaria") sottrae ogni giustizia – ossia ogni legame della verità e del bene – all'autoreferenzialità del significato dell'essere: e ne indirizza il senso nel solco di un'affezione che non si ripiega mai semplicemente su se stessa, in vista di una migliore giustizia del suo essere. Nella compiutezza della rivelazione cristiana, non per caso, questa radicale signoria divina della vita che non si ripiega su se stessa identifica "personalmente" lo Spirito ("che è Signore e dà la vita"). Il riconoscimento dogmatico dell'essere-personale dello Spirito, che si accende nella relazione originaria tra Padre e Figlio, ma non la replica, sigilla conclusivamente la non-autoreferenzialità dell'affezione di "Dio". L'affezione del Padre e del Figlio non si ripiega su se stessa (come fosse la cattiva infinità di un romantico ed eterno Io-Tu).

6. IDENTITÀ E AGAPE: ONTOLOGIA DELL'ORDINE AFFETTIVO

In questa prospettiva, si comprende meglio in virtù di quale logica (e ontologia) dell'essere-amore il principio ultimo della generazione umana – della sua origine, del suo riscatto, del suo compimento – è ultimamente possibile solo a Dio, che è il Signore della generazione e dei suoi complimenti affettivi (tutti iscritti, a loro modo, nell'orizzonte dell'*agape* di Dio).

L'ordine degli affetti, dal canto suo, non riguarda soltanto i legami erotici e parentali: riguarda le costellazioni dei tempi della vita, le mille forme della sua sapienza, l'intreccio della libertà con le sue benedizioni⁷.

7. F. BOTTURI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004 (=“Annuario di Etica”, 1).

Età, sapienza, grazia. Deve esserci qui una chiave speciale – lontano da ogni improbabile esercizio di analisi della “psicologia dell’incarnazione” – per la comprensione del modo in cui l’azione kerygmatica di Gesù darà evidenza e corpo alle passioni e alle affezioni salvifiche di Dio, sigillandosi nella sua propria morte sacrificale⁸. Deve pertanto passare di qui una riflessione che voglia indagare la profondità di quella “crescita” del Figlio Gesù: che non andrà intesa nel senso banalmente auxologico di un incremento ontologico della filiazione divina; ma neppure come una semplice simulazione allegorica della storicità. Analoga cautela dovrà essere riservata alla schematica applicazione di generiche analogie di modelli educativi o famigliari, che corrono un duplice rischio. Da un lato, il rischio di omologare come deduzione teologica della rivelazione quella che è in realtà la sovrapposizione di stereotipi convenzionali, già formulati indipendentemente da essa. Dall’altro, il rischio di dissolvere la singolarità dell’evento rivelatore, nel quale deve essere riconosciuta la logica di una rivelazione che, proprio nella sua imprevedibile dialettica dei luoghi comuni dell’esperienza religiosa di Dio, apre significati universali per l’esperienza umana *tout-court*.

Quanto alla fecondità di questo percorso di ricaduta riflessiva del dogma – non sentimentale, certo, ma per ciò stesso anche culturalmente fecondo – penso oggi essenzialmente alla necessità di sottrarre il lessico “dell’amore – umano e cristiano – alla vacuità della sua idealizzazione romantica verso il rapporto Io-Tu, (oppure “Sé-l’Altro”: è lo stesso). Un rapporto affettivo senza generazione, senza mondo, senza storia. E infine, come l’ascesa del monoteismo sostitutivo del Sé ha definitivamente portato allo scoperto, anche senza il Dio.

Ragionare “dal basso” (“psicologicamente” e “sociologicamente”) in questi termini è diventato difficile, in questo momento: me ne rendo

8. Naturalmente, altra cosa è, rispetto alla vana curiosità e alla speculazione arbitraria, la necessaria meditazione teologica della “coscienza di Gesù”, quale si evidenzia nell’intenzionalità dei modi di vivere, parlare e agire, consegnati dalla tradizione apostolica e attestati nelle scritture di rivelazione. Quella intenzionalità, infatti, è tema di rivelazione, non semplice complemento narrativo o frutto di arbitraria speculazione. Su questo punto si lascia apprezzare, per la trasparenza e la sobrietà, l’indicazione della Commissione Teologica Internazionale, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1986), in: CTI, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006

conto. La lettura corrente dell'esperienza è in ostaggio di una pregiudiziale ideologica – l'originario come auto-realizzazione, l'affettività come emozione – la cui per-versione, trasversale ai protocolli delle cosiddette scienze umane, non è più neppure avvertita. In tale prospettiva, la “crescita” è inevitabilmente pre-concepita come ipertrofia autoreferenziale dell'io, guidata dal criterio di saturazione dell'auto-afezione. Naturalmente, quella che mi propongo, pur argomentando “dall'alto”, è una mossa di scardinamento orientata alla ripulitura dello sguardo fenomenologico, in modo da consentire un'autentica *riduzione* dell'esperienza ai termini del suo effettivo darsi. Nel contesto post-moderno, di fronte all'alleggerimento nichilistico del sentimento d'amore – che si consuma autoreferenzialmente fra sentimento e libido – si è sviluppata un'ontologia narcisistica del soggetto, iscritta nella circolarità di autoafezione, autodeterminazione, autorealizzazione. Essa governa culturalmente gli standard dominanti dell'educazione, della socializzazione, e della clinica. Si tratta, secondo la mia convinzione, di una vera e propria svolta nichilistica dell'afezione, che affonda le sue radici nella storia del pensiero moderno del soggetto, come una delle sue possibilità. La teo-logia occidentale dell'essere ab-soluto, che prefigura l'ideale della perfezione come capacità di auto-sufficienza, ha pure il suo ruolo in questa storia. È perciò necessario uno speciale impegno della teologia nella decostruzione ontologica e affettiva di questa figura, a partire dalle ragioni stesse della sua presunta migliore idoneità umanistica. Il codice affettivo dell'essere-divino, nell'originalità della sua rivelazione biblica, non può costituire un semplice abbellimento estetico e retorico dell'ontologia dogmatica: che lo interpreta nel modo più rigoroso. Non ha senso, d'altra parte, continuare a parlare di un disinteresse ontologico della rivelazione biblica, che sarebbe guidata da una prospettiva essenzialmente funzionale e storica. Il definitivo cristologico di tale rivelazione porta alla luce, al contrario, il fondamento del nesso di partecipazione e di analogia che lega l'eterna generazione del Figlio, l'ordine ontologico degli affetti, il nucleo simbolico dell'umano venire al mondo: in ragione – e in vista – del migliore compimenti dei legami di pro-afezione in cui l'umano consiste, e mediante i quali si compie la sua iniziazione alla vita eterna destinata da Dio.

La domanda sarà perciò questa: in che modo la confessione di fede in Dio istruisce radicalmente – ossia ontologicamente, non retoricamente e sentimentalmente – la semantica originaria dell’affezione? In che modo essa riflette il mistero dell’eterna generazione del Figlio dentro l’orizzonte della incarnazione in cui agape cresce, per opera dello Spirito⁹, nel terreno dell’umano che è comune?

La crescita dell’uomo, per incominciare, andrà decisamente sciolta dall’ambigua figura della realizzazione auto-affettiva del sé, per essere riconvertita in quella della partecipazione pro-affettiva all’umano, che è comune: mediante la generazione¹⁰. La storia in cui si decide il senso di tale conversione – che la grazia del Figlio sostiene – è la vita quotidiana dell’umano, mediante l’azzardo dell’umana generazione nel solco della giustizia di tale destinazione. Il senso della crescita dipende ultimamente dal senso che viene riconosciuto alla generazione¹¹. E il senso della generazione è nascosto, con Cristo, in Dio. Il Figlio Gesù, nascendo da donna “per noi uomini e per la nostra salvezza”, l’ha imparato nella nostra carne “dalle cose patite” (Eb 5,8). Ne ha abitato – “occupandosi delle cose del padre”, “per noi uomini e per la nostra salvezza” – l’iniziazione e la maturazione, il passaggio attraverso la morte. L’ha riscattato e

9. «Sappiamo bene che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto», Rom 8,22.

10. Sia consentito di annotare fuggevolmente, in chiusura, la sorprendente latitanza della psicanalisi, che negli anni ‘70 e ‘80 aveva incalzato la cultura, specialmente quella religiosa, con l’esposizione della polarità maschile-femminile, quale *struttura costituente* per la qualità dell’umano: che marca la singolarità individuale attraverso la densità simbolica (oltre che biologica) dell’atto complessivo della generazione (e della cura educativa che ne consegue). Improvvisamente, la riflessione si è dissolta: e le prove sono state occultate. Ora, anche l’atto terapeutico ha un’unica stella polare: “star bene con sé stessi” è la relazione veramente fondante. In caso di necessità, può anche sostituire la mancanza di relazioni fondanti: comunque rischiose. Il fatto è, tanto per cominciare, che non veniamo al mondo così. E non viviamo affatto così. Il fatto che un gran numero di individui venga convinto a cercare di vivere così ha semplicemente reso endemica la patologia del narcisismo: con la sua radiazione malinconica di fondo, che contagia tutti (quando va bene). Cfr. M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2009.

11. Il rischio antropologico che rimane sospeso sulle nostre teste, nell’ambito della spregiudicata corsa alla manipolazione – non solo tecnica – della generazione umana è tema che anche eminenti personalità della cultura non religiosa identificano come cruciale: J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Laterza, Roma-Bari 2002; M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010 (prefazione di L. Scaraffia).

custodito, insediandolo in Dio a nostro favore. L'ha reso così accessibile in ogni atto di generazione e in ogni cura della maturazione dell'uomo. Essere introdotti all'umano ed essere indirizzati a radicarvi la giustizia della pro-afezione, è il tratto più essenziale della verità in cui si incontrano – e crescono insieme – età, sapienza e grazia.

SOMMARI

Italiano

Il canone evangelico e il dogma cristologico hanno un rapporto intrinseco, precisamente in ragione della qualità storica dell'evento d'incarnazione del Figlio. Il presente contributo cerca di delineare il significato teologico iscritto nella nascita e nella crescita umana di Gesù che chiede di riconoscere, al riparo da ogni profana *curiositas*, la speciale rivelazione che vi si manifesta. Di questa rivelazione coglie soprattutto due tratti. In primo luogo l'assunzione cristologica della vita quotidiana – uomo, donna, generazione, lavoro, comunità – come luogo della più alta manifestazione di Dio. In secondo luogo, l'*oikonomia* divina del passaggio attraverso la formazione umana: in cui il Figlio si plasma come interlocutore salvifico dell'uomo, per ciò stesso abilitando definitivamente la costituzione dell'uomo quale interlocutore effettivo (non astratto, non a-storico) della relazione salvifica con Dio.

English

The evangelical canon and the Christological dogma have an intrinsic relation, which is precisely due to the historical quality of the occurrence of the incarnation of the Son. The present work tries to draw a line between the theological significance of the birth of Christ and of his growing years, that call us to rediscover the special revelation that he manifests, hidden from any profane curiositas. From this revelation are two distinct features. In first place is the Christology of daily life – man, woman, generations, work, community – as the place of greatest manifestation of God. In second place, is the divine oikonomia of the passage through human formation; in which the Son becomes the Saviour of man, thus enabling the construction of man (not abstract, not a-historical) in their saving relationship with God.

Français

Le canon évangélique et le dogme christologique ont un rapport intrinsèque, précisément en raison de la dimension historique de l'Incarnation du Fils.

La présente contribution cherche à exposer le sens théologique inscrit dans la naissance et dans la croissance humaine de Jésus qui exige de reconnaître – à l’abri de toute *curiositas* profane – la révélation particulière qu’y si manifeste. De cette révélation, nous pouvons tirer deux traités. En premier lieu, l’assomption christologique de la vie quotidienne – homme, femme, génération, travail, communauté – comme lieux de la plus haute manifestation de Dieu. En second lieu, l’*oikonomia* divine du passage à travers la formation humaine: en elle le Fils se modèle comme interlocuteur salvifique de l’homme, et par là même, il habilite définitivement la constitution de l’homme comme interlocuteur effectif (non abstrait, non a-historique) de la relation salvifique avec Dieu.

Español

El canon evangélico y el dogma cristológico tienen una relación intrínseca, precisamente en razón de la calidad histórica del acontecimiento de la encarnación del Hijo. El presente trabajo busca delinear el significado teológico inscrito en el nacimiento y el crecimiento humano de Jesús que nos piden reconocer, más allá de una profana curiositas, la especial revelación que en ellos se nos manifiesta. De esta revelación se captan, sobre todo, dos elementos. En primer lugar, la asunción cristológica de la vida cotidiana – hombre, mujer, generación, trabajo, comunidad – como lugar de la más alta manifestación de Dios. En segundo lugar, la oikonomia divina del paso a través de la formación humana: en la que el Hijo se plasma como interlocutor salvífico del hombre, permitiendo así definitivamente la constitución del hombre como interlocutor eficaz (no abstracto, no a-histórico) de la relación salvífica con Dios.

Português

O cânone evangélico e o dogma cristológico têm uma relação intrínseca, precisamente em razão da qualidade histórica do evento da encarnação do Filho. A presente contribuição procura delinear o significado teológico inscrito no nascimento e no crescimento humano de Jesus, que requer o reconhecimento, precavendo-se de toda profana *curiositas*, da especial revelação que ali se manifesta. Desta revelação colhem-se sobretudo dois traços. Em primeiro lugar a assunção cristológica da vida cotidiana – homem, mulher, geração, trabalho, comunidade – como lugar da mais alta manifestação de Deus. Em segundo lugar, a *oikonomia* divina da passagem através da formação humana, na qual o Filho se plasma como interlocutor salvífico do homem, por isso mesmo habilitando definitivamente a constituição do homem, qual interlocutor efetivo (não abstrato, não a-histórico) da relação salvífica com Deus.

Le relazioni tra genitori e figli alla luce dell'Antico Testamento

BRUNO OGNIBENI*

Anni fa ebbi occasione di presentare, nel quadro della seconda settimana internazionale di studio del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, una relazione su *La famiglia luogo educativo e religioso secondo la Bibbia*¹. La prima parte di tale relazione si proponeva di illustrare il comandamento dato ad ogni Israelita di insegnare ai suoi figli la legge del Signore (cfr. *Dt* 6,7). Vorrei tornare oggi sul tema dell'insegnamento ai figli, dopo però avere detto qualcosa sul tema dell'onore che spetta ai genitori. Questi mi sembrano infatti i due assi portanti della relazione tra genitori e figli come si configura nell'Antico Testamento.

1. GENITORI DA ONORARE

Iniziamo la nostra esposizione con il Decalogo, che nell'ambito della legge dell'Antico Testamento ha una funzione quasi di carta costituzionale².

* Docente ordinario di Teologia Biblica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Pubblicata in *Anthropotes* 23 (2007) 425-433.

2. Tale funzione è messa in evidenza dal fatto che il Decalogo sono le sole parole dette direttamente dal Signore ad Israele, tutto il resto essendo stato comunicato per l'intermediario di Mosé. Non soltanto, ma sono le uniche parole incise sulla pietra e non scritte su altro materiale.

Come è noto, il Decalogo ci è giunto in due redazioni, una contenuta nel libro dell'Esodo e l'altra nel libro del Deuteronomio. In ambedue è prescritto ai figli di onorare i propri genitori. Ecco i relativi passi³:

Onorerai⁴ tuo padre e tua madre, affinché si prolunghino i tuoi giorni sulla terra che il Signore tuo Dio sta per darti (*Es* 20,12).

Onorerai tuo padre e tua madre, come il Signore tuo Dio ti ha comandato, affinché si prolunghino i tuoi giorni e tu possa prosperare⁵ sulla terra che il Signore tuo Dio sta per darti (*Dt* 5,16).

Rispetto a quella esodiana, la redazione deuteronomica ha due frasi in più: 1) «come il Signore tuo Dio ti ha comandato»; 2) «e tu possa prosperare». La prima aggiunta sottolinea che l'onore reso ai genitori è comandato da Dio, la seconda che la ricompensa per averlo fatto consiste in una vita non solo lunga, ma pure prospera⁶.

Rileviamo che all'interno del Decalogo il comandamento relativo ai genitori è l'unico accompagnato dalla promessa di una ricompensa⁷. Tale promessa è nello stesso tempo ovviamente una minaccia, sia pure implicita: chi non mette in pratica il comandamento non avrà una vita lunga su questa terra. Poiché dai genitori riceviamo la vita, è abbastanza logico che la ricompensa per ciò che facciamo per loro sia una lunga vita.

Vi è anche un'altra caratteristica che distingue il comandamento relativo ai genitori da tutti gli altri: è l'unico in cui non compare alcuna negazione. È vero che anche il comandamento immediatamente

3. Tutti i passi biblici sono riportati secondo una mia personale traduzione dall'ebraico o dal greco.

4. Preferisco usare il futuro anziché l'imperativo. L'ebraico *kabbed* può essere tanto imperativo quanto infinito assoluto; il contesto induce a preferire l'infinito assoluto (vedi P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1965, § 123 v). In ebraico l'imperativo è usato per impartire un ordine da eseguire in un momento limitato di tempo; l'infinito assoluto può essere usato per impartire una direttiva permanente.

5. La Bibbia CEI traduce: «e tu sia felice». Il corrispondente termine ebraico non indica un sentimento soggettivo di felicità, ma una esperienza oggettiva di prosperità.

6. Nella versione greca detta dei Settanta la frase sulla prosperità precede quella sulla longevità. La stessa precedenza si riscontra in *Dt* 4,40 e 5,33, sia nel testo ebraico che greco.

7. Filone di Alessandria se ne chiede la ragione, dato che l'azione di onorare i genitori ha la sua ricompensa in sé stessa. La sua risposta è che questo comandamento è meno importante dei precedenti, che riguardano Dio e non gli esseri umani; per questa ragione è stato munito di uno speciale incoraggiamento (cfr. *De specialibus legibus*, II, 261).

precedente, sull'osservanza sabbatica, è formulato in modo positivo: «ricorderai il giorno di sabato per santificarlo» (*Es* 20,8); «osserverai il giorno di sabato per santificarlo» (*Dt* 5,12). Il contenuto di tale osservanza è però negativo: «non farai alcun lavoro» (*Es* 20,10; *Dt* 5,14). La santità del sabato, ossia ciò che lo separa dagli altri giorni, consiste precisamente nel fatto che in esso ci si deve astenere dal lavorare⁸. Senza tale determinazione non si saprebbe in che modo santificare il sabato.

Il comandamento relativo ai genitori non è invece accompagnato da alcuna determinazione negativa. Possiamo però domandarci se essa non sia sottintesa, o almeno logicamente presupposta. Qualsiasi azione ha del resto la sua contraria, senza la quale essa resta inevitabilmente indefinita. Il comando di onorare resta vago fintantoché non si sa quali comportamenti ne costituiscono una trasgressione. Occorre dunque individuarli, se si vuole comprendere adeguatamente la portata del comandamento di cui ci stiamo occupando⁹.

In ebraico l'azione di onorare è espressa dal verbo *kbd*, che si ricollega alla nozione di peso, gravità. Il suo antonimo è *qll*, che evoca la leggerezza. Lo possiamo tradurre “disprezzare”, considerare leggero, privo di importanza, mentre onorare significa precisamente riconoscere come importante, dare peso. In relazione ai genitori *qll* compare in due norme che prevedono la pena di morte:

Colui che ha ingiuriato suo padre o sua madre potrà essere messo a morte¹⁰ (*Es* 21,17).

-
8. Di tale divieto sono date due ragioni diverse: per l'Esodo è il fatto che Dio ha creato il mondo in sei giorni e il settimo si è riposato (cfr. *Es* 20,11), per il Deuteronomio il fatto che Israele in Egitto ha sperimentato la condizione servile (cfr. *Dt* 5,15). Pure *Es* 23,12 menziona la necessità di riprendere le forze come scopo dell'astensione dal lavoro durante il settimo giorno. *Es* 31,15 e 35,2 comminano la pena di morte per chi lavora in giorno di sabato; *Nu* 15,32-36 riporta la lapidazione di un uomo che aveva raccolto legna di sabato.
 9. Nella cristianità occidentale, decisamente influenzata in questa materia da Agostino, è comunemente chiamato il quarto comandamento. I Padri greci lo contavano invece come quinto, seguendo Filone, e tale è comunemente chiamato nella cristianità orientale.
 10. La Bibbia CEI traduce: «dovrà essere messo a morte». Giova a questo proposito ricordare che nelle leggi dell'antico Medioriente, tra cui anche le leggi israelitiche, si specifica sempre la massima pena esigibile per un determinato reato. La pena di morte non era applicata automaticamente, ma su richiesta di colui che il tribunale aveva riconosciuto vittima di un'azione punibile con la morte.

Chiunque avrà ingiuriato suo padre o sua madre, potrà essere messo a morte; ha ingiuriato suo padre o sua madre, il suo sangue ricada su di lui (*Lv* 20,9).

In ambedue i passi la Bibbia CEI traduce *qll* con “maledire”. La Settanta traduce con *kakologéo* o *kakós légo*; si deve forse intendere un’offesa verbale¹¹, non una maledizione in senso stretto. Nel Deuteronomio troviamo un passo in cui pure è menzionato il disonore inflitto ai genitori: «Maledetto colui che ha disonorato suo padre o sua madre. Tutto il popolo dirà: amen» (*Dt* 27,16). Qui il verbo ebraico è *qlh*, non *qll*, ma non vi è motivo di supporre un senso diverso. Si tratta sempre di un’azione direttamente opposta a quella di onorare¹².

Nel libro del Levitico il comandamento relativo ai genitori precede quello dell’osservanza sabbatica: «Temerete ciascuno sua madre e suo padre, e osserverete i miei sabati. Io sono il Signore Dio vostro» (*Lv* 20,9). Qui non è usato il verbo “onorare”, ma “temere”. La differenza di significato è rilevante: il timore esprime il riconoscimento della propria posizione di dipendenza, ed equivale praticamente alla sottomissione¹³. Sorprende alquanto il fatto che la madre sia menzionata prima del padre¹⁴. Quanto fosse grave l’insubordinazione nei confronti dei genitori lo apprendiamo da *Dt* 21,18-21, dove figura come reato punibile con la morte¹⁵.

Onore e timore compaiono in parallelo in un versetto di Malachia:

-
11. Come quelle menzionate da Gesù in *Mt* 5,22. Rileviamo che in *Es* 21,15 è prevista la pena di morte per chi ha percosso suo padre o sua madre. Anche per chi ha percosso un uomo è prevista la pena di morte, ma solo se l’uomo è morto in conseguenza delle percosse (cfr. *Es* 21,12). Il codice di Hammurabi (§ 195) decreta che si tagli la mano a colui che ha percosso suo padre (la madre non è menzionata).
 12. Non comprendo perché la Bibbia CEI traduca qui “maltrattare”.
 13. Osserviamo che il vangelo ha cura di informare che Gesù era sottomesso ai suoi genitori (cfr. *Lc* 2,51).
 14. Solo nel testo ebraico. Nella Settanta il padre viene prima (probabilmente per armonizzare il versetto col Decalogo). La madre precede il padre anche nell’elenco di *Lv* 21,2 (pure qui solo nell’ebraico).
 15. In *Prv* 30,17 si legge che un occhio che avrà schernito il padre e disprezzato l’ubbidienza dovuta alla madre sarà mangiato dai corvi e dagli avvoltoi.

Un figlio onora¹⁶ il padre e un servitore il suo padrone. Se sono padre, dove è il mio onore? Se sono signore, dove è il mio timore? Ha detto il Signore a voi, sacerdoti che disprezzate il mio nome (*Mal* 1,6).

Qui la Settanta traduce *kbd* e *kavôd* con *doxázo* e *dóxa* (glorificare e gloria), anziché con *timáo* e *timè* (onorare e onore). Onore e gloria sono concetti vicini, e rientrano ambedue nell'area semantica di *kbd*. Onorare il padre non è diverso da glorificare il padre. Nel contesto di *Mal* 1,6-14, dove è questione del culto sacrificale, la traduzione "glorificare" appare più propria. Il profeta cita il comandamento del Decalogo¹⁷ per rimproverare i sacerdoti che immolano e portano sull'altare vittime difettose. Non si glorifica Dio offrendogli animali ciechi e zoppi, che uno non avrebbe il coraggio di offrire in dono ad un governatore. Dio ha dei diritti, come li ha un padre nei confronti dei figli e un signore nei confronti dei servitori. Non riconoscerli tali diritti equivale a disprezzare il suo nome.

Sul tema dell'onore dovuto al padre e alla madre si esprime lungamente il Siracide. Traduco molto letteralmente il passo¹⁸:

[1] Ascoltate me, il padre, o figli, e agite in modo da essere salvati.

[2] Il Signore ha infatti glorificato¹⁹ il padre sopra i figli, e il diritto della madre ha stabilito sopra i figli.

[3] Chi onora il padre espia i peccati;

[4] come chi accumula ricchezze è chi glorifica la madre.

[5] Chi onora il padre avrà gioia dai figli e nel giorno della sua preghiera sarà ascoltato.

[6] Chi glorifica il padre avrà lunghi giorni; chi ascolta il Signore darà sollievo a sua madre.

16. Il senso è: "deve onorare". Secondo me, l'imperfetto *y^hkabbed* è da intendere come modale (nel senso del dovere), non come azione abituale. Siamo nell'ambito del diritto, non del comportamento.

17. Non un proverbio popolare, o una massima di saggezza. I sacerdoti erano i custodi della legge di Dio (cfr. *Mal* 2,7), e il profeta ricorda loro quello che dice tale legge.

18. Dei vv. 8-16 abbiamo anche il testo ebraico, contenuto in un manoscritto ritrovato (in stato frammentario) alla fine del XIX secolo nel ripostiglio di una sinagoga del Cairo. Traduco tuttavia sempre dal testo greco, che come è noto è opera del nipote dell'autore. Ho seguito l'edizione critica di J. ZIEGLER (Gottinga 1980²), non accettando però la sua correzione congetturale all'inizio del v. 1, che non mi è sembrata fondata.

19. Imposto il dovere di glorificare.

- [7] Chi teme il Signore onorerà il padre,
e come signori servirà coloro che lo hanno generato.
- [8] Con opere e parole onora tuo padre,
perché scenda su di te la sua benedizione.
- [9] La benedizione del padre consolida le case dei figli,
ma la maledizione della madre sradica le fondamenta.
- [10] Non trarre gloria dal disonore di tuo padre,
poiché non è gloria per te il disonore del padre;
- [11] la gloria di un uomo viene dall'onore di suo padre,
vituperio dei figli è una madre nel disonore²⁰.
- [12] Figlio, soccorri tuo padre nella vecchiaia,
e non affliggerlo nel tempo della sua vita;
- [13] se anche perdesse il senno, abbi comprensione,
e non disonorarlo per tutto il tempo del tuo vigore.
- [14] La pietà verso il padre non sarà infatti dimenticata,
e a sconto dei peccati ti sarà accreditata²¹.
- [15] Nel giorno della tua tribolazione si ricorderà²² di te;
come bel tempo sopra il gelo, così si scioglieranno i tuoi peccati.
- [16] Come un bestemmiatore è chi abbandona il padre,
e maledetto dal Signore è chi provoca la collera di sua madre
(Sir 3,1-16).

Anche qui possiamo osservare l'alternanza e l'equivalenza tra "gloria" e "onore", e i rispettivi verbi. Il dovere di onorare i genitori è presentato come un dovere religioso, e a coloro che lo assolveranno è promessa una generosa ricompensa: lunga vita, benedizione nei figli, perdono dei peccati, esaudimento delle preghiere. Degna di nota è la raccomandazione di trattare con rispetto il padre quando è vecchio, anche nel caso che l'età gli faccia perdere la memoria e l'uso della ragione.

Riporto anche il seguente passo:

20. In greco *adoxía*, propriamente "mancanza di gloria".
21. Per questa traduzione di un verbo di cui non vi sono altri esempi in tutta la letteratura greca, vedi G.D. KILPATRICK, "Prosanoikodométhēsetai Ecclus 3:14", in *Journal of Theological Studies* 44 (1943) 147-48.
22. Il soggetto sottinteso è il Signore.

[27] Con tutto il cuore glorifica tuo padre, e della madre le doglie non dimenticare. [28] Ricordati che per mezzo loro sei stato generato: che cosa darai loro in cambio di ciò che hanno dato a te? (*Sir* 7,27-28)

L'interesse di questo passo è che offre una motivazione per il comandamento di onorare i genitori: la gratitudine nei loro confronti. Per mezzo dei genitori noi siamo venuti al mondo, senza di loro noi non saremmo qui. Il debito che abbiamo con i genitori è impagabile, come sottolinea la domanda retorica finale. Non esiste contraccambio al dono della vita. Certo essa viene da Dio, ma attraverso i genitori. Nessuno potrà mai contraccambiare perciò suo padre e sua madre. Può però glorificarli per quello che hanno fatto per lui. L'onore ai genitori ha la sua motivazione più forte nella gratitudine, e si configura pertanto come ricompensa²³.

Un'idea molto simile è espressa in un'opera sapienziale²⁴ di cui sono stati trovati molti frammenti nella quarta grotta di Qumran. Traduco il passo sull'onore da rendere ai genitori come lo trovo nella *Study Edition* di F. García Martínez e E.J.C. Tigchelaar²⁵:

Onora tuo padre nella tua povertà e tua madre nella tua esiguità, poiché come Dio è per un uomo, così è suo padre, e come signore²⁶ per un uomo, così è sua madre, poiché essi sono il crogiolo in cui sei stato concepito. Siccome ha dato loro autorità su di te ... , così servili ... onoralì in considerazione del tuo onore e ... gloria al loro volto, in considerazione della tua vita e della lunghezza dei tuoi giorni.

Viene qui istituito un paragone tra Dio e i genitori, fondato sul fatto che da essi l'uomo è stato concepito. Un uomo è tenuto ad onorare i

23. Segnalo la monografia di R. BOHLEN, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira, Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit*, Trierer Theologische Studien 51, Trier 1991.

24. Nella letteratura scientifica è stata designata in vario modo. Molti studi recenti la citano col titolo ebraico *musar l'mevin* (istruzione per colui che comprende). Come data di composizione si pensa al secondo secolo a.C.

25. F. GARCÍA MARTÍNEZ - E.J.C. TIGCHELAAR *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill-Eerdmans, Leida-Grand Rapids 1997-1998, 852 e 866. Il passo è conservato in due frammenti di due diversi manoscritti (4Q 416 e 4Q 418).

26. Forse è da comprendere come designazione della divinità. Non riesco a capire come C. Martone abbia potuto tradurre: "come un germoglio ... come una base" (C. MARTONE, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 595 e 602).

genitori anche se non è ricco: è evidente che per onore si intende qui l'aiuto materiale, il sostentamento. Così facendo un uomo agisce nel suo proprio interesse, assicurando a se stesso una lunga vita. Chi scrive queste cose ha con tutta evidenza presente il comandamento del Decalogo, che promette appunto lunga vita a chi onora suo padre e su madre.

Tornando alla Sacra Scrittura, consideriamo un passo del libro di Tobia²⁷:

[3] Chiamò suo figlio Tobia, che venne a lui. Gli disse: seppelliscimi doverosamente²⁸. Onora tua madre e non abbandonarla tutti i giorni della sua vita; fa' ciò che è gradito ai suoi occhi e non affliggere il suo spirito in nessuna cosa. [4] Ricordati di lei, figlio, che molte fatiche²⁹ ha sperimentato a causa tua nel suo ventre³⁰. Quando morirà, seppelliscila accanto a me nella stessa tomba (*Tb* 4,3-4).

Tobi manda a chiamare il suo unico figlio che sta per partire per un paese lontano e gli impartisce un serie di istruzioni. La prima non è quella di ricordarsi di Dio in ogni momento e di osservare la sua volontà (cfr. *Tb* 4,5-6), ma di onorare i genitori. Per sé Tobi non chiede altro che la sepoltura, dato che ha appena chiesto al Signore di farlo morire (cfr. *Tb* 3,6). Per sua moglie, che suppone vivrà ancora a lungo, ordina al figlio di onorarla, ossia di tenerla in casa e di compiacere i suoi desideri. Anche qui compare come motivazione la gratitudine: il figlio ricordi ciò che sua madre ha sofferto per lui, ancora prima di metterlo al mondo.

27. Del libro di Tobia abbiamo due edizioni greche (i cui testimoni più importanti sono per una il codice Vaticano e per l'altra il codice Sinaitico), e alcuni frammenti dell'originale aramaico trovati nella quarta grotta di Qumran. La Bibbia CEI offre un testo eclettico, mescolando le due edizioni greche. La traduzione che presento qui di seguito è basata sulla seconda (Sinaitico), letta nell'edizione critica di R. HANHART (Göttinga 1983).

28. In greco *kalós*, che non penso alluda alla bellezza del sepolcro, ma al fatto che seppellire i morti è un dovere sacro, da praticare anche a rischio della vita (cfr. *Tb* 1,17-18; 2,4).

29. La Bibbia CEI traduce "pericoli". Io penso che il greco *kindúnous* non indichi qui veri e propri pericoli (è il parto che è pericoloso), ma piuttosto i molteplici disagi della gravidanza.

30. Mentre eri nel suo ventre.

In tema di onore da rendere ai genitori, possiamo considerare anche il passo della Genesi in cui si narra ciò che fece Cam mentre suo padre era ubriaco (cfr. *Gen* 9,22). J.S. Bergsma e S.W. Hahn³¹ hanno proposto di comprendere tale azione come unione incestuosa tra Cam e sua madre³²: la frase “vide la nudità” sarebbe da comprendere nel senso idiomatico di “scoprire la nudità” in *Lv* 18. Il fatto però che Sem e Yafet coprirono con un mantello la nudità del padre (cfr. *Gen* 9,23) è una seria obiezione contro tale spiegazione³³. Io preferisco intendere il peccato di Cam come un attentato all'onore paterno³⁴: non solo non coprì la nudità (ovvero l'errore, simbolicamente) di suo padre, ma la fece conoscere ai suoi fratelli, esponendolo deliberatamente al disprezzo. Per tale peccato Cam fu poi maledetto dal padre, non direttamente, ma nel più giovane dei suoi figli, Canaan³⁵.

Esaminiamo le citazioni neotestamentarie del comandamento dell'onore ai genitori. Consideriamo per prima quella che si trova in tutti e tre i vangeli sinottici, dove riportano (cfr. *Mt* 19,17-19 ; *Mc* 10,18-19; *Lc* 18,19-20) la risposta di Gesù al ricco che gli domanda che cosa deve fare per ottenere la vita eterna. Gesù gli dice di osservare i comandamenti, in particolare quelli di non commettere omicidio, adulterio, furto, falsa testimonianza³⁶, e quello di onorare padre e madre³⁷. Quest'ultimo è collocato dopo gli altri, contrariamente all'ordine in cui si presenta nel Decalogo, forse perché la sua violazione è considerata meno grave³⁸.

31. J.S. BERGSMASMA E S.W. HAHN, “Noah’s Nakedness and the Curse on Canaan (*Genesis* 9:20-27)”, in *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 25-40.

32. Questa spiegazione era già stata proposta da F.W. BASSETT: cfr. ID., “Noah’s Nakedness and the Curse of Canaan: a Case of Incest?”, in *Vetus Testamentum* 21 (1971) 232-237.

33. Bergsma e Hahn pensano ad un atto di «excessive deference and piety» (cit., 38-39), che avrebbe spinto Sem e Yafet ad evitare di vedere la nudità anche fisica del padre. Non è una spiegazione particolarmente convincente.

34. Non come voyeurismo, a mio giudizio. Se il peccato di Cam fosse consistito nel solo atto di vedere il padre nudo, la maledizione scagliata contro suo figlio (cfr. *Gen* 9,25) apparirebbe in effetti sproporzionata.

35. Bergsma e Hahn fanno osservare (cit., 35) che tale maledizione è molto più giustificata se Canaan è nato dall'incesto commesso da Cam.

36. Marco aggiunge: “non privare”, che non si può riferire che all'ultimo comandamento.

37. Matteo aggiunge il comandamento dell'amore al prossimo (*Lv* 19,18).

38. Ci si domanda perché Gesù non menzioni il divieto di avere altri dei, di fare statue e di pronunciare il nome divino. All'unicità di Dio allude però la dichiarazione immediata-

Una seconda citazione si trova nei vangeli di Marco e Matteo, dove riportano (cfr. *Mt* 15,3-6 e *Mc* 7,10-13) la risposta di Gesù all'accusa rivolta ai suoi discepoli di non osservare il precetto³⁹ di lavarsi le mani prima di prendere cibo. A tale accusa Gesù ribatte con un'altra accusa, quella di trasgredire o svuotare i comandamenti divini per osservare una tradizione umana. Come esempio di ciò Gesù sceglie proprio il comandamento di onorare i genitori, che egli accusa i suoi interlocutori di violare permettendo ai figli di non mantenere i genitori attraverso la pratica della consacrazione al Tempio dell'usufrutto dei propri beni. Se ne evince che agli occhi di Gesù una parte essenziale dell'onore cui i genitori avevano diritto era il mantenimento da parte dei figli, quando erano anziani e non più in grado di provvedere a se stessi. L'onore si manifesta anche materialmente⁴⁰.

Una terza citazione si incontra nella lettera agli Efesini (6,2), immediatamente dopo l'esortazione: «figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore⁴¹: ciò è infatti giusto» (*Ef* 6,1). Qui è evidente che l'onore cui il padre e la madre hanno diritto è l'obbedienza dei loro figli. Il passo parallelo della lettera ai Colossesi (3,20) non adduce invece alcuna giustificazione biblica al precetto di obbedire ai genitori. A questi ultimi ambedue le lettere chiedono di non esasperare (*Ef* 6,4) o irritare (*Col* 3,21) i figli, il che probabilmente significa non esagerare con le punizioni.

Ricapitoliamo. Il comandamento di onorare padre e madre, manifestamente rivolto a figli in età adulta, ha come suo primo contenuto l'obbligo di farsi carico del mantenimento dei propri genitori quando sono vecchi e non più in grado di provvedere a se stessi. Come motivazione la letteratura sapienziale indica la gratitudine: i figli si ricordino tutto ciò che i genitori hanno fatto per loro. Tale obbligo è il primo, ma non l'unico contenuto

mente precedente: solo Dio è buono. Rileviamo che non è citato neppure il precetto di osservare il sabato.

39. Tradizionale, non biblico. Malgrado non sia menzionato in alcun libro della Sacra Scrittura, è praticato ancora oggi da molti Ebrei, con grande rispetto.

40. Nella prima lettera a Timoteo si prescrive: "onora le vedove" (1 *Tim* 5,3). Ciò significa concretamente: "mantieni le vedove", se non hanno nessuno della loro famiglia che possa provvedere a loro.

41. "Nel Signore" significa "conformemente alla volontà del Signore", non "all'interno della comunità cristiana". Il sintagma "nel Signore" non ha lo stesso senso che "in Cristo": vedi le mie osservazioni in *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Roma 2007, 131.

del comandamento, il quale include sicuramente anche l'obbedienza. Possiamo distinguere questi due modi di onorare i genitori in ragione delle diverse stagioni della vita: si obbedisce a padre e madre fino che sono in grado di governare la casa, li si mantiene quando non lo sono più.

A proposito dell'obbedienza dovuta ai genitori⁴², rileviamo il ruolo che essa assume nelle parabole di Gesù. Nel vangelo di Matteo incontriamo la parabola del padre che comanda ai suoi due figli di andare a lavorare nella vigna (cfr. *Mt* 21,28-32): il primo dice di no, ma poi si pente ed obbedisce; il secondo dice di sì, ma poi non fa ciò che il padre gli ha comandato di fare. Nel vangelo di Luca troviamo la parabola di un padre che ha due figli, il secondo dei quali va via di casa con la sua parte di eredità, che però senza la guida del padre non è in grado di amministrare, ed è alla fine costretto a tornare a casa (cfr. *Lc* 15,11-32): il figlio maggiore invece dichiara di non avere mai trasgredito un comando di suo padre. In nessuna delle due parabole compaiono i verbi onorare o disprezzare, ma è evidente che ciò che è in gioco non è altro che l'onore, e corrispettivamente il disprezzo, del padre. Onora (glorifica) il padre chi fa la sua volontà.

2. FIGLI DA ISTRUIRE

Nel Decalogo, come abbiamo già detto, il comandamento dell'onore ai genitori è preceduto da quello dell'osservanza sabbatica. Un modo di pensare largamente diffuso pone una cesura tra questi comandamenti, dei quali uno apparterebbe alla prima tavola, ossia ai comandamenti che riguardano Dio, l'altro alla seconda tavola, che comprende i comandamenti relativi al prossimo. Tale cesura è largamente ingiustificata, a mio modo di vedere, e nuoce non poco alla comprensione di ambedue questi comandamenti. L'osservanza sabbatica infatti è un comandamento per l'uomo⁴³ e per il suo bene, non primariamente per Dio e per la sua gloria. Il sabato è un dono fatto alla famiglia: non a caso il comandamento di osservarlo menziona i figli e le figlie, nonché i servi e le serve, cui viene

42. In realtà al padre. La figura della madre non compare in nessuna parabola di Gesù.

43. Così lo ha considerato Gesù, che ha esplicitamente dichiarato: «il sabato è stato fatto per l'uomo, non l'uomo per il sabato» (*Mc* 2,27).

prescritto lo stesso riposo che al padrone e alla padrona di casa. Mentre il comandamento dell'onore ai genitori è dato ai figli, quello del riposo sabbatico è dato ai genitori⁴⁴. Non deve essere posta alcuna cesura tra di loro, ma vanno invece considerati insieme, come i due comandamenti della vita familiare. Essi fanno in certo modo da cerniera tra i comandamenti relativi al culto (divieto di adorare altri dei, di fare statue, di pronunciare vanamente il nome divino) e quelli relativi alla vita sociale (divieto di omicidio, adulterio, furto, falsa testimonianza, appropriazione indebita).

Nessun comandamento del Decalogo impone formalmente ai genitori di educare i figli. Tuttavia il comandamento dell'osservanza sabbatica li impegna a fare osservare ai figli la volontà di Dio riguardo al modo di trascorrere questo giorno, ed è evidente che per essere osservata tale volontà deve essere prima di tutto conosciuta, e quindi insegnata. Possiamo pertanto dire che, sia pure implicitamente, la responsabilità educativa dei genitori è contenuta nel Decalogo.

Insegnare ai figli la legge che Dio ha dato al suo popolo è la principale responsabilità dei genitori israeliti. La troviamo menzionata in due passi del Deuteronomio:

[6] Siano queste parole che ti comando oggi sul tuo cuore; [7] ripetile ai tuoi figli e recitale⁴⁵, quando siedi in casa tua e quando cammini in strada, quando ti corichi e quando ti alzi. [8] Legale come segno⁴⁶ al tuo braccio, siano come ornamento⁴⁷ fra i tuoi occhi, [9] scrivilo sugli stipiti della tua

44. Il "tu" cui è indirizzato è un "tu" maschile (ricordiamo che la lingua ebraica distingue i generi anche nei pronomi di seconda persona), come per tutti gli altri comandamenti. Il fatto tuttavia che tra le persone che non devono lavorare di sabato non sia menzionata la moglie autorizza a considerarla responsabile dell'osservanza del comandamento al pari del marito.

45. Seguo l'esegesi di G. FISCHER e N. LOHFINK: cfr. ID., "Diese Worte sollst du summen. *Dtn* 6,7 *uʾdibbartā bām* - ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur im Israel", in *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 59-72. Ispirandosi al Targum, la Vulgata traduce: *meditaberis*, che non va compreso come un'attività intellettuale, ma piuttosto come recitazione.

46. Segno protettivo, come quello che il Signore pose su Caino (cfr. *Gen* 4,15), o il *tau* tracciato sulla fronte dei pochi giusti di Gerusalemme in *Ez* 9.

47. La Bibbia CEI traduce: "un pendaglio". Il termine ebraico non designa però qualcosa che pende, ma che cinge. Forse è inteso un fermaglio del turbante (vedi le illustrazioni nel contributo di O. KEEL, "Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von *Dtn* 6,8f. und Par", in P. CASETTI ET AL. (a cura di), *Mélanges Barthélemy*, Orbis Biblicus et orientalis 38, Friburgo-Göttinga 1982, 159-240).

casa e sulle tue porte⁴⁸ (Dt 6,6-9).

[18] Mettete queste mie parole nel vostro cuore e nella vostra anima; legatele come un segno al vostro braccio e siano come ornamento fra i vostri occhi; [19] insegnatele ai vostri figli recitandole, quando sieda in casa tua e quando cammini per strada, quando ti corichi e quando ti alzi. [20] Scrivile sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte, [21] perché siano numerosi i vostri giorni e i giorni dei vostri figli nel paese che il Signore ha giurato ai vostri padri di dare loro, tanti quanti i giorni del cielo sopra la terra. (Dt 11,18-21)

Le parole cui si fa cenno in questi passi sono la legge del Signore. Di essa si dicono tre cose: la prima è che deve essere imparata a memoria⁴⁹. La seconda è che deve essere insegnata ai figli, recitandola alla loro presenza, in casa e in strada, al momento di coricarsi e di alzarsi. La terza è che deve diventare un segno di riconoscimento: personale (il braccio, la fronte)⁵⁰, familiare (le porte di casa) e comunitario (le porte della città)⁵¹. Il singolo, la famiglia e la città osservano la legge del Signore, ed è tale osservanza che assicura loro la protezione divina⁵².

La legge è un insieme di comandamenti, precetti e statuti, come il Deuteronomio non si stanca di ripetere. Tale insieme è però indissolubilmente legato a una memoria storica: i padri non devono solo insegnare ai figli i comandamenti da osservare, ma anche continuare a trasmettere il ricordo di ciò che il Signore ha fatto per il suo popolo. I seguenti passi sono a questo proposito illuminanti:

48. Il termine ebraico designa le porte della città, non della casa.

49. Il cuore è qui sede della memoria.

50. Da Dt 6,8 è nato l'uso dei *ḥfillîn*, o filatteri come sono comunemente chiamati in lingua italiana. Si tratta di due astucci di pelle che vengono legati al braccio sinistro e alla fronte quando si recita la preghiera del mattino; contengono un foglio di pergamena sottile su cui sono scritti brani della legge (Es 13,1-10 e 11-16, Dt 6,4-9 e 13,2). Ne sono stati trovati a Qumran e sono menzionati nel vangelo di Matteo (cfr. 23,5).

51. Da Dt 6,9 è nato l'uso delle *m^zuzôṭ*, astucci che vengono affissi allo stipite destro delle porte di casa o della città, contenenti una pergamena su cui è scritto Dt 6,4-9 e 11,3-21. Pure questo uso è molto antico, poiché sono stati trovati frammenti di *m^zuzah* a Qumran.

52. Ricordiamo che filatteri (*ḥulatto*, custodire) significa precisamente strumenti di protezione (amuleti, talismani).

Bada a te, custodisci bene te stesso⁵³ perché non abbia a dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, che non si allontanino dal tuo cuore per tutti i giorni della tua vita; falle conoscere ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli (*Dt* 4,9).

[20] Quando tuo figlio domani ti domanderà: che cosa sono queste testimonianze, precetti e statuti che il Signore nostro Dio vi ha comandato?, [21] dirai a tuo figlio: Siamo stati schiavi del Faraone in Egitto, ma il Signore ci ha fatti uscire dall'Egitto con braccio forte. [22] Il Signore ha fatto sotto i nostri occhi segni e prodigi grandi e micidiali contro l'Egitto, il Faraone e tutta la sua casa. [23] Ci ha fatti uscire da lì per condurci e darci la terra che aveva giurato ai nostri padri. [24] Il Signore ci ha comandato di mettere in pratica tutti questi precetti, di temere il Signore nostro Dio, per il nostro bene tutti i giorni, per darci vita come oggi. [25] Questa è la nostra giustizia: osservare e mettere in pratica tutti questi comandamenti davanti al Signore Dio, come egli ci ha comandato (*Dt* 6,20-25).

Possiamo dunque parlare di una duplice memoria: della legge e degli eventi fondativi. Se il ricordo dell'uscita dall'Egitto si perde, o anche solo si illanguidisce, la legge diventa un insieme insensato di regole. Le giovani generazioni sono portatrici di una domanda di senso, come quella che troviamo espressa in *Dt* 6,20: un figlio interroga suo padre sulle ragioni⁵⁴ per cui Israele è tenuto ad osservare determinati precetti, e suo padre gli risponde ricordandogli (raccontandogli) la storia dell'uscita dall'Egitto e dell'entrata nella terra in cui oggi abitano. Ricordare e raccontare: la memoria ha bisogno del racconto. Il cuore della cena pasquale ebraica è ancora oggi la narrazione dell'uscita dall'Egitto. Si ritiene che questa liturgia domestica, celebrata all'interno delle case, sia stata un fattore decisivo nel processo che ha permesso ad Israele di mantenere lungo i secoli la sua identità, anche in contesti di forte ostilità esterna.

Del precetto di istruire le giovani generazioni, che significa essenzialmente trasmettere loro la memoria fondativa, parla anche il Salmo 78:

53. Propriamente: "la tua anima", ossia la tua vita. La dimenticanza comporta un rischio di morte.

54. Il rito della cena pasquale ebraica prevede quattro domande poste dai bambini (o dai più giovani) al capofamiglia sul senso di ciò che si sta facendo.

[3] Ciò che abbiamo sentito e appreso, e i nostri padri ci hanno raccontato,
 [4] non lo terremo nascosto ai loro figli⁵⁵. Alla generazione che verrà
 racconteremo le lodi del Signore, la sua forza e i prodigi che ha compiuto.
 [5] Uno statuto⁵⁶ ha alzato in Giacobbe, una legge ha posto in Israele,
 che ha comandato ai nostri padri di far conoscere ai loro figli,
 [6] perché le apprendano la generazione che verrà, i figli che nasceranno,
 si alzino e le raccontino ai loro figli,
 [7] perché pongano in Dio la loro speranza,
 non dimentichino le opere di Dio e i suoi comandamenti custodiscano,
 [8] e non diventino come i loro padri, generazione ostinata e ribelle,
 generazione il cui cuore non fu costante e il cui spirito non fu stabile con
 Dio (*Sal* 78,3-8).

Il salmista parla qui di tre generazioni: i padri hanno raccontato (*sipp^erûl*) ciò che il Signore ha fatto per loro, i figli lo racconteranno (*m^esapp^erûm*) ai loro figli perché apprendano e a loro volta lo raccontino (*wiysapp^erûl*) ai loro figli, in una catena ininterrotta. Ogni nuova generazione ha bisogno di venire a conoscenza delle grandi opere del Signore, che fungono da premessa e giustificazione per i comandamenti la cui osservanza conduce alla salvezza.

Nella visione del Deuteronomio, cui il Salmo 78 abbastanza chiaramente si collega, la famiglia appare il luogo in cui si custodisce e si trasmette la conoscenza della legge, intesa come memoria storica e come insieme di regole da osservare. Il mezzo tecnico usato per la conservazione e trasmissione di questo patrimonio sembra essere la recitazione: «molto vicina a te è la parola⁵⁷, sulla tua bocca e nel tuo cuore perché tu la metta in pratica» (*Dt* 30,14). Bocca e cuore, recitazione e memorizzazione⁵⁸. Anche al re il Deuteronomio fa obbligo di ascoltare ogni giorno la lettura di un passo della legge⁵⁹ «perché impari a temere il Signore

55. La Bibbia CEI traduce: “ai nostri figli”, correggendo il testo.

56. La Bibbia CEI traduce: “un insegnamento”. Il termine ebraico non ha un preciso corrispettivo in italiano.

57. Si intende “questo comandamento che io ti comando oggi” (*Dt* 30,11); non la Parola trascendente di Dio, ma la sua incarnazione storica nella forma della legge.

58. L'apostolo Paolo ha ripreso questa coppia di termini in un'altra prospettiva: «con il cuore si crede per la giustizia, con la bocca si professa per la salvezza» (*Rm* 10,10).

59. Non posso trattenermi dal citare la battuta di D. Barthélemy: «Admirable ambition sacerdotale! On espère imposer la justice aux rois par une leçon quotidienne d'écriture sainte ... » (D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, Cerf, Parigi 1964, 193).

suo Dio, ad osservare tutte le parole di questa legge e questi precetti per metterli in pratica» (*Dt* 17,19).

Se in Israele c'è stata una forte opposizione ai matrimoni con persone di altra religione⁶⁰, la ragione è certamente il fatto che la famiglia era guardata come l'ambito in cui si custodiva e si trasmetteva la coscienza di essere il popolo del Signore, e concretamente la religione in cui tale coscienza si esprime storicamente. La famiglia è l'ambito in cui si mantiene l'identità della nazione, che è identità essenzialmente religiosa⁶¹. Non è un caso che tale opposizione si sia manifestata in quello che viene chiamato il periodo del secondo Tempio, quando Israele era una provincia all'interno di un vasto impero (persiano, poi ellenistico e infine romano), e forte era il rischio di assimilazione religiosa e culturale⁶².

In questo periodo è probabile che la famiglia fosse coadiuvata dalla scuola. Le informazioni non sono abbondanti, ma pare che nel periodo del primo Tempio, quindi della monarchia, l'istituzione scolastica, che sicuramente esisteva, anche se solo per una fascia ristretta della popolazione, veicolasse una cultura⁶³ di impronta che potremmo dire internazionale, e non legata alla religione. Nel periodo del secondo Tempio invece ha preso forma un insegnamento più specificamente israelita, preoccupato di trasmettere le concezioni e i valori legati all'identità di Israele. L'esegeta australiano Alan Moss sostiene che la prima parte del libro dei Proverbi (*Pr* 1-9) è stata composta in questo periodo per promuovere l'istruzione familiare⁶⁴. I ripetuti ammonimenti, che in questi capitoli incontriamo, a guardarsi dalla "donna straniera" possono essere compresi in senso simbolico, come rappresentazione figurata di una cultura che

60. La Genesi racconta che Abramo volle che suo figlio Isacco prendesse in moglie una giovane della sua famiglia, e mandò il maggiordomo fino in Mesopotamia per trovarla (cfr. *Gen* 24). Questo racconto ha influenzato la composizione del romanzo di Tobia, nel quale il matrimonio endogamico è un tema centrale. Giova ricordare che Tobia è ambientato nella diaspora, non in Israele.

61. Al libro di Tobia fa in certo modo da contraltare il libro di Ruth, che narra di una Moabita che si converte al Dio di Israele e salva dall'estinzione una famiglia israelita che ritorna nella sua terra.

62. Segnalo la monografia di F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.

63. Potremmo dire una sapienza, usando un termine più biblico.

64. Cfr. A. Moss, "Wisdom as Parental Teaching", in *The Heythrop Journal* 38 (2002) 426-439.

pretende di sostituire «l'ammonimento di tuo padre e l'insegnamento di tua madre» (*Pr* 1,8 e 6,20), vale a dire la cultura israelita tradizionale⁶⁵.

Abbiamo parlato finora di insegnamento, non propriamente di educazione. Il discorso si fa qui più complesso, e non possiamo in questa sede affrontarlo in modo adeguato. Ciò che noi intendiamo per educazione è una cosa, che non è certo la stessa che nell'Antico Testamento si designa con l'ebraico *mûsâr* o il greco *paideía*. Ci limitiamo a proporre un brano del Siracide:

- [1] Chi ama suo figlio userà spesso la frusta per lui,
per rallegrarsi di lui alla fine.
- [2] Chi corregge suo figlio ne avrà vantaggio
e tra i conoscenti sarà orgoglioso di lui.
- [3] Chi istruisce suo figlio renderà geloso il nemico
e davanti agli amici gioirà a causa sua.
- [4] È defunto suo padre, ma è come se non fosse morto,
perché dopo di sé ha lasciato uno che è simile a sé.
- [5] Nella sua vita ha visto e si è rallegrato,
in punto di morte non ha provato dolore.
- [6] Davanti ai nemici ha lasciato un vendicatore,
agli amici uno che ricambierà i favori.
- [7] Uno che blandisce⁶⁶ un figlio fàscerà le sue ferite⁶⁷,
ad ogni grido⁶⁸ si commuoveranno le sue viscere.
- [8] Un cavallo non domato diventa caparbio,
un figlio lasciato a se stesso diventa impetuoso.
- [9] Vezzeggia un figlio e ti stupirà⁶⁹, gioca con lui e ti farà soffrire.
- [10] Non ridere con lui per non doverti rattristare con lui,
e alla fine digrignare i denti.
- [11] Non concedergli libertà in gioventù,
non prendere alla leggera i suoi sbagli.
- [12] Piega il suo collo in gioventù
e batti i suoi fianchi finché è fanciullo,
perché diventato caparbio non ti disobbedisca

65. Figurativamente presentata come la moglie legittima.

66. Traduzione approssimativa di un termine molto raro.

67. Forse si intendono le ferite che il figlio riceverà come punizione.

68. Si intende un grido di dolore (del figlio).

69. Negativamente.

e tu da lui abbia dolore nell'animo.

[13] Correggi tuo figlio e occupati di lui,
per non inciampare nel suo disonore⁷⁰ (*Sir* 30,1-13).

L'esortazione a servirsi di punizioni corporali suona male agli orecchi del lettore contemporaneo della Bibbia, abituate a tutt'altra musica. Giova a questo proposito ricordare che le punizioni corporali, nei confronti non solo dei ragazzi ma anche degli adulti, erano pacificamente ammesse e praticate in tutte le civiltà antiche, e sono rimaste in uso anche nel mondo occidentale fino ad un'epoca relativamente recente. Aspettarsi una loro riprovazione da parte degli autori biblici sarebbe del tutto anacronistico⁷¹.

Un pensiero mi pare meritevole di essere messo in evidenza, ed è quello espresso al v. 4. L'uomo che ha educato bene suo figlio muore contento, perché lascia dietro di sé *hómoion autô*, uno che è come lui, un altro sé stesso. Sappiamo quanto nell'Antico Testamento i figli fossero considerati un bene prezioso, il più prezioso in realtà. In un'epoca in cui non si immaginava la risurrezione e una vita dopo la morte il figlio rappresentava infatti per un uomo la possibilità di continuare a vivere. Il figlio è la continuazione del padre, attraverso il figlio il padre benché morto continua a vivere. Non qualsiasi figlio però, dichiara il Siracide: un figlio bene educato, un figlio che sia come suo padre. Non è un'affermazione di poco rilievo da parte di un uomo che non credeva che avrebbe avuto una vita personale dopo la morte⁷². Il salmista proclama beato l'uomo che ha tanti figli quante frecce nella faretra (cfr. *Sal* 127,5), poiché il numero fa la forza e la città ha bisogno di molti difensori. Ammonisce invece il Siracide:

[1] Non desiderare una moltitudine di figli inetti,

70. Senso poco chiaro.

71. Per una visione generale dell'educazione secondo l'Antico Testamento, si può leggere H. DELKURT, "Erziehung nach dem Alten Testament", in *Jahrbuch für biblische Theologie* 17 (2002) 227-254. Sul pensiero del Siracide segnalo la monografia di F. UEBERSCHAER, *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 379, Berlino 2007.

72. Tale credenza viene alla luce in testi, come il libro di Daniele, del secolo successivo a quello in cui visse il Siracide.

non rallegrarti di figli empì.

[2] Se anche sono molti, non rallegrarti per loro,
se il timore del Signore non è con loro.

[3] Meglio uno di mille, meglio morire senza figli che avere figli empì
(Sir 16,1-3).

Non è dunque tanto importante avere dei figli quanto insegnare loro il timore del Signore, ovvero la consapevolezza di dipendere da Dio e la disposizione ad osservare la sua legge. Un uomo desidera un figlio che sia come lui, il che non significa che abbia le sue stesse doti e capacità, ma la sua stessa posizione davanti a Dio. Questo concetto dell'obiettivo dell'educazione mi pare meriti di essere fatto oggetto di attenta riflessione anche da parte dei genitori, e degli educatori in genere, dei nostri giorni.

SOMMARI

Italiano

Nell'Antico Testamento la relazione tra genitori e figli si imposta su due fondamentali compiti, per i figli di onorare i genitori e per i genitori di istruire ed educare i figli. Questo articolo si presenta pertanto diviso in due parti, la prima intitolata "genitori da onorare" e la seconda "figli da istruire". Sono passati in rassegna e brevemente spiegati i principali passi veterotestamentari che trattano queste due tematiche. La testimonianza biblica appare ricca e variegata, e può ancora oggi ispirare la riflessione filosofica e teologica su una così importante e vitale relazione umana come quella tra genitori e figli, in un mondo grandemente mutato da quello che ha visto nascere la Bibbia.

English

In the Old Testament, the relationship between parents and children is based on two fundamental tasks; for the children to honour their parents and for the parents to educate their children. This article is presented in two parts; the first part called "genitori da onorare" (parents to honour) and the second "figli da istruire" (children to educate). These two themes have been reviewed and briefly explained in texts within the Old Testament. The biblical witness appears to be rich and varied, and even today, it can still inspire a philosophical and theological reflection on such an important and essential human rela-

tionship, as that between parents and children, in a world largely changed from the time when the Bible was created.

Français

Dans l'Ancien Testament, la relation entre parents et enfants se basent sur deux devoirs fondamentaux: pour les enfants, il s'agit d'honorer leurs parents et pour les parents, d'instruire et d'éduquer leurs enfants. Cet article se divise donc en deux parties : la première intitulée «des parents à honorer» et la seconde «des enfants à instruire». Les principaux passages vétérotestamentaires qui traitent de ces deux thèmes sont alors passés en revue et brièvement expliqués. Le témoignage de la Bible, qui apparaît riche et hétéroclite, peut encore aujourd'hui inspirer la réflexion philosophique et théologique au sujet d'une relation humaine aussi importante et vitale que celle existant entre parents et enfants, dans un monde pourtant profondément transformé par rapport à celui qui a vu naître la Bible.

Español

En el Antiguo Testamento, la relación entre los padres y los hijos viene encuadrada entre dos deberes fundamentales: para los hijos el de honrar a los padres y para los padres el de instruir y educar a los hijos. Este artículo se presenta, por tanto, dividido en dos partes, la primera titulada "padres a honrar" y la segunda "hijos a instruir". Se reseñan y explican brevemente los principales pasajes veterotestamentarios que tratan estos dos temas. El testimonio bíblico es rico y variado y puede, todavía hoy, inspirar la reflexión filosófica y teológica sobre una relación humana tan importante y vital como la que se da entre padres e hijos, en un mundo que ha cambiado mucho con respecto a aquel que vio nacer la Biblia.

Português

No Antigo Testamento a relação entre pais e filhos delineia-se sobre duas tarefas fundamentais: para os filhos de honrar os pais e para os pais de instruir e educar os filhos. Este artigo, portanto, apresenta-se dividido em duas partes, a primeira intitulada "pais a serem honrados" e a segunda "filhos a serem instruídos". São brevemente explicadas as principais passagens vetero-testamentárias que tratam estas duas temáticas. O testemunho bíblico aparece rico e variado, podendo ainda hoje inspirar a reflexão filosófica e teológica sobre uma tão importante e vital relação humana, como esta entre pais e filhos, num mundo grandemente mudado daquele que viu nascer a Bíblia.

Educazione e relazioni. Una riflessione sul passato, gli amici e il sé

GIOVANNI SALMERI*

1. RELAZIONI NELL'ETÀ DELL'INDIVIDUALISMO

Il tema della “relazione” non ha bisogno di raccomandazioni, centrale com'è da diversi decenni in gran parte della riflessione antropologica. Pure nel discorso cristiano esso sembra ormai obbligato, non solo per la frequente assunzione al suo interno di un'antropologia filosofica “relazionale” (quale per esempio avviene nell'epocale manuale *Mysterium salutis*), ma anche per una certa curvatura antropologica che viene sovente impressa all'idea tommasiana di persona divina come “relazione sussistente”: forse una delle poche speculazioni metafisico-teologiche medievali che abbia oggi più successo di quando venne formulata, giacché assunta come la corifea di una nuova ontologia non fondata più sulla sostanza, ma appunto sulla relazione, e che quindi avrebbe un significato cruciale anche nella comprensione dell'essere umano¹. E tuttavia, come

* Docente incaricato di Filosofia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma e Docente associato di Filosofia Morale presso l'Università di Tor Vergata, Roma.

1. Peraltro questo uso della nozione di «relazione sussistente» rientra in parte in quella che l'esegesi di un tempo avrebbe chiamato “senso accomodatizio”, per tacer del fatto che la nozione in sé non è affatto parte della dottrina cristiana, ma solo espressione della corrente teologica domenicana. Abbiamo tentato di dirne qualcosa in “*Non ab haeresi multum remota*”. Critiche non piccole alla teoria trinitaria delle relazioni sussisten-

quasi sempre accade, un'attenzione continua, a volte esagerata al punto di trasformarsi in moda, è anzitutto il sintomo di una crisi e di una mancanza. I decenni in cui il discorso filosofico ha puntato avidamente il suo sguardo sulla relazione sono esattamente nel mondo occidentale l'epoca dell'affermazione dell'individualismo, della non relazione: questo per esempio è evidente nella famiglia, oggettivamente sempre più fragilizzata nella sua struttura e nelle sue dinamiche. Ci si potrebbe anche seriamente chiedere se la famiglia non sia anche il luogo in cui l'individualismo, forse paradossalmente, nasce: così si potrebbe riassumere questa è stata qualche anno fa la tesi, degna davvero di molta attenzione, che Paul Yonnet presentò nel suo studio *Le recul de la mort*, al quale dovremo tornare².

Accade così che la stessa cultura che esalta l'autonomia dell'individuo, la sua capacità e anzi il suo dovere di ascoltare anzitutto sé stesso, di non coinvolgersi in alcun vero legame o vincolo, ma piuttosto in "relazioni pure" à la Giddens, trasparentemente contrattabili, lo invita poi ossessivamente e un po' moralisticamente all'"apertura all'altro", "al diverso": un'"apertura" che tuttavia rischia di confermare ancor più la solitudine degli individui, che possono trovarsi dispersi in un caleidoscopio di valori e presunte verità senza ordine, senza criteri e dunque, letteralmente, senza relazioni. Non che la filosofia sia responsabile di quest'ossessione, ma almeno un legame tra le due cose è ragionevole che esista³.

ti", in D. BERTINI – G. SALMERI – P. TRIANNI (a cura di), *La Trinità*, Nuova Cultura, Roma, di prossima pubblicazione.

2. «La famille fabriquait d'abord de l'espèce: c'est devenu avant tout une formidable machine à fabriquer de l'individu — un individu doté d'une psychologie inédite, issue de la révolution de la naissance, dont le développement révèle peu à peu les ressorts fondamentaux, le fonctionnement détaillé et l'impact», P. YONNET, *Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Gallimard, Parigi 2006. L'opera si presenta come il primo tomo di un dittico dedicato alla famiglia, il cui preannunciato secondo, dedicato alla coppia e al matrimonio, deve però ancora essere pubblicato. La posizione di Yonnet è significativa per molti motivi. Tra essi c'è sicuramente sia il fatto che preoccupazioni che spesso nel dibattito pubblico sono emarginate come fisme cattoliche vengono qui riscoperte ed elaborate con una documentazione puramente positiva, sia il fatto che, sullo sfondo della constatazione di una irreversibilità delle trasformazioni, al campo educativo viene riconosciuto il ruolo di ultima ancora di salvezza.
3. Non c'è bisogno di citare la sterminata bibliografia attorno ai temi della multiculturalità e dell'interculturalità, la quale in gran parte polarizza quest'attenzione che (non c'è neppure bisogno di dirlo) sicuramente esprime anche preoccupazioni irrinunciabili. Non vogliamo però omettere di citare lo studio di F. APRILE, «1979-1989: il dibattito

Abbiamo nominato la famiglia come un primo luogo in cui si rivela l'individualismo. Ma c'è un altro ambito in cui ciò avviene in maniera altrettanto chiara: il campo dell'educazione, intendendo questo termine sia nel significato latino di processo globale di formazione morale della persona, sia in quello anglosassone di istruzione in processi più o meno istituzionali. In effetti, l'educazione è di sua natura un legame e un vincolo che intende creare nuovi legami e vincoli, e l'individualismo ne mette dunque in questione la stessa natura. L'insistenza contemporanea a favore della trasmissione non di contenuti, conoscenze, valori, ma piuttosto solo di competenze, metodologie, strumenti, sembra spesso il tentativo d'interpretare in una chiave individualistica il processo educativo, supponendo cioè che per l'essenziale, una volta ricevuto un armamentario neutro, l'individuo sia capace di emergere grazie a sé stesso, scegliendo in autonomia i propri riferimenti culturali e morali. Ma il tentativo, almeno a giudicare dalla crisi acuta che serpeggia praticamente in tutti i paesi occidentali, difficilmente può essere giudicato ben riuscito; il minimo che si può dire è che l'equilibrio è ancora lontano da essere raggiunto. Ormai la letteratura in proposito è fin troppo ricca di diagnosi preoccupate: qualcosa nei processi di trasmissione sembra essersi inceppato, se le cronache ci raccontano ogni giorno di stili di vita adolescenziali chiaramente devianti e sempre più incomprensibili, o se l'esperienza di tutti i giorni ci testimonia una rapidissima caduta nel livello di apprendimento, che quasi giunge a vanificare lo scopo dell'istruzione pubblica. In questo campo soprattutto la stampa francofona è ricca di esempi: l'eco e la polemica suscitate nel 2005 dal libello *La fabrique du cretin* di Jean-Paul Brighelli, e poi rinfocolate negli anni seguenti da altre

sull'educazione alla pace in alcune riviste pedagogiche», *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 1 (1999) [inserito il 5 dicembre 1999], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/fa01.htm>>, in cui si analizza l'esplosione dell'interesse per l'educazione interculturale agli inizi degli anni '90 del secolo scorso, contemporaneamente al declino delle discussioni sull'educazione alla pace: il tornante è dunque costituito dalla caduta del muro di Berlino (che crea le condizioni per pensare un'Europa "unica") e dalla contemporanea e connessa impennata dei fenomeni migratori: una lettura dunque istruttiva in quanto aiuta a contestualizzare un interesse che nasce da preoccupazioni contingenti e invade lo spazio di una sensibilità già da tempo presente.

sue pubblicazioni simili nello spirito, testimoniano almeno la facilità di catalizzare un disagio diffuso⁴.

Si tratta di problemi che certamente riguardano in un modo particolare gli esperti di problemi educativi. È però evidente che tutte le strutture sociali, in una misura o nell'altra, sono coinvolte e dovrebbero portare il loro contributo. Tra l'altro, benché parlare di "educazione" faccia pensare anzitutto alle fasi dell'infanzia e dell'adolescenza (quelle tradizionalmente chiamate "età evolutive"), pure le istituzioni accademiche svolgono ovviamente un ruolo educativo, e una riflessione conseguente dovrebbe riguardare dunque anche tutti coloro che operano nell'Università. Vogliamo però qui soffermarci su un livello molto generale, che più facilmente si connette con una riflessione antropologico-filosofica. Si tratta in effetti di una connessione necessaria per entrambe le parti: se certamente è un male una riflessione pedagogica ripiegata sugli strumenti tecnici e dunque priva di un'idea dell'uomo, non meno pericolosa ci pare un'antropologia che ignora la pedagogia, che dimentica cioè che gli esseri umani esistono solo nascendo e crescendo. In un certo senso si dovrebbe perfino dire che l'immagine dell'uomo è ciò che l'antropologia deve ricevere dalla pedagogia: quali siano le reali capacità dell'uomo si comprende infatti solo alla fine di un processo educativo, quando le sue potenzialità sono state curate e attivate. In termini filosofici precisi: la potenza si conosce grazie all'atto, e non viceversa. Ragionare al contrario significa rischiare un circolo vizioso: l'antropologia si rifiuta d'integrare nella sua visione ciò che è un esito dell'educazione e che dunque cade automaticamente sotto il sospetto di essere una variabile culturale dovuta a costrizioni e pregiudizi; da parte sua la pedagogia, ricevendo quest'immagine vuota, rifiuta di porre tra i suoi obiettivi ciò che non ne fa parte; il risultato è che nessuno si assume la responsabilità di portare in atto ciò che negli esseri umani è all'inizio solo potenziale.

4. J.-P. BRIGHELLI, *La fabrique du crétin. La mort programmée de l'école*, Gallimard, Parigi 2005; ID., *À bonne école*, Gallimard, Parigi 2006; ID., *Une école sous influence ou Tartuffe-Roi*, Gallimard, Parigi 2006; ID., *Fin de récré*, Gawsewitch, Parigi 2008. Ma le vicende degli ultimi decenni, segnate soprattutto in Europa e in America dal susseguirsi di riforme dell'istruzione a volte poco sagge, sono solo l'ultima propaggine di quell'identico processo che già H. ARENDT stigmatizzava nel suo celebre saggio «The crisis in education», *Between Past and Future*, Viking, New York 1993 [1^a ed. 1961], pp. 173-196.

Si potrebbe anche sostenere che proprio questa separazione dalle istanze pedagogiche, che per moltissimi secoli sono state assunte come un dato ovvio, sia uno dei maggiori limiti della riflessione antropologica e morale moderna⁵.

Per non cadere in questo circolo vizioso bisogna dunque riflettere su quali siano le capacità umane che vengono attivate in un processo educativo; ma ciò, data la natura delle cose, significa in gran parte individuare quali siano le relazioni che l'educazione attiva. È questo che tenteremo di abbozzare, cercando d'individuare, in maniera schematica, tre relazioni principali delle quali si occupa l'educazione.

2. IL LEGAME CON LA TRADIZIONE

La prima è la relazione con il passato, o, per usare un termine che già significa il rapporto che così viene stabilito, il legame con la tradizione. È questa la relazione in cui anzitutto si determina l'identità di una civiltà: se essa crede che vada trasmessa la conoscenza di un certo passato (ovviamente anche nel senso letterario, artistico, scientifico e così via), è perché essa s'identifica in quel passato, perché crede che in quella tradizione si riassumono le ragioni della propria esistenza e del proprio stare insieme. Tutte le comunità, dalle più piccole alle più grandi, esistono nella misura in cui riconoscono di avere una storia comune, lunga o breve che sia, e nella misura in cui accettano di considerare gli eventuali itinerari passati come una preparazione ideale ad una storia effettivamente comune. L'importanza di tale relazione è evidente anche su una scala individuale:

5. Il confronto con l'antichità è da questo punto di vista illuminante. Quando Aristotele afferma che i discorsi etici non sono adatti ai "giovani" in quanto essi mancano di esperienza, sta contemporaneamente dando per ovvio che le capacità morali, che in un bambino sono ancora informi, debbano essere attualizzate da un processo educativo che evidentemente non coincide con la riflessione filosofico-morale. Anch'essa nel suo genere è, secondo la nota espressione di Hegel, una nottola che si leva sul far della sera, quando cioè il processo di costituzione del carattere morale è già sostanzialmente terminato. Ed è proprio quest'ovvietà alla quale pure si allude quando la *phronesis* viene definita avendo come punto di riferimento gli uomini saggi e il loro discernimento. Se si perde di vista questa prospettiva è inevitabile giudicare lo spirito dell'etica di Aristotele semplicemente conservatore (vedi per esempio M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 173-186).

l'intimità di un rapporto tra due persone è per esempio largamente correlata alla reciproca conoscenza del passato personale. La struttura temporale caratterizza così profondamente la vita umana che la coscienza del suo contenuto effettivo svolge un ruolo grandissimo, a tutti i livelli, nel caratterizzare questa vita appunto come umana⁶. La filosofia moderna ha giustamente sottolineato come alla memoria individuale sia empiricamente affidata una grande parte dell'identità di una persona: se io non ricordassi assolutamente nulla di ciò che ho fatto fino ad un minuto fa, non avrei alcun modo immediato per riconoscere la mia identità personale (pur non perdendola, bisogna aggiungere). Per quanto riguarda quella memoria collettiva che viene stabilita dal legame con la tradizione, bisogna dire una cosa analoga, anzi ancora più forte: le civiltà, costruzioni culturali quali sono, semplicemente cessano di esistere quando questa memoria va perduta o il passato comune viene rinnegato.

Si capisce dunque anche perché attorno ad una questione tanto concreta quale la determinazione dei programmi di studio negli itinerari formali di istruzione si possano accendere dispute tanto accese: decidere su di essi significa infatti decidere chi si sia, e chi si vuole essere: chi si sia, perché individuare nelle innumerevoli vicende dell'umanità quelle che sono "proprie" significa delimitare la comunità di riferimento; chi si vuole essere, perché questa è appunto la storia che, con uno sguardo al futuro, viene consegnata alle nuove generazioni tramite le quali questa comunità si rigenera: quel gesto appunto che viene chiamato "tradizione", letteralmente "consegna".

C'è qui un paradosso cruciale da mettere in luce. Il fatto che l'impegno educativo sia quello in cui una civiltà guarda al proprio futuro non significa affatto che esso debba essere determinato da un'idea di quel futuro. In realtà, sono ancora solo i regimi totalitari che pretendono di insegnare il futuro, fino all'estremo di proporre un'"umanità nuova" (che ciò avvenga sotto l'apparenza di un'utopia politico-economica, di

6. È per questo che il tipo ideale dello stadio estetico di cui parla Kierkegaard (e di cui forse una certa cultura diffusa potrebbe fornire abbondanti esempi) appare, molto più e prima che immorale, anzitutto come non sufficientemente umano. Il suo problema è certamente la mancanza di criteri per orientare l'azione futura, ma ancora più fondamentalmente il rifiuto di ordinare il proprio passato in una storia significativa: cioè insomma il rifiuto di essere in relazione con esso.

un ritorno alle origini, della scoperta di “nuovi diritti”, e così via). Così come del resto è fin troppo noto il correlativo tentativo da parte dei regimi totalitari di recidere i legami con il passato effettivo (per esempio riscrivendone la storia, o rendendo sempre più difficile l’accesso alle fonti): una cancellazione che, lungi dal favorire il progresso, lo rende difficilissimo o lo congela completamente. Le civiltà creative al contrario non pretendono mai d’insegnare il futuro, ma solo il passato. È così che la conoscenza della propria storia diventa il punto di partenza per le nuove generazioni: il futuro non è altro che un passato ripensato, rielaborato, rivissuto, ricomposto, eventualmente anche criticato, purificato, al limite respinto. Si potrebbe quasi dire che il progresso della cultura è dunque un effetto collaterale del legame con la tradizione, ed è in questi limiti che ci pare antropologicamente inoffensivo usare il termine “identità” per indicare l’oggetto culturale dell’atto educativo.

Fino a pochi anni fa sarebbe stato inutile aggiungere che questo legame con il passato è mediato soprattutto dalla scrittura. Oggi l’affermazione non è più ovvia, sia perché le nuove tecnologie stanno mettendo a disposizione nuovi canali di comunicazione (esemplificati soprattutto da Internet), sia perché vi è una diffusa coscienza della secondarietà della scrittura rispetto alla parola parlata⁷. Ma ci sono fondati motivi per contestare questo primato nell’ambito dell’educazione? Questo è molto più discutibile. Riconoscere la scrittura come mezzo privilegiato del legame della tradizione significa in effetti comprendere la sua differenza rispetto sia alla parola parlata, sia alla “parola elettronica” (la chiamiamo così in mancanza di termini migliori). Rispetto alla prima essa possiede stabilità

7. Tutta la linguistica contemporanea, da Ferdinand de Saussure in poi, ha giustamente sottolineato questa gerarchia, che ha cancellato l’equivoco che potevano ingenerare millenni di insegnamento della *grammatiké téchne* (“arte delle lettere scritte”). Le complesse critiche a questa impostazione da parte di J. DERRIDA (*De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967) meriterebbero un’analisi che qui è impossibile: ci contenteremo tra poco di notare come lo stesso spirito del *diálogossthai* filosofico suppone l’avvento della scrittura. Dall’altra parte, la grande e giustificata attenzione che oggi si rivolge al tema della critica della scrittura in Platone va sicuramente posta in un contesto che non è banalmente la lode della fisica oralità, ma piuttosto la contemporanea rivalutazione di uno strato della conoscenza umana che non è a disposizione dell’uomo (un po’ come in Sofocle le “leggi non scritte” sono quelle eterne) e di un rapporto personale educativo che tende a “scrivere nell’anima” e non appunto nei libri. Abbiamo tentato di ricostruire questo contesto in *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Studium, Roma 1999.

e oggettività, permette quella presa di distanza e quella dilatazione dei tempi di riflessione che giocano un ruolo enorme nella nascita del pensiero critico. Tutti conoscono le remore di nei confronti della parola scritta, impersonale, muta e incapace di distinguere gli interlocutori; ma proprio tramite essa egli stesso comincia quella tradizione di confronto e analisi delle testimonianze in cui si esercita il rapporto creativo con la tradizione. È così che nel dialogo, con un gioco di specchi nel quale Platone è abilissimo, possono venire tirate in causa e discusse le testimonianze scritte degli altri, allargando così un confronto che altrimenti sarebbe destinato ad esaurirsi nel cerchio dei presenti. Non solo: ma lo stesso dialogo filosofico orale, nel suo andamento, si dimostra tributario della scrittura. Ogni volta che un interlocutore viene richiamato a “ciò che prima ha detto”, si sta supponendo che le sue parole possano essere via via fissate e controllate: ciò che avviene appunto per la prima volta con la scrittura.

Rispetto alla parola elettronica, la parola scritta pare distinguersi invece per due caratteristiche: la linearità e la distanza tra produttore e fruitore, esattamente le due qualità che vengono superate dall’“ipertesto”⁸. Riguardo al primo aspetto, è ovvio che la possibilità di rappresentare in maniera semplice la connessione reciproca dei discorsi e dei loro vari livelli è preziosa, ed essa sembra in fondo solo dare maggiore facilità a ciò che la scrittura e poi la stampa hanno sempre realizzato, ma in forma molto più laboriosa: basta osservare il manoscritto di una Bibbia universitaria del XIII secolo per immaginare quale straordinaria perizia dovevano possedere gli amanuensi per organizzare su una medesima pagina,

8. Che nell’ipertesto non sia in gioco semplicemente la ricaduta di nuovi strumenti tecnologici è ben dimostrato dal fatto che la sua prima teorizzazione viene comunemente fatta risalire a V. BUSH e al suo visionario articolo «As we may think» (*The Atlantic Monthly*, vol. 176 (1945), n. 1, pp. 101-108, ora <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/3881/>): dunque mezzo secolo prima che esistesse minimamente la possibilità tecnica di realizzare ciò che veniva immaginato. Inutile dire che è molto istruttiva la lettura di questo saggio, scritto esattamente al culmine della seconda guerra mondiale e animato dalla nobile aspirazione alla costruzione di una conoscenza e memoria collettiva che avrebbe dovuto impegnare gli scienziati dopo che troppo energie erano state dedicate ad alimentare la violenza della guerra. Ma altrettanto istruttivo è vedere per la fantastica “memex” (il nome che viene dato a ciò che indubbiamente oggi chiamiamo “personal computer”) vengono completamente dati per ovvi quegli effetti di creatività critica che proprio la distruzione della linearità del discorso mette in pericolo.

in maniera perspicua, almeno tre strati diversi di discorso. Il problema è che l'interconnessione trasformata in metodo, forse divenuta tale proprio perché oltremodo facilitata, un poco alla volta fa sfumare la coscienza del fatto che il discorso è di sua natura lineare, possiede cioè punti di partenza e punti di arrivo, e al suo interno deve avere un contenuto proprio. Nuove connessioni non sono di per sé un discorso, al massimo possono esserne lo spunto, e di certo costituiscono solo una distrazione nel momento dell'ascolto e della comprensione. Per quanto riguarda poi la cancellazione della distanza tra produttore e fruitore, bisogna anzitutto notare che essa non costituisce solo una ricaduta della semplificazione dell'uso delle relative tecnologie, ma fin dall'inizio è stata in varie forme teorizzata come tipica di una nuova generazione di produzione di discorsi, quella appunto che per semplicità chiamiamo "elettronica". Ora, per quanto tale sfumatura di confini appaia (e sia) democratica, di fatto essa, mettendo in questione la differenza tra chi insegna e chi impara, chi è competente e chi non lo è, incrina lo stesso fondamento umano dell'educazione. Il rito della "pubblicazione", con tutto il suo contorno di fascino, attesa e difficoltà, ha tradizionalmente svolto il ruolo di riconoscere pubblicamente il diritto a parlare autorevolmente a chi avesse dato prove sufficienti della sua competenza. Bisogna davvero rallegrarsi che la parola elettronica induca a pensare la cultura come un talk show cosmico?

Sono osservazioni che ovviamente non conducono ad una condanna delle nuove tecnologie, così come le giuste remore di Platone sulla scrittura non condussero questi a non usarla, bensì a valorizzarla; ma certamente spingono ad una chiara comprensione degli ambiti di applicazione, che (per esempio) non si faccia sorprendere dalle prevedibili statistiche, ormai frequenti, che dicono che nelle aule scolastiche senza computer s'impara di più e più rapidamente che in quelle con Internet e computer.

3. L'AMICIZIA TRA CONDIVISIONE E DIFFERENZE

Se è facile riconoscere che la relazione con il passato è tipicamente oggetto dell'azione educativa, meno evidente è che questa si rivolga anche alla relazione amicale. In effetti si tratta qui di una relazione che ovviamente

non è delimitata dai confini dell'educazione in quanto istruzione strutturata: nessun curriculum può stabilire l'amicizia come un obiettivo diretto, sicuramente non nella misura in cui l'amicizia si alimenta anche d'imprevedibili componenti affettive, e si alimenta continuamente di atti liberi che non possono venire costretti senza perdere molto del loro spessore vitale⁹. È però vero che esiste un legame stretto tra l'amicizia e l'impegno educativo in cui una civiltà s'impegna a trasmettere il suo passato. Tale legame stretto si nota nell'amicizia che si fonda sulla condivisione di ideali e di progetti; in generale si potrebbe anzi dire che senza questa condivisione non è possibile un'amicizia nel senso profondo.

Questa è in effetti la profonda lezione che proviene dalla riflessione sull'amicizia di Aristotele, che nella sua indagine etica com'è noto distingue tre tipi di amicizia: quella basata sul piacere, quella basata sull'interesse, quella basata sulla virtù. Ma è solo quest'ultima che merita a pieno titolo il nome di "amicizia", perché solo essa giunge all'altro uomo per ciò che egli realmente è, e non solo per il piacere o il vantaggio che egli può fornire. Nell'Etica Eudemia sembra anzi affermare qualcosa di più: l'amicizia secondo virtù è logicamente anteriore alle altre e quasi da esse supposta, come ciò che è per sé è richiesto da ciò che è per altro. Tale riflessione può sembrare racchiudere il concetto di amicizia nel reciproco compiacimento tra persone buone, finché non si ricorda che la "virtù" non è nel lessico aristotelico una qualche innata bontà d'animo. Essa è invece esattamente la realizzazione di una capacità umana possibile attraverso un processo educativo (le virtù non sono innate), strutturata e determinata secondo le contingenze effettive, e comunque mai separata da quella dimensione intellettuale che i greci ponevano (seppure con una certa esagerazione) al vertice della vita morale. Ma tutto ciò significa che nel significato più nobile di amicizia entra a far parte quella questione sull'identità che è appunto posta e articolata nell'educazione come esercizio della relazione con il passato. Non è dunque per soli motivi di contiguità che tra compagni di studio si crea spesso amicizia, né che tra

9. Il che ovviamente non toglie che abbia un valore antropologico profondo l'ingiunzione rivolta ad un bambino a "fare la pace" con il suo compagno: ma in quanto essa rappresenta l'esigenza di un valore, o perché crea le condizioni esteriori minime di convivenza, non perché il gesto che così può essere obbedientemente compiuto automaticamente assuma un valore amicale.

docenti e alunni nei casi migliori si creano quei rapporti di alleanza esistenziale che noi esitiamo a chiamare “amicizia”, ma che Aristotele non avrebbe avuto alcuna remora nel chiamare *philia* (un tipo particolare di *philia* tra diseguali, la cui possibilità è tuttavia garantita dall’uguaglianza della natura umana). Anzi, questo è esattamente l’ambito dal quale il sobrio e quasi geometrico discorso di Aristotele trae e trasfigura la sua maggiore ispirazione: l’ambito, intendiamo dire, dell’*éros* che Platone volentieri tematizza come il rapporto educativo in cui avviene la ricerca e scoperta delle “idee” immortali.

Si può anche dire che la condivisione di un obiettivo educativo riesce a crear dal nulla l’amicizia? Certamente no, giacché la condivisione di obiettivi non è sufficiente per definire qualcuno “amico”, se non in un senso molto astratto e generico. Nell’amicizia è invece necessaria anche una condivisione affettiva. È questo uno dei punti che, apparentemente tra i più pacifici, segna in effetti una vera e propria crisi all’interno dell’impianto dell’etica di Aristotele, nella quale si trova la prima così dettagliata trattazione dell’amicizia. Il fatto è che questa non compare nell’etica come il coronamento di un’architettura morale, ma piuttosto come la messa in questione di un impianto intellettuale in sé autosufficiente: è solo alla fine di esso che Aristotele è costretto a riconoscere che nessun uomo, pur avendo tutto il resto, sceglierebbe di vivere senz’amicizia. Da qui deriva pure una posizione epistemologicamente incerta: l’amicizia è «virtù oppure accompagnata da virtù» (*Eth. Nich.* 1155a4-5), ma in realtà il complesso del discorso tende ad escludere la prima alternativa, se non altro nella misura in cui i suoi atti non hanno bisogno di essere condotti tramite l’educazione morale ad una coincidenza con il piacere, ma permettono spontaneamente, nel calore dell’affetto che li contraddistingue, di sperimentare questa coincidenza. Insomma, l’amicizia non è una virtù che faticosamente va riconciliata con la felicità, ma qualcosa che offre permette essa stessa questa coincidenza¹⁰.

10. È molto significativo che l’etica di Kant, la quale è propriamente determinata da questo problema, giunge in effetti a considerare l’amicizia come il coronamento della vita morale. Tale trattazione non si trova ovviamente nella *Critica della ragione pratica* (che è un trattato non di morale, ma sui fondamenti della morale), bensì nella *Metafisica dei costumi*, le cui ultime pagine sono dedicate appunto all’amicizia come coincidenza di rispetto e amore.

La dimensione affettiva è poi strettamente legata ad un altro carattere dell'amicizia: il fatto che essa, pure sullo sfondo dei valori potenzialmente universali sulla cui condivisione è fondata, ha un carattere tipicamente elettivo, circoscritto, parziale. Quando nel XII secolo, il secolo dei trattati sull'amore, Aelredo di Rievaulx tentò nel suo celebre trattato *De amicitia spirituali* di integrare nel discorso cristiano la ricchezza della speculazione pagana (nel suo caso mediata soprattutto dal *Laelius* di Cicerone), questo fu esattamente il carattere tramite cui la articolò con il precetto della carità, sorprendentemente stabilendo un primato dell'amicizia: è vero che il comandamento dell'amore si estende a tutti gli uomini, ma proprio per questo motivo è un amore che non permette di sperimentare quella reale vicinanza a cui la carità tenderebbe. È solo nell'amicizia che la carità si congiunge alla comunione. Che si condivida o no questo quadro teologico (che peraltro si sforzava esattamente di ritradurre le esigenze della vita cristiana in un linguaggio umano e universale), è difficilmente contestabile che proprio in questo terreno compare in primo piano quella diversità imprevedibile dei caratteri, delle esperienze, della libertà degli atti.

È il caso anche di sottolineare che è in questo contesto che le differenze individuali assumono un valore positivo. Abbiamo prima accennato al carattere moralistico che assumono tanti inviti ad "aprirsi all'altro", in una lode generica delle differenze. La realtà purtroppo insegna altro: le differenze possono significare sì ricchezza, complementarità, novità; ma anche incomprensione, sofferenza, conflitto. Il senso comune insegna (su un piano un poco diverso) che la diversità è sì la prima causa dell'innamoramento, ma anche la prima causa della fine delle storie d'amore: ciò che in un primo momento affascina come la promessa di qualcosa mai visto, di un universo nuovo, sovente poco dopo ferisce e distrugge la possibilità di una strada comune. Ma tutto ciò testimonia che il discriminante è proprio la realizzazione o la non realizzazione di un orizzonte di valori e obiettivi comuni. Le differenze arricchenti sono quelle che si pongono in un contesto che dà posto all'una e all'altra, o addirittura le esige entrambe. Questo contesto non è qualcosa che nasca spontaneamente, anzi è propriamente un prodotto morale, che cioè coinvolge tutt'intera la libertà dell'uomo e la sua capacità di costruire luoghi in cui la verità, la bontà e la bellezza si determinano e divengono accessibili

e riconoscibili. La lode moralistica della differenza fallisce dunque non soltanto per ingenuità, ostinandosi a promettere armonie e arcobaleni laddove vi sono anche stonature e colori che cozzano, ma più profondamente perché dà per presupposto ciò che invece è un risultato per nulla scontato.

Con questa osservazione torniamo così più vicini al tema dell'educazione, e anche dell'educazione nella forma dell'istruzione strutturata. Promuovere la cultura, la costruzione della propria identità, nella sua ricchezza e nella sua complessità, significa porre a tutti i livelli uno dei maggiori presupposti della relazione di amicizia. Sarebbe difficile trovare un solo caso in cui non valga il principio secondo cui l'ignoranza inasprisce i conflitti e la conoscenza li attenua (parliamo anche di una conoscenza interiorizzata, tradotta per quanto possibile in atteggiamenti di vita). Se non altro, la conoscenza insegna sempre a distinguere l'essenziale dall'accessorio, e a porre nel primo i motivi positivi dell'incontro e del comune impegno. Ci pare che sia soprattutto in questo senso che il già citato Aristotele può indicare l'"amicizia" tra concittadini come il più nobile obiettivo della politica: un obiettivo che non avrebbe invero molto senso se fosse inteso in modo puramente emozionale¹¹.

4. LA COSTRUZIONE DELL'INTERIORITÀ

C'è infine una terza relazione a cui l'azione educativa tipicamente tende: la relazione con sé stessi. È questo il campo di ciò che, con una corretta terminologia, si può chiamare l'interiorità. Se voci filosofiche del XX secolo, quali quella di Wittgenstein, hanno potuto mettere in dubbio la stessa liceità di parlarne in maniera sensata, di assumere cioè che il pronome "io" sia qualcosa di più di un fenomeno linguistico, ciò

11. Questa è peraltro un'altra conferma del fatto che nel discorso aristotelico l'amicizia non rientra pacificamente nel quadro delle virtù: l'amicizia rende superflua la giustizia non nel senso di una virtù i cui atti tipici costituiscono un sovrainsieme di quelli di un'altra, ma nel senso di un tipo di rapporto umano nel quale avvengono di per sé gli atti che una virtù invece raggiunge come effetto di educazione e abitudine (*Eth. Eud.* 1234 b22-31, *Eth. Nich.* 1155 a26-28): tali atti per di più sono fondati su un volere direttamente il bene dell'altro che introduce un'eccentricità che è completamente estranea alla fondazione eudemonistica dell'etica.

è il segno molto più di una crisi della civiltà che della precarietà della cosa stessa. Ma questo è anche l'indizio del fatto che, come nei due casi precedenti, il rapporto con sé stessi non è un'ovvietà data fin dall'inizio, ma piuttosto un risultato. Certamente, tutti coloro che sono convinti che l'uomo abbia realmente un mondo interiore devono coerentemente affermare che esso esiste fin dall'inizio, che esso oggettivamente è una condizione che, se mancasse, non potrebbe in alcun modo essere supplita (e per questo una macchina non potrà mai, a dispetto di qualsiasi evoluzione tecnologica, sentire sé stessa come lo fanno gli esseri umani). Ma allo stesso modo costoro devono coerentemente ricordare che l'attivazione di questo mondo interiore non è data fin dall'inizio. Questa è una verità che la tradizione cristiana ha sempre saputo (perlomeno quando non cede alla tentazione di considerare l'interiorità un rifugio per le anime belle); se Edith Stein pensò di completare il suo capolavoro di spirito fenomenologico *Essere finito ed essere eterno* con un'appendice sul *Castello interiore* di Teresa d'Ávila, evidentemente riteneva che esiste un'esperienza di sé realissima, che sola rivela all'uomo che cosa egli sia, in cui la realtà appare per ciò che è, della quale tutti gli uomini hanno la capacità, e che tuttavia non è automaticamente attivata (anzi, da un certo punto in poi essa non può essere neppure attivata da un intervento umano).

Anche al di fuori di una prospettiva propriamente religiosa il discorso sull'interiorità ha però un suo posto insostituibile. C'è un campo in cui ciò appare in maniera cruciale: quello dell'elaborazione dei propri desideri. Il tema non è in effetti nuovo, e ha costituito, sotto denominazioni un po' diverse, uno dei capisaldi della riflessione morale classica, dall'antichità fino a gran parte dell'età moderna. Il tema comincia a recedere solo quando il punto di vista prevalente nell'etica muta e si sposta dall'orizzonte della persona agente e della sua piena umanizzazione (dunque un orizzonte almeno implicitamente educativo) a quella di una persona esterna che deve giudicare il comportamento degli altri, o anche il suo proprio (dunque un orizzonte forense): è qui che il desiderio o non gioca alcun ruolo, oppure inversamente diventa una sorta di giustificazione morale a priori di qualsiasi modello di vita purché esso non leda gli altrettanto insindacabili desideri altrui. In tal modo è evidente che non

solo l'esame critico delle gerarchie dei desideri, ma anche semplicemente lo sforzo per individuarli e valorizzarli viene messo fuori gioco.

Da questo punto di vista le antiche riflessioni, quando vengono spostate in un contesto contemporaneo, rischiano di essere ingenuamente fraintese. Prendiamo ad esempio la nobile dottrina del *desiderium naturale videndi Deum*. In essa il pensiero medievale tradusse, dandole appena una coloritura trascendente, quello che Aristotele aveva enunciato come il punto di partenza della sua riflessione sulla "filosofia prima", la metafisica: «Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere». Ma la conoscenza autentica di ogni cosa si completa solo quando si raggiunge la sua causa prima: e non solo la sua esistenza fattuale, ma anche la sua natura, dunque la sua essenza: ma questo non è nient'altro che, appunto, il desiderio di vedere Dio, che in fondo anima segretamente qualsiasi ricerca e perfino qualsiasi piccola curiosità. Ora, sarebbe appunto un fraintendimento ritenere che in questo modo si voglia ottimisticamente affermare che di fatto ogni uomo desidera vedere Dio: non solo perché tale desiderio può ovviamente essere implicito (anzi, anche nella vita spiritualmente più caratterizzata la stragrande maggioranza degli atti non sono coscientemente diretti a questo fine), ma anche e soprattutto perché questo desiderio può non essere affatto attivato: come lo stesso Aristotele riconosce quando, contestualmente all'universalità del desiderio generico di conoscenza, rileva pure le differenze degli stili di vita, tra le quali soltanto uno, il *bíos theoretikós*, è determinato da questo. Appellarsi al "desiderio di trascendenza" degli uomini sarebbe dunque per Aristotele una risibile ingenuità. Il *desiderium videndi Deum* è sì naturale: ma che qualcosa sia "naturale" significa sì che è conforme alla natura, non però che esso sia dato fin dall'inizio¹².

12. Bisognerebbe poi pure aggiungere che il fatto che esso sia naturale non significa di per sé che sia naturalmente conoscibile, che è una cosa diversa. Su questo punto ci paiono non solo logicamente inconfutabili, ma anche esistenzialmente profonde le riflessioni di Giovanni Duns Scoto, che distingue accuratamente le due cose e si oppone al tentativo (che a lui pare una *petitio principii*) di dimostrare l'immortalità dell'anima tramite un appello alla naturalità di questo desiderio: affermare che esso è "naturale" (e non del genere delle velleità, per esempio) significa proprio dire che ne esiste un compimento, cioè esattamente ciò che si pretende dimostrare. È solo all'interno di un certo universo di discorso (che per Scoto è ovviamente quello cristiano), cioè in fondo in una prassi educativa, che tale desiderio viene con certezza conosciuto come naturale e può attivarsi come un principio strutturante della vita.

È questo un punto da ricordare bene soprattutto in un tempo in cui ripetutamente si annovera tra le maggiori difficoltà dell'educazione la mancanza di desideri, o perlomeno l'estrema difficoltà nel dar loro una fisionomia riconoscibile. Il fatto è che coltivare un desiderio in maniera pienamente umana (distinta quindi da quella delle velleità o dei deliri) significa contemporaneamente riuscire a dirlo in maniera comunicabile e avere una qualche fiducia nella sua realizzazione. Per la prima cosa, bisogna avere il lessico per dirlo, per la seconda cosa bisogna avere degli esempi, o almeno delle promesse credibili. Non è affatto per un'inautentica imitazione che chiunque abbia letto (puta caso) le *Confessioni* di Agostino sia poi in grado di dire molto meglio sé stesso, così come non è una coincidenza che avere di fronte a sé esempi più o meno grandi incoraggi a trasformare in progetti le aspirazioni che prima d'allora non avevano contorni precisi. La tradizione cristiana in tutto ciò non soltanto è molto esperta, ma forse ha anche una parola insostituibile da pronunciare. La parola che giunge dall'esterno certamente dona il lessico per elaborare e comunicare i propri desideri, ma anche per (letteralmente) rivelarli, in un modo tale che agli esseri umani può essere inaccessibile.

Se abbiamo messo per ultima la relazione con sé stessi come interiorità, è perché in molti sensi essa ci appare come il vertice del processo educativo: un'affermazione che sembra pressoché agli antipodi di una prassi educativa il cui punto di partenza sia l'"autonomia" della persona. L'interiorità normalmente richiede infatti le prime due relazioni che abbiamo citato: la prima, perché questa offre quel punto di riferimento a partire dal quale costruire gradualmente la propria identità e porsi in un rapporto di rielaborazione creativa con la propria civiltà; la seconda, perché nell'incontro profondo con gli altri (un rapporto, intendiamo, che passa attraverso la riflessione su ideali e obiettivi comuni) viene di riflesso anche pensato e dipanato il groviglio dei propri desideri. Se ad un livello di fenomenologia semplice è vero che io riconosco gli altri come esseri umani simili a me perché attribuisco loro quell'interiorità (il sentire, pensare, il volere) che anzitutto sperimento in me stesso, è altrettanto vero che la mia interiorità viene costruita in un modo forse insostituibile nell'incontro con gli altri. Solo in me posso avere in maniera originaria sentire, pensare e volere: ma nel gesto di un altro, fosse pure il mio compagno di banco, posso scoprire di che cosa questa interiorità

è capace, in un processo in cui la massima esteriorità di un gesto fisico (e non vi è nessun modo in cui io possa comunicare se non tramite mediazioni fisiche!) si congiunge con la massima profondità possibile, quella a cui nel Medioevo si diceva che neppure gli angeli hanno accesso, ma soltanto Dio¹³.

5. «ANZITUTTO NELLA FAMIGLIA»

Queste brevi considerazioni su tre relazioni importanti (con il passato, con gli amici, con sé) non soltanto evidentemente non esauriscono il campo dell'educazione, ma possono anche essere sospettate di lasciar da parte l'essenziale, cioè tutta la trama di relazioni che si generano nella famiglia: anzitutto figliolanza, fratellanza, relazione coniugale, maternità e paternità, infine ogni parentela in senso più esteso. Sarebbe facile replicare che si tratta di relazioni che sono presupposte da tutte le altre (se non altro, per esistere come esseri umani bisogna essere figli), e dunque rientrano in un discorso sui fondamenti che è di sua natura diverso da quello che abbiamo qui accennato. Questa risposta sarebbe però troppo facile: non soltanto perché essa rischia di dare per ovvio ciò che oggi non lo è per nulla, ma anche perché metterebbe in ombra alcuni nessi

13. La questione è affrontata da Tommaso nella questione «*utrum angeli cognoscant cogitationes cordium*». Dopo la consueta rassegna degli argomenti, Tommaso argomenta che i “pensieri del cuore” possono conoscersi in due modi. Il primo modo è tramite gli effetti, e ovviamente in questo modo anche gli uomini posso conoscerli, tramite gli atti e anche le espressioni del volto. Il problema è ovviamente il secondo modo, che precede ogni eventuale manifestazione esterna: «*Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis [...]. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit apostolus, I Cor. II, quod quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est» (S.Th., I q57 a4 co). Per quanto la riflessione sugli angeli non trovi oggi praticamente più spazio né nella teologia né a maggior ragione nella metafisica, la lettura di simili pagine è molto istruttiva perlomeno nella misura in cui, sotto l'ipotesi della perfezione delle qualità morali e intellettuali, viene elaborata una precisa teoria dei limiti dell'essere finito, quale ovviamente anche l'angelo è: in questo caso, come abbiamo visto, i limiti di fronte a quell'interiorità sulla quale ogni singolo uomo è l'unico spettatore.*

essenziali. Che oggi (certamente nei paesi occidentali, ma rapidamente dappertutto a causa dei processi di globalizzazione) il fondamento familiare non sia per nulla ovvio, non ha bisogno di essere troppo argomentato. La crisi alla quale abbiamo prima accennato è fin troppo evidente e le sue ricadute, a partire dai primi passi dell'educazione formale, sono sotto gli occhi di tutti. Ciò significa che famiglia ed educazione devono costituire oggi due facce della stessa preoccupazione.

Ma anche laddove questa crisi non esistesse, non è fuori luogo notare che tutte le relazioni che abbiamo notato sono fondate fin nel loro contenuto su qualcosa di analogo che avviene nella famiglia. Questo è sostanzialmente ciò che già diceva Aristotele, quando in un passo poco noto (sicuramente perché collocato nella negletta *Etica Eudemia*) affermava che «anzitutto nella famiglia vi sono i principi e le sorgenti dell'amicizia, dello spirito civico (*politías*) e della giustizia» (*Eth. Eud.* 1242a40-b1). Porterebbe troppo lontano interrogarsi su che cosa significhi nel dettaglio questa "fondazione", ma il minimo che si possa dire è che essa fornisce il retroterra affettivo sul quale ogni relazione educativa s'innesta. Non è così difficile riconoscere nel legame con il passato e nella relazione amicale qualcosa di analogo a ciò che nella famiglia avviene nei rapporti di figliolanza e fraternità, e che anzi questi predispongono in una maniera esistenziale prim'ancora che si ponga il problema di contenuti da pensare ed elaborare. I genitori sono il primo passato immediato di ogni essere umano, dal quale egli proviene, essendo esattamente, grazie a questa provenienza, una vita proiettata nel futuro. Allo stesso modo i fratelli, o almeno i coetanei coinvolti in rapporti di parentela, sono i compagni con i quali le differenze si compongono in una forma di vita più o meno condivisa e comune, nella stessa casa.

Qualche cosa di più è però opportuno dire sulla terza relazione, quella con sé stessi. In quale senso essa ha il suo fondamento nella famiglia? Sovente si afferma che la famiglia è il luogo in cui si ha valore per ciò che si è, non per la funzione che si svolge: qualunque cosa accada, non si cessa di essere figli, fratelli e sorelle, padre e madre (in un certo senso almeno intenzionale, anche marito e moglie). Dal punto di vista delle aspettative, così forti e sensate che sono in vario modo codificate per quanto possibile anche dalle leggi, tutto ciò significa l'attesa di un'accoglienza a suo modo incondizionata, perché fondata su un affetto così

concreto, carnale, che non si lascia cancellare dalle scelte, dalle vicende e dai giudizi che ne scaturiscono. Rientrare “a casa” significa sempre la speranza di trovare qualcuno che voglia bene, che chiami per nome (e infatti il diritto a ricevere un nome è uno dei più elementari di un bambino). Non solo: l’ambito familiare è anche quello in cui si sperimentano nascita e morte, gli eventi per eccellenza in cui l’essere umano è in gioco per ciò che è, eventi che, malgrado ogni loro ripercussione sociale, hanno il loro luogo nel contesto degli affetti familiari. Ora, se l’interiorità significa un rapporto con sé in cui il sentire, il pensare e il volere vengono riconosciuti ed elaborati, è evidente che essa è fondata anzitutto su questo riconoscimento del sé che avviene nella famiglia, e che ben difficilmente potrebbe essere supplito.

C’è però ancora un altro aspetto, che forse è ancora più fondamentale. La famiglia è il luogo per eccellenza in cui ogni essere umano sperimenta di esistere non per sua decisione, messo al mondo senza che nessuno gli abbia chiesto prima un parere. A pensarci bene, è sorprendente che la filosofia contemporanea abbia così a lungo parlato di quest’esperienza, mettendo però tra parentesi il fatto che essa avviene appunto nella famiglia. Non si viene al mondo per un’astratta congiuntura metafisica, ma perché una madre e un padre danno alla luce. E venire al mondo non per propria decisione, per quanto ciò possa apparire banale, significa essere fin dall’inizio dati a sé stessi come qualcosa da scoprire e da capire. Questo è uno dei significati letteralmente inclusi nel fatto di essere nati e che in realtà qualsiasi osservazione della crescita di un bambino costata senza il minimo dubbio¹⁴. Ma tutto ciò significa che l’interiorità della quale abbiamo prima parlato come il frutto più alto dell’educazione è

14. Bisogna riconoscere allo stoicismo il merito di aver attirato l’attenzione su ciò: questo era infatti uno dei primi sensi dell’*oikeiosis*, l’“appropriazione”: «[Gli stoici] affermano che il primo impulso per l’animale è tendere a conservare sé stesso, perché la natura fa sì che l’animale si appropri di sé fin dal principio (*oikeiouses autò tes phýseos ap’archés*), come dice Crisippo nel primo libro Sui fini, dove dice che il «primo proprio» (*próton oikéion*) per ogni animale è la sua costituzione e la coscienza di essa. Infatti non sarebbe verosimile né che la natura facesse alienare un animale da sé, né che dopo averlo fatto non lo facesse né alienare né appropriare. Resta dunque da dire che dopo averlo costituito lo faccia appropriare a sé stesso: così infatti respinge le cose dannose e cerca quelle appropriate» (*S/F* III.178).

in ultima analisi l'elaborazione di un "essere dati a sé stessi" che avviene nella famiglia, effettivamente e affettivamente.

È qui il momento buono per pagare un piccolo debito: all'inizio delle nostre considerazioni, tratteggiando l'individualismo che affligge la nostra civiltà occidentale, abbiamo nominato il sospetto che esso non solo si riveli nella famiglia, ma in essa possa addirittura avere la sua origine. In realtà uno dei punti essenziali pare essere proprio qui: in che modo si viene al mondo. Non ci riferiamo certo alla maniera biologica, ma al contesto culturale che circonda la nascita di un nuovo essere umano, in un processo che certamente in buona parte passa sopra alla libertà dei singoli, radicato com'è in una miriade di messaggi sociali convergenti. Qui certamente la logica del "desiderio" del figlio, sulla quale ha scritto pagine illuminanti Paul Yonnet, ha molto a che fare con il modo in cui il mondo moderno e poi contemporaneo ha sempre più pensato gli esseri umani come individui. Mettere in questione il fatto che il figlio è un dono e pensarlo sempre più come la materializzazione dei propri desideri (fino a giungere alle fantasie antropotecniche contemporanee) significa solo incoraggiare il contraccollo secondo cui l'individualità del nato viene pensata come un punto di partenza. Del tutto logico che anche il progetto educativo venga concepito a partire da una fantasmatica autonomia, e quello che per tanto tempo è stato ritenuto un diritto, cioè ricevere il passato nella tradizione, venga pensato al contrario quasi come un attentato. E così, se è vero ciò che abbiamo argomentato, lo spazio dell'interiorità è sempre più in pericolo.

Si tratta di nessi che devono essere studiati con attenzione, e i filosofi in ciò dovrebbero anche ritrovare l'umiltà e la precisione di spirito di Aristotele, che proprio grazie alla sua metafisica (e non malgrado essa) riteneva valesse la pena occupare le giornate ad osservare vermi e conchiglie: e molto più vale la pena osservare gli esseri umani. Far sì che la filosofia mantenga almeno un poco il suo contatto con la realtà è però uno sforzo che ripaga benissimo: perché tale contatto è anche quello che permette di dire qualcosa di rilevante, qualcosa che, a seconda che sia vero o falso, suscita risposte diverse ai tanti "che fare?" che tutti coloro che si occupano di educazione incontrano. Se relazione con il passato, con gli amici e con sé, delle quali molto parzialmente abbiamo parlato, sono davvero tre degli orientamenti fondamentali nell'educazione,

oppure no, non è la stessa cosa. Per esempio, se parliamo di educazione nel senso di un'istruzione formale, ciò cambia molto nello stile d'insegnamento, nelle strutture, nei programmi. Piccole conclusioni come questa certamente invitano all'impegno, ma anche alla fiducia: fare qualcosa di buono e di meglio è sempre possibile, e talvolta è anche facile.

SOMMARI

Italiano

Il tema delle relazioni, che ha assunto un'importanza speciale in un'epoca spesso dominata dall'individualismo, assume un rilievo particolare in un contesto pedagogico, al punto che l'intero sforzo educativo può essere inteso come una formazione alle relazioni. Tre tra queste paiono assumere un'importanza particolare: la relazione con il passato, tramite cui ci si appropria dell'autocomprensione della propria civiltà, la relazione con gli amici, in cui si stabiliscono relazioni umanamente significative nella comunanza di ideali, e la relazione con sé, in cui si costruisce l'interiorità attraverso l'elaborazione dei propri desideri. Tutte queste relazioni hanno il loro modello primo nella famiglia, che dunque svolge un ruolo cruciale nei processi educativi.

English

The theme of relationships, which has taken on a place of special importance in an era dominated by individualism, has now taken on particular importance in a pedagogical context, to the point that the whole educational effort can be understood as a formation of relationships. Three of these appear to assume particular importance: the relationship with the past, through which it appropriates itself through self-understanding of their civilisation, the relationship with friends, in which one establishes meaningful human relationships with communion of ideals, and the relationship with self, in which the inner-self is constructed, through the elaboration of personal desires. All of these relationships use the family as their prime model, which therefore plays a crucial role in the education process.

Français

Le thème des relations, qui a pris une importance particulière à notre époque souvent dominée par l'individualisme, joue un rôle unique sur le plan pédagogique, à tel point que tout l'effort éducatif pourrait être conçu comme une formation aux relations. Trois relations semblent revêtir une importance

particulière: la relation avec le passé, à travers laquelle on prend conscience et l'on s'approprie sa propre citoyenneté, la relation avec les amis, par laquelle on établit des relations humainement significatives dans le partage des idéaux, et la relation avec soi-même, par laquelle on construit son intériorité à travers l'élaboration de ses propres désirs. Toutes ces relations trouvent leur modèle premier dans la famille qui joue donc un rôle crucial dans le processus éducatif.

Español

El tema de las relaciones, que ha adquirido una especial importancia en una época a menudo dominada por el individualismo, asume una mayor relevancia en el contexto pedagógico, de tal modo que todo el esfuerzo educativo puede entenderse como una formación a las relaciones. Tres son las que parecen asumir una importancia particular: las relaciones con el pasado, a través de las cuales nos apropiamos de la auto-comprensión de la propia civilización; las relaciones con los amigos, en las que se establecen relaciones humanamente significativas al compartir los mismos ideales, y la relación con uno mismo, en la que se construye la interioridad a través de la elaboración de los propios deseos. Todas estas relaciones tienen su primer modelo en la familia que, por lo tanto, juega un papel crucial en los procesos educativos.

Português

O tema das relações, investido de uma importância especial numa época tão dominada pelo individualismo, assume um relevo particular num contexto pedagógico, ao ponto que o inteiro esforço educativo pode ser compreendido como uma formação às relações. Três dentre estas parecem assumir uma importância particular: a relação com o passado, através da qual nos apropriamos da auto-compreensão da própria civilidade, a relação com os amigos, na qual se estabelecem relações humanamente significativas na partilha de ideais, e a relação consigo mesmo, na qual se constrói a interioridade através da elaboração dos próprios desejos. Todas estas relações têm por modelo primeiramente a família, que consequentemente desenvolve um papel crucial nos processos educativos.

Living and Thinking Reality in Its Integrity: Orinary Experience, God, and the Task of Education

DAVID L. SCHINDLER*

Genuine thinking in today's culture occurs mostly *per accidens*. Contemporary thought, for example, theology, is often criticized for its uncritical appeal to experience. But this criticism is misguided insofar as it implies that thought today roots itself too deeply in experience. The problem, rather, is that contemporary thought presupposes too little experience: it is forgetful of experience in its original, or most basic and catholic, meaning, and needs to be criticized above all for just this forgetfulness.

My purpose is to discuss what is meant by original, or "originary", experience and how it is bound up with thinking and living reality in its integrity, with a word about what this implies for education. The task is a daunting one. For originary experience, rightly understood, must be seen as open from its roots to the whole of reality, in terms not merely of the *sum* of things in their singularity, but also of the *integrated relation* among things that establishes them as an ordered whole and hence as a cosmos. Any essential aspect of experience that is ignored or left unaccounted for at the outset cannot simply be added later without risk of diminishing reality. Such ignorance or omission, in other words, disposes us toward, even as it presupposes, what is already a fragmented and reductive sense of reality, at once as a whole and in each of its "parts".

* Provost and Gagnon Professor of Fundamental Theology, Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at the Catholic University of America Washington, D.C.

My argument is that the idea of originary experience implies engagement of the whole of our being with the whole of reality, with God at its center. More specifically, originary experience embeds a desire of man to say forever: to give the whole of himself irrevocably to the whole of God, in a way that involves the whole of creation.

I will begin by offering some preliminary observations and premises regarding the nature of experience, and follow this with an outline of the main philosophical and theological presuppositions operative in originary experience, rightly understood. I will then discuss the main terms of my argument. Finally, I will conclude with a reflection on the cultural and educational implications of the argument.

1.

1.1 Every experience bears a universal meaning, in a singular way. By this I mean that experience is never meaningful only for myself in my individual subjectivity, and hence never nominalistic in nature. Nor does experience ever bear a universal meaning in such a way that my individual subjectivity indicates what is merely an example of a universal meaning to which my individual subjectivity is “accidental”. Experience, rather, bears meaning as a kind of *universale concretum et singulare*. Experience is a concrete whole whose meaning bears a universality *in* its singularity, and *qua* singular.

1.2 “Experience” comes from the Latin term *experior*, to try, or to learn by trying. In one of its definitions, the dictionary calls experience “the fact or state of having gained knowledge through direct observation or participation in events or particular activities”. The German term for experience is *Erfahrung*, from *fahren*, to drive or travel; and thus *erfahren*, “to come to know, discover, suffer, undergo”. My suggestion, then, is that experience in its root meaning involves anticipation, even as this anticipation presupposes a preliminary undergoing of a reality that is already initiated in me by an other. It presupposes a reality *given to* me that is simultaneously *operative in* me. Indeed, experience in its originary structure anticipates the whole of reality – God and the order of being

– even as that anticipation is always already mediated in and through encounter with singular others.

1.3 Experience is a gaining of knowledge that always involves a surprise, but does so through an anterior *anamnesis*, or recollection, of the objective other, relation to whom has been first given to me. I thus always discover myself as already participating in this relation. Experience is a matter of the self's *having* relations only as a matter simultaneously and anteriorly of the self's *being* in relation (Giussani).

Note that this notion of experience involves no “ontologism”. Reality is not drawn out of or deduced from experience, as though it were simply a function of experience. Experience indeed involves anticipation of the whole of reality, but, again, only from inside an encounter with an other. Experience thus always incarnates a new historical event, via an analogical and not nominalist singularity.

As Balthasar puts it, experience is «not man's entry into himself (*Einfahren*)»¹. Rather, it is an entry into one's self only as the self has always already entered into, through being entered by, the objectively given reality of the other.

1.4 The foregoing implies that experience at its root is beyond the distinction between active and passive in the conventional sense. Experience is receptive, but in a way that involves active participation in the reception. It involves participation in the initiative of the other who has become effective in one's self. As the German verb *Empfangen* nicely captures, to receive is also to conceive (from the Latin, *con-cipere*: to take in, or *with*; to become pregnant). Experience involves “consciousness”, which is to say, a “knowing with”. Here we can note the French term *connaissance* which, as Paul Claudel suggests, is a “*con-naissance*”, a being born together with². Further, as Balthasar points out in his interpretation of Aquinas, what is involved in experience is attunement to the whole

1. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. I: *Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco 1982, 222.

2. P. CLAUDEL, *Poetic Art*, Philosophical Library, New York 1948, 40.

of Being³, an ontological disposition that is most basically a *cum-sentire*, a “feeling with”, or, in the Greek, a *sym-patheia*, “feeling, undergoing, or indeed ‘suffering’, with”.

All of this implies that a “letting be” forms experience in its inmost structure. Experience is at root a matter of patient agency.

1.5 Experience involves objectively informed subjectivity. Experience is a newly subjective event *of* an objective form or logos, an event that thus never occurs beneath or prior or “accidental” to this objective logos (It is the failure to see this that characterizes the “modernist” conceptions of experience still prevalent today).

It therefore falsifies the nature of both the subjective reality of the self and the objective reality of the other to talk of the self’s experience in abstraction from the reality of the other objectified in that experience; or, from the opposite direction, to speak of the other primarily as a function, or simply as an *object*, of the self’s own conscious activities and desires⁴.

2.

The foregoing sketch of originary experience presupposes a definite understanding of the ontological, as open to the theological, order of things. All of being is a community that is first given to us, and established in us, by God as Creator. This ontological community is best conceived in terms of a relation of love, which consists most basically in the love of God for the world: «In this is love, not that we loved God but that he loved us...» (1John 4:10).

The fact that an ontology is presupposed in our account of originary experience does not entail that experience is a matter of deduction from ontology. On the contrary, it is of the essence of ontology that its first principles, precisely by virtue of being first, are operative always and

3. Cf. BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, Vol. I..., cit., 220ff.

4. That is, as though something of the thing in itself, the thing as its own subject, is not disclosed in the object. Such a view implies rejection of the “transcendental” meaning of being as true and good *in itself*, in its Thomistic sense. Which is to say, it signals the origin of an instrumentalist view of being and its truth and goodness.

everywhere. The result in the present case is a kind of paradox. If these principles, as first, are operative in every time and place, then it follows that we do not have to *deduce* them from an objective account of being. On the contrary, *they will themselves always already be exercised* in our ordinary experience. Their truth will be operative, however unconsciously, in every experience by the subject.

Experience itself, in other words, bears an ontology *in its distinctness as subjective*.

The key to my proposal, then, lies in pondering the ontological implications of the *givenness* of things as originally experienced. Three comments will help indicate these implications.

2.1 First, human experience at its root is a matter of an inchoative knowing and seeking of God. God, as Aquinas says, is known implicitly in whatever is known, and loved implicitly in whatever is loved. This implies that relation to God has always already been initiated in me by God, in the very act of creating me, and that my seeking of God is at root already a “finding”. This relation reaches to the inmost core of my being, and I participate from the beginning in the actualization of the relation as its subject in the created order. Being constituted in relation to God first by God, and being a substantial being in my own right, are not at root opposed. On the contrary, the two features together signify and express the generosity of God implied in his creating me.

This inchoative, implicit sense of God does not contain an intuition of God, and thus again it does not imply the kind of a priori knowledge that would warrant a charge of “ontologism”.

The idea of our implicit knowledge of God is, in sum, captured well in the statement of Joseph Ratzinger that memory (*anamnesis*) of God is «identical with the foundations of our being»⁵. And it has its objective foundation in Aquinas’s statement that “God is in all things, innermostly”⁶.

5. J. RATZINGER, *Values in a Time of Upheaval*, Crossroad, New York 2006, 92.

6. *S.Th.*, I, q. 8, a. 1.

2.2 Second, the creature's constitutive relation to God implies a constitutive relation also to the whole of created being and to all created beings⁷. Key here is Aquinas's distinction between *esse*, or act of being, and *essentia* or *ens*, or what being is. Creaturely *esse* is at once common to all created beings and itself substantially existent only qua each individual being. Every creaturely being is related from within to the whole of being, always in and through a singular subject encountering other singular subjects⁸.

2.3 Third, the "real distinction," or difference, between *esse* and *essentia* or *substantia* mediates the generosity of the Creator to the creature. The creature in its basic structure is thereby disclosed to be gift. This means that the creaturely giver, or actor, is always first *given*. Creaturely

-
7. Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, which, in par. 37, referring to the foundations of Christian anthropology, notes «the constitutive social nature of human being, the prototype of which is found in the original relationship between man and woman, the union of whom "constitutes the first form of communion between persons"». See also the following statements: «The likeness with God shows that the essence and existence of man are constitutively related to God in the most profound manner. This is a relationship that exists in itself, it is therefore not something that comes afterwards and is not added from the outside» (par. 109); «The relationship between God and man is reflected in the relational and social dimension of human nature» (par. 110). Regarding the meaning of "constitutive" relations, then: the act whereby each reality is at all, the act of *esse*, whose subject is always an individual substance, nonetheless remains "common" to all individual substances, in a way that mediates the relation of each to the Creator. Thus it is the very act by which each substance is created *in its singularity* that simultaneously establishes a *relation* among all substances. It follows, given a rightly conceived notion of the distinction between *esse* and substance, and of the fact of creation, that each individual substance's being *in itself* and being *in relation* always presuppose each other. These features are never in principle or at the deepest level a threat to each other. Again, this is so by virtue, not of a *dialectical* understanding of being (Hegel), but of a properly *analogical* understanding of being rooted in a "real distinction" between *esse* and substance that mediates the "common" relation of creation *uniquely* to each individual substance (Aquinas). For a discussion of the proper meaning of "constitutive relations," and the appropriateness of terming them "constitutive," see my exchange with Michael Waldstein in *Communio* (forthcoming).
8. See A. WALKER, "Personal Singularity and the *Communio Personarum*: A Creative Development of Thomas Aquinas's Doctrine of *Esse Commune*", in *Communio* 31 (2004) 456–479. Regarding relationality, see Pope Benedict's statements in *Caritas in veritate* that «the development of peoples depends, above all, on a recognition that the human race is a single family . . .» (53); and that «the Christian revelation of the unity of the human race presupposes a *metaphysical interpretation of the "humanum" in which relationality is an essential element*» (55).

giving occurs first *as* and *through* an *active reception* of what has been given.

The “real distinction,” which accounts for the reality of creaturely being as gift, is implicitly affirmed in our *originary experience* of the world. The self is given to itself at once *in itself* and *by another*. The human-personal experience on which Balthasar draws to show this is helpful. The child discovers the truth of his own being as good, or again the beauty of his being as given, through the radiation of the beauty of the mother become effective in the child. The child thus discovers his own reality as gift *in response* and *as actively responsive* to the attractiveness of the other that has been communicated to him and in which he simultaneously participates.

The experience of the self as gift, therefore—and note again the receptive, or responsive, character implied in the idea of gift as something *given*—lies most basically in a “letting be” of the self in relation to the other, in wonder. I experience the world most primitively not as something to be grasped at or possessed but to be gratefully received, something to which I myself am “owed,” in love. My activity toward an other is inherently responsive, always “co-generated” in its roots by the attractiveness of the other become effective in me⁹. The self’s originary experience rightly understood thus undercuts at its root any pelagian disposition toward the world, even as it affirms in non-reductive fashion the distinctness of my own agency.

In sum, we recuperate originary experience in its catholicity only in terms of a God-centered ontological order, appropriated via a grateful and wonder-filled letting be.

3.

But further, as announced at the outset, my thesis is that originary experience, rightly understood, implies a dynamic in the creature for saying forever. The sense in which this is so can be seen by pondering further

9. See in this connection D. C. SCHINDLER, “Freedom Beyond our Choosing”, in *Communio* 29 (2002) 618-653.

the radicality of that experience and its implied ontology. The “real distinction” undergirds what is our primitive experience of the whole of ourselves as gift. I experience the whole of myself as “owed” to an other, finally to an other who is inchoatively known as God. And I experience this owing as good, as a thing of attractiveness and beauty, hence as something relative to which I am spontaneously, even if at first not fully consciously, grateful and full of wonder. The crucial point is the wholeness implicit in this originary experience. It is the whole of my self that I experience implicitly as owed to another, finally to the Creator, in gratitude and wonder. I experience the whole of my natural life as owed to the giving, hence the love, of another.

To be sure, originary experience in its natural ontological roots as sketched is, in the one order of history, profoundly obscured by sin, and is restored in unexpected form in Jesus Christ. It is only in light of God’s revelation in Jesus Christ that we can see the depth and breadth of what is involved in experiencing oneself as gift from, and thus as owed to, another. What I mean to stress here is simply that God’s invitation to a generous *fiat* toward him as Creator, which is realized in radically new form through Christ’s granting us graced participation in his own divine *fiat* toward the Father, is planted in the roots of our being from creation. That this is so I take to be implied by Ratzinger’s idea of an *anamnesis* of God lying at the foundations of our being.

But before indicating how the wholeness of being gifted and of owing to another gets expressed in saying forever, we need to take note of the duality implied in our reference to a relation that is at once to God and to other creatures inside this relation to God.

This duality is treated by John Paul II and also Joseph Ratzinger in relation to *Genesis*. In light of this text, they discuss man’s imaging of God in terms of his “original solitude” and “original unity,” as well as man’s dominion over the rest of creation. First of all, man’s “original solitude” means not only that man is different from all other creatures of the visible universe, but that man’s relationality begins most radically in his “aleness” before God. The point is not that man is originally without relation, but that man’s relationality, his original being-with, is a being-with God (ontologically) before it is a being-with other human

beings. Man's being-with God, as creaturely, is first a *being-from*, in the manner of a child. It is a filial relation.

Second, simultaneous with man's "original solitude" is man's "original unity," which refers to the spousal communion between man and woman. Ratzinger, in his commentary on *Gaudium et Spes*, refers to this spousal communion between a man and a woman as the immediate consequence (*Folge*) of the content (*Inhalt*) of man's imaging of God that lies first in man's "unitary" being as child of God¹⁰. This aptness for spousal union, established inside man's and woman's common filial relation to God, is given with creation and is in this sense constitutive of the human being. But the point is that Ratzinger stresses the capacity for worship as the primary content of man's imaging of God. He does so because human beings are most basically "sons and daughters in the Son". As Ratzinger says succinctly elsewhere, «the center of the Person of Jesus is prayer»¹¹.

Third, *Genesis* affirms man's dominion over the rest of creation, linking this with God's command that the man and woman be fruitful and multiply.

Thus, as indicated earlier, man's basic experience bears an order of God-centered gift-receiving and -giving. But we can now see more clearly, in light of the further specifications by John Paul II and Joseph Ratzinger, that this order of God-centered receiving and giving enfolds the twofold form of original solitude and original unity, and thus of filiality and nuptiality. This originary experience with its dual form occurs inside the first covenant. God's gift of creation bears from the beginning a promise of enduring fidelity to his creation in its integrity. And this promise of enduring fidelity to the creature embeds an invitation to the creature to promise enduring fidelity to God in return. This call to enduring fidelity to God, in other words, is implicit in the creature's original self-reception of himself as gift-from-God. There is built into

10. See RATZINGER, "Introduction and Chapter I: The Dignity of the Human Person", in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V, Herder and Herder, New York 1969, Article 12. (Id., "Erster Hauptteil: Kommentar zum I", in H. VORGRIMLER ET AL. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 14: *Der Zweite Vatikanische Konzil*, Vol. 3, Herder and Herder, Fribourg 1968, Artikel 12).

11. ID., *Behold the Pierced One*, trans. G. HARRISON, Ignatius Press, San Francisco 1986, 25.

the creature a “primordially sacramental”, or “pre-sacramental”, sign and expression of God’s love which says forever to the creature in the act of creating him, and this unending fidelity on God’s part invites, and thereby initiates a call to, unending fidelity to God in return, on the creature’s part¹².

In sum, what the creature really wants, what lies most basically at the heart of his originary experience, is to love God above all things, and to love other creatures inside this love of God, *forever*¹³. Further, in light of John Paul II’s and Ratzinger’s thought, this love that desires to say forever finds its objective mediation in the dual form of filiality and sponsality. This love that desires to say forever to God involves fidelity to all of God’s creatures, especially human but also sub-human. It exercises dominion over these latter and thereby renders the whole of creation into a participatory sign and expression of man’s call to be faithful in relation to God and in service to the human community.

12. Regarding the desire for God, it should perhaps be emphasized, in light of what has been said, that this desire for God is always more basically a responsive participation in God’s desire for me already expressed in his creation of me, and is thus but the form that objective being as gift takes in the subject, that is, in and as subjective activity. As a participation in God’s desire for me, in other words, *my desire for God is at the most basic level already an act of service to God*.

13. The point here is nicely summed up in the words of D. C. Schindler: «Marriage is not the end of personal disclosure, but rather provides in its completeness a space for the development of intimacy, for the mutual self-manifestation of one person to another over time and in principle without end... . In taking vows, the couple has already *implicitly* realized the whole. When one pledges oneself, one hands over not simply one’s present being, but in the very same act one includes both one’s past and one’s future. The future is, so to speak, anticipated in advance But this embrace of the whole *a priori* does not replace the future, it does not eliminate the graduality of time. Instead, it is a pledge precisely to live out that future in all of its temporal “unvordenklichkeit”. In this case, we have a filled infinity, a form that is closed, and indeed perfectly, exclusively closed, but which for that very reason is now “ready for anything”» (D. C. SCHINDLER, *Freedom and Form in Schiller, Schelling, and Hegel* [forthcoming]).

Schindler goes on to note that «the American writer Wendell Berry is right to compare the form of marriage with poetic form: there is, indeed, a powerful analogy here. Just as the closed form of poetry gives it an inexhaustible wealth of meaning, a depth of possibility that would be lacking in simply the aimless jotting down of thoughts, so too the ethical form of marriage opens up an endless source of personal gift, an infinite potential of spirit. In this case, insofar as it represents a super-actuality that embraces but does not exhaust possibility, we may point to marriage once again as a paradigm of freedom». See W. BERRY, “Poetry and Marriage”, in *Id.*, *Standing by Words: Essays*, paperback reprint edition, Counterpoint, Berkeley 2005, 92–105.

Of course I do not mean to suggest here that the sense of a vocation to what we term a state of life is explicitly present in its full, or Christian, meaning already in originary experience. Nor *a fortiori* that the duality in states of life as conceived in Christianity, expressed in consecrated virginity on the one hand, and sacramental marriage on the other, is unambiguously implied in that experience. What I am saying, simply, is that originary experience embeds an implicit sense, an ontologically rooted memory, of a desire or “exigence” to say forever to God, which unfolds via the double relation of the creature in his original “aleness” with God coincident with the original unity between man and woman, in a way that implies inclusion of the whole of created being within the ambit of the creature’s faithful, God-centered generosity. My argument is that the self’s originary experience carries this ontological memory, not in a complete and explicit way, but inchoatively.

I mean to suggest further that this inchoative “exigence” to say forever implies the desire to give one’s whole self, thus including one’s possessions, body, and mind, and that such a gift can be offered only once. But why only once? Why can’t this gift of the self in its entirety be given simply in and as the *sum* of an ending series of discrete acts over time? Such indeed is the dominant view of our contemporaries which insists, for example, that marriage can be adequately understood as just such a sum of discrete subjective acts of freedom exercised by the spouses. But this overlooks what is implied in giving the whole of oneself. If an act truly bears the promise of being a gift of one’s whole self, it implies inclusion, not only of one’s present but of one’s past and one’s future. It follows that any subsequent act of self-giving can only, *eo ipso*, be a renewed taking up and reaffirming, in freedom, of a gift that has already been accomplished in principle, in its wholeness. And indeed the original vow of one’s whole self now calls for, even as it opens up the space for, a literally unending series of such free acts of renewed memory of what is already implicitly contained in the vow¹⁴.

14. In this light I recall that, when I was living in California some four decades ago, there was much agitation for the idea of trial marriages, say for three years, at which time couples could part ways with no legal implications—an idea which seems oddly old-fashioned from today’s perspective. The objection, which one might expect to have been obvious, is that it is impossible to practice on an explicitly temporary basis a

According to the dominant view, in contrast, the sum of free acts of self-giving can add up to a total gift of self, provided they *continue to be exercised*. But such a set of free acts of self-giving without a singular all-at-once inclusion of past and future in a permanent vow gives us, even if these acts are exercised for the rest of one's life, the sum of what can only, objectively, be partial or fragmented gifts of self.

Indeed, the idea that a vowed state, for example, between a man and woman in marriage, is synonymous with the sum of the spouses' subjective acts of freedom, is truly a bane of our culture. It goes to the heart of modernity's inability to grasp what is implied most basically in the act of freedom, which is its inner dynamic for saying forever with the whole of one's being¹⁵.

What I am proposing, again, demands completion in a theology that places all that has been said within the framework of God's revelation as the God of creation and redemption in Jesus Christ, and of the Church as the continuing christological sacrament of that revelation. What is meant by the wholeness of the gift of self and its definitive and irrevocable nature, and thus by a vow, can be understood and realized in the full and proper sense only when incorporated, through the grace of Christ, into Christ's own Eucharistic and crucified love unto death and rising from the dead, and into the Church's christological sacrament of this love. The argument begun here wants only to say, ultimately, that the vow that establishes a state of life, either as consecrated virginity or

promise the nature of which is determined by its implication of unending endurance. What the idea of a trial marriage overlooks, in other words, is that a vow that promises forever changes the character of all the acts that follow, giving them, objectively and from within, a participation in eternity. Indeed, the dominant contemporary view, which thinks that a permanent promise of fidelity can be given *simply over time*, renders consistent the common judgment of the culture that, whenever one or other of the partners stops exercising his or her subjective acts of self-gift, the marriage has, *eo ipso*, come to an end.

15. Indeed, there is an important further point implied here, which is that I enact the wholeness of my promise of fidelity only through the *fiat* of my active reception. Such enactment, in other words, is at the most basic level a "co-enactment" on my part enabled by God's goodness become effective in me, and taken over by me *in my letting be*. My act of unconditional fidelity is evoked and anteriorly "co-borne" in me by God's act of fidelity to me in creating me, an act of fidelity in which I become an originary participant in the very act of being created. But the full implications of this important point cannot be developed in the present forum.

as marriage, is ordered intrinsically to martyrdom: to the witness of the gift of one's self unto the end, even to the point of including (possibly) the sacrificial gift of one's own life. But again, the unexpected depth and breadth of what this means is disclosed only in terms of God's own gift of self embodied in Christ. A state of life, finally, is but the "existential" image, actualized in and through the grace of Christ, of the love expressed in Christ's Eucharist, crucifixion, and resurrection. And a state of life on this understanding is best conceived as the distinctly Marian, as distinct from Petrine, form of participation in the eucharistic gift of self that passes through suffering and death to eternal life¹⁶.

The present argument in this light is limited to directing attention to the echoes of Christ's love stirring already in the deepest recesses of the creature's originary experience, with the intention of drawing toward its inconceivable fullness all that is implicitly "recalled" in this originary experience. My argument is best understood as a laying down and clarifying, in terms at once of the object and subject of experience, of the ontological premises that serve as necessary but not sufficient conditions for the ampler theological argument that is needed.

16. There is much that needs to be sorted out here. A state of life, properly understood, gives objective form to an "existential" as distinct from "office-bearing" participation in Christ's Eucharistic love. Each of the baptized participates in Christ's Eucharist both existentially and "officially," in the sense that ordained priests are always first members of the Church, and that all members of the Church, by virtue of their Baptism, exercise a priestly office, manifest, for example, in the capacity themselves to baptize in certain circumstances. This emphatically need not, and does not, imply attenuation of the clear and profound difference between the laity and the ordained priesthood. What I mean to emphasize here is simply that a state of life, for example, consecrated virginity, is as such not a clerical state. It seems to me that an awareness that this is so opens the way to a deepened appreciation for the state of consecrated virginity as a distinctly lay state, recognized already officially by the Church in Pius XII's *Provida Mater*, and indeed in Vatican II's renewed teaching regarding the laity and their "worldly" vocation. My statement is also meant to carry the implication that the vowed life of the three evangelical counsels, which express the gift of one's whole self—possessions, body, and mind—indicate the most objectively fitting existential form for the priest's office-bearing participation in the Eucharist and sacramental life of the Church. But again, all of this needs more sustained development than can be offered in the present forum. For a reflection on the relation of the life of the evangelical counsels and the vocation of the laity, see BALTHASAR, *Laity and the Life of the Counsels*, Ignatius Press, San Francisco 2003.

4.

I conclude by addressing some implications of the foregoing for education and culture.

My overarching theological presupposition is that a state of life, as the distinctly “existential” image of Christ’s eucharistic love, discloses in a unique and decisive way the truth of our being as creatures. A state of life, constituted by a vow of either consecrated virginity or sacramental marriage¹⁷, discloses, in objective form, the true relation between eternity and time, heaven and earth. Each state does so in its own way: vir-

17. The suggestion here that there are only two states of life raises many questions within the Church today. On the one hand, there is the common perception that the priesthood as such is a state of life, which in the proper sense it is not. On the contrary, it has its sacramental-ontological reality as an office, indeed as an office that, as I have suggested, bears an objective fittingness for a vowed life of the three evangelical counsels. On the other hand, there is also an increasing tendency today to affirm that singleness as such can qualify as a state of life. But neither is this properly so, because a state of life requires saying forever to God, in a vowed form. And the character of this vow that constitutes a state of life has its ultimate foundation in the dual character of the human being’s original experience, in original solitude and original unity, or filiality and nuptiality, both of which have their center in God. A state of life, properly speaking, is the mature person’s recuperation in freedom of one’s call to fidelity to God forever, which occurs either through consecrated virginity, and thus remaining “alone” with God; or through marriage, and thus promising fidelity to God through another human being. But it is nevertheless crucial to see here that the single life, if not (yet) actualized by either of these vows, does not thereby remain merely in a kind of neutral place where one remains suspended in a mode of inaction and unfulfillment. On the contrary, as we have indicated, there is a call for the gift of one’s whole self implicit already in the act of being created; and this call is immeasurably deepened in the act of being baptized. The point, then, is that this call is actualized in the tacit and mostly unconscious *fiat* which, in receiving creation, and in turn new creation in Christ, already begins one’s participation in a promise of the gift of one’s self to God. The call to be faithful to God forever with the wholeness of one’s life is implied, and is already initially realized, in a natural form, at one’s conception, and again, in a supernatural form, at one’s Baptism. As long as one remains single, then, the relevant point is that one can already begin living the *fiat* of total availability to God, and, in this sense, realize the fundament of what becomes a state of life when recuperated in the maturity of one’s freedom in the form of a vow of consecrated virginity or marriage. What one is meant to do as long as one is single, in other words, is to live one’s total availability: to wait with active availability for God’s will. Of course, it has to be recognized that humanity, and the cosmos as a whole, exists in a deeply disordered condition by virtue of sin. And therefore it has to be recognized as well that the call objectively to a consecrated state of celibacy or to marriage may never be historically realized—as it is the case that everything in the cosmos exists in a broken condition, sometimes a seriously disordered condition that must be accepted, even with much suffering.

ginity, by disclosing the meaning of eternity and time in light primarily of eternity; marriage, by disclosing the meaning of eternity and time, in light primarily of time.

To be sure, all of our actions can and should disclose the truth of this relation throughout the whole of our lives, and not only upon entering one of these states. The point is that a state of life gives the disclosure of this mutual asymmetrical relation between eternity and time, heaven and earth, its existentially *objective integration as the form of my life as such, in its wholeness*. All of our actions, rooted in our originary experience, are ordered toward the gift of self in its entirety, even as this total gift of self realizes its full and objective integration finally only in and as a state of life.

My proposal is that the primary purpose of education should be understood in this light. Education, which can be rightly understood only in terms of the whole person, has as its most basic purpose, in terms of method and content, the liberating of experience in this comprehensive ontological sense. The end of education thus lies in forming habits of thought and freedom that assist students to integrate the whole of worldly time in terms of heaven and eternity; and to understand that such integration takes objective form in a “perfect” way in a state of life¹⁸.

18. The language of perfection has to be carefully qualified. (1) Historically, the state of perfection has been identified with the life of the three evangelical counsels. And this is fine, as long it is understood thereby that this “perfection” refers to the objective state and not necessarily the subjective condition of the persons living in the state, who may of course live more imperfect lives than those not living the life of the three evangelical counsels. (2) Secondly, my argument has referred to a state of life as such, hence including both consecrated celibacy and marriage, as objectively “perfect”. This in fact must be the case, insofar as marriage is understood itself also to embody, in its own way and *qua state*, a call to holiness. Both consecrated celibacy and marriage witness to the relation between heaven and earth, eschatology and incarnation, *differently*. It seems to me that the theological work of John Paul II, which recovers marriage as a call to holiness *qua state of life*, and the work of Balthasar, which develops the lay and “worldly” sense of the state of consecrated celibacy (“secular institutes”), share a deep unity in terms of the point proposed here. Balthasar develops the meaning of consecrated celibacy in its lay character. John Paul II develops marriage as a call to holiness, and thus as a participation, *qua state of life*, in eternity and heaven. This does not mean that the hierarchy between consecrated celibacy and marriage as states of life is eliminated. On the contrary, as indicated above, consecrated celibacy witnesses to heaven and earth, *in terms primarily of heavenly existence*; marriage witnesses to heaven and earth, *in terms primarily of earthly existence*. And therein lies sufficient ground for continued affirmation of a hierarchical relation between the two states.

But let me say more about what is meant concretely by patterns of thought that integrate eternity and time.

The relation between eternity and time is given its first form in the creature by God in the act of creation, and this form is implicitly affirmed in man's original experience as a creaturely subject. This form is expressed in the Creator's commandment to «be still and know that I am God» (*Ps* 46:10). It is only through such patient activity that the creature truly remembers the reality of God. Otherwise, in the words of *Job* (42:1-6), we know God “only by hearsay”.

As Pope Benedict has affirmed, we recognize a presence only through silence.

Contemplation and silence are not matters of inactivity. It is not as though contemplation signals a contrast with creative action, such that these are at root two different kinds of acts meant at best to alternate with one another. On the contrary, contemplative letting be is the inmost form of creaturely activity as such. Stillness is not the absence of activity but, in the words of T.S. Eliot, where the dance begins, and is. It is the presence of God liberated into my being through my letting be that enables me to participate, in a creaturely way, in the power of God's love.

Again, Charles Peguy once said that the integrity of man and his work demands “staying in place,” and suffering and silence¹⁹. Just as the right relation between eternity and time demands silence, in other words, so does it demand “staying in place”. “Staying in place” in the first instance does not mean simply not moving around in a physical sense. For if God as Creator can be found anywhere in his creation, then he can surely be found when one moves from one place to another. However, we must avoid confusing the finding of God anywhere with finding him nowhere in particular. We do so only by truly *being* in a place, through the interior stillness that alone permits depth of presence. “Staying in place”, in a word, is but stillness now expressed in the form of space: it signals the depth hence genuine incarnation of presence, which occurs only in singular persons in singular times and places, in the opening of

19. Cf. C. PÉGUY, *The Portal of the Mystery of Hope*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 156 (Chronology). Cf. also ID., “On Money”, in *Communio* 36 (2009) 534-564.

these singularities to eternity. There is no access to heaven except by sinking proportionately more deeply into the earth, taking on its flesh *here* and *now*.

Finally, another French author, Georges Bernanos, often used the term “imbecile” as an appropriate way to describe peculiar tendencies of our time. By “imbecile,” he meant, roughly, one who moves quickly through life not seeing anything. Such a person cannot “enter within himself”, but only “explores the surface of his own being”. One effort of which such a person is seriously incapable is “thinking”. Bernanos says that “the intellectual is so frequently an imbecile that we should always take him to be such until he has proved to us the contrary. He is particularly at home in the modern world of technology and numbers. In such a world he can climb to very high positions without giving away his half-culture”. The imbecile is “informed about everything and hence condemned to understand nothing”. He shows up at one’s door every morning, “his pockets stuffed with newspapers”²⁰. Needless to say, Bernanos could have enriched his examples abundantly in this day of communication by cell phone and via the Internet, showing the link between such phenomena and a world dominated by imbecilic politics, economics, and academics. These phenomena foster an ability to be anywhere at any time and therefore in no place or time in particular, and (thereby) mediate a perception of the world as primarily an instrument²¹.

Bernanos says, in sum, that man has created technology and technology is now creating man, «by a sort of demonic inversion of the mystery of the Incarnation»²². Or again that the peculiar «misery and odium of the modern world ... is that it disincarnates everything it touches by accomplishing in reverse the mystery of the Incarnation»²³. Already in the first half of the twentieth century, Bernanos saw the coming in the

20. For the sources of the quotations from Bernanos, see BALTHASAR, *Bernanos: An Ecclesial Existence*, Ignatius Press, San Francisco 1996, 358-368.

21. Bernanos’s point is not that technology is to be condemned *tout court*, but that we need to recognize its non-neutrality with respect to the order of human consciousness and to the nature and destiny of the human being. His view, in other words, is entirely consistent with what BENEDICT XVI suggests when he says, in *Caritas in Veritate*, that «technology is never merely technology» (69).

22. Cited in BALTHASAR, *Bernanos...*, cit., 545.

23. *Ibid.*

West of what Pope Benedict has termed a “dictatorship of relativism”, understanding it to be driven most basically by a tyranny of technicity and expertise.

The burden of my argument has been that there is an inner causal relation between the ills of modernity and the overlooking of the ordinary experience at whose heart lies a forgetfulness of God and of being as gift; and that this forgetfulness obscures the relation between time and eternity, or secular reality and the reality of heaven, that gives our human existence its most basic creaturely form. The fragmentation, technicism, and activism of our time are all signs and expressions most basically of a wrong relation between time and eternity, heaven and earth. My proposal is that it is only in learning to say forever that we become able finally to address these tendencies at their root. Only in saying forever in a vow do we give “perfect” and objective form to the presence of eternity and heaven in our creaturely time and flesh. Only such a vowed promise of forever permits eternity objectively and as a way of life to fill every moment of time, and stillness objectively and as a way of life to form every motion and place.

As I said at the outset, the problem today is not too much experience or too much thought based on experience. The problem, rather, is that there is virtually no experience at all in its proper depth and breadth as rooted in the search for God and for the whole of being, and therefore no thought or life rightly based on experience. The “experience” that prevails among our contemporaries, on the contrary, is best termed a distraction from experience, stemming from our inability to be still, and thus to know anything in its full presence.

* * *

Benedict XVI says that the «integrated human development» described in *Caritas in Veritate* involves a «broadening [of] our concept of reason and its application» (31). «Intelligence and love are not in separate compartments: *love is rich in intelligence and intelligence is full of love*» (30), and love must therefore animate the disciplines in a whole marked by unity and distinction (31). The problem today, he says, is an «excessive segmentation of knowledge» that results in an inability to «see the

integral good of man in its various dimensions» (31). Thus he affirms that recovery of the place of metaphysics and theology, especially in their integrative capacities in the realization of wisdom and as themselves integrated by love, «is indispensable if we are to succeed in adequately weighing all the elements involved in the question of development...» (31).

I have attempted to show what are some root implications embedded within the God-centered unity of truth and love urged in *Caritas*. I have not attempted to show how these implications are to take form in the disciplines of the academy. My purpose, rather, has been to suggest that the academy should above all, in its methods and contents, serve human experience in its originary form, at the heart of which lies the “exigence” for saying forever to God, and to all of being as God’s gift, in wonder and gratitude and with the whole of one’s self. Education is to be sure ordered to the acquisition of the information and expertise necessary for careers in economics, politics, academics, and the like. But education, adequately understood, is ordered to information, expertise, and career training only as these are dynamically integrated in terms of the basic human vocation to live truly the relation between time and eternity as revealed in God’s creative and redemptive love.

As we consider our ecclesial and cultural situation today, it seems to me impossible to exaggerate the need for deepening our awareness of experience in its originary meaning. Only through such awareness are we truly able to realize the destiny of our embodied, intelligent and free, human acts, which destiny, to paraphrase Eliot again, is to arrive finally at where we started and to know and love the place—God, self, and other in their objective wholeness—for the first time.

SOMMARI

Italiano

L’intento di questo contributo è di suggerire che l’accademia, nei suoi metodi e contenuti, debba innanzitutto essere al servizio dell’esperienza umana nella sua forma originaria. Al cuore di questa “esperienza originaria” si trova l’“esigenza” di parlare sempre a Dio, e a tutti gli esseri in quanto dono di Dio, con stupore e gratitudine e con tutto il proprio essere. L’educazione è

certainamente finalizzata all'acquisizione delle informazioni e della competenza necessarie per la formazione professionale nell'attività economica, politica, accademica e simili. Tuttavia l'educazione, adeguatamente intesa, è finalizzata alle informazioni, alla competenza, e alla formazione professionale solo in quanto esse sono dinamicamente integrate nei termini di una vocazione umana fondamentale a vivere in modo autentico la relazione tra il tempo e l'eternità, così come rivelato nell'amore creatore e redentore di Dio.

English

The purpose of this article is to suggest that the academy should above all, in its methods and contents, serve human experience in its originary form. At the heart of this "originary experience" lies the "exigence" for saying forever to God, and to all of being as God's gift, in wonder and gratitude and with the whole of one's self. Education is to be sure ordered to the acquisition of the information and expertise necessary for careers in economics, politics, academics, and the like. But education, adequately understood, is ordered to information, expertise, and career training only as these are dynamically integrated in terms of the basic human vocation to live truly the relation between time and eternity as revealed in God's creative and redemptive love.

Français

L'objectif de cette contribution est de suggérer que l'école, à travers ses méthodes et ses contenus, doit avant tout être au service de l'expérience humaine dans sa forme originnaire. Au cœur de cette "expérience originnaire", on trouve "l'exigence" de parler toujours à Dieu et à tous les autres êtres en tant que dons de Dieu, avec stupeur, gratitude et avec tout ce que nous sommes. L'éducation vise certes l'acquisition d'informations et de compétences nécessaires à la formation professionnelle dans les domaines économique, politique, académique et autres. Toutefois, l'éducation adéquatement comprise vise à donner des informations, une compétence et une formation professionnelle seulement en tant que ceux-ci sont intégrés de façon dynamique dans une vocation humaine plus fondamentale à vivre authentiquement la relation entre le temps et l'éternité, telle qu'elle est révélée dans l'amour créateur et rédempteur de Dieu.

Español

El objetivo de este trabajo es el de sugerir que la enseñanza, en sus métodos y en sus contenidos, esté al servicio de la experiencia humana en su forma originaria. Al centro de esta "experiencia originaria" se encuentra la "exigencia" de hablar siempre a Dios, y a todos los seres en cuanto que regalos de Dios, con estupor y gratitud y con todo el

proprio ser. La educación está dirigida, ciertamente, a la adquisición de los contenidos y de las competencias necesarias para la formación profesional en las actividades económica, política, académica y similares. Todavía la educación, entendida adecuadamente, está orientada a los contenidos, competencia y formación profesional en cuanto que están dinámicamente integrados en los términos de una vocación humana fundamental a vivir, de una manera auténtica, la relación entre el tiempo y la eternidad, como se nos ha revelado en el amor creador y redentor de Dios.

Português

O intento desta contribuição è de sugerir que a academia, nos seus métodos e conteúdos, deva antes de tudo estar a serviço da experiência humana na sua forma originária. No coração desta “experiência originária” encontra-se a “exigência” de falar sempre com Deus e com todos os seres enquanto dons de Deus, com admiração e gratidão e com todo o próprio ser. A educação certamente tem por finalidade a aquisição de informações e da competência necessária para a formação profissional na atividade econômica, política, acadêmica e outras. Todavia, a educação adequadamente compreendida, tem por finalidade as informações, a competência e a formação profissional, somente enquanto que estas são dinamicamente integradas nos termos de uma vocação humana fundamental, de viver em modo autêntico a relação entre o tempo e a eternidade, assim como revelado no amor criador e redentor de Deus.

La dinamica della crescita: libertà, affetti, relazioni

FURIO PESCI*

1. LA CAPACITÀ DI DONARE SE STESSI COME FINE DELL'EDUCAZIONE

Vorrei partire da una considerazione problematica di ciò che la parola “libertà” può significare in campo educativo. Credo che si possa condividere un punto di vista quantomeno “perplesso” sulla validità delle definizioni e degli usi che di questa parola si sono fatti nel corso del Novecento ed oggi mi sembra che possa essere utile, nella prospettiva di una riflessione sull'educazione cristiana, recuperare una visione per alcuni versi “alternativa” di fronte alle molte “vulgate” in circolazione.

Anzitutto, direi che si debba partire da qualcosa di molto specifico, che contraddistingue il concetto cristiano di moralità e, nello stesso tempo, anche di “maturità”: se per enunciare questa specificità vogliamo riferirci alle grandi voci del Novecento cattolico, trovo che, tra altre possibili citazioni, una breve frase citazione¹ consenta di avviare adeguatamente questa riflessione: «La moralità è il dono di sé». Questa frase racchiude, a mio avviso, tutto ciò che è essenziale per riflettere sull'educazione e sulla sua crisi contemporanea – ed anche per delineare le pro-

* Docente di Pedagogia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma e Docente di Storia della Pedagogia presso l'Università “La Sapienza”, Roma.

1. Di don Giussani.

spettive di un impegno pedagogico che caratterizzi la comunità cristiana di fronte alle difficoltà presenti.

D'altra parte, mi sembra che in questa prospettiva si possa sintetizzare una parte centrale dell'insegnamento che l'Istituto Giovanni Paolo II propone nelle sue attività; personalmente, penso che questa stessa prospettiva sia la migliore per definire una possibile articolazione dell'intero discorso pedagogico e per riassumere ciò che, su un piano prevalentemente descrittivo, le cosiddette "scienze dell'educazione" riescono a dire intorno al proprio ambito di studi.

Il punto centrale da mettere a fuoco nella prospettiva di una pedagogia è il concetto di "maturità", che può essere definito in vario modo, sia sul piano della terminologia impiegata sia su quello concettuale, ma che costituisce, comunque, il punto d'arrivo, il fine, di un insieme di teorie e di pratiche più o meno intenzionalmente convergenti.

Nel nostro tempo, è invalso credere che l'obiettivo dell'educazione sia l'autonomia, e che, di conseguenza, la maturità di ciascun individuo consista nella sua capacità di essere autonomo, quale che sia l'ulteriore specificazione che si vuol dare allo stesso concetto di autonomia; d'altra parte, le pratiche educative si considerano positivamente nella misura in cui sono in grado di sviluppare l'autonomia degli individui in formazione.

Questo punto di vista, a cui, è da notare, al di là dell'enfasi retorica manifesta nei suoi sostenitori, fa difetto un fondamento tanto empirico-sperimentale quanto teoretico, è da revocare in dubbio, almeno parzialmente; anche se l'autonomia rappresentasse un fine valido in se stesso (chi scrive è convinto che non lo sia), rimarrebbe comunque da definire quali contenuti e quali connotati essa abbia o sia desiderabile riscontrare in essa; l'invincibile obiezione di molti giovani del nostro tempo, che si chiedono essi stessi per primi a cosa debbano finalizzare la loro libertà, una volta che il mondo adulto la riconosce fino al punto di non fornire a loro stessi alcun punto di riferimento, ed anzi provocando il loro disorientamento, è una prova eloquente, per quanto non conclusiva, dell'insostenibilità della tesi secondo la quale il fine dell'educazione sarebbe l'autonomia. Insomma, una volta stabilito che l'uomo deve vivere in autonomia, resta da dire a che cosa serva questa autonomia, che cosa può farsene un uomo della sua libertà o indipendenza. Mostrare una

proposta credibile in questo senso è una delle responsabilità degli adulti, dei genitori, degli insegnanti, di ogni educatore, nei confronti di coloro di cui ci si prende cura.

All'evanescenza del concetto stesso di "autonomia" (a cui sono strettamente connessi quelli di "indipendenza" e di "libertà") corrisponde inevitabilmente l'evanescenza di un altro concetto imperante nel senso comune intorno al significato dell'esistenza: ciò che sarebbe più desiderabile nella vita di ogni uomo è l'autenticità, ma anche in questo caso non si riesce a rendere visibili i connotati di un'autenticità "autentica", e si finisce per far scadere la ricerca dell'autenticità a mera ricerca del possesso di oggetti; si vuole che questi oggetti siano il più possibile "originali", vale a dire che non tutti, e possibilmente pochi, pochissimi, li abbiano. L'autenticità diviene originalità per scadere in ultimo nella mera eccentricità; il tutto senza contenuti e senza fondamenti.

Può sembrare, questa, una conclusione eccessivamente pessimistica e non la propongo come l'ultima parola in proposito, ma semplicemente come una pista entro la quale è possibile leggere unitariamente molti fenomeni della vita sociale quotidiana, specialmente dei giovani.

Il problema essenziale e insoluto in questa prospettiva, che la rende peraltro estremamente insidiosa e portatrice di una vera e propria sofferenza esistenziale, è il fatto che né l'autonomia né l'autenticità rendono agevole e concreto quel desiderio di "pienezza" a cui ogni essere umano aspira anche quando non riesce ad esplicitarlo o a rendersene conto. A questo desiderio di pienezza corrispondono varie specificazioni concettuali: in questo senso pienezza significa, ad esempio, "felicità" (altro termine vago fino all'ambiguità), senso dell'esistenza, ecc.²

Nella prospettiva cristiana e di una pedagogia cristiana, delle quali occorre sottolineare ad ogni occasione la corrispondenza con il sentire umano, la pienezza della vita si dà solamente nel dono di sé; la maturità

2. Per articolare queste considerazioni faccio ampio uso dell'opera di CHARLES TAYLOR, e in particolare di alcuni tra i suoi studi più significativi, da *The Ethics of Authenticity* a *Sources of the Self*, fino al recente *A Secular Age*, ampia ricostruzione della parabola aporetica del pensiero moderno che parte precisamente dall'analisi problematica del desiderio di "pienezza", che la modernità avrebbe reso esplicito e portato a consapevolezza, facendone il fine essenziale, ma irrealizzabile, dell'uomo negli ultimi cinque secoli.

ed insieme la possibilità di una vita piena dipende dalla capacità di donare se stessi ad un Altro (e vale la pena di precisare che la maiuscola in questo caso non deve far dimenticare che ciò vale tanto in senso immanente quanto in quello trascendente, il che significa che il dono di sé si esprime nell'amore di Dio e nell'amore umano intesi come manifestazioni non inconciliabili di una stessa intenzionalità nella quale è necessario distinguere, tuttavia, un ordine gerarchico).

La possibilità di una vita autenticamente piena nel dono di sé è data dalla scoperta di una dipendenza da un amore che ci precede; anche in questo caso l'affermazione vale sia sul piano di un riconoscimento del rapporto che lega l'uomo a Dio, sia su quello che lega il figlio al genitore. Solo questo riconoscimento, che è riconoscimento di un'origine, di una tradizione, di un'appartenenza, e che nel contempo richiede obbedienza e dedizione da parte di chi la riconosce, rende possibile la stessa autonomia non meno che, per continuare nel gioco di parole, un'autenticità "autentica".

2. L'UOMO POSTMODERNO: "UN GUAZZABUGLIO SELVAGGIO DI IDENTITÀ"...

L'esito potenzialmente funesto delle contraddizioni e dei fraintendimenti odierni intorno alla ricerca del senso dell'esistenza e dell'autenticità è descritto nel recente rapporto del Comitato culturale CEI sull'educazione³, che mette in evidenza luci ed ombre (queste ultime particolarmente interessanti) della situazione attuale; se ne può, a mio avviso, apprezzare soprattutto la disponibilità ad esplicitare senza remore i punti deboli di un'opera educativa plurisecolare che oggi sembra soggetta ad un insieme di condizionamenti negativi che impongono la messa a punto di prospettive, anche nuove, che si inseriscano nel solco di una tradizione fondamentale e carismatica bisognosa di nuova linfa.

Al termine della lettura del rapporto viene da chiedersi se non si possa applicare anche alla situazione italiana la conclusione di uno studio empirico condotto da due sociologi sulla situazione francese; gli esten-

3. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009.

sori di questa ricerca sostengono, infatti, le seguenti affermazioni, che suscitano certamente nel lettore sorpresa e, quasi, sgomento:

Due teenager francesi su tre provenienti da famiglie cattoliche non hanno mai partecipato a una messa o a una messa per bambini. D'altro canto, conoscono senza dubbio film come *Piccolo Buddha*, *Sette anni in Tibet* o *Il testimone*. questi film, finiscono per entrare in contatto con il mondo delle altre religioni o con i temi del movimento New Age e dell'ecologia spirituale. È possibilissimo che essi abbiano conosciuto per la prima volta i Vangeli attraverso un popolare *musical*⁴.

Traggo questa citazione dal libro a suo modo sconcertante di Ulrich Beck⁵, il cui sottotitolo parla significativamente della “nascita della religiosità secolare”, fenomeno che l'autore, non credente, coglie con grande soddisfazione quale segno di un progresso, ma che dal punto di vista cristiano non può che essere visto come l'ennesimo segno di una degenerazione che sta incancrenendo tutto il tessuto sociale e culturale della società globale in cui viviamo. Infatti, il “Dio personale” di cui parla Beck, che è peraltro uno dei più importanti e noti sociologi contemporanei, è una sorta di divinità fai-da-te, frutto della commistione eclettica di elementi tratti da questa e/o da quella tradizione religiosa a piacimento da parte del singolo individuo (per questo motivo, l'aggettivo scelto da Beck (*eigene*, nell'originale tedesco) si riferisce non tanto alla “personalità” di Dio, nell'accezione ebraica e cristiana, quanto alla costruzione che ciascun membro della “società individualizzata” globale (Bauman) può farsi della propria immagine di Dio o del divino. Ognuno si fa il proprio Dio, secondo Beck, che sembra vedere in questo fenomeno un fatto estremamente positivo. Di certo, al di là della sua personale posizione al riguardo, Beck coglie gli elementi essenziali di una situazione certamente in atto e sotto gli occhi di tutti anche all'interno delle stesse confessioni religiose (e in particolare, aggiungerei io, di quella cattolica). Non mi sembra esagerato né infondato sostenere che sia ormai diffusa una pericolosa ignoranza di molti elementi

4. D. HERVIEU-LÉGER, “In Search of Certainties. The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity”, in *The Hedgehog Review* 8 (2006) 1-2, 59-68, cit. in U. BECK, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009, 161.

5. *Ibid.* (ed. or.: *Der eigene Gott*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 2008).

essenziali della “cultura” cristiana (e dello stesso catechismo), che apre la via a qualsiasi “deviazione” o involuzione dottrinale e morale tra gli stessi “praticanti”. L'impressione sconcertata di un insegnante di religione che alla vigilia di Natale ha scoperto che i suoi studenti di liceo fossero per la maggior parte convinti che Gesù nacque a Gerusalemme e che la sua nascita da Maria illustri la dottrina “cristiana” della *re*-incarnazione, può essere un esempio non necessariamente isolato della confusione che regna al riguardo e che risale non certo all'ultima generazione, ma, direi, a quella dei genitori e a quella dei nonni. Aspetti importanti della visione cristiana del mondo e dell'uomo (la concezione dell'*anima*, per esempio, per non parlare delle “opere di misericordia” o dei “doni” dello Spirito, dei “novissimi”) sfuggono completamente a molti, anche tra coloro che si definiscono “credenti”, oppure finiscono relegati in un irrealistico “secondo piano”, uno sfondo ben lontano e sfocato rispetto al “palcoscenico” della vita quotidiana.

Questo fenomeno, peraltro, si iscrive in un più ampio contesto di disorientamento esistenziale e sociale, che il libro di Beck registra con efficacia (anche qui occorre distinguere tra la ricchezza della documentazione e le posizioni personali espresse dall'autore); così, oggi

la medesima persona può avere un passaporto tedesco, essere originario dei Caraibi, avere un albero genealogico africano, essere cristiano, ultra-liberale, essere una donna, una vegetariana che al mattino va a correre, un'ottima cuoca, femminista, eterosessuale ma schierata a favore dei diritti per gli omosessuali, cinefila, ecologista e, non da ultimo, convinta del significato dei segni zodiacali e intenta, a ogni buona occasione, a scocciare gli altri sulla loro importanza.

E la conclusione di Beck mi sembra molto significativa per puntualizzare in via preliminare quale sia il problema educativo fondamentale oggi:

Tutti noi siamo un guazzabuglio selvaggio di identità. È l'individuo stesso che decide, a seconda del momento e del contesto, a quali tra esse dare la preminenza. Nessuna però di queste appartenenze determina le altre⁶.

6. *Ibid.*, 172.

3. IN “UN MONDO DI CONFLITTO”

In maniera ancor più criticamente consapevole, un altro grande sociologo contemporaneo, Bauman, descrive le contraddizioni insanabili della condizione moderna:

Il mondo moderno è un mondo di conflitto; è anche il mondo di un conflitto che è stato interiorizzato, è diventato un conflitto interiore, si è trasformato in una condizione di personale ambivalenza e contingenza. È un mondo che genera follia, [in cui è estremamente difficile] distinguere la norma dall'anormalità, il comportamento appropriato da quello nevrotico, la ragione dalla follia⁷.

Questa condizione è data dalla distruzione dei legami comunitari ad opera dell'ordine economico-politico moderno e degli Stati che, negli ultimi tre secoli, hanno preteso imporlo su tutto l'Occidente ed ora sul mondo intero, perseguendo l'affermazione di un sistema che dissolve l'identità delle persone riducendole a meri “individui” nel vuoto di uno spazio sociale in cui l'autorità economica e quella politica si impongono senza avversari anche laddove la “libertà” è ancora affermata (peraltro, in linea puramente teorica).

L'uomo moderno, ed ancor più quello postmoderno, sperimenta la conflittualità di una condizione di estraneità interiore senza sbocchi; ciascuno di noi sarebbe, per lo studioso polacco, uno “straniero” senza comunità d'appartenenza e senza la possibilità, quindi, di giungere a scoprire se stesso⁸. La conclusione di Bauman è che la mancanza d'identità

7. Z. BAUMAN, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010 (ed. or. *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1991), 199.

8. Nello stesso testo citato, Bauman riporta due passi tratti da brevi “racconti” kafkiani che illustrano bene le aporie dell'identità contemporanea, di cui Kafka sarebbe stato lungimirante antesignano e interprete – aporie che sono, in fondo, le stesse dell'educazione. Il primo brano, tratto dal racconto *La partenza*, descrive il paradosso della mancanza di una meta in un viaggio senza partenza e senza fine, metafora della vita stessa: «Udii suonare una tromba in lontananza e domandai al servo che cosa significasse. Egli non lo sapeva e non aveva udito niente. Presso il portone mi trattenne e chiese: “Dove vai, signore?” “Non lo so” risposi. “Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la meta”. “Dunque sai quale è la tua meta” osservò. “Sì” risposi. “Te l'ho detto. Via-di-qua; ecco la mia meta”». Torna in mente anche la riflessione di Frankl sul rapporto tra il “vuoto esistenziale” e quella “ebbrezza della velocità”

rappresenta la condizione normale dell'uomo contemporaneo, esito finale di quello sradicamento di tutti i legami comunitari avviato con l'età moderna, perseguito sistematicamente negli ultimi due secoli e giunto oggi alle sue più radicali conseguenze nella globalizzazione:

Non avere niente di proprio, essere un non-essere, un vuoto da riempire, un vuoto proteso al compimento, non avere essenza, avere una non-essenza che diventa essenza, una non-essenza che aspetta le essenze del mondo; [...] L'universalità dell'assenza e del vuoto è l'unica universalità che esiste⁹.

Un altro studioso, Lasch, ha parlato a questo proposito di "io minimo".

Mi sembra significativo che questa riflessione, di un autore di origine ebraica e collocata nel contesto di una riflessione sulle persecuzioni degli ebrei nel corso dell'età moderna, giunga ad identificare allusivamente nel Cristo, sia pure in una maniera che risulta inadeguata sul piano teologico e per la nostra sensibilità di credenti, lo "straniero" in grado di denunciare e smascherare con la sua morte la falsità e la sofferenza di questa condizione esistenziale e del disordine sociale che la determina: «In cima al Golgota, guardando giù dall'alto della croce, lo straniero annuncia l'inganno dell'ordine del mondo»¹⁰.

D'altra parte, in tutta l'opera di Bauman si trova una delle più lucide denunce dell'esito drammatico della modernità, del fallimento del disegno illuministico e degli Stati-nazione (e poi dei grandi "blocchi" ideologici), che ha portato, tuttavia, il danno irreparabile della cessazione dei legami intercomunitari e intergenerazionali nell'astrattezza di uno

che sembra così diffusa tra i giovani: si vuole andare "veloci", perché non si sa quale sia la meta; meno la si conosce, più si corre. Il secondo brano, tratto dal racconto breve *Il passeggero*, descrive i pensieri di un uomo che non riesce a rendere conto a se stesso della propria presenza, "qui ed ora": «Sono in piedi sulla piattaforma del tram e mi sento del tutto insicuro riguardo alla mia posizione in questo mondo, in questa città, nella mia famiglia. Neanche approssimativamente sarei in grado di indicare quali esigenze potrei far valere con ragione in una qualsiasi direzione. Non posso in alcun modo giustificare il fatto di trovarmi su questa piattaforma, di tenermi a questa cinghia, di farmi portare da questa vettura, il fatto che la gente scansi il tram, o cammini quieta, o sostis dinanzi alle vetrine. Nessuno lo pretende da me, è vero, ma non ha importanza».

9. BAUMAN, *Modernità e ambivalenza*, cit., 213.

10. *Ibid.*, 199.

spazio pubblico in cui ciascuno è ridotto a “individuo” senza rapporti con gli altri (se non con lo Stato stesso): «Fu la logica interna e perversa dell’omogeneizzazione forzata a sfociare nella condizione di universale estraneità delle sue vittime; una condizione da cui si raccoglievano i precetti della cultura moderna»¹¹.

La contraddizione tra legami sociali e legami comunitari, che genera lo spaesamento della persona nel mondo contemporaneo, è letta da Bauman alla luce delle acquisizioni di altri studiosi che si sono posti nella sua stessa prospettiva:

Secondo Niklas Luhmann, con il passaggio da una società stratificata pre-moderna a quella moderna, caratterizzata dalla differenziazione delle funzioni (ovvero una società in cui le divisioni trascendono le collocazioni sociali dei singoli), “la singola persona può collocarsi non più in un solo sottosistema, bensì la si deve presupporre dal punto di vista sociale come addirittura senza luogo”. Tutti gli individui sono senza luogo, e in modo permanente, sul piano esistenziale, dovunque si trovino in un dato momento e qualsiasi cosa stiano facendo. Sono stranieri ovunque, nonostante i loro sforzi nella direzione contraria. Non c’è un singolo luogo della società in cui si sentano davvero a casa e che possa donare loro un’identità naturale. L’identità individuale diventa dunque qualcosa da conquistare (e presumibilmente da creare) per l’individuo in questione, qualcosa che non si possiede mai in maniera salda e definitiva, poiché è costantemente messa in discussione e deve essere sempre negoziata da zero¹².

Queste considerazioni permettono di mostrare le insolubili contraddizioni dell’educazione stessa, laddove non si colga, o non si ammetta, l’esigenza di fattori irriducibili di qualsiasi impresa formativa: il passato (la tradizione), nel quale l’essere umano è inserito organicamente, e la comunità (quel gruppo di persone in carne ed ossa che costituisce il suo mondo concreto - e che incarna il passato stesso - nel quale dovrebbero vigere i legami della più profonda solidarietà).

È in questo contesto, così drammatico, che si è potuta affermare la visione “romantica” dell’amore, la cui ragion d’essere consiste proprio

11. *Ibid.*, 215.

12. *Ibid.*, 215.

nella dispersione degli individui, nella perdita dei legami comunitari, senza tuttavia approdare a nessuna possibilità di “salvezza” (dell’amore stesso) per la contraddizione intrinseca dell’impresa “romantica”:

Qualche tempo fa, Richard Sennett ha coniato la definizione di “comunità distruttiva” per una relazione in cui entrambi i partner perseguono ossessivamente il diritto all’*intimità* [...]. Sennett afferma che nessuna relazione duratura, e in particolare nessuna relazione d’amore duratura, si può edificare sul terreno malfermo dell’*intimità* reciproca. L’improbabilità che questo accada è schiacciante: i partner stabiliscono l’uno per l’altro delle richieste che non possono soddisfare (o non sono disposti a soddisfare, in considerazione del prezzo da pagare); entrambi soffrono e di conseguenza si tormentano e si sentono frustrati, e il più delle volte decidono di mollare a metà strada e smettere di provarci. L’uno o l’altro decide di ritirarsi e di cercare altrove l’autoaffermazione.

La distruttività della comunione cercata dai partner d’amore è causata prima di tutto dall’implicazione della reciprocità. Per sostenere gli animi, per continuare a cercare una reciprocità genuina, c’è bisogno del coraggio di affrontare la possibilità di ostacoli e ribaltamenti. Bisogna anche imparare a convivere con i difetti del partner. Una volta che si fa bidirezionale, l’*intimità* richiede la negoziazione e il compromesso. Ma sono proprio la negoziazione e il compromesso che uno o entrambi i partner potrebbero non tollerare con facilità, per troppa impazienza o per troppo egocentrismo. Dopo tutto, devono essere accettati e confermati al tempo stesso due progetti personali *distinti* e spesso contraddittori: un compito sempre difficile e spesso impossibile¹³.

Con l’impossibilità dell’amore viene anche l’impossibilità della formazione, laddove l’ideologia della “modernità” corrode ogni legame interpersonale e impone la falsa meta dell’autorealizzazione e della “pienezza” esistenziale.

13. *Ibid.*, 225.

4. VIE D'USCITA?

Se questa è una possibile analisi dei “mali” contemporanei in campo educativo, occorre affrontare la questione dei rimedi, affinché i giovani d’oggi non diventino “un guazzabuglio selvaggio di identità”, ma personalità capaci di donare se stesse e capaci, per ciò stesso, di una vita autenticamente felice. L’obiettivo dell’educazione, in una prospettiva cristiana, potrebbe essere definito appunto come la capacità di essere felici nel dono di sé; obiettivo che richiede intrinsecamente il riferimento alla morale (in quanto punto di riferimento disciplinare della stessa pedagogia – aggiungerei anche, della stessa psicologia) ed al “concetto” di “sequela”.

Ciò richiede, innanzitutto, una preparazione negli educatori che ha per punto d’avvio la consapevolezza del nesso tra dono di sé e possibilità di essere felici; ciò diviene possibile soltanto attraverso lo sviluppo di una sensibilità che consente di percepire e di riconoscere una presenza e una dipendenza originarie. Sul piano scientifico, si rende necessario “calibrare” i saperi in vista della crescita di questa sensibilità; le considerazioni che seguono intendono delineare gli elementi di un percorso di formazione che può essere rivolto a categorie molto diverse di educatori. In ogni caso, è necessaria un’opera di vera e propria “ricostruzione” del linguaggio comune agli educatori e potrebbe essere utile individuarne gli elementi essenziali, vale a dire quegli ambiti tematici che dovrebbero far parte della formazione comune e di una consapevolezza diffusa come fondamento dell’agire pedagogico.

Cosa significa “crescere”, rispetto a quali forme di “libertà”, e quale posto occupano, nella dinamica della crescita, gli affetti e le relazioni? La mia frequentazione degli studenti di scienze dell’educazione e di psicologia mi induce a credere che al riguardo regni una grande confusione, dovuta in buona misura alla mancanza di chiarezza che regna da cinquant’anni circa anche nell’ambito della ricerca scientifica. Sarebbe facile accorgersi, ad un rapido sguardo sulla letteratura scientifica recente, che addirittura la terminologia si è talmente dissociata dal linguaggio (e dal senso) comune, che risulta difficile persino parlare sensatamente di “affetti” – ed anche di “libertà”.

Sul piano terminologico, sembra reggere soltanto la parola “relazione”, nella quale confluisce anche la considerazione, da una molteplicità di punti di vista, della vita affettiva (intesa come investimento “energetico”, strutturazione di uno spazio “cognitivo”, o di un campo di forze “gravitazionale”, ecc.).

Se allarghiamo lo sguardo, le tematiche usuali che potremmo riscontrare in un manuale “standard” di psicopedagogia, o di psicologia dell’età evolutiva, o dello sviluppo (si potrebbe riflettere anche sulle fluttuazioni di significato derivanti da queste stesse variazioni terminologiche), rientrerebbero più o meno in una elencazione che partirebbe dalla considerazione dell’essere umano dal punto di vista evolucionistico, con un particolare interesse per l’evoluzione del cervello umano, del linguaggio, della comunicazione e della cultura, intesa alla luce di una visione antropologica dell’adattamento umano, nel quale verrebbero inquadrare anche le questioni tipicamente psicologiche della “personalità” e del rapporto tra linguaggio e pensiero; si parlerebbe di acculturazione e di programmazione del cervello (neurolinguistica, ecc.), omeostasi, emozioni (termine che in tutto e per tutto sembra occupare l’estensione prima riconosciuta agli “affetti”).

Anche della famiglia si parlerebbe in riferimento anzitutto alla sua funzione sociale, ricordando la necessità di un’educazione del bambino a diventare membro di una società che proprio la famiglia (vale a dire, qualsiasi agglomerato di conviventi) può garantire, pur nella varietà delle condizioni determinate da fattori come classe sociale e influenze etniche, “personalità dei genitori” e pratiche di “allevamento”. Altri temi discussi sarebbero anche la struttura della famiglia e l’integrazione della personalità, la “coalizione” dei genitori, i ruoli legati al sesso, naturalmente la famiglia come “sistema sociale”, i “tipi” di famiglia, estesa, nucleare, “atipici” (ma ormai “tipici”) ecc.

Si analizzerebbe, quindi, il “ciclo vitale”, lo sviluppo per fasi della personalità e dell’intelligenza, passando in rassegna le molte teorie discordanti in proposito, mettendo in rilievo il legame tra sviluppo mentale e sociale, recuperando la distinzione tra conscio e inconscio, il ruolo centrale della madre (o, per meglio dire, di chi svolge le “cure materne”), il significato psicologico della dipendenza infantile, il concetto di “benessere”, la reciprocità genitori-figli, i “compiti” dello sviluppo,

dall'attaccamento all'autonomia, lo sviluppo cognitivo e i suoi disturbi principali, le fasi dell'apprendimento (a camminare, del linguaggio, la pulizia e le abitudini legate al contesto sociale, ecc.), il confronto e l'immedesimazione con gli altri, angosce, idealizzazioni infantili, sviluppo dell'identità psico-sessuale, rapporti tra fratelli, conflitti con i genitori e con gli adulti, segnando e sottolineando la progressiva espansione dello spazio sociale e culturale, il ruolo della scuola, quello dei "pari", la crisi dell'adolescenza e le prove del periodo giovanile.

Non è il caso di andare oltre in questa breve ricapitolazione di alcuni tra i principali temi tipici del sapere "scientifico" contemporaneo intorno alla crescita umana e all'educazione. In sostanza, mi sembra abbastanza chiaro che questo sapere ha il merito di aver raccolto una quantità sterminata di conoscenze intorno all'essere umano, ma anche la responsabilità di uno smarrimento quasi completo della direzione autentica e desiderabile di tale sviluppo. Invano si cercherebbe oggi nelle scienze sociali una prospettiva adeguata sull'uomo e ciò vale anche per quanto riguarda l'educazione e il suo fine. Se si deve parlare di dinamica della crescita, tale dinamica risulta essere priva di obiettivi; sono "saltati" tutti i punti di riferimento e agli educatori non sembra restare altro che una "contemplazione" impotente di ciò che bambini e adolescenti sono lasciati liberi di scegliere e di provare.

Mi sembra, quindi, possibile, grazie anche al fatto che altri prima di me hanno preso in esame la questione in maniera organica, sospendere la finalità descrittiva dello dinamica della crescita per assumere, invece, una prospettiva critica. Con ciò intendo dire che, peraltro, qualsiasi descrizione generale finisce per risultare una sorta di "tipologia" che non si adatta mai alla singola persona; lo sviluppo umano non è lineare ed anche quelle teorie che individuano fasi e costanti sono costrette ad ammettere che la loro ricostruzione è puramente "ideale" e "tipica"; la realtà concreta è diversa da persona a persona.

5. UNA NUOVA FORMAZIONE PER I FORMATORI

Occorre oggi un sapere "critico" intorno alle problematiche educative che, secondo me, deve essere introdotto nello stesso bagaglio dei formatori, ampliando lo sguardo ben al di là di quello che sono le stesse

“scienze dell’educazione” ed accostando ambiti tematici che rendano conto di alcune questioni oggi trascurate.

Un primo ambito tematico dovrebbe riguardare lo studio e la comprensione della situazione sociale contemporanea a partire dalla dimensione economica; la crisi che stiamo vivendo mette in discussione molte delle certezze sulle quali eravamo adagiati e colloca in primo piano il tema della giustizia sociale, mai realizzata compiutamente nemmeno nelle società occidentali; in particolare, in campo educativo tornano ad essere considerate le grandi differenze che distinguono la “crescita” a seconda delle possibilità economiche e delle “opportunità” dei singoli e delle loro famiglie d’origine, e insieme anche la questione delle riforme sociali. Le encicliche sociali propongono l’idea del superamento di un’economia di mercato basata esclusivamente sul perseguimento del profitto immediato, a cui consegue un insieme di misure che metterebbero in crisi il modello attuale di vita economica (per esempio, l’abolizione del debito dei Paesi meno sviluppati). Nella formazione degli educatori non dovrebbe mancare la conoscenza delle caratteristiche attuali della società mondializzata, delle dinamiche che hanno portato al superamento del modello “fordista” e a fenomeni preoccupanti come l’esternalizzazione delle fasi produttive, la delocalizzazione degli impianti, la crescita impetuosa del ruolo delle attività finanziarie rispetto a quelle propriamente produttive, la rivoluzione tecnologica promossa dall’informatica e dall’automazione.

Queste conoscenze dovrebbero inquadrarsi nell’orizzonte di un più ampio riferimento alle trasformazioni sociali che passano oggi sotto il termine di “globalizzazione”, celando fenomeni alquanto vari e non tutti di segno positivo. La società globalizzata è, in realtà, una società che accentua la solitudine del “cittadino globale” stesso, che rende quanto mai aleatoria la comunicazione e le autentiche relazioni interpersonali. La globalizzazione si afferma attraverso l’indebolimento inesorabile dei legami tra le persone e con il territorio, con l’ambiente sociale. La Chiesa stessa è messa in grave difficoltà dal “nomadismo” che caratterizza l’attitudine verso l’esistenza che l’ideologia della globalizzazione cerca, con successo, di far penetrare soprattutto tra le giovani generazioni, attitudine basata sul presupposto che il “cambiamento” e la “flessibilità” a tutti i livelli e in tutti i campi e i sensi del termine, siano “valori” positivi e

desiderabili; cambiare luogo, vita, idee, amicizie, partner è normale ed anzi altamente auspicabile. Una riflessione critica, che demistifichi questa ideologia non può mancare dalla formazione dei formatori.

D'altronde, è opportuno collocare la riflessione sulla situazione in atto sullo sfondo di un orizzonte temporale più ampio. Se lo stesso "post-fordismo", termine invalso in economia per indicare la fase della "globalizzazione", risale alla metà degli anni Settanta, almeno nelle sue prime manifestazioni, è comunque tutta la modernità ad essere implicata nelle trasformazioni attuali, che ne costituiscono per molti versi l'epilogo, se non, forse, il punto di rottura. Gli ultimi tre secoli, a partire dalle rivoluzioni illuministiche e democratiche, andrebbero letti nella prospettiva dell'intreccio stretto tra storia sociale (ed economica) e storia delle idee.

Altrettanto proficua potrebbe essere una riflessione sulla cultura moderna e post-moderna, sulla quale esiste molto disorientamento; vige un'esaltazione acritica della modernità e dei suoi valori che dovrebbe essere meglio valutata e fatta oggetto di ricostruzioni attente, privilegiando quei temi che sono più cari alla mentalità e alla morale contemporanee: dalla formazione del concetto di "identità" (a partire dal "cogito" cartesiano fino all' "io" del discorso psicologico contemporaneo) alle aporie della ricerca della "felicità", vero e proprio campo di battaglia delle ontologie, delle etiche e delle politiche che hanno contrassegnato il destino dell'uomo "moderno", nel passaggio tutt'altro che lineare dalla frammentazione della cristianità dopo la Riforma al teismo, fino al naturalismo e all'espressionismo novecenteschi¹⁴.

Queste considerazioni dovrebbero sfociare nell'attenta considerazione di quello che è un pericolo particolarmente evidente oggi, vale a dire quello del costituirsi di un nuovo modello "totalitaristico" in politica, ma anche nelle relazioni sociali. L'invasione della tecnologia abbinata al bombardamento mediatico in un clima di esasperato "libertarismo"

14. Si dovrebbe dare un grande spazio a questi temi, percorrendo nei dettagli le opere di quegli autori che si sono maggiormente impegnati sul fronte della critica alla modernità, da Taylor a Christopher Lasch, che ha descritto in testi fondamentali le contraddizioni dell'idea di "progresso", la degenerazione della famiglia e l'avvento di una concezione minimalistica dell'identità personale come fenomeni convergenti che evidenziano l'affermazione di un'ideologia estremamente pericolosa per la tenuta dello stesso tessuto sociale.

potrebbe finire per imporre una situazione che, pur nella diversità della matrice ideologica, avrebbe molte affinità con i totalitarismi che hanno tragicamente caratterizzato il Novecento. Il recupero del concetto pieno di “democrazia”, nelle sue valenze non soltanto politiche, dovrebbe costituire un ulteriore elemento formativo. L’accentuazione dell’aspetto “comunitario” della vita democratica dovrebbe consentire di cogliere come un’esigenza ampiamente diffusa quel nesso tra riforma sociale e politica e riforma educativa e scolastica che ha saldato, in America, il movimento “comunitaristico”¹⁵ al movimento per l’educazione del “carattere”.

Tutto ciò che precede vale come panorama introduttivo a quello che dovrebbe essere il nucleo centrale della proposta formativa. Si tratta, come si può immaginare, di recuperare criticamente le ragioni di una visione dell’uomo e del mondo che la modernità, piuttosto che mettere in crisi, ha semplicemente occultato e dimenticato. La falsa dicotomia tra emotivismo e legalismo che caratterizza il difficoltoso procedere della riflessione etica contemporanea è il segno della opportunità di questo recupero; in particolare, si rende necessario proporre agli educatori una riflessione più corretta sulle istanze dell’identità e dell’ “io” come soggetto dell’agire morale, per riaffermare una visione forte e non minimalistica del soggetto senza ricadere nelle aporie dell’atteggiamento “moderno” (scettico, individualistico, incapace di concepire altro che una visione “contrattualistica” delle relazioni umane)¹⁶.

La situazione richiede un’opera di ricostruzione di un sapere condiviso che superi la confusione presente. È necessario ritrovare nel linguaggio comune della tradizione le ragioni del proprio impegno nel mondo e della stessa identità ecclesiale. Si deve tornare a leggere, con spirito rinnovato, non come meri documenti “storici”, quei testi che hanno letteralmente dato forma allo spirito cristiano. In particolare, sarà

15. Almeno nella forma proposta da A. Etzioni (e si dovrebbero verificare convergenze e divergenze tra i “comunitarismi” di R. Bellah, M. Sandel, M. Walzer, i quali si rifanno tutti, in varia misura, ad A. MacIntyre).

16. Le ricerche sul bene e sull’etica delle virtù, sul desiderio umano e sulle emozioni, condotte da autori come Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Martha Nussbaum, nella varietà delle posizioni da loro assunte, meriterebbe uno specifico approfondimento in questa direzione.

utile fare questo con Tommaso d'Aquino; e riscoprire l'orientamento cristocentrico che regge specialmente la prospettiva morale e, al suo interno, la teoria delle virtù, che è stata recentemente riscoperta nella sua adeguatezza rispetto al progetto di fondare l'etica "in prima persona", vale a dire superando tanto l'atteggiamento in fondo "legalistico" presente nelle grandi sistemazioni moderne che ancora oggi ispirano la visione comunemente diffusa della legge e della morale, quanto l'atteggiamento emotivistico che ispira, invece, le visioni problematizzanti della stessa vita morale fino a dissolverla nell'irrazionalismo.

Una lettura che privilegi temi essenziali per l'educazione: il desiderio, la ricerca della felicità, l'amicizia.

Un nuovo approfondimento dei "classici" cristiani serve per diffondere nuovamente un linguaggio unitario con il quale i fedeli possano articolare la loro esperienza interiore e comunicarla, superando lo stato di penosa anarchia oggi ormai raggiunto quasi pienamente, tanto che si può terminare il percorso catechistico senza avere la consapevolezza di se stessi come di esseri dotati di "anima". Naturalmente, si deve tener conto della molteplice varietà delle espressioni che questo spirito ha assunto; per esempio, è necessario recuperare, anche alla luce degli sviluppi recenti, la riflessione sulla persona e sulla comunità nella stessa prospettiva pedagogica propria di questa riflessione¹⁷.

Per usare un'espressione sintetica, si potrebbe affermare che al centro del "fare" pedagogico dovrebbe porsi una rinnovata attenzione all'umano in vista del riconoscimento di una presenza e di una dipendenza; le forme esistenzialmente rilevanti di questo fare sono descritte a fondo nella teoria mimetica di René Girard, che può essere posta alla base delle scienze dell'educazione, anche nel tentativo di costituire una teoria unificata delle scienze umane. La sottolineatura costante del ruolo svolto dai "modelli" rispetto al radicamento dei desideri, l'esigenza di una conversione interiore che conduca a comprendere il paradosso essenziale della saggezza, che cioè il compimento dei desideri è nel loro superamento, il significato dell'insegnamento di Gesù, le prospezioni sulla cultura con-

17. Per fare solo pochi esempi: il recupero della tradizione patristica e medievale operato da Henri de Lubac e la sistemazione filosofica di Maurice Nedoncelle sono elementi di rilievo.

temporanea e sulle scienze umane, rendono la teoria mimetica un elemento essenziale di questa proposta pedagogica.

Un altro elemento da tenere in considerazione è il dibattito recente intorno ad alcune tra le principali questioni epistemologiche e metodologiche relative alle scienze umane. Insieme alla teoria mimetica, si può fare riferimento alla critica che da circa vent'anni in qua si muove all'utilitarismo tipico di tutte le scienze sociali, modellata sull'esempio dell'economia, già a sua volta condizionata negativamente nel suo sviluppo storico dall'orientamento utilitaristico presente nel liberismo classico. L'incapacità di comprendere fenomeni culturali estremamente diffusi, e persino di percepirla e di porli ad oggetto della ricerca, come è stato il caso del dono, può riorientare la ricerca pedagogica stessa in direzione di una prassi orientata alla maturazione della capacità di donare se stessi e di conformarvi le relazioni tra le persone; un fine, questo, sul quale possono convergere tanto gli sforzi della ricerca sull'uomo quanto quelli degli educatori per una pratica educativa efficace, orientata da una prospettiva morale di cui io personalmente sono lieto di vedere lo sviluppo in atto nel nostro Istituto. Il nostro compito, credo, non è semplicemente quello di denunciare l'invivibilità di un mondo privo di legami comunitari, ma di affermare che l'unica comunità "giusta" è la Chiesa stessa e che solo in essa possono fiorire quelle virtù e quei "caratteri" che rendono umano il mondo.

SOMMARI

Italiano

L'articolo parte da una definizione della maturità come capacità di donare se stessi e confronta questa definizione con altre attualmente correnti in campo educativo (autonomia, autorealizzazione, ecc.). La difficoltà maggiore in campo educativo appare oggi il disordine esistente nel tessuto sociale a livello addirittura planetario, la "liquidità" e la "ambivalenza" del mondo in cui viviamo, che portano di conseguenza la crisi delle istituzioni e delle pratiche educative. Per superare questa crisi è necessaria una rinnovata consapevolezza del fine dell'educazione cristiana (il dono di sé, appunto) nella prospettiva del confronto sempre più impegnativo dei cristiani con le sfide che pone il mondo contemporaneo.

English

The article starts with a definition of maturity as the capacity to give oneself and to consider this definition amongst others within the educational field (autonomy, auto-realisation, etc.) The greatest difficulty in the educational sphere today appears to be the disorder that exists in the social setting, the “liquidity” and the “ambivalence” of the world in which we live and that gives rise to the crisis within the institutions and the educational services. In order to overcome this crisis it is necessary to renew our awareness of the purpose of Christian education (specifically, the gift of self) in view of ever increasing challenges that the contemporary world bring.

Français

L'article part d'une définition de la maturité comme capacité à se donner soi-même et il confronte cette définition avec celles qui sont actuellement courantes dans le milieu éducatif (autonomie, auto-réalisation, etc.). Au niveau éducatif, la difficulté majeure aujourd'hui est la perturbation du tissu social au niveau planétaire, la “liquidité” et “l'ambivalence” du monde dans lequel nous vivons, ce qui entraîne la crise des institutions et des pratiques éducatives. Pour dépasser cette crise, il est nécessaire d'avoir une conscience renouvelée de la finalité de l'éducation chrétienne (le don de soi) dans la perspective d'une confrontation toujours plus importante des chrétiens face aux défis posés par le monde contemporain.

Español

El artículo parte de una definición de la madurez como capacidad de donarse y compara esta definición con otras que actualmente son frecuentes en el ámbito educativo (autonomía, autorrealización, etc.). La mayor dificultad en el campo educativo aparece hoy en el desorden existente en el tejido social a nivel prácticamente planetario, la “liquidez” y la “ambivalencia” del mundo en el que vivimos, que trae como consecuencia la crisis de las instituciones y de las prácticas educativas. Para superar esta crisis es necesaria una conciencia renovada sobre la finalidad de la educación cristiana (el don de sí mismo) a la hora de afrontar los cristianos, de una manera cada vez más comprometida, los desafíos que plantea el mundo contemporáneo.

Português

O artigo parte de uma definição da maturidade como capacidade de doar a si mesmo e confronta esta definição com outras atualmente correntes no campo educativo (autonomia, auto-realização, etc). A maior dificuldade no campo educativo aparece hoje na desordem existente no tecido social, em nível até

mesmo planetário, a “liquidez” e a “ambivalência” do mundo em que vivemos, que conduzem conseqüentemente à crise das instituições e das práticas educativas. Para superar esta crise, é necessária uma renovada consciência da finalidade da educação cristã (exatamente o dom de si), na perspectiva do confronto sempre mais comprometedor dos cristãos, com os desafios lançados pelo mundo contemporâneo.

Il dramma educativo nella comunione familiare

JOSÉ NORIEGA*

1. IL DRAMMA DELL'INTERPRETAZIONE DEL SENSO

Una volta che si trova sul palcoscenico, l'attore è costretto a recitare. Il pubblico lo guarda ed il nostro protagonista potrà capire più o meno il personaggio che rappresenta, potrà ricordarsi o meno il copione che deve recitare, ma una volta che si alza il sipario, egli, di fatto, sta interpretando un ruolo.

Calderón de la Barca ha compreso l'esistenza umana proprio in questa dimensione drammatica: l'uomo si vede costretto ad agire, benché ancora non capisca bene quale sia il senso di ciò che fa né a che pro lo faccia. Nel *Grande teatro del mondo* lo spettatore è proprio Dio, nostro Signore, che vede come ogni personaggio rappresenti una virtù o un vizio senza aver ancora compreso esattamente cosa fare. Analogamente ogni uomo si trova anche sul palcoscenico della vita, a dover interpretare un personaggio, se stesso, del quale ancora non comprende molte cose.

La difficoltà maggiore però, sta nel fatto che colui che si trova sul palcoscenico non possiede nessun copione. Nel grande teatro della vita, dove si trovano personaggi così differenti, in circostanze così mutevoli, non c'è copione e sembra che tutto sia da inventare: nulla è scritto, ma tutto è da scrivere, nessuna risposta della libertà è già decisa, ma ci si tro-

* Professore stabile di Teologia morale speciale, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

va sempre davanti ad un nuovo inizio¹. Cosa potrà dire allora? L'attore, ossia ogni uomo, dovrà rappresentare il proprio ruolo interagendo nel dramma del mondo con i suoi compagni di scena. Ogni uomo è un attore che interpreta un dramma, certo, ma del quale è anche lui l'autore, fino al punto di diventare padre di se stesso grazie alla sua libertà².

Ora, se la vita è qualcosa da costruire e non esiste un copione antecedente; se non vi è neanche uno schema che indichi come procedere, come si potrà fare qualcosa di bello e di grande? Affermare che non c'è copione, non implica forse ritenere che tutto è un grande enigma? E questo enigma della vita, non fa nascere il fantasma del grande fallimento?

Se è vero che Dio non ha scritto il copione della vita di nessun uomo, è altrettanto vero che Egli non l'ha lasciato solo sul palcoscenico, in balia delle onde della vita che nelle diverse situazioni si possono presentare con più o meno veemenza. Dio non ha voluto scrivere il copione perché vuole farlo insieme ad ogni uomo; anzi, vuole che ogni uomo sia il vero protagonista, insieme a Lui, del proprio destino.

Di fatto, per essere protagonista del proprio destino bisogna capire il senso della propria vita.

2. IL SENSO DELLA VITA E LA FELICITÀ

La frase *il senso della vita* intende mettere a fuoco ciò che è il destino della vita. Con questa espressione, "senso della vita", si vuole prendere in considerazione ciò che rende vera e buona la propria vita³. Non si tratta di una qualsiasi verità, ma di quella della propria esistenza in quanto questa diventa piena. Non si tratta neanche della pienezza frutto di un successo più o meno importante che avviene per caso, come può accadere nel mondo degli affari. Infatti, il corso della vita non si riempie semplicemente di successi che, sebbene possano essere numerosi, non basta-

-
1. Cfr. S. KAMPOWSKI, *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt*, Eerdmans, Grand Rapids 2008.
 2. Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328; citato da *Veritatis splendor* 71.
 3. Cfr. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ SOBA, *Camminare alla luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, I.1.3.

no ad avere una vita riuscita se la si considera come un tutto⁴. Inoltre, non va dimenticato che anche nel fallimento si può vivere una pienezza singolare, come è accaduto nel grande fallimento del Signore sulla croce: infatti, l'uomo non può raggiungere da solo la pienezza ultima della vita poiché gli viene offerta come un dono. Già Aristotele affermava che la felicità era il più grande regalo che gli dei potessero fare agli uomini.

Interrogarsi sul senso della vita implica dunque domandarsi cosa la renda piena e felice, al di là dei successi o dei fallimenti che possano accadere, spesso senza che si intervenga. Interrogarsi su che cosa renda piena e felice la propria vita implica chiedersi cosa riempia il proprio agire, le proprie attività⁵. La felicità non è la semplice conseguenza dell'agire in quanto soddisfazione delle proprie aspettative e dei propri desideri, ma è la pienezza che l'agire comporta.

Già Nozick, nel suo libro *Anarchia, stato e utopia* degli anni 60, aveva mostrato l'assurdità di una tale concezione, ricorrendo all'esempio della machina delle esperienze⁶. Egli aveva identificato la via per mostrare che la felicità è qualcosa di più di una soddisfazione. Nella fattispecie, egli aveva immaginato una machina capace di soddisfare ogni desiderio: chiunque avrebbe potuto collegarvisi, ma una volta collegati, non ci si sarebbe più potuti sganciare. Chi vorrebbe collegarsi ad una macchina del genere? Non sarebbe forse immorale il fatto di volersi connettere ad un tale apparato? Perché? Ebbene proprio perché si perderebbe il senso della realtà. Ciò che si desidera, allora, non è la semplice soddisfazione dei propri desideri, ma è proprio la realtà di una vita piena di amore, di rapporti, di influenze sugli altri.

Che cos'è dunque, che rende una vita piena? Dove emerge il senso che spiega il *telos*, la perfezione di un destino?

La comprensione del *telos*, del destino di ognuno, non si acquista semplicemente in base ad uno studio della natura. È vero che la natura razionale indica un *telos* comune a tutti gli uomini, in quanto non ci sarebbe perfezione umana che non implicasse la comprensione e la libertà, dimensioni specifiche dell'animale che è l'uomo. Solo nella conoscenza e

4. Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1991.

5. Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996.

6. Cfr. R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford 1968.

nella libertà si può diventare protagonista del proprio destino. Ma questo ancora è troppo generico, ed ogni persona è unica e irripetibile. Quanto sembra essere buono per tutti, non appare tale al singolo. Quanto una società propone come buono e nobile, può non essere tale per un'altra società; oppure quanto i genitori propongono ai figli, può non essere visto come buono da parte loro.

Il senso della vita, ciò che la rende buona e piena, deve essere scoperto da ogni uomo. E questo potrà avvenire solo se la persona accetta di interpretare quanto gli accade giacché il senso della vita si svela proprio negli eventi che la costituiscono.

3. SENSO ED EVENTO

Mentre Macbeth procedeva insieme a Banquo nel suo viaggio a Forres, fu sorpreso dalle streghe che gli annunziano un messaggio davvero sorprendente: «Salve Macbeth, futuro re»⁷. Macbeth, insieme al suo amico, si interroga sul senso di un tale auspicio, ma solo quando arriva a casa, parlando con la moglie, lo comprende e si riconosce in quel messaggio. Sarà sua moglie, presa dell'ambizione, a convincerlo ad agire contro il re affinché l'augurio possa realizzarsi. Ecco il suo sbaglio, forzare la realtà affinché si adatti all'auspicio proferito e non aspettare che il destino si realizzi progressivamente.

Shakespeare non credeva alle streghe, ma il fatto di ricorrere a questa immagine gli offre l'artificio letterario necessario per aprire l'orizzonte del suo protagonista. Le streghe indicano il mondo della magia, ovvero, qualcosa che sfugge al controllo razionale. Capire il destino ha qualcosa di magico, qualcosa che va oltre la ragione, in quanto permette di comprendere la vita come un tutto. Così, il grande letterato inglese colloca il suo personaggio di fronte ad un destino e ne osserva le reazioni: ed ecco lo stupore perché lui, istigato dalla cattiveria della moglie, darà origine ad una ambizione scatenata, nella quale tutto inizia a dipendere dalla sua idea e dalle sue risorse. Il destino sarebbe soltanto il prodotto delle proprie mani, del proprio lavoro. Ma in tal caso, sarebbe sempre un destino

7. W. SHAKESPEARE, *The Complete Works*, "Macbeth", Act I, Scene III: 1102.

a misura umana. Da questo esperimento si evince che colui a cui viene annunciato un destino, se lo forza, si pone male e finisce per diventare un re dispotico⁸.

Una tale spiegazione, risulterebbe davvero lontana dal mondo tecnico-scientifico odierno? Neanche oggi le streghe sono oggetto di credenza, ma dobbiamo ammettere che, come all'epoca di Macbeth, talvolta si vivono dei momenti in cui il futuro si apre presentandosi come un destino affascinante ed attraente. Quali sono questi momenti? Le esperienze così ricche sono quelle affettive, cariche di promesse, ma il cui senso e la cui realizzazione non appare chiaramente⁹.

Si tratta di quei momenti di vera emozione amorosa, nei quali si dischiude una nuova pienezza che non si raggiunge come sviluppo delle proprie possibilità, ma nella gioiosa compagnia che ci è data e che consente di vivere in una concordia. Questo avviene anche quando la paura opprime l'uomo e lo porta a fare esperienza della grandezza del destino e della propria debolezza. Si tratta anche di quei frangenti nei quali capiamo il regalo che qualcuno fa con la sua presenza nel più profondo dell'uomo, generando una intimità e riempiendo di gioia; o addirittura di quei momenti in cui l'ira si impadronisce del cuore quando si vede la malignità di qualcuno che minaccia coloro che si ama. Tale amore, tale paura, tale gioia, tale ira, insieme a tanti altri affetti, insieme alla speranza o alla disperazione, ai desideri e alle tristezze, non sono semplici stati d'animo, emozioni senza una intenzionalità precisa o sentimenti carenti di un senso.

Alasdair MacIntyre¹⁰ ha messo in evidenza come la riflessione moderna abbia portato ad una concezione emotivista dell'uomo, che riduce il soggetto all'"io emotivista". Chi è questo uomo? È un soggetto incapace di dare ragione della sua condotta, in quanto ha perso il senso di che cosa significhi la pienezza della persona e del proprio agire. Il filo-

8. Cfr. A. RUIZ RETEGUI, "La esperanza y la afirmación del presente", in J.M. CASCIARO ET AL (ED.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1996 233-252.

9. Cfr. J. NORIEGA, "La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore", in L. MELINA - C. A. ANDERSON, *La via dell'amore. Riflessioni sulla enciclica Deus Caritas Est*, Rai-Eri-Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006.

10. *After Virtue*, Duckworth, London 1981.

sofo scozzese offre una bella analogia, paragonando l'uomo moderno ad un naufrago che si trova su un'isola deserta e che vede approdare sulla sua isola soltanto pezzi della nave che lo trasportava. A che cosa servono questi pezzi se manca l'idea della nave, se non è mai stato visto l'insieme? In questo caso sarebbe impossibile tentare di ricostruire l'imbarcazione. Ecco l'uomo moderno dunque, che non ha idea di chi sia l'uomo, di cosa sia la sua perfezione, che riduce tutto ad un'opzione radicale della sua volontà, la cui unica giustificazione è legata a quello che prova. Ci troviamo davanti a un uomo frammentato in mille pezzi, cioè, mille momenti affettivi differenti incapaci di offrire un'unità intrinseca.

Ma i sentimenti sono davvero soltanto questo: dei momenti frammentati della vita, privi di ogni senso?

Sono l'esatto contrario. Negli affetti, sperimentati nelle emozioni e nei sentimenti, si annunzia qualcosa di decisivo per l'uomo. Questi hanno, come le streghe nella tragedia shakespeariana, un valore ermeneutico decisivo affinché l'uomo possa comprendersi, affinché possa capire quale sia il senso della vita, cosa sia veramente una vita buona e vera, piena di senso e meritevole di essere cercata o, al contrario, cosa rovini la vita e le faccia perdere il suo slancio. Gli affetti sono come "colli di pensiero", secondo la bella immagine della nota filosofa americana Marta Nussbaum¹¹. Essi permettono allora di andare al di là della quotidianità e di vedere un orizzonte. Il destino di ognuno si dischiude proprio nei suoi affetti.

Affermare questo però, implica la necessità di saper interpretare tali affetti¹². Naturalmente, possiamo distinguere i sentimenti "veri" da quelli "falsi" e riconoscere che non tutto ciò che sentiamo in noi si trova collocato su un unico piano di esistenza o che non tutto è vero allo stesso titolo. Sappiamo che in noi vi sono vari gradi di realtà così come al di fuori di noi ci sono "riflessi", "fantasmi" e "cose". Accanto all'amore vero, c'è un amore falso o illusorio, come affermava il grande filosofo Merleau Ponty¹³.

11. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

12. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1997.

13. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, 487.

Interpretare gli affetti implica quindi cercare la verità che nascondono, che non è solo l'esistenza del sentimento. La verità dell'affetto non è simile alla sincerità, non risponde all'equazione: sento dunque è vero. L'immediatezza con la quale si presentano gli affetti può nascondere la propria portata intenzionale e richiudere l'uomo nella sua intensità emotiva. La verità del sentimento emerge quando si mette in rapporto tale sentimento con la totalità della vita¹⁴.

Interpretare implica dunque cercare la teleologia del sentimento: vedere dove conduce, in che modo renda possibile o meno la pienezza di una vita.

Per poter interpretare bisogna prima comprendere che i sentimenti hanno una teleologia, che non si rinchiudono nell'intensità che comportano e per far questo il ragazzo deve, innanzitutto, saper individuare negli altri questa dimensione.

4. LE NARRAZIONI E IL SENSO

Gli affetti si verificano nella vita come frutto degli eventi che accadono. L'uomo sperimenta l'amore perché qualcuno lo colpisce con la sua personalità e bellezza; sperimenta la tristezza quando gli sfugge tra le mani colui che ama; l'ira quando qualcuno lo minaccia. Si tratta dunque di eventi che hanno un impatto sulla sua soggettività: la realtà lo colpisce e lo trasforma. Ma questa realtà, cos'è? Principalmente, si tratta di una realtà che a ben vedere è intessuta di rapporti interpersonali. Sono gli altri che toccano l'uomo e che introducono in lui dei cambiamenti, cucendo così la sua interiorità, sempre vulnerabile e sempre più fragile¹⁵.

Gli affetti sono dunque qualcosa che avviene nell'uomo senza che lui possa decidere il loro esserci: spesse volte accadono senza poterli programmare, evitare o generare. In questo senso, hanno qualcosa di simile al magico, in quanto non sono semplicemente deducibili dalla ragione, né riducibili a questa. La loro magia sta nella loro imprevedibilità. Ma

14. Cfr. V. SOLOVIEV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1983.
 15. Cfr. J. J. PÉREZ SOBA, "Risvegliare un senso nell'esperienza", in J. J. PÉREZ SOBA – O. GOTIA, *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, LUP, Roma 2007, 115-137.

quando accadono, ecco che si può capire la loro ragionevolezza, poiché hanno un logos intrinseco che va ben al di là del loro essere provati.

In un primo tempo, le persone capiscono questo meccanismo non sulla propria pelle, ma guardando le storie degli altri. Nelle narrazioni che da bambini ascoltiamo, cominciamo ad imparare che gli affetti non si esauriscono con il loro essere sentiti, perché generano delle situazioni che continuano nella storia. Il bambino non ha ancora il senso della durata del tempo e della continuità della persona: per lui tutto sembra esaurirsi nell'intensità di ciò che sente, provando sempre cose differenti che hanno un solo punto di continuità: lui stesso. L'intensità con la quale si presenta una paura, o una gelosia, un amore, un odio, o una situazione di ira sembra riempire e determinare tutto lo spazio, chiedendo la propria adesione immediata.

Il bambino è abituato a sentire dai genitori storie di animali, di eroi antichi, o dei familiari, nelle quali lui si può immedesimare. Il bimbo può capire in che modo la paura che aveva sentito quel soldato e che lo aveva condotto a tradire la sua nazione aveva causato un vero disastro per tanti; o come l'audacia di Ulisse che volle sfidare le proprie possibilità e andare oltre le colonne di Ercole, abbia portato al naufragio la sua nave e alla morte di tutti i suoi compagni. O ancora, come la fiducia di Dante nella sua amata lo abbia spinto a lasciarsi guidare nella più bella avventura mai raccontata verso il cielo, o come il coraggio di quel leone, dopo aver vinto la sua paura e la voglia di fuggire, abbia portato la pace nella sua terra.

Si tratta di storie che, nel raccontare la vita degli altri, mostrano palesemente che gli affetti non si esauriscono in loro stessi, in quel momento d'ira o di paura o d'amore, ma portano a qualcosa che genera una situazione nuova. Ed è quel qualcosa che potrà determinare la preziosità o meno dell'affetto, a seconda delle circostanze. Gli affetti hanno quindi una ragionevolezza intrinseca che fa riferimento non già ad una semplice soddisfazione, ma ad una pienezza del singolo rispetto agli altri. Nel modo di gestire la paura, la tristezza, l'amore, l'audacia, l'ira, emerge una risposta che apre ad una vita più o meno vera, non soltanto per il singolo, ma anche per tutti coloro che lo circondano. Ecco allora che l'affetto fa emergere un bene comune nel quale le differenti attrazioni acquisiscono un senso. Si tratta però di un bene comune al quale l'uomo si sente

legato perché sfocia come tale nell'affetto, in quanto è quest'ultimo che gli permette di essere desiderato.

Una delle grandi difficoltà che caratterizza il modo moderno di raccontare storie sta nel fatto che non lasciano intravedere il tutto, ma solo una parte, sebbene con una grande intensità. In altri termini, lo sforzo si concentra nel generare un'empatia nello spettatore, in modo che anche lui provi quello che prova il protagonista, ma perdendo il riferimento al senso di tale affetto¹⁶, che rende possibile o meno una pienezza di vita. Tuttavia, ridurre l'affetto al sentimento implica un grande impoverimento, proprio perché gli affetti non si presentano chiari alla ragione: nascondono in gran parte dal loro essere. Nel sentimento ciò che importa è quello che si prova; è la possibilità di agire in base a ciò che si prova, ignari del futuro e di quale sarà poi l'equilibrio nei rapporti umani. Oggi i racconti presentati dai mass media mostrano soltanto un frammento della storia, coinvolgendo in larga misura lo spettatore affettivamente ma offuscandone la possibilità di aprirsi alla totalità di quanto l'affetto contiene.

Lo scopo qui non è quello di enfatizzare le storie edificanti che, con un lieto fine, riescono a mostrare come si possono risolvere situazioni difficili. Quello che si cerca di mostrare, è che per interpretare gli affetti si deve permettere loro manifestare la loro intenzionalità intrinseca e non nascondere il dramma che comportano. Il problema non sta nel fatto che i media rappresentino la violenza o l'eroticismo, ma che lo facciano in modo tale da non permettere di capire il loro legame più o meno presente con il destino dell'uomo. Solo se fa proprio quell'orizzonte, la persona può comprendere se l'affetto frammenta la sua vita o se, invece, gli permette un principio nuovo di integrazione nella prosecuzione di qualcosa di bello che gli è stato promesso nell'evento dell'incontro.

Le narrazioni invece, mostrando il tutto della storia, aiutano a situare gli affetti, ovvero le paure, gli amori, gli odi, le invidie, le gelosie, le audacie, le ire, ecc. collocandoli proprio nell'originarsi di una condotta che riesce, in misura maggiore o minore, a colmare una vita. Questa è la

16. Cfr. T. DIXON, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

pienezza che già si trovava nell'origine dell'affetto, determinando la sua verità e l'identità del soggetto¹⁷.

Nella Grecia classica, la grande avventura della paideia, ovvero dell'educazione delle generazioni, avveniva proprio tramite i racconti mitologici e le tragedie del teatro¹⁸. Con quegli strumenti, i greci riuscivano a far emergere tutto un universo di senso, mentre mostravano il rapporto che stabilivano tra un momento concreto e il destino globale della persona.

L'esito dell'opera teatrale di Shakespeare si comprende anche in questa luce: al di là del vissuto della passione principale di ogni dramma, il pregio sta proprio nel manifestarne il valore antropologico, in quanto tale passione permette o meno di riuscire a colmare una vita. Non è il semplice problema della vendetta che guida tutto l'Amleto, quanto piuttosto il dilemma del senso di una vita nella quale egli si trovi a dover accettare che il proprio padre sia stato assassinato dallo zio con la connivenza della propria madre, e che ora, il medesimo zio sposi quest'ultima. Il dramma della vendetta è proprio il bisogno della giustizia. Solo facendo giustizia Amleto potrà vivere una vita piena, altrimenti, quella vita è rovinata, impazzita. Il «*to be or not to be*» fa riferimento ad una questione essenziale della vita, proprio a quello che la rende umana: non si può vivere in quel genere di rapporto nel quale egli è stato inserito.

I racconti ascoltati nelle diverse fasi della vita permettono quindi alla persona di avere già una prima indicazione esterna sul senso delle grandi passioni, che gli permetterà di identificarsi in misura maggiore o minore con quegli eroi o con quei personaggi. Il primo passo consisterà dunque nel comprendere che l'affetto non si esaurisce in se stesso, e che, di conseguenza, bisogna saperlo interpretare distanziandosi dall'intensità affettiva con la quale si presenta.

5. LA PRASSI E IL SENSO

Il secondo passo da compiere è quello di comprendere che quell'affetto che si vive è una vera provocazione alla propria libertà: di fatto, ogni

17. Cfr. P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 167-198.

18. Cfr. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La nuova Italia, Firenze 1943.

uomo è Ulisse o Laocoonte, Antigone o Macbeth, Romeo o Don Chisciotte. Ogni uomo è chiamato a rispondere a quel desiderio di avventura, a quell'ira, a quell'ingiustizia, a quell'ambizione, a quell'amore, a quell'ideale che trova nella sua vita. Non rispondere è già una risposta. Sul palcoscenico della vita ogni uomo è un attore che sta lì e, che lo voglia o meno, sta recitando.

La libertà viene allora provocata dagli affetti ma, affinché essa possa rispondere adeguatamente, deve capire il senso, ovvero, il rapporto tra quell'affetto e la sua pienezza umana. Ed ecco comparire il punto: nessun uomo potrà capire se la sua libertà non vuole coinvolgersi. Cosa viene prima dunque, il senso o la libertà? Se è vero che il senso dell'evento provoca la libertà, è anche vero che non si capisce il senso se non si agisce. Per risolvere l'enigma bisogna introdurre un elemento nuovo, che spieghi la radice ultima della libertà.

Cosa spinge la propria libertà a coinvolgersi in questo processo? Solo se riceve amore, se capisce l'amore che è in gioco, riuscirà a fare un passo avanti. È l'amore a svegliare la libertà, ad abbracciarla e a generarla dal di dentro. Vi è quindi una circolarità ermeneutica tra l'evento, la libertà, il senso e l'amore. L'amore è l'elemento nuovo che permette di comprendere il dinamismo della libertà. I racconti ascoltati possono aiutare, ma per capire davvero bisogna poter vedere l'amore che è in gioco, ovvero, quell'amore che tocca il cuore dell'uomo e lo chiama a qualcosa di grande e bello.

In questo contesto, la prassi appare come un elemento qualificante della verità¹⁹: non perché sia la prassi a generare la verità, ma perché si tratta di una verità che tocca essenzialmente la vita e che solo se l'uomo comincia a camminare potrà intendere.

Il primo atto consisterà nell'aver fiducia nell'amore offerto e nel valore della storia che viene tramandata²⁰.

Affinché si accenda la luce sul senso della vita, su quel destino che la renda grande e bella, e affinché la persona lo voglia e si situi adeguatamente, si ha bisogno allora, del continuo contatto, della convivenza

19. Cfr. L. MELINA, *Azione: come epifania dell'amore*, Cantagalli, Siena 2008, 113-128.

20. Cfr. J. NORIEGA, "Verso la pienezza: gradualità e crescita nella carità", in J.J. PÉREZ SOBA – O. GOTIA, *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, LUP, Roma 2007, 249-271.

e della conversazione. Così lo spiega Platone: «in seguito a una lunga frequentazione del suo oggetto, e dal conviverci, all'improvviso, come una luce che si accende da una scintilla di fuoco, compare nell'anima e si nutre ormai da se stesso»²¹.

6. LA COMUNITÀ FAMILIARE E LA COMUNICAZIONE DI SENSO

Comincia ora ad emergere l'importanza del contorno entro il quale si colloca il ragazzo e che lo aiuta ad afferrare il senso. Quel contorno è, precisamente, un insieme di rapporti irrevocabili che i loro protagonisti non possono modificare senza cambiare loro stessi, perdendo però il loro senso. Rapporti di generazione, di paternità e maternità, di figliolanza, di fraternità, di sponsalità. Ecco allora rapporti famigliari che consentono di offrire un amore irrevocabile basato non semplicemente sulla compiacenza del momento, sulla soddisfazione che l'altro offre, ma proprio sulla condivisione di una pienezza, sulla comunione delle persone. In questo contesto il bambino e il ragazzo poi, sono vulnerabili a un insieme di rapporti interpersonali che li colpiscono e li provocano. Ma proprio perché si tratta di rapporti fondati su un amore irrevocabile, essi consentono l'emergere del senso dell'affetto che generano in tanti incontri e scontri quotidiani²². È in questi eventi che il bambino è chiamato ad assumersi la propria responsabilità, ad interpretare il proprio ruolo. Egli non si può nascondersi dietro al fatto di non sapere il senso di ciò che accade, proprio perché tutti attorno gli ricordano storie simili e chiedono che dalla sua libertà venga una risposta che permetta la pienezza della vita familiare. Nella famiglia emerge palesemente che gli affetti non sono chiusi in loro stessi, e che se è importante sentire, anzi, se è bello sentire, non tutto è rinchiuso nel sentire in quanto, affinché la vita della famiglia vada avanti bisogna agire, costruire e non solo sentire.

Il bambino, in questo contesto, comprende che il suo agire appare sempre come reazione all'agire degli altri. Ecco allora che può cominciare

21. PLATONE, *VII Lettera*, 341c-d.

22. Cfr. J. LARRÚ, "La famiglia e l'educazione morale virtuosa", in J.J. PÉREZ SOBA – O. GOTIA, *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, LUP, Roma 2007, 325-341.

a concepire cosa sia il “noi familiare”, quella rappresentazione che tutti fanno insieme e nella quale ognuno ha un suo ruolo da interpretare. Il bimbo comincia a sperimentare la gioia di interagire con il proprio ruolo nel “noi familiare”. Accettando questa provocazione che lo porta ad uscire dal suo stesso interesse e dal suo stesso desiderio, il bambino, che fino a quel momento era chiuso nel “suo bene”, identificandolo con ciò che gli piaceva, d’ora in poi inizia davvero a capire quale sia il suo vero bene, ovvero, il bene comune, quello della comunione familiare resa possibile grazie all’insieme dei protagonisti. In questo senso, si comprende come l’uomo non sappia dire veramente il “mio bene” se non riesce a dire il “nostro bene”²³.

Il ruolo delle narrazioni è quindi decisivo, in quanto suppongono una prima indicazione del senso degli affetti. In questo modo indirizzano già dall’inizio l’energia affettiva verso dei modi eccellenti di vivere l’affetto, capaci di colmare la vita, di renderla piena e vera, favorendo la sua imitazione²⁴. L’amore ricevuto consentirà così al bambino di aprirsi alla fiducia e di accettare di agire per il bene comune, plasmando i suoi desideri in maniera inedita, in modo tale che lo indirizzino stabilmente verso quell’eccellenza così scoperta.

La teleologia dell’amore consente al senso dell’evento affettivo di emergere, grazie anche alle storie tramandate.

CONCLUSIONE

L’educazione, con la comunicazione di senso che comporta, non è semplice informazione sui valori. Educare ai valori è importante, ma ha un limite: una cosa è imparare a valutare una sinfonia e un’altra è suonare il violino. Il grande pedagogo dei valori, Max Scheler affermava di se stesso, contemplando le sue difficoltà interiori e la sua vita così rovinata: “non

23. Cfr. A. MACINTYRE, *Dependent rational animals: why human beings need virtues*, Open Court, Chicago 1999.

24. Cfr. F. PESCI, *Rischio educativo e ricerca di senso*, Aracne, Roma 2007. Ma soprattutto: F. PESCI, *Desideri, beni, virtù, felicità. La teoria mimetica di René Girard e l’educazione contemporanea*, Lithos, Roma 2010.

perdonerò mai a Dio di aver fatto una bestia come me”. Comunicare senso vuol dire allora offrire uno spazio in una relazione vera.

L’educazione comporta un vero dramma: quello dell’interagire reciproco dei soggetti in una comunità di azione, sostenuto e guidato inizialmente dagli educatori, ma tutto indirizzato a far accendere nell’educando una luce che gli permetta di collocarsi adeguatamente. È in questo punto che può avere luogo l’aiuto all’interpretazione degli affetti in quanto questi affetti si relazionano con la vita piena e riuscita dei rapporti e vengono allora plasmati in quella direzione. Macbeth è stato vittima di una illusione. Lui stesso lo riconosce quando, alla fine, vede avanzare verso il castello il bosco di Dunsinane che lo circonda: «la vita stessa non è più che un’ombra che passa, come un buffone che si inorgoglisce e fa impazzire il tempo che a lui tocca essere sul palcoscenico ma del quale dopo nessuno si ricorda niente. La vita è un racconto che dice un idiota, pieno di rumore e di ira, ma privo di ogni significazione»²⁵.

Ma le cose stanno davvero così? Caro Macbeth, tu non avevi interpretato bene l’augurio delle streghe e, preso dall’ambizione, hai pensato che il destino dovevi realizzarlo tu. Ma il destino non si realizza soltanto con le proprie mani. E soprattutto, il destino non si realizza mai sporcandosi le mani di sangue. Ti è mancato un contesto di vero amore per interpretare bene l’augurio delle streghe. Hai percepito come un eco la voce di tua moglie, ebra d’ambizione. Ti mancava un’autentica comunione di persone affinché il senso di qualcosa di bello potesse emergere.

Il senso, non lo capiamo da soli e non lo si può neanche plasmare. Emerge negli eventi, solo se trova un contesto di comunione, solo se siamo provocati ad interagire per un bene comune. Sul palcoscenico della vita, potremmo capire che ruolo recitare soltanto se le persone con le quali interpretiamo il dramma vivono la grandezza dei loro rapporti, ossia una vera e propria comunione. È qui che emerge l’orizzonte di pienezza che dà senso alla rappresentazione della vita.

25. SHAKESPEARE, “Macbeth”, *op. cit.*, Act V, Scene V: 1124.

SOMMARI

Italiano

Il senso della vita vuole rispondere al *telos* della vita, ovvero, alla sua pienezza. Tuttavia, questa pienezza non si può comprendere al di là della vita, ma va intesa come qualcosa che si trova dentro le esperienze della vita e che piano piano si riesce ad interpretare, grazie ad una comunione di persone vissuta nella famiglia. La comunione familiare si costituisce quindi come il luogo ermeneutico dell'interpretazione del senso: essa favorisce l'amore, come incontro che avviene e che arricchisce l'esistenza e, tramite la fiducia, stimola la scoperta di quelle eccellenze dell'agire che rendono la vita veramente piena. Educare significa allora aiutare a far emergere il senso delle esperienze e aiutare a plasmarlo nel desiderio.

English

The meaning of life needs to correspond to the telos of life, or to its fullness. Nevertheless, one cannot understand this fullness outside of life, but is understood only within the experience of life itself and it is only revealed slowly, over time, thanks to the communion lived between family members. The family communion is therefore the place of the hermeneutic interpretation of meaning. It favours love, which comes to enrich our existence and which, through trust, stimulates the discovery of the excellence of behaviour that render life truly full. Education therefore means helping to uncover the meaning of experiences and helping to mould it in to desire.

Français

Le sens de la vie veut répondre au *telos* de la vie, ou encore, à sa plénitude. Toutefois, cette plénitude ne peut se comprendre comme une réalité qui se situerait au-delà de la vie mais comme quelque chose qui se trouve à l'intérieur des expériences de la vie et que l'on réussit à saisir et à interpréter peu à peu grâce à la communion des personnes vécue en famille. La communion familiale se présente donc comme le lieu herméneutique de l'interprétation du sens. Elle favorise l'amour comme rencontre qui advient et enrichit l'existence et, par la confiance, stimule la découverte de l'excellence dans l'agir qui rend la vie réellement pleine. Eduquer signifie alors aider à faire ressortir le sens de l'expérience et aider à le façonner dans le désir.

Español

El sentido de la vida quiere responder al telos de la vida, o mejor, a su plenitud. Todavía, esta plenitud no se puede comprender más allá de la vida, sino que se entiende como algo que se encuentra dentro de las experiencias vitales y que, poco a poco, se llegan a interpretar gracias a una comunión de personas vivida en la familia. La comunión familiar se constituye por tanto como el lugar hermenéutico de la interpretación del sentido: ella favorece el amor, como encuentro que viene y que enriquece la existencia y, a través de la confianza, estimula el descubrimiento de aquella excelencia del obrar que hace la vida verdaderamente plena. Educar significa ayudar a hacer emerger el sentido de las experiencias y ayudar a plasmarlo en el deseo.

Português

O sentido da vida busca responder ao *télos* da vida, ou seja, à sua plenitude. Todavía, esta plenitude não é compreensível além da vida, mas entende-se como algo que se encontra no interior das experiências da vida e que pouco a pouco podem ser interpretadas, graças a uma comunhão de pessoas vivida na família. A comunhão familiar se constitui, portanto, como o lugar hermenéutico da interpretação do sentido: esta favorece o amor, como encontro que acontece e que enriquece a existência e, mediante a confiança, estimula a descoberta daquelas excelências do agir que fazem a vida verdadeiramente plena. Educar significa, então, ajudar a fazer emergir o sentido das experiências e ajudar a plasmá-lo no desejo.

(Educare nel) La prospettiva dialogica

EMILIO BACCARINI*

1. PREMESSA

La grafica del titolo intende esplicitare immediatamente la duplice intenzione delle riflessioni che seguono: presentare la prospettiva dialogica e quindi la sua applicazione nell'orizzonte dell'impegno o dell'agire educativo. La reciprocità del rimando è particolarmente interessante e già di per sé stimolante anche da un punto di vista teoretico. L'agire educativo, ogni agire educativo, ha bisogno di un paradigma antropologico che ne costituisce in un certo senso l'orizzonte di senso e il *telos* del suo compimento. Se educare rimanda a formare, non ci può essere nessuna azione formativa che non si nutra di una progettualità, un'intenzione come "fondamento", la *ratio essendi* che determina anche l'orientamento e l'obiettivo del progetto stesso. Il dinamismo educativo o ha questa progettualità intrinseca che determina la direzione dell'azione oppure si muoverà secondo una pericolosa e inefficace casualità.

Proprio questi elementi ci permettono di pensare alla prospettiva in modi differenti. La prospettiva dialogica è un'ottica con cui si può guardare la struttura della persona umana nel suo essere in sé e nel mondo di fronte agli altri, ma è anche un metodo con cui ci si relaziona agli altri e, ancora, è un obiettivo che trasfigura le modalità di esercizio del pensiero,

* Docente incaricato di Filosofia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma e Docente associato di Filosofia morale presso l'Università di Tor Vergata, Roma.

di costruzione dell'interazione sociale e, naturalmente, di esercizio educativo. Al fondo di queste riflessioni, trattandosi di un orizzonte di "antropologia concreta", non si può tacere quella *Umwelt* geneticamente originaria nella costituzione della persona che è la famiglia. Riflettere su come costruire la famiglia secondo una prospettiva dialogica è un ambito ancora troppo poco frequentato dall'esercizio del pensiero e che, invece, avrebbe una grande rilevanza: una fenomenologia delle relazioni familiari come relazioni dialogali. Ma di ciò in altro momento.

Franz Rosenzweig, nel 1925 presenta il pensiero dialogico come *neues Denken*, nuovo pensiero¹, nuovo perché costringe a modificare i paradigmi con cui il pensiero occidentale ha operato. Ci sono in realtà, come vedremo anche nel corso del nostro breve studio, delle categorie che costringono a pensare altrimenti. A mo' di nudo elenco, ne vedremo le dinamiche successivamente, possiamo ricordarne alcune: alterità, differenza, relazione, reciprocità, linguaggio, intersoggettività, incontro, responsabilità, tempo. In prospettiva allargata anche all'orizzonte ermeneutico dobbiamo aggiungere ancora interpretazione, verità/inveramento, finitezza, storicità. Naturalmente non possiamo proporre nelle poche pagine che seguono un'analisi di queste molteplici "categorie" che tuttavia, debbono permanere sullo sfondo quali indicazioni di percorso e di senso. Al di fuori di queste categorie non si dà un'"antropologia" e tantomeno una "prospettiva" dialogica

2. NODI STORICO-TEORETICI: IL DIALOGO NEL PENSIERO DEL NOVECENTO

Michael Theunissen titola la II parte del suo interessante e fondamentale studio *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*², "Die Philosophie des Dialogs als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie – La filosofia del dialogo come contrapposizione alla filosofia trascendentale".

-
1. F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, ora in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. III (*Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*), Kluwer, Den Haag 1984, 139-161.
 2. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1977². Altri due testi "panoramici" di notevole interesse e a cui si rimanda sono: J. BÖCKENOFF, *Die Begegnungsphilosophie*, Alber, Freiburg-München 1970; B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2008.

In linguaggio diverso quest'asserzione riecheggia quella di G. Calogero che, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, scriveva:

Guai se si pensasse che la “dialogica”, la “filosofia del dialogo”, costituisce un nuovo sistema di categorie conoscitive, o un nuovo metodo per scoprire o per controllare la verità. Il principio del dialogo non è un nuovo principio logico o dialettico, bensì il principio di comportamento che solo rende possibile la comprensione anche di eventuali altrui logiche o dialettiche, al di là dell'eventuale logica o dialettica propria³.

Da queste due affermazioni emerge con sufficiente chiarezza uno dei caratteri costitutivi del dialogo e il senso del suo ingresso sulla scena filosofica contemporanea come prospettiva nuova di pensiero. Va però anche immediatamente detto che se il dialogo si riducesse soltanto a questa funzione “critica” significherebbe impoverirlo notevolmente. Infatti credo che la vera portata del pensiero dialogico stia nella proiezione anticipatrice piuttosto che in quella di riflessione sul passato. Il dialogo cioè può essere considerato come la *nozione chiave del pensiero postsoggettivo* (e in questo senso anche postmoderno e in qualche modo postmetafisico secondo la metafisica dell'ontoteologia). Naturalmente nelle poche pagine che seguono sarà appena possibile rintracciare e tracciare una mappa che permette di raccordare tra di loro molteplici direzioni di pensiero a prima vista divergenti e che tuttavia proprio nella nozione di dialogo si intersecano o si incontrano.

Possiamo iniziare con un approccio descrittivo di chiarificazione preliminare attraverso una distinzione fondamentale: il dialogo come struttura e il dialogo come realtà antropologica esistenziale che tuttavia di quella struttura si serve e su di essa si costituisce. Per comprendere il senso di questa distinzione, possiamo richiamare lo *Zwischenreich des Dialogs* di B. Waldenfels⁴, da un lato, e la definizione che Theunissen, nell'opera citata, dà della filosofia buberiana come *Ontologie des Zwischen*. Ciò che balza in primo piano è una ridefinizione del soggetto in termini di *relazione*, di *incontro*. Lo “stare tra” implica inoltre anche una ricomprendimento dell'alterità non più soltanto nei termini del *riconoscimento*, ma

3. G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, 342.

4. B. WALDENFELS, *Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971.

più radicalmente come *connessione* di più soggetti che si determinano reciprocamente. “Connessione” infatti, significa, nel suo risvolto ontologico, il rovesciamento del primato dell’unicità del soggetto di referenza e l’emergere di una *Sozialontologie* la cui peculiarità è appunto la molteplicità dei soggetti che costituiscono una comunità comunicativa. La categoria dello *Zusammenhang*, linguisticamente accoglie in sé due realtà nettamente distinte: lo stare insieme dello *zusammen* e la corrispondente *Abhängigkeit*, la dipendenza come nuova definizione del soggetto contrapposta all’ideale di *Unabhängigkeit*, di autonomia teoretica ed etica dell’io sovrano isolato, costituente la verità del mondo attraverso la propria certezza di sé. L’uomo, al contrario, *non può non essere tra*, è da sempre nella relazione, sia essa dia-logica (*Zwiesprache*) o etica (*Verantwortung*). Sulla scena filosofica il “pensiero dialogico” si manifesta come un “nuovo pensiero” che, a sua volta, si situa nella dimensione relazionale nel cui tessuto è fin dall’inizio inserita la soggettività singolare⁵. Il pensiero dialogico in questo senso ridecrive e cerca di ridefinire i tre soggetti della relazione, Dio, uomo, mondo come “tessuti” in un’unica rete che li “connette” irriducibilmente l’uno all’altro. Naturalmente ciò significa anche ridefinire il rapporto soggetto-oggetto per tentare di porsi al di là della polarità di contrapposizione propria del pensiero costituente e collocarsi negli spazi meno riduttivi e meno stringenti della *correlazione*. È questa la nuova categoria che Rosenzweig eredita dall’ultimo testo, pubblicato postumo, di H. Cohen⁶; con la nozione di “correlazione”

5. Riprendo qui alcune riflessioni di un mio lavoro *Dialogisches Denken*, precedentemente pubblicato nel volume di AA.Vv., *Soggetto e persona*, Anicia, Roma 1988.

6. H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell’Ebraismo*, Edizioni San Paolo, Cinisello B. 2004. Nota a questo proposito THEUNISSEN in *Der Andere. Studien zur...*, cit.: «Secondo la “filosofia esperiente” che comincia là dove finisce la filosofia costituente, ogni essente è da “ricondurre soltanto a se stesso”, “nella sua propria realtà”. Il suo concetto fondamentale è quello della “correlazione”. Il cammino di Cohen conduce dalla costituzione alla correlazione, cioè al dialogico “rapporto reciproco di io e tu”. L’opera tarda di Cohen, agli occhi di Rosenzweig, ha il significato filosofico dell’entrata in scena della correlazione come concetto fondamentale. Cohen tuttavia incontra la correlazione – così pensa Rosenzweig – proprio nella ricerca della pura realtà effettuale. La correlazione infatti è l’unico modo di rapportarsi all’essente che lo lascia essere nella realtà effettuale del suo essere. Poiché, infatti, ciò che si relaziona reciprocamente non è in pericolo di contendersi l’un l’altro la realtà, come quasi necessariamente deve fare il concetto idealistico di produttore di fronte al suo prodotto... Nella reciprocità di questa relazione esso ha il riparo contro una dissoluzione del suo proprio essere nell’essere

siamo ormai fuori dell'ottica costitutiva dell'idealismo trascendentale e siamo invece sollecitati verso una *filosofia dell'incontro e della relazione*. Diverso mi pare il caso della costituzione nella fenomenologia trascendentale di Husserl che proprio negli stessi anni formula i suoi risultati più interessanti⁷, In tal modo si produce una critica interna al sistema che spezza la solitudine-isolamento dell'io trascendentale attraverso la realtà dell'io-uomo (*Da-sein* che è *Mit-sein*), che esplicita il suo essere-con nel parlare-con, incontrare. Dialogare non è vuoto esercizio intellettuale o un superfluo accessorio, ma ha un valore preminente proprio dentro la dinamica dell'esistenza. Tacitamente ho inserito in questo discorso due elementi costitutivi e originari del "pensiero dialogico": il "parlare" e il *rispondere*. L'incontro e la relazione hanno il loro spazio epifanico più proprio nella parola e la parola, a sua volta, è il segno-significante di una mediazione che si produce e si attua nell'immediatezza della presenza. Proprio la dinamica temporale della parola è un segno ulteriore di rottura col "monologo trascendentale" e di apertura al "*grammaticalisches Denken*".

Ampliando il nostro orizzonte di riferimento possiamo osservare con il Rohrbach:

Da una nuova comprensione della realtà che si fonda nell'incontro personale con Dio e oltre le relazioni interumane giunge a un'esperienza universale, il nuovo pensiero si presenta come un realismo personalista che si comprende in primo luogo come empirismo assoluto, per l'uomo nella sua situazione concreta, linguisticamente condizionata, legata al tempo e quindi per il suo legame sociale in incontri e relazioni. Come pensiero relazionale, come pensiero degli incontri e delle relazioni di Dio e tu e io e mondo corrisponde al fatto della parola fondamentale di ogni esperienza, "è", e si presenta a partire dall'esperienza e dalla priorità del parlare davanti al pensiero, come grammatica empirica nel senso di una scienza sociale che nell'analisi linguistica sociologicamente orientata porta

più proprio del mutare. In tal modo per entrambi i membri della relazione correlativa è salvaguardata la realtà effettuale», 248.

7. Mi permetto di rinviare per questi problemi ai miei saggi: *Il "senso" della persona nel Grosses systematisches Werk di E. Husserl e Motivazione-comunicazione-socialità. Fenomenologia husserliana e antropologia dialogica*, ora nel volume *La persona e i suoi volti. Etica e antropologia*, Anicia, Roma 2002².

a coscienza queste relazioni. Come “pensiero della parola” (*Sprachdenken*) esso subentra al posto del pensiero logico, monologico-astratto, e come questo si impegna per la verità, non tuttavia per “quella” verità universalmente valida, oggettiva, bensì per quella confermata nell’esistenza credente, verità non soggettiva, ma sinfonica. Questo nuovo pensiero guadagna la sua pregnanza e figura nella “rottura” con il pensiero precedente, in cui esso non esclude assolutamente i problemi dell’antico pensiero, bensì ad essi lascia nel loro significato subordinato, nella dimensione subordinata della dimensione personale e dell’accadere dialogico delle connessioni iocì, il loro valore relativo, ma da riconoscere in maniera inequivocabile; al pensiero occidentale non manca semplicemente un’intera dimensione, bensì con questa dimensione, la realtà⁸.

Da questo passo emergono nuove questioni che possono essere soltanto segnalate e che sono connesse, tra le altre, con le nozioni di *Wirklichkeit* (realtà), di *Sprachdenken* (pensiero parlante) e di *grammatisches Denken* (pensiero grammaticale) contrapposto epocalmente al *monologisches Denken* (pensiero monologico). Il pensiero dialogico si manifesta con sempre più vigore come “pensiero della frattura”, dell’irriducibilità e della “pazienza”. A questo riguardo F. Rosenzweig nel suo scritto già citato *Das neue Denken* nota:

Avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose essere dipendenti da altri. Per il “pensatore pensante” tutto ciò è assolutamente impensabile, mentre corrisponde appieno al “pensatore della parola”. “Pensatore” della parola, perché, naturalmente, anche il nuovo pensiero, il pensiero che parla, è un pensiero; così come il vecchio, pensiero pensante, non avveniva senza un interno parlare. La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e *grammaticale*, non consiste nell’esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell’altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo. Qui pensare significa, non pensare per nessuno, e non parlare a nessuno (e se a qualcuno suona meglio, al posto di nessuno si può mettere tutti, la famosa “collettività”), parlare invece significa parlare a qualcuno e pensare

8. W. ROHRBACH, *Sprachdenken Rosenstock-Huessys*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, 74.

per qualcuno e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie come per la collettività, ma ha anche orecchie⁹,

Ferdinand Ebner, un altro dei fondatori del pensiero dialogico, si era espresso in maniera analoga:

Non si può scambiare il senso di una parola (...) con le molteplici astratte possibilità di relazione di un vuoto “concetto generale”. Il senso della parola è concretamente pieno, il concetto generale una grandezza astrattamente vuota. Quale concetto potrebbe essere più generale, ma anche più vuoto - vuoto fino al nulla - del concetto di essere, come provvisoriamente hanno operato con essi i filosofi? Per questo esso anche per loro in fondo era identico al non essere. Ma così era già cessato anche ogni pensiero che si trasformava veramente in un vuoto contenitore. E tuttavia anche l'essere può essere pensato come la massima concretezza: se esso, come nel senso vivo dell'“io sono” e del “tu sei” è pensato ed esperito concretamente e attraverso la parola; se il pensiero dell'essere è la riflessione della giusta gioia dell'essere, il riflesso della luce che brilla per l'uomo nel senso primo e ultimo del “tu sei”, nel quale è o ipso compreso insieme l'“io sono” e consuma il suo “sapere sulla morte” come la fiamma il fumo. Che cosa sa il pensatore astratto di questa gioia e della pienezza d'essere in essa? Alla fine che cosa resta alla filosofia? Veramente soltanto di prendere coscienza del proprio debito di riconoscenza davanti alla parola, di divenire nel senso più alto filologia. Dal senso della parola essa riceve il proprio autentico e specifico compito, in gioiosa disponibilità, di incaricare se stessa di abbandonare definitivamente, nell'espletamento del proprio compito, tutti i sogni metafisica, di fronte alla realtà del vivere spirituale che nella parola divi visibile, di fronte alla verità che è nella parola¹⁰.

Da un altro punto di vista possiamo affermare che questi autori sono anche testimoni, prima che profeti, della bancarotta socio-politica che ha causato la prima guerra mondiale e che coincide con la “deposizione del cogito” e la cui denominazione sociologica è il “borghese”¹¹. Il “pensiero dialogico” ha notato M. Theunissen è «*als solcher und in der*

9. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, 1925, 58.

10. F. EBNER, *Schriften*, Kösel-Verlag, München 1963, vol. I, 707.

11. Cfr. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 173 e i corrispondenti rimandi all'opera di Scheler.

Wurzel eine Oppositionsbewegung» ed è in questa funzione oppositiva che si comprende come “*neues Denken*”¹². Il termine *ad quem* del movimento d’opposizione, ma forse è meglio dire, come s’è notato, di frattura, è innanzi tutto l’idealismo come filosofia del soggetto universale o della coscienza generale, ma anche e forse per certi versi soprattutto la *unità del sistema* e della *verità*. Di fatto, basta ricordare a questo proposito alcune celebri affermazioni di Hegel nell’introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* per avere chiara la figura del maggior polo di opposizione del pensiero dialogico. La contrapposizione al pensiero idealistico avviene a un duplice livello: come critica alla *Einheit des Weltbildes des Systems*, secondo un’espressione di Herrigel e come recupero della *singularità*. In una lettera al cugino H. Eherenberg del 1 dicembre 1917 Rosenzweig scriveva:

Il suo (di V. von Weizsäcker) concetto di sistema che è per me la cosa essenziale, coincide con il mio ed anche con quello di Rosenstock. Io lo formulo così: un sistema *non* è un’architettura, dove le pietre compongono l’edificio e son là grazie all’edificio (e non poggiano su altro fondamento). Sistema invece significa che ciascuna individualità vuole ed è incline per la *relazione* verso tutte le altre *individualità*; la “totalità” sta al di là del orizzonte cosciente, essa vede soltanto il caos delle individualità verso il quale allunga le sue antenne. Nel sistema hegeliano ogni singola posizione è ancorata soltanto nella totalità e in verità con due altre, con una posizione immediatamente precedente e con una immediatamente successiva. Questo – detto tra noi – è l’errore fondamentale del mio libro su Hegel che io allora non vidi e di conseguenza ho travestito il sistema hegeliano in uno moderno avendo posto continuamente la questione: stato e..., stato e... (stato ed economia, stato e chiesa, stato e individuo, stato e stati, stato e storia, stato e popolo, stato e cultura, stato e Hegel, quest’ultimo

12. Scrive il filosofo tedesco: «... Ciò attesta nella maniera più chiara la sua autocomprensione: esso si definisce come “nuovo pensiero”. Il *nuovo pensiero* non è soltanto il titolo di un libro di Hermann Herrigel del 1928; è anche il titolo di un saggio di Rosenzweig nel quale, tre anni prima, il dialogismo ha fatto i conti su stesso ed ha riprodotta la propria storia. Da parte sua Buber là dove fa questo tentativo, parla anch’egli del “Nuovo modo di pensare”. Eherenberg all’“antica” logica di soggetto-oggetto contrappone come “nuova”, la logica di io-Tu, e Rosenstock-Huessy proclama il dialogismo, come Husserl il suo trascendentalismo, la “nuova scienza”. In tutto ciò la parola “nuovo” deve indicare quel “rivolgimento del pensiero” che secondo Theodor Steinbüchel, si compie anche nella filosofia di Ebner» (244-245).

quindi l'errore centrale e fondamentale tra tutti) questioni che Hegel decisamente *non* pone. Questa involontaria modernizzazione è naturalmente anche il merito del libro. Oggi noi poniamo la questione realmente così. Pensa alla "lettera sul linguaggio" (*Sprachbrief*) di Rosenstock. Essa è un continuo "Linguaggio e..." senza il sentimento, come in Hegel, che il linguaggio abbia il suo posto fisso in un sistema compatto. Il linguaggio è formato proprio al centro della formulazione dell'interrogazione e i punti interrogativi dell'"e" lo gettano in tutte le direzioni. (...) Un principio della relatività filosofico quindi. Ma dove sta allora l'assoluto, al quale la filosofia non può tuttavia rinunciare? Questo domanda Weizsäcker e ciò domando anch'io. Io dico: se il "tutto" non è più *contenuto* del sistema, allora esso deve essere *forma* del sistema; detto altrimenti: la totalità del sistema non esiste più in modo oggettivo, ma soggettivo. Io stesso, io, il "contemplante il mondo" (*Weltanschauende*) sono l'etere delimitante per il mio mondo contemplato (delimitato quindi soltanto verso l'interno, verso il contenuto, verso il mondo). Il *filosofo* e la forma della filosofia. (Schopenhauer è il primo filosofo nel nuovo senso; egli con la soggettività della visione del mondo ha espresso ciò chiaramente: "La filosofia è l'impressione che il mondo fa su un soggetto individuale e la reazione a questa impressione..."). Fino a Hegel le vite dei filosofi (*Philosoph-viten*) sono esponenti della storia della filosofia; ciascun filosofo ha la vita che è nel tempo; soltanto a questo prezzo egli diviene voce del pensiero che è nel tempo. Dopo Schopenhauer i filosofi hanno la *loro* vita e scrivono la loro filosofia; è dunque finita la storia della filosofia come connessione oggettiva, il "caos" è stabilito; l'uomo è divenuto signore sulle cose (filosof-ia) e quindi pronto ascoltare la parola di Dio (che l'uomo non ascolta mai finché egli lavora al riparo di una "cosa"). Ai filosofi seguono i padri della chiesa (la nuova "terza" chiesa giovanitica). Dal momento che gli idealisti hanno conosciuto la rivelazione come contenuto oggettivo della filosofia, Schopenhauer è il primo che riconosce contenuti cristiani non press'a poco veri, come fecero gli idealisti), ma su di essi (che appena riconosce come veri) di buona lena filosofa. La filosofia prima era una greca che scopriva il Cristianesimo, Schopenhauer e Nietzsche essa è una cristiana che del Cristianesimo sa così poco che la maggioranza dei cristiani, ma è immersa in concetti cristiani: rivolgimento, oltrepassamento, metanoia, il santo, rinascita, compassione, resistenza. Quale filosofo precedentemente ha usato questi concetti? E tuttavia la teologia del XVIII secolo si muoveva in questa direzione. (...) ora io penso su questa strada

è anche Weizsäcker, sulla strada della conoscenza della soggettività come dell'unica cornice del sistema¹³.

Questo testo di Rosenzweig rappresenta forse la presa di coscienza e la formulazione più chiara del nucleo da cui si origina il “pensiero dialogico” che ora proviamo a indagare in alcune delle sue strutture più rilevanti.

3. LO STATUTO PERSONALE: LA STRUTTURA RELAZIONALE

Il primo dato elementare che troviamo in una fenomenologia della struttura dialogica della persona è che non la si può in alcun modo considerare come *isolata*. Non è “sola al mondo”, per riprendere l'espressione cartesiana. Il suo statuto ontologico elementare è di essere una *solitarietà relazionale* e solo per questo strutturalmente aperta. Proviamo ad approfondire questo primo dato che è però fondamentale.

Nella relazione si manifesta nella sua immediatezza la *situazionalità* e, insieme, la peculiare struttura ontologica che costituisce ogni identità umana. La relazione infatti, è una categoria ontologica: *si è in relazione*. Anche quando impieghiamo l'espressione “avere una relazione”, in realtà intendiamo richiamare una realtà che ci caratterizza nel nostro essere e non nel nostro avere. La relazione appartiene necessariamente all'ordine dell'essere e soprattutto, non si dà relazione come sostanza separata, la relazione non è qualcosa, bensì risultato dinamico del rapportarsi di identità diverse. Nella relazione si manifesta una particolare modalità dell'essere proprio esclusivamente dell'uomo e che potremmo definire “duale”. Non si è “situati” esclusivamente dentro uno spazio e un tempo, ma per l'umano la situazione nello spazio e nel tempo si esplicita come *essere-tra*. Da un punto di vista fenomenologico, possono essere in relazione soltanto due soggetti ugualmente capaci di agire e reagire.

Sinonimo di relazione è, quindi, *interdipendenza*. La fenomenologia della relazione coglie due soggetti che espletano il loro senso di soggetti proprio in questa dualità relata, nel loro essere protesi l'uno verso l'altro.

13. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1979, 494.

Naturalmente è proprio della relazione il costituirsi là dove nasce e persiste un *ligamen*. Interessante notare, *en passant*, che esiste una profonda affinità semantica tra *relazione* e *religione*. Per riprendere Buber, il senso della relazione non sta nei due soggetti separatamente considerati, ma in quel “tra” che li collega. La relazione è il *trait-d’union* che, tuttavia, fenomenologicamente può essere colto soltanto con il collegamento che dà senso a due soggetti separati i quali, nella relazione appunto, si pongono sul piano accomunante dell’uno di fronte all’altro.

Questo lascerebbe pensare a una non originarietà fenomenologica della relazione, e il problema viene rimandato al piano della costituzione antropologica, dove l’essere o il non essere in relazione acquista una valenza fondativa totalmente diversa. Rimanendo al nostro piano, è importante sottolineare la struttura duale della relazione, che solo metaforicamente può essere relazione con se stessi. Da un punto di vista logico-grammaticale il termine relazione esige la particella “con” nell’articolazione del discorso. Si è sempre in relazione-con: non si dà un uso assoluto del termine. La soggettività relazionale è dinamica, aperta.

Sono, quindi, veramente in relazione soltanto due soggettività che si ri(rap)portano (*refero*) l’una all’altra, ma che tuttavia proprio in questo rapportarsi debbono potersi cogliere come differenti. La “differenza” è infatti un referto originario che l’analisi ci permette di guadagnare. La struttura duale della relazione esprime chiaramente che essa si dà soltanto tra due differenze. Perché ci sia relazione ci deve essere preliminarmente un’affermazione di identità nella differenza. Se così non fosse avremmo una omologazione riduttiva e non più relazione. Possiamo quindi affermare che la differenza è la condizione di possibilità della relazione; ciò implica anche la capacità dei soggetti di distanziarsi e, in termini patologici, di allontanarsi o di separarsi, di rompere la relazione e di affermarsi come identità irriducibili.

Concretamente l’affermazione-riconoscimento della differenza, permette di individuare un altro referto utile al nostro percorso di approssimazione: la *motivazione*. L’identità irrelata, non avendo bisogno di nient’altro per pensarsi, si manifesta come l’assoluta autosufficienza, impermeabile a qualsiasi motivazione esterna. Essere “motivati” significa, al contrario, riconoscere una soggettività esterna e separata da me che su di me opera, e tuttavia al tempo stesso sentirsi come *motivati-motivanti*, cioè

capaci di operare a nostra volta. Nel referto della motivazione diviene pienamente sensato affermare che ogni identità umana è “di fronte-a”. Il mio “di fronte” non è neutro, né semplicemente passivo, anzi per certi versi è la condizione del mio percepirmi identico di fronte alla differenza, e viceversa. Motivare ha come propria radice muovere e più esattamente muovere verso un *telos*. Da un punto di vista ulteriore, psico-antropologico, la motivazione è l’essere orientati-verso. Naturalmente ciò diviene costitutivo di una soggettività *ontologicamente bisognosa*. A questo punto si apre la possibilità di spostare l’indagine verso direzioni assolutamente impegnative che accenneremo soltanto.

La motivazione manifesta che si è sempre in relazione all’interno di una “comunità comunicativa”, dove, per usare il linguaggio di Husserl, la *Ich-Du Beziehung* (relazione io-tu) è sempre *Wirkungsbeziehung* (relazione operativa). Questa “operatività” è particolarmente significativa sul piano antropologico ed è la *reciprocità*, vera caratteristica della razionalità umana¹⁴. Il paradigma della reciprocità, infatti, si traduce in una nuova logica, quella della dipendenza-interdipendenza che, a sua volta, diviene fondamentale per ridefinire l’etica in termini di solidarietà. Soltanto se sono inter-dipendente in senso costitutivo (è l’altro lato della definizione del bisogno ontologico che costituisce l’umano) la solidarietà può diventare un principio di moralità, al di là dell’esercizio della virtù. Di fronte all’altro sono in atteggiamento di obbedienza: attesa vigile alla chiamata e quindi di attenzione. In questo nuovo orizzonte etico-antropologico che parte dalla differenza, particolare attenzione va posta sul “nome proprio” come struttura appellativa. Il nome proprio è ciò che permette di essere chiamato. Altri mi hanno assegnato un elemento di identità, il nome, con il quale gli altri mi chiamano e chiamandomi mi identificano. L’uomo è strutturalmente un “*essere chiamato che risponde*”; in tutti i sensi. Questa “apertura” legata alla prospettiva dialogica è stata indagata con particolare suggestione da Franz Rosenzweig nel secondo libro della seconda parte della *Stella della redenzione*, dedicato alla *Rivelazione*.

14. Su questa categoria ha molto insistito Martin Buber, poiché è la condizione di possibilità, un trascendentale concreto, che il soggetto umano sia insieme io e tu. Mi permetto di rinviare per un primo approfondimento al mio saggio *Il paradigma della reciprocità in La persona e i suoi volti. Etica e Antropologia*, Anicia, Roma 2002².

4. LA PROSPETTIVA SOCIALE-COMUNITARIA: IL BISOGNO DELL'ALTRO-ATTENZIONE ALL'ALTRO

Al nome che ciascuno ha in proprio è collegato un volto. Emmanuel Levinas, pur non essendo un “pensatore dialogico”, nel volto dell'altro ha trovato l'elemento di sconvolgimento totale e radicale, la messa in questione assoluta e il punto di partenza originario per un personalismo della differenza. L'altro è immediatamente il comandamento etico che mi convoca alla responsabilità. L'altro mi fa uscire da me, e mi ridefinisce come “soggetto” in senso etimologico. Si costituisce un nuovo modello di identificazione: dall'altro la mia identità.

Ciascun io (tu) diviene “centro” e “inizio” in se stesso, per riprendere Rosenzweig, a partire dal nome che altri gli hanno dato, traendolo fuori dall'anonimato del genere: quello stesso nome che ripetuto e adoperato (messo in opera) provoca la risposta. Il nome diventa in qualche modo la condizione di possibilità di entrare in relazione.

Fermiamoci a chiarire questo aspetto che è costitutivo dell'essere umano come tale e che diviene più concreto e vero nell'ottica del nome proprio. Sono note le analisi buberiane, a cui rimando, e che restano fondamentali. In un testo “minore”, *Distanza originaria e relazione*, Buber riflette esplicitamente sull'entrare in relazione a partire da una distanza comunque incolmabile. Scrive Buber cercando di cogliere gli elementi qualificanti della relazione dell'uomo con l'uomo:

Nella società umana, in tutti i suoi gradi, le persone in qualche misura attestano praticamente l'una l'altra nella loro condizione e capacità. Una società si può chiamare umana nella misura in cui i membri si attestano reciprocamente. (...) L'uomo, come uomo distanza e rende autonomo l'uomo, così lascia che gli uomini come lui gli vivano intorno. Così egli, egli soltanto, può entrare in relazione con i suoi eguali. Il fondamento dell'essere-uomo-con-l'uomo è questo, duplice e unico: l'auspicio di ogni uomo di essere attestato da altri-uomini come ciò che egli è, ciò che può diventare e la capacità innata di attestare i suoi simili. Il fatto che questa capacità resti così smisuratamente inutilizzata costituisce la debolezza e l'incertezza propria del genere umano. C'è sempre un'umanità attualizzata là dove questa capacità si sviluppa. (...) L'uomo ha il chiamare in comune con molti animali, ma il rivolgere la parola è proprio essenzialmente a lui soltanto. Il rivolgere la parola si fonda sulla posizione e sul riconoscimento

dell'alterità autonoma dell'altro con il quale, proprio su questa base, si coltiva una relazione... L'autentico dialogo, e quindi ogni reale compimento della relazione interumana, significa accettazione dell'alterità¹⁵.

Questo passo di Buber articola quella che era già stata l'intuizione fondamentale di *Ich und Du* del 1923. Là si diceva che la parola-base non è né io né tu, presi separatamente, bensì io-tu, intendendo dire che l'io è io nella inscindibilità del "tra" della relazione con il tu, è l'ontologia del tra di cui abbiamo parlato sopra. Essere l'uno per l'altro: possibilità di essere soggetti e di permanere tali nel corso della relazione. Quest'ultimo aspetto ci permette di oltrepassare il livello della nominazione e di situarci su quello etico della convocazione. Esiste, infatti, un uso strumentale del nome, attraverso cui ci dichiariamo, ma soprattutto qualcuno ci chiama. Questa chiamata, alla sua radice assume la valenza di una convocazione etica, che è richiesta dalla "visitazione" di un volto che si presenta nella nostra vita.

Le analisi levinasiane, come si è già accennato, in questa direzione sono particolarmente suggestive e oserei dire sconvolgenti. Scrive Levinas in un testo di grande densità del 1963, *La traccia dell'altro*:

Il volto mi si impone senza che io possa essere sordo al suo appello né dimenticarlo, cioè senza che io possa smettere di essere ritenuto responsabile della sua miseria. La coscienza non ha più il primo posto. La presenza del volto significa così un ordine incontestabile - un comandamento - che sospende la disponibilità della coscienza. Il volto mette in questione la coscienza. Ma il mettere in questione non si riduce a prendere coscienza della messa in questione. L'assolutamente altro non si riflette nella coscienza. Vi resiste al punto che perfino la sua resistenza non si converte in contenuto di coscienza. La visitazione consiste nello sconvolgere l'egoismo stesso dell'io; il volto sconcerta l'intenzionalità che lo prende di mira. Si tratta della messa in questione. L'io perde la sua sovrana coincidenza con sé, la sua identificazione in cui la coscienza ritorna trionfalmente in sé per appagarsi di se stessa. Dinanzi all'esigenza di altri, l'io viene espulso da questo riposo, senza identificarsi con la coscienza che già si vanta di questo esilio. Infatti ogni tipo di compiacimento distruggerebbe la dirittura

15. M. BUBER, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Cinisello B. 1993, 288-289.

del movimento etico. La messa in questione di sé è appunto l'accoglienza dell'assolutamente altro. L'epifania dell'assolutamente altro è volto; in esso l'altro mi interpella e mi comanda con la sua stessa nudità e indigenza. La sua presenza è una intimazione a rispondere¹⁶.

L'epifania del volto è quindi immediatamente relazione etica, è l'etica stessa. Dinanzi al volto non si stabilisce una contemplazione, neppure religiosa, ma più propriamente un'estasi (nel senso etimologico greco *existemi*, che implica spostamento, mutazione, differenza, turbamento ma anche il mettersi da parte, il cedere il posto). La manifestazione del volto è una rivoluzione copernicana nel senso vero, un decentramento dell'unico "*punctum inconcussum*", dell'essere che si identifica nell'identità dell'io.

L'epifania del volto è linguaggio, è discorso; il volto parla, mi parla. Discorso significa essenzialmente appello rivolto a un soggetto. L'altro non è un termine di una relazione di reciprocità, ma è inizio di discorso che è insegnamento, quasi ammaestramento. Ciò che Levinas descrive è in un certo senso una scuola di libertà, è scoperta di un "orientamento" altro rispetto a quello abituale dell'uomo occidentale che procede dall'io all'io. «Questo orientamento che va liberamente dal medesimo all'altro è l'opera... L'opera pensata radicalmente è un movimento del medesimo verso l'altro, che non ritorna mai al medesimo»¹⁷. L'opera, poi, nella sua radicale gratuità, è liturgia, dice Levinas, è l'etica stessa.

L'etica trova la propria normatività nel rispondere: nella responsabilità del farsi carico, dell'uscire da sé. È a partire dall'etica che si tenta di ridefinire l'identità del soggetto come non-identità, la sua differenza come non-indifferenza. La convocazione operata dalla differenza e dall'alterità è l'appello a uscire dalla propria identità per ritrovarsi come differente: incapace di riposare in se stesso, in quanto, soprattutto, insoddisfatto. In altri termini, la convocazione alla differenza proviene da una preliminare convocazione della differenza. È la logica della prossimità che traduce ed autentica la relazione dialogica. Come si vede, quando l'antropologia incontra l'etica è messa radicalmente in questione e

16. E. LEVINAS, *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, 224-225.

17. Id., *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1998, 62 e 63.

costretta a ridefinirsi a partire da nuove basi. Potremmo dire che a partire dall'etica come ottica, la gratuità diventa una categoria antropologica. L'uomo è un essere gratuito, bisognoso di identificazione, che si riconosce nell'identità gratuita dell'altro; e quindi la stessa reciprocità si ridice altrimenti. Una reciprocità gratuita, e ciò vale senza che si stabiliscano contraddizioni, è la connotazione dell'uomo responsabile perno di una nuova antropologia.

5. IL PROGETTO EDUCATIVO: COSTRUIRE SOGGETTI ADULTI

In questa parte della nostra riflessione sulla prospettiva dialogica vorrei rivolgere l'attenzione alle modalità dell'educativo. È, infatti, proprio nell'ambito educativo che si fa sentire con maggior urgenza l'esigenza del mutamento del paradigma fondativo, dato che, per definizione, il processo educativo è un processo di reciprocità, anche se spesso si risolve in un percorso a senso unico, dove ciò che viene negato è la libertà responsabile dell'educando a tutto vantaggio dell'identificazione dell'educatore. Ma è ancora "educatore"?

Naturalmente in ciò che segue, anche perché non sono un pedagogista, mi limito a formulare alcune proposte di filosofia dell'educazione, cioè linee progettuali su cui può eventualmente innestarsi un concreto percorso educativo. D'altronde è sempre vero che una pedagogia è diretta conseguenza di una visione antropologica preliminare.

Il passaggio dall'ottica dell'identità a quello della differenza – come abbiamo visto nell'approccio antropologico così anche in quello pedagogico – implica una fase iniziale di decostruzione per accedere a nuovi modelli e a nuovi percorsi che per comodità possiamo racchiudere nella formula: *educare/educarsi a partire dall'altro*. "A partire dall'altro" è un'espressione che nell'apparente, tranquilla ovvietà è invece indice di un "decentramento", di uno spostamento della soggettività. Occorre spostare il punto d'osservazione, imparare a guardarsi dal di fuori. Il presupposto immediato di questa affermazione è un'apertura di credito alla "soggettività-altra" a cui sono di fronte, alla differenza che mi identifica. Proviamo a dare un po' di ordine alla nostra riflessione impernandola intorno ad alcuni nuclei che mi sembrano decisivi nell'ottica di

una pedagogia in prospettiva dialogica: educazione come coeducazione; educazione come dialogo; il maestro come maestro di domanda.

Circa il primo aspetto, l'educazione come co-educazione, possiamo dire che il processo educativo non è mai solitario, ma è sempre il risultato dinamico di incontri e di differenze. L'educazione nel suo percorso permanente è sempre una strada che si percorre insieme ad altri. Si potrebbe parlare quasi di un percorso chiasmatico, fatto di intrecci di storie individuali differenti, che non possono mai diventare omogenee, ma dove l'eterogeneità è ricchezza.

Il presupposto della proposta è che l'educazione nella sua articolazione più profonda e più vera si produce sempre come situazione pluriforme, in cui ciascuna individualità con-cresce insieme alle altre che fungono da "guide trascendentali" motivanti. La motivazione, come si è visto sopra, è, infatti, la struttura nucleare portante che istituisce una teleologia, e quindi un senso al cammino educativo. *Egéomai, educere*, condurre verso una direzione, che è poi concretamente dare senso alla propria esistenza rispondendo alla sollecitazione motivante che proviene da un fuori di me.

La conquista della propria autenticità non si gioca quindi in un solitario e interioristico «conosci te stesso!», bensì come risposta alla differenza che, in quanto tale, è indice di oltrepassamento (*diaférein*), di uscita da sé. Il percorso educativo, così impostato, traduce il nuovo paradigma della reciprocità dialogale in una sorta di decentramento egologico. L'imperativo delfico, appena ricordato, che ha in qualche modo informato il pensiero occidentale - anche cristiano - si tramuta in preoccupazione per l'altro. A questo livello anche la pedagogia incontra l'etica: e il percorso esistenziale diviene cammino di bontà, dove l'altro, ogni altro, funge da orientamento.

Nel processo educativo si deve quindi trasmettere un'ottica di polivalenza dei valori, in cui le differenze costituiscono l'ambito ricco e variegato, quasi l'epifania, della verità di cui nessuno può mai affermare "è mia". L'educazione alla differenza si tramuta in educazione all'ermeneutica, e soprattutto al dialogo come esercizio dell'interumano. Pedagogia del dialogo: dialogare e insegnare a dialogare costituiscono, a mio avviso, il nesso e la scopo ultimo di tutto il processo educativo. Nel dialogo si compie un'attenzione rispettosa all'altro, un coinvolgimento totale, una

disponibilità ad essere costantemente e perennemente in cammino. Attenti e in ascolto, in una prospettiva nomadica dell'esistenza: dove nulla è mai dato per intero, mai soddisfatto.

Inoltre l'assunzione della "logica dialogica" in ambito educativo permetterebbe di ridefinire i ruoli del docente e dell'allievo. Spesso l'allievo, ma più in generale ogni "inferiore", viene considerato come un contenitore vuoto, e quindi passivo, da riempire per travasamento. Nell'ottica dialogica della reciprocità, l'autentico maestro non è colui che fornisce risposte, contenuti di sapere, ma colui che è in grado di suscitare domande. Il vero maestro è maestro di domande. Intorno a questa affermazione si potrebbe riarticolare l'intero progetto didattico, teso a raggiungere non un "sapere statico", bensì "nomade".

Cerchiamo di chiarire, filosoficamente, il senso del domandare e quindi la struttura della domanda. Chi è maestro? Che significa domandare? Che cos'è la domanda? Per avvicinarci a una risposta tentiamo una fenomenologia della domanda e del domandare. Credo che un aspetto qualificante primario ci venga dal verbo latino "inter-rogare" in cui si dice prima di tutto un trasportare da un luogo all'altro (rogare), un collegamento-tra (interrogare). La domanda ha come sua propria struttura elementare la transitività (qualcuno domanda a qualcun altro). Io mi domando, espressione usuale, ma tautologica, non dice la verità: è infatti nell'ambito delle figure retoriche.

Dal punto di vista antropologico ciò è particolarmente importante, poiché scopriamo che la dimensione interrogativa è essenziale all'uomo e dobbiamo quindi dire che l'uomo è originariamente inserito in una pluralità di uomini che egli incontra e a cui si rivolge, e che in qualche modo, come abbiamo visto più sopra con Buber, lo accertano della sua esistenza personale. Possiamo dire che il solipsismo appartiene a una dimensione personale dis-integrata. Come si vede, il campo si amplia, dovremmo approfondire il rapporto tra domanda e intersoggettività; domanda e incontro; domanda e accertamento. L'analisi fenomenologica ci mette in condizione almeno di reperire il dato fondamentale che definisce la domanda e che, con un termine fin troppo familiare e abusato, possiamo chiamare finitezza. L'interrogare è proprio, non solo come facoltà ma soprattutto come condizione, di un essere finito. Se proviamo ad ampliare questo referto nelle sue possibili conseguenze,

immediatamente dobbiamo rilevare che la coscienza del nostro limite ci mette in condizione di percepire il mistero che ci circonda. Il non sapere oltrepassa infinitamente il sapere e le sue possibilità. Il mistero, a sua volta, è la sorgente elementare della possibilità del domandare. Paradossalmente siamo andati dalla questione sulla domanda all'inquestionabile. È proprio a questo livello che diventa decisiva sia la figura del maestro sia la costituzione di una psico-pedagogia interrogativa.

Il *magister*, la cui radice rinvia a *magnus*, grande, è colui che essendo più grande si pone come guida. Il rapporto del maestro con il sapere, in questo senso, ha il sapore della ripetizione di un percorso. È tuttavia decisivo che, solo se il maestro è strutturato come un pensante interrogativo, sarà capace di essere maestro di domanda. Il maestro non è soltanto l'esperto che semplicemente trasmette dei contenuti, piuttosto egli fornisce risposte a mo' di domanda nella convinzione che la ricerca non ha fine. La pedagogia della domanda è quindi orientata a costruire un pensiero interrogativo, contrapposto a quello semplicemente assertorio. È proprio a questo livello, come si può comprendere facilmente, che diventa urgente costruire una antropologia della differenza che guidi una psicologia della differenza, ancora tutta da pensare. Il pensiero interrogativo si presenta inoltre come interpretante, e quindi ridisegna un nuovo rapporto con la verità e una nuova definizione di essa (interrogazione-interpretazione-verità).

Interrogare la verità significa chiedere a qualcuno di manifestare il proprio approccio alla verità, di metterlo in comune e in discussione per camminare insieme verso quella verità che nessuno possiede in esclusiva e che tutti cerchiamo. Essere maestri di domanda significa, allora, sollecitare una mentalità dialogica di accoglienza del mistero e di condivisione del percorso. L'interrogazione, nella sua più radicale espressione metafisico-religiosa, è *rogatio*, che è l'atteggiamento dialogico fondamentale tra l'uomo e Dio. Si comprende facilmente da ciò che abbiamo detto che soltanto se il metodo è anche il fine l'opera educativa sarà veramente efficace. Il dialogo, la prospettiva dialogica, possono essere insegnati soltanto attraverso il loro esercizio.

6. IL DIALOGO COME OBIETTIVO. LA “MENTE DIALOGICA”

Proprio del linguaggio è “dire la verità”, proviamo quindi a vedere cosa comporta nel contesto del nostro percorso questa affermazione. Esiste una connessione tutta particolare tra *parola e verità*, a cui vorrei alludere brevemente e che ha il proprio terreno di coltura nell’esercizio del dialogo. Nella parola umana viene a manifestazione la verità che, a partire da quanto dicevamo sopra, possiamo pensare come soggettivo-personale, relazionale, senza che diventi relativa. Se la parola manca del suo rapporto fondativo con la verità, perde il suo spessore di significato e si trasforma in chiacchiera. La parola in quanto manifestazione della singolarità personale, personalizza la verità. La verità oggettiva si dà soltanto nella soggettività della sua manifestazione. Ciò significa che la finitezza e la storicità della persona rendono la verità finita e storica senza ridurla a storia. Il rapporto tra la persona e la verità apre allora lo spazio dell’interpretazione e del pluralismo delle prospettive. Per dirla con Pareyson¹⁸, esiste un’originarietà dell’interpretazione che fa sì che la verità venga a manifestazione sempre in un evento personale-dialogico. Il momento dell’ascolto-silenzio è l’imprescindibile situazione iniziale che permette alla parola di divenire parola *della* verità. Il genitivo impiegato ha una valenza soggettiva e oggettiva. La verità parla attraverso la parola dell’uomo che dice la verità, per questo l’espressione della verità è sempre una manifestazione interpretativa. Ogni espressione della verità ripete il gesto della rivelazione, è una rivelazione che continua. Nell’orizzonte del pensiero cristiano ciò assume un significato del tutto peculiare se lo si riferisce al *kerygma*. In maniera più pregnante possiamo dire che attraverso la parola dell’uomo, Dio continua a parlare all’uomo con l’uomo. La parola vera è pertanto sempre rivelativa, apre orizzonti di senso che trascendono la mera informazione o comunicazione.

«*La verità vi farà liberi*», l’espressione evangelica nel nostro percorso diviene particolarmente significativa. Esistono parole libere in quanto vere e parole da liberare, cioè da inverare. E l’inveramento della parola consiste nel recuperare la dimensione ontologica di appartenenza della persona alla verità. Questa relazione originaria si può sviluppare soltanto

18. Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

come ontologia della persona che abita nella verità, che abita la verità, che, quindi, a sua volta, diviene autenticamente la casa della persona e la parola acquisterà una dimensione rivelativa che trascende sia il livello dell'informazione, sia quello totalizzante dell'ideologia. Abitare la verità equivale a comunicare nella/la verità nella consapevolezza dell'inesauribilità ontologica della comunicazione. Se la parola abita l'uomo, attraverso la parola egli riceve una sorta di investitura che gli permette di risalire alla sua origine: «*Noli foras exire, in interiore nomine habitat veritas*». L'espressione agostiniana del *De vera religione* permette di attingere quella trascendenza interiore che abita l'uomo e che fa della parola l'indice di un al di là. Nell'interiorità, nella transdiscendenza che apre alla trascendenza, è possibile reperire le fonti della verità della parola. L'uomo sarà quindi pensabile come luogo della presenza della verità. Si apre ora un orizzonte di altro genere. Dire la verità significa *verum facere se ipsum*, cioè la verità comunicata è originariamente verità vissuta, verità esperita. Si può dire la verità soltanto se si è nella verità e pertanto nel contesto dialogico-comunicativo significherà essere testimoni della verità. Non insisto sulla connotazione di testimonianza che riceve qui il rapporto con la verità nella sua espressione poiché ci impegnerebbe in una direzione nuova che, sebbene suggestiva, ci allontanerebbe dal nostro tema centrale¹⁹.

Nella terza lezione di *Ragione ed esistenza* Karl Jaspers²⁰ ci invita a chiarire il rapporto che lega in maniera inscindibile la ragione con l'esistenza, un rapporto che si rivela prezioso per strutturare in modo più rigoroso anche il nostro tema. Scrive Jaspers:

Esse sono inscindibili. L'una va perduta se si perde l'altra. La ragione non può estraniarsi dall'esistenza in nome di un orgoglioso e ostinato esclusivismo che rifugga disperatamente dal manifestarsi dell'esistere. L'esistenza non può estraniarsi dalla ragione in favore di una trasparenza che si voglia scambiare con la realtà sostanziale. L'esistenza diviene *luminosa* solo mediante la ragione; la ragione ha *consistenza* solo mediante l'esistenza (p. 71).

19. La transitività dell'atto del testimone equivale all'ammissione di essere all'interno di una logica della gratuità ontologica che è il vero e autentico sostrato della logica dialogica.

20. K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971; ed. or. K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, Piper, München 1960.

Le affermazioni del filosofo tedesco costituiscono il presupposto ontologico della sua visione dell'umano, che, tuttavia, proprio nell'esistenza scopre le possibilità di apertura alla trascendenza. L'umano trova la sua peculiarità «solo in virtù della comunione, del tendere reciproco e consapevole dell'intelligenza» (p. 86). Jaspers è convinto che

la comunicazione è la condizione universale e necessaria dell'umanità. Essa è talmente essenziale che tutto ciò che l'uomo è, e quello che per lui esiste, si trova in un senso o nell'altro, nella comunicazione. L'essere onnicomprensivo che *noi stessi siamo*, è in ogni sua forma comunicazione. L'essere onnicomprensivo in cui consiste l'*essere stesso* esiste per noi soltanto quando nella sua comunicabilità diventa parola o accoglie la nostra parola. La verità non può essere separata dalla comunicazione. Essa è presente nella realtà temporale come realtà, proprio in virtù della comunicazione. Se noi separiamo la verità dalla comunicazione essa svanisce nel nulla. Il dinamismo tipico della comunicazione consiste invece proprio nel cercare e sostenere la verità. Pertanto, sia per quanto riguarda il mio essere, sia per quanto riguarda la verità di esso, sia per quanto riguarda la mia comprensione della verità, vale questo principio generale: *non soltanto io non esisto di fatto per me solo, ma io non posso pormi, in quanto io, senza formarmi e senza realizzarmi insieme con gli altri* (p. 89, l'ultimo corsivo è mio).

La proposta jaspersiana si orienta verso l'esigenza di una comunicazione totale che permetterebbe di «creare una umanità condizionata da una comunicazione non ingannevole, non diminuita, non superficiale, non degenerata...» (p. 114). Dal rapporto tra ragione ed esistenza deve sgorgare una *volontà di comunicazione radicale*. «mentre» – conclude Jaspers – «il sostenere il possesso di una definita verità spezza di fatto ogni comunicazione» (p.115).

Se proviamo a ricavare qualche dato per la nostra ricerca di determinazione di una ragione dialogica, possiamo dire che la soggettività umana è sempre inserita in un tessuto relazionale la cui logica interna è la motivazione comunicativa, ma anche una comunicazione motivante. Necessariamente la ragione dialogica deve essere plurale, interdipendente. Nel tessuto relazionale che si diceva, l'interdipendenza va presa alla lettera come una dipendenza-tra. I soggetti umani nell'esercizio della loro concreta esistenza sono col-legati attraverso un legame sistematico che ne fa una comunità. Il collegamento indica l'impossibilità di collocarsi in

uno sterile per sé, di essere invece sempre in attesa della parola dell'altro che mi invita a rispondere. Franz Rosenzweig ha espresso questo bisogno dell'altro come «prendere sul serio il tempo». La ragione dialogica è sempre temporalmente determinata e ciò costituisce non soltanto la sua finitezza, ma anche l'affermazione delle molte temporalità coesistenti che si attendono e che sono reciprocamente attente le une alle altre. La molteplicità dei parlanti conduce alla molteplicità delle visioni di verità che se non si pongono nell'atteggiamento indicato da Jaspers che «sostenere il possesso di una definita verità spezza di fatto ogni comunicazione», possono diventare reciprocamente occasione di verità.

La ragione dialogica sa che deve fare costantemente i conti con i limiti ontologici che la costituiscono e che costituiscono anche i limiti della sua prospettiva di verità, quindi è consapevole che *dire* la verità significa *fare* la verità in un processo continuo e costante di inveramento. La pluralità delle prospettive che si traduce nella pluralità delle lingue e delle culture esige che ci si impegni a costruire una *syn-phonè*, una voce concordante, attraverso l'intesa a cui accennavamo e che non è rinuncia o rifiuto delle differenze, quanto piuttosto armonizzazione delle differenze. L'in-tesa non è un irenismo che non porta da nessuna parte e che preferisce non vedere le differenze, è invece impegno di costruzione di un mondo in cui la verità possa darsi in tutta la sua complessità senza che nessuno ne rivendichi per sé il monopolio.

Esiste un risvolto etico che in un inscindibile intreccio tiene insieme la ricerca e la proclamazione della verità e che possiamo cogliere nell'etica del rispetto, che, prima che a Kant, possiamo far risalire alla cosiddetta "*regula aurea*" che, in maniera trasversale, attraversa quasi tutte le culture umane. La ragione dialogica in questo senso, consapevole del suo bisogno dell'altro, è una ragione non-violenta. Si potrebbe indicare un paradigma etico antropologico della ragione dialogica nel "discorso della montagna" evangelico secondo cui la ragione sarà mite, pacifica, povera²¹. Nella ragione dialogica si manifesta quindi una logica della

21. Si vedano almeno per approfondire queste tematiche le recenti pubblicazioni di R. PANIKKAR, *L'icontra indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaka Book, Milano 2001; *Pace e intercultura. Una riflessione filosofica*, Milano 2002.

gratuità, come fedeltà alla verità, in una doppia direzione: attenzione alla verità e attenzione preoccupata all'altro/dell'altro.

La ragione dialogica testimonia che esiste una connessione a prima vista estranea e inversamente proporzionale tra parola e verità, secondo cui la forza della verità manifesta la debolezza della parola, mentre la forza della parola può diventare la debolezza della verità come suo occultamento. Solo la parola vera è parola forte e liberante, mentre la parola forte può degenerare in ideologia, in sofistica e in violenza. Ma la parola vera non può mai essere solitaria, come non lo è la verità. La certezza ultima di una prospettiva dialogica è che la verità o si dice *insieme* o la si sta occultando.

SOMMARI

Italiano

La prospettiva dialogica è un'ottica con cui si può guardare la struttura della persona umana nel suo essere in sé e nel mondo di fronte agli altri, ma è anche un metodo con cui ci si relaziona agli altri e, ancora, è un obiettivo che trasfigura le modalità di esercizio del pensiero, di costruzione dell'interazione sociale e, naturalmente, di esercizio educativo. Il saggio dopo una previa breve presentazione della questione nel pensiero del Novecento, indaga la struttura relazionale come statuto della persona, ne coglie le implicazioni antropologiche, etiche e quindi educative. La conclusione più importante e impegnativa è che la prospettiva dialogica si conquista attraverso l'esercizio stesso del dialogo e in tal modo si perviene anche a una visione dialogica della verità.

English

The dialogical perspective is a view from which to look at the human being, in their state of being and in relation to others. It is also a way in which you relate to others and further still, it is the objective that transforms the way of thinking, the creation of social interactions and of educational activities. After a brief presentation of the main thoughts of the 1900's, the essay examines the structural aspects of the person, gathering the anthropological implications, ethical and thus educational. The most important and demanding conclusion is that the dialogical perspective is acquired through dialogue and in that way also reaches a dialogical vision of the truth.

Français

La perspective dialogique est une optique à partir de laquelle nous pouvons regarder la structure de la personne humaine dans son être même ainsi que dans le monde en lien avec les autres. C'est aussi une méthode pour entrer en relation avec autrui. C'est enfin un objectif qui transforme les modes d'exercice de la pensée, les façons de concevoir l'action sociale et naturellement, les manières d'éduquer. L'auteur, après une brève présentation de la question dans la mentalité du XX^{ème} siècle, cherche à étudier la structure relationnelle en tant que statut de la personne et en recueille les implications anthropologiques, éthiques et donc aussi éducatives. La conclusion la plus importante et engageante est que cette perspective dialogique se conquiert à travers l'exercice même du dialogue et de cette façon, on parvient aussi à une vision dialogique de la vérité.

Español

La perspectiva dialógica es una óptica con la que se puede mirar la estructura de la persona humana en su ser en sí mismo y en el mundo frente a los otros, pero es también un método con el que nos relacionamos con los otros y, aún más, es un objetivo que transforma la modalidad de ejercicio del pensamiento, de construcción de las interacciones sociales y, naturalmente, del ejercicio educativo. El ensayo, después de una breve presentación de la cuestión en el pensamiento del Novecento, indaga la estructura relacional como estatuto de la persona, captando las implicaciones antropológicas, éticas y, por tanto, educativas. La conclusión más importante y desafiante es que la perspectiva dialógica se conquista a través del ejercicio mismo del diálogo y, de esta manera, se percibe, también, a una visión dialógica de la verdad.

Português

A perspectiva dialógica é uma ótica com a qual pode-se observar a estrutura da pessoa humana no seu ser em si e no mundo defronte aos outros, mas é também um método com o qual relacionamo-nos com os outros e, ainda, é um objetivo que transfigura as modalidades de exercício do pensamento, de construção da interação social e, naturalmente, de exercício educativo. O ensaio, depois de uma prévia e breve apresentação da questão no pensamento do século XIX, indaga a estrutura relacional como estatuto da pessoa, colhendo as suas implicações antropológicas, éticas e por fim educativas. A conclusão mais importante e comprometedora, é que a perspectiva dialógica se conquista através do exercício mesmo do diálogo e, de tal modo, atinge-se também uma visão dialógica da verdade.

IN RILIEVO

«Una sola carne». Recorridos bíblicos para la interpretación de Génesis 2,24

CARLOS GRANADOS*

«Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán [los dos] una sola carne» (Gn 2,24).

La importancia de este versículo en la tradición bíblica es difícilmente ponderable. No nos referimos solo a su importancia en el ámbito de la ética matrimonial, sino también a la que tiene para describir el “cumplimiento” de la Escritura en el Nuevo Testamento (cf. Ef 5,31)¹. Pareja a esta importancia es también la dificultad interpretativa. ¿Quién habla en Gn 2,24? ¿A quién habla? Pero sobre todo, ¿qué alcance tiene lo que dice? Y ¿qué significa ser “una sola carne”?

Tras clarificar nuestro modo de acercamiento al texto (Apartado 1), afrontaremos un examen de las principales dimensiones de la *una caro* que el contexto de Gn 2,24 nos permite identificar (Apartado 2). El

* Profesor Asociado de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, y Director de la Biblioteca de Autores Cristianos.

1. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, Westminster John Knox, Louisville 1982, 47 minimiza su influjo. Puede verse, sin embargo, una amplia exposición sobre la importancia de Gn 2,24 para la ética bíblica del matrimonio en R.M. DAVIDSON, *The Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody 2007. Son especialmente significativas, por lo que se refiere a su centralidad para expresar el “cumplimiento” del relato bíblico global, las reflexiones de P. BEAUCHAMP, “Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica”, en C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ (ed.), *Biblia y ciencia de la fe*, Encuentro, Madrid 2007, 129-169.

desarrollo posterior se desenvolverá como un itinerario que permitirá al texto desplegar todas sus potencialidades. Esto tendrá lugar en tres etapas. Primero, a través de la Ley y, más en concreto, los textos del Levítico que se refieren a la santidad de Israel en la carne (Apartado 3). Segundo, el Cantar de los Cantares, donde veremos desarrolladas ampliamente intuiciones que *Gn 2,24* anticipa en forma germinal (Apartado 4). Por último, la profecía con su cambio de registro al cuerpo social (Apartado 5).

1. GN 2,24: LA FIGURA NUPCIAL

«El sentido de *Gn 2,24* no es el de una etiología sobre la atracción sexual o sobre el amor, sino el de una etiología sobre la legislación matrimonial»². Con estas palabras, el exegeta italiano Angelo Tosato abría un abismo entre dos vertientes claramente marcadas en la interpretación de *Gn 2,24*.

Una, representada por Westermann, afirma que este versículo no alude al establecimiento de ningún tipo de institución, sino que trata solo de explicar el origen de la atracción natural entre hombre y mujer³. Otra, defendida por Tosato, explica *Gn 2,24* en sentido netamente jurídico, es decir, como la obra de un glosador que intervino sobre el texto para justificar y fundar una nueva praxis jurídica: la normativa antipoli-gámica e implícitamente antidivorcista⁴.

Nuestro punto de partida para el estudio del texto consistirá en una ampliación de este marco interpretativo. Entre lo institucional-normativo (Tosato) y lo erótico-descriptivo (Westermann) está la presentación de *Gn 2,24* como “figura nupcial” que adoptaremos aquí y que trataremos de ilustrar brevemente.

Lo “nupcial” no se identifica sin más con lo institucional, es más bien su fundamento último, es el amor entre varón y mujer, con toda

2. A. TOSATO, “On Genesis 2:24”, en *CBQ* 52 (1990) 389-409, p. 409.

3. C. WESTERMANN, *Genesis. Kapitel 1-11*, BKAT I/1, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1983³, 318: «Dieser Vers hat seine Bedeutung gerade darin, dass er im Unterschied zu den bestehenden Institutionen und z.T. sogar im Gegensatz zu ihnen auf die elementare Kraft der Liebe von Mann und Frau weist»; y la afirmación programática de O. PROCKSCH, *Die Genesis*, KAT, Deichert, Leipzig 1913, 30: «Nicht eine Rechtssitte, sondern eine Naturgewalt».

4. Ver TOSATO, “On Genesis”..., cit, 409.

su dimensión erótica, que lleva inscritas las marcas de la indisolubilidad, la apertura a la procreación y la exclusividad⁵. Lo institucional está ciertamente presente en Gn 2,24 gracias al empleo de un vocabulario y unas fórmulas que nos sitúan en el marco jurídico de la “alianza”⁶. Pero esta dimensión se percibe solo de un modo indirecto. Gn 2,24 no es un texto normativo, no contiene una “ley de la monogamia”. En realidad es mucho más: es el fundamento originario del patrimonio monogámico de Israel, es parte de su “memoria fundante”⁷.

La monogamia pertenece efectivamente al patrimonio simbólico que ha acompañado a Israel desde su mismo nacimiento⁸. Pertenece a él, más precisamente, en cuanto figura de su relación única y exclusiva con YHWH (su fe mono-yahvista). El Cantar de los cantares o las grandes imágenes proféticas (Os 2; Jr 2; Ez 16 y 23; Is 54) no son más que un indicio de la vitalidad de este patrimonio a lo largo de los siglos. Este patrimonio monogámico es un tesoro simbólico presente como un dato antiquísimo de la tradición yahvista y que a través de Gn 2,24 se ancla en el origen.

Gn 2,24 presenta lo nupcial como “figura”, es decir, como un fragmento paradigmático del relato global⁹. Con este concepto se supera la

-
5. A este respecto véase en general A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Mursia, Roma 1998. La terminología la emplea P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, *Pensar la Biblia. Estudios exegeticos y hermenéuticos*, ed. A. LACOCQUE – P. RICOEUR, Herder, Barcelona 2001, 275–312. Aplicado a la interpretación del Cantar de los cantares por G. BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, Paoline, Milano 2004, 381.
 6. G. P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law & Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, V.T.S 52, Brill, Leiden – New York – Köln 1994, 153 ve en la narración genesiaca y, más particularmente, en Gn 2,24 «a normative paradigm for marriage». Se orienta de este modo hacia la solución normativa de Tosato. Pero le da un contexto más amplio, eliminando esa contraposición entre lo jurídico y lo antropológico y esa perspectiva netamente histórico-hipotética que alimentaba el estudio de Tosato.
 7. La terminología es de G. BORGONOVO, “*dôdî lí wa’ ní ló*. Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell’amore sponsale nella tradizione dello jahvismo”, en G. ANGELINI et al. (ed.), *Maschio e femmina li credò*, Glossa, Milano 2008, 151–233, particularmente los dos últimos apartados del artículo.
 8. Ver W. KAYSER, *Toward Old Testament Ethics*, Zondervan, Grand Rapids 1983, 182–190; remito sobre todo a lo ya enunciado en C. GRANADOS, “Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de *MI* 2,10–16”, en *EstBib* 68 (2010) 9–29, pp. 9–11.
 9. Sobre el concepto de “figura” me remito a los estudios de P. Beauchamp, particularmente: “Lecture christique de l’Ancien Testament”, en *Bib* 81 (2000) 105–115; más en general, véase C. GRANADOS, “Cumplimiento y exégesis figurativa en P. Beauchamp”, en *EstBib*

disyuntiva entre lo “normativo” y lo “descriptivo”. Gn 2,24 contiene en su misma enunciación una llamada a ir desplegando poco a poco su sentido en diversos textos y con diversos registros. La función de este versículo es la de *marcar el comienzo de una serie*. Este punto de vista es muy importante para la interpretación de Gn 2,24. Estamos ante un texto que no se explica solo por su contexto inmediato (pues la aparición de los padres en Gn 2,24 marca una clara discontinuidad con él), ni solo por su referencia al ámbito legal (como pretendía Tosato), ni solo por su referencia a lo que podríamos llamar la “vida corriente” de Israel (como pretende la tesis etiológica). Se explica cabalmente como el anticipo de un punto escatológico que va a estar operante en toda la historia bíblica desplegando sus potencialidades.

2. DIMENSIONES DE LA *UNA CARO* EN GN 2,24

Debemos en primer término decir algo más particular sobre la expresión “una sola carne” en su contexto inmediato.

Se ha sugerido que esta expresión alude a la descendencia, a ese hijo en que hombre y mujer llegan a ser uno. Esta interpretación tiene su cierta pertinencia, introduce una dimensión a la que tal vez alude el texto (la descendencia, objeto posterior de una promesa en Gn 3,15). Pero la *una caro* no se reduce a esto; la prole sería más bien el fruto de llegar a ser “una carne”¹⁰.

Se ha dicho también que el sintagma *bāsār ’ehād* se refiere simplemente al acto sexual. Pero el verbo hebreo *dābaq* (unirse) expresa un estado de vinculación caracterizado por la fidelidad y la perseverancia, de forma que lo que se deriva de esa unión no puede reducirse a un acto o a una serie de actos sino a un nuevo modo de ser: “ser una sola carne”¹¹.

64 (2006) 19-29; interesantes aplicaciones también en: J.-M. HUSSER, “La typologie comme procédé de composition dans les textes de l’Ancien Testament”, en R. KUNTZMANN (ed.), *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Du Cerf, Paris 2002, 11-34.

10. Representante moderno de esta interpretación es G. VON RAD, *Genesis*, ATD, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972⁹, 59: “...im Kinde wieder zu *einem* Fleisch geworden ist” (la explicación fue ya enunciada por el intérprete medieval *Rashi*); véase la crítica de M. GILBERT, “Un seule chair’ (Gen 2,24)”, en *NRT* 100 (1978) 66-89, p. 75 y DAVIDSON, *Flame...*, cit., 50.

11. Véanse las observaciones filológicas de HUGENBERGER, *Marriage...*, cit., 161-162.

Ampliando el punto de vista anterior, muchos exegetas afirman que lo que aquí está en juego no es solo el vínculo sexual sino también la relación de solidaridad e intimidad que se crea entre hombre y mujer y que implica una nueva “unidad espiritual”¹². Hugenberger acepta este marco más amplio pero añade con razón la necesidad de referir esta comunión a la “carne”¹³. Por ello concreta el valor de la *una caro* en el vínculo familiar (*familiar bondedness*). Formar una sola carne consiste en abandonar a los padres para crear una nueva unidad familiar. El término *bāsār* se aplica efectivamente a quienes son miembros de una familia (cf. *Gn* 29,14; 37,27; 2 *Sam* 5,1); más en concreto, en *Lv* 18,6 una expresión bastante cercana a la nuestra (*še’er b’sārō*) define precisamente este tipo de vinculación familiar. El marido y la mujer pasan a ser una nueva célula familiar, un solo cuerpo (en el sentido paulino del término), dice Hugenberger¹⁴.

Retornaremos sobre algunas de las observaciones aquí adelantadas. Nos urge ahora señalar tres dimensiones de lo que supone llegar a ser “una sola carne” presentes en *Gn* 2,18–24 que son particularmente importantes. Son tres líneas de fuerza que han jugado un papel decisivo en el desarrollo ulterior del texto.

2.1 “Una carne” y “toda carne”

Las diversas interpretaciones de la *una caro* se interesan poco por el espectro semántico de *bāsār* que abarca el mundo animal¹⁵. Pero el hom-

-
12. Así WESTERMANN, *Genesis... cit.*, 318: «geistliche Einheit, allumfassendste persönliche Gemeinschaft». También U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah*, Magnes Press, Jerusalem 1998, 137: «The meaning is not solely to sexual relations, as many exegetes, from the rabbinic sages onward, understood it, but also – and more especially – to the spiritual relationship, as is shown by the antithesis between this and the preceding verse: *Therefore a man leaves his father...*». Parecido L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26*, FzB 70, Echter, Würzburg 1992, 143: «...meint keieswegs ausschliesslich die geschlechtliche Vereinigung, auch nicht das gemeinsame Kind, sondern unfassendste persönliche Gemeinschaft».
 13. HUGENBERGER, *Marriage...*, cit., 162 critica por ello los esfuerzos de B. VAWTER, *On Genesis. A New Reading*, Doubleday, Garden City, NY 1977, 75 por reconducir el significado de “una sola carne” a “un solo ser” o “una sola identidad”.
 14. Cf. HUGENBERGER, *Marriage*, 163. Por su parte, J. SKINNER, *Genesis*, ICC, Clark, Edinburgh 1980, 70 ya afirmaba que “una sola carne” es equivalente a “un solo clan” (cf. *Lv* 25,49).
 15. De las 273 recurrencias de *bāsār* en el *AT*, 104 se refieren a los animales; ver H. W. WOLFE, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997², 44.

bre, no lo olvidemos, ha buscado primero en la carne animal una ayuda correspondiente a él (cf. *Gn* 2,18-20). El sintagma “toda carne” (*kol bāsār*) engloba en los textos genesiacos tanto hombres como animales. No de forma indiferenciada, sino con el hombre a la cabeza, por ello a veces “toda carne” es solo la carne humana, como dando a entender que existen dos modos diversos pero íntimamente relacionados de ser en la carne¹⁶. La *una caro* que forman hombre y mujer no puede prescindir de esta correlación con el mundo animal.

La correlación es, de hecho, originaria, porque “toda carne” tiene origen común en esa tierra de la que fue formada (ver *Gn* 2,7.19) y a la que vuelve (ver *Gn* 3,19; y *Job* 10,9-11; 34,15). Los textos de la ley de Santidad nos mostrarán la problematicidad de esta correlación y sus desviaciones (el “bestialismo”). En los textos del Cantar veremos cómo la fuerza unitiva del amor entre los esposos crea un nuevo universo en el que “toda carne” alcanza un nuevo orden.

2.2 “Una carne” y “la misma carne”

Gn 2,24 habla del abandono de los padres, que son también “carne de la propia carne” (*šer b’sārô*: *Lv* 18,6). Para alcanzar lo que significa llegar a ser *una caro* es indispensable captar en toda su profundidad la relación de esta unidad nueva con la carne paterna y materna de la que procede.

La aparición de los padres en *Gn* 2,24 sorprende, porque rompe la secuencia del relato anterior (en el que no aparecían). Tiene, sin embargo, una función precisa. Efectivamente, tras la exposición de los vv. 18-23 podría parecer que la única diferencia entre los hombres es la que se da entre varón y mujer. La referencia a los padres presenta una nueva forma de separación: la generacional. La *una caro* está marcada desde el principio por la cicatriz de este abandono de los padres que la sitúa entre la confusión (el incesto) y el olvido (la deshonra del padre). Para llegar a ser verdaderamente “una carne” (en el sentido pleno y verdadero del

16. Hombres: *Gn* 6,12.13; hombres y animales: *Gn* 6,17; 9,11.16.17; animales: *Gn* 9,15; ver A. R. HULST, “Kol Basār in der priesterlichen Fluterzählung”, en *OTS* 12 (1958) 28-68 y las observaciones de G. GERLEMAN, “bāsār Carne”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978, 541-545, p. 543.

sintagma) los esposos tienen que reconciliarse con sus respectivos orígenes. Esta es la temática que veremos enseguida emerger en el Cantar.

2.3 *La una caro como teofanía*

La *una caro* de Gn 2,24 es también una revelación nueva de la presencia de Dios¹⁷. El sentido último al que apunta esta nueva unidad en la carne se revela solo a la luz del misterio de Dios. El “primer relato” bíblico de creación nos dice que Dios se revela en su criatura humana (Gn 1,26-28: “imagen de Dios”) y sugiere también en Gn 1,27, al poner en paralelo “varón y hembra” con “imagen de Dios”, que esta revelación se da particularmente en la unión hombre-mujer¹⁸. En Gn 2,24 se insinúa también esta última perspectiva. Veamos cómo.

Lo primero que hay que notar aquí es que la aparición de la *una caro* en Gn 2,24 se describe con una terminología que evoca una nueva creación, en paralelo con la creación del *’ādām* en Gn 2,7¹⁹:

Gn 2,7: *wayhî hā’ādām l^e nepeš hayyāh*
 Gn 2,24: *w^ehāyû [šnhm]²⁰ l^e bāsār ’ehād*

17. La carne puede ser “lugar” de alianza con Dios (cf. Gn 17,13) o de presencia de Dios, como en Ez 36,26; ver C. GRANADOS, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético de Ez 36,16-38*, AnBib 184, GBPress, Roma 2010.

18. Decimos solo que “se sugiere”. La identificación exclusiva de la diferencia sexual con la imagen de Dios (promovida por Karl Barth) es reductora como apunta A. G. JONSSON, *The Image of God. Genesis 1,26-28 in a Century of Old Testament Research*, CoBib.OTS 26, Almqvist, Lund 1988. Al decir que «la diferencia sexual se introduce en los trazos mismos de la imagen de Dios (Gn 1,27)» hay que añadir enseguida: «sería insuficiente quedarse aquí, porque precisamente esta diferencia sexual está solo introducida y lo está con un vocabulario (‘macho y hembra’) aplicable al resto de los seres vivientes»; BEAUCHAMP, “Cumplir” ..., cit., 150; es también la posición de DAVIDSON, *Flame...*, cit., 39-41. Nuestra afirmación se debe entender dentro del marco amplio en que J. GRANADOS, *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Cantagalli, Siena 2010, 77-79 sitúa el tema de la imagen de Dios en el hombre, abrazando la forma del “ser hijo” (cf. Gn 5,1-3) para convertirse en “esposo” y en “padre”. Más en general véase a este respecto L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell’amore*, Marcianum, Venezia 2006.

19. El paralelismo entre 2,17 y 2,24 es notado y desarrollado por M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993, 150-151.

20. En el TM no se explicita el sujeto. A favor de su presencia están el *Pentateuco Samaritano*, la LXX, Vg, Syr y otros testimonios que menciona ampliamente TOSATO, “On Genesis” ..., cit., 396 y que le llevan a afirmar: «one is forced to consider as more probable the authenticity of šēnēhem and to read the final part of Gen 2:24 wēhāyû šēnēhem lēbāsār ’ehād».

La *una caro* es una original creación en el marco del relato. Y sin embargo no se dice que sea Dios quien la crea. La figura del divino Creador se esconde.

La ausencia ha sido notada por Brueggemann. Afirma este autor que Gn 2,18-24 da una visión “secularizada” de la creación, en la que Dios deja un espacio a su criatura. Si en otros pasajes de la Escritura, dice Brueggemann, la ayuda del hombre es Dios, en Gn 2,18-24 no es así, sino que su ayuda es una criatura, Eva, la mujer²¹. En este mismo sentido, Ricoeur indica que en Gn 2,18-24 se da una emancipación del hombre con respecto a Dios. Esta emancipación no implica lejanía de Dios sino, al contrario, una revelación más profunda que se produce en el ser creado autónomo²².

¿Por qué se oculta en Gn 2,23-24 esa presencia directa e inmediata del Dios Creador? Para dar su espacio a la figura de una nueva realidad creada que revela al Creador: la unidad de los dos en una sola carne²³.

Notemos que este modo de hablar de la revelación de Dios es el modo típicamente sapiencial. El sabio vivía «una experiencia del mundo que era para él al mismo tiempo experiencia de Dios», según un conocido aforismo de von Rad²⁴. Vivía el enigma de la condición humana como revelación de Dios. Si tenemos en cuenta que probablemente Gn

21. Ver BRUEGGEMANN, *Genesis...*, cit., 47.

22. Ver RICOEUR, “La metáfora”..., cit., 61: «¿no atestigua acaso el hecho de dar nombre a los animales, el más importante acto de división y clasificación, una iniciativa hasta cierto punto emancipada? ¿Y no lleva la búsqueda de una ayuda, desorientada hasta cierto punto por la creación de los animales, a la creación de una compañía que no es Dios, sino la mujer? ¿No celebra el hombre a la mujer, con su grito de júbilo, sin nombrar a Dios? De este modo, la humanidad, doble pero una, surge como un evento acabado que indica la llegada de una humanidad separada, que vive con todo en la cercanía de Dios».

23. Ni las palabras del hombre en Gn 2,23, ni las palabras (¿del narrador?) en el v. 24 hablan de Dios. Solo se refieren a la mujer, al hombre, a los padres. ¿A qué interlocutor se dirigen? ¿A Dios? El texto no lo dice. Más bien parece que Dios desaparece. Dios crea a Adán (v. 7), crea los animales (v. 19), hace a Eva y la lleva ante el hombre (v.22), y allí parece que cesa su acción inmediata. Pero se trata, en realidad, de una desaparición que no pretende sino dirigir la atención del lector hacia la presencia divina en una nueva realidad creada: la *una caro*; ver P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scrittura*, Glossa, Milano 2001, 125.

24. «Die Erfahrungen von der Welt waren ihm immer auch Gotteserfahrungen, und die Erfahrungen von Gott waren ihm Welterfahrungen» (G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1970, 87).

2,24, y en general todo el conjunto de lo que se solía llamar “protología yahvista”, ha sido generado en una matriz sapiencial, lo dicho se hace más significativo²⁵. El marco de nuestro relato es el de una sabiduría que ve a Dios revelarse en la misma realidad humana.

Esta visión teofánica de la *una caro*, que en *Gn* 2,24 se insinúa como enigma, va a cobrar una mayor claridad en la “Ley de santidad” donde, como veremos, el nombre de Dios (“yo soy *YHWH*”) se dice en la santidad de la carne. En el Cantar de los Cantares podremos dar a esta dimensión más relevancia. Los profetas la señalarán de un modo más explícito, aunque con un registro diverso.

3. VÍAS DE CUMPLIMIENTO: LEVÍTICO 18: LA SANTIDAD DE LA CARNE

Para comprender lo que significa ser *una caro* es necesario entender también sus formas perversas de llegarlo a ser. Los textos legislativos no hacen sino poner un freno a dichas formas. *Gn* 2,24 no contiene el enunciado de una ley. Pero en el camino que se pone en marcha tras el engaño de la serpiente era necesario que apareciera la ley para proteger la figura nupcial y la santidad de la carne. Esta es la “ley de santidad” del Levítico.

Encontramos en *Lv* 18 al menos dos contenidos legales que retoman elementos de *Gn* 2,18-24: la condena del incesto («abandonar al padre y a la madre»); la condena del bestialismo («no encontrar una ayuda adecuada en el animal»)²⁶. Veamos cómo iluminan nuestra comprensión de lo que es “llegar a ser una sola carne”.

25. Ver particularmente, L. ALONSO SCHÖKEL, “Motivos sapienciales y de alianza en *Gn* 2-3”, en *Bib* 43 (1962) 295-314. El conjunto se atribuye a «un autor relacionado con el ambiente sapiencial» (p. 313) y en pp. 301-304 se señalan algunos motivos sapienciales: conocimiento del bien y del mal, astucia de la serpiente, universalismo, destreza estilística y juegos de palabras. Más recientemente, entre otros muchos: J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, SCM Press, London 1992, 60-67; E. OTTO, “Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrrezählung in ihrem Religionsgeschichtlichen Kontext”, *Jeder Ding hat seine Zeit... Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS Dieter Michel*, ed. E. OTTO et al., BZAW 241, de Gruyter, Berlin – New York 1996, 167-192. Esto confirmaría también que «toda referencia a los orígenes es equivalente a una mutación que hace pasar al registro sapiencial» (P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, du Cerf, Paris 2005, 184).

26. Probablemente también la condena de la poligamia en *Lv* 18,18, siempre que se acepte la sugestiva interpretación de A. TOSATO, “The Law of Leviticus 18:18. A Reexamination”, en *CBQ* 46 (1984) 199-214.

3.1 Incesto: no ser “una sola carne” con quien es “mi misma carne”

Lv 18 forma sin duda el tratamiento bíblico más extenso sobre las normas relativas al incesto y a las uniones ilegítimas entre consanguíneos. Davidson ha señalado con acierto que *Gn* 2,23–24 puede considerarse el fundamento de lo que aquí se desarrolla tan ampliamente²⁷. Las leyes sobre el incesto, evocando la terminología con que se describe la intimidad espousal en *Gn* 2,23 (*bāsār mibb’sārī* en *Gn* 2,23; *š’ēr b’sārô* en *Lv* 18,6), prohíben formas ilegítimas o ficciones de esa intimidad. Se trata de evitar la confusión de la figura nupcial (y de la intimidad que le es propia) con otras formas carnales de relación.

Gagnon afirma que las leyes del incesto en *Lv* 18 tienen las siguientes finalidades²⁸. En primer lugar, dice, proteger a la mujer de los posibles abusos domésticos (a la hija, p.e., de la lujuria paterna); luego, evitar conflictos generacionales; y por último prevenir los efectos nefastos (malformaciones o psicopatologías) que se podrían producir en la descendencia. Estas razones, sin embargo, (que pueden resultar más o menos pertinentes) no son las que da el libro bíblico. En *Lv* 18 no se hace referencia a maltratos ni a posibles malformaciones ni a conflictos generacionales. ¿A qué se hace referencia? ¿Cuál es el *rationale* de estas leyes sobre el incesto?

La pregunta debe ser abordada en toda su profundidad. ¿Por qué no pueden confundirse el amor hacia la esposa y el amor hacia la madre? Porque solo diferenciando ambos amores se podrá reafirmar constantemente la unicidad de ese Amor del que ambos derivan. Solo así se abre espacio para un Amor originario del que todo procede. Fundar la diferencia de los amores para fundar también la exclusividad del Úni-

27. DAVIDSON, *Flame...*, cit., 443: «A fundamental principle of these laws [*Lv* 18,6–17] goes back to the ‘one flesh’ of husband and wife in *Gen* 2:24 [...] The regulations [concerning incest] interpret relationships of affinity (connection by marriage) in terms of the principle that man and wife are ‘one flesh’ (*Gen* 2:24) [...] The incest laws, echoing terminology for intimacy from *Gen* 2, thus constitute a prohibition of forbidden degrees of intimacy. [...] The undergirding theological rationale integrating these laws is to prevent any illicit (incestuous) intimacy from interfering with or distorting the legitimate and sacred intimacy between husband and wife».

28. Ver R.A.J. GAGNON, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Abingdon, Nashville 2001, 137.

co²⁹. No es casual que las leyes sobre el incesto estén acompañadas por una autopresentación divina: “yo soy *YHWH*» (*Lv* 18,2.4.5.6.21.30). La “santidad” de la unión en la carne, es decir, la separación de la *una caro* con respecto a las formas de confusión que derivan del incesto, se convierte así en el signo que preserva la “santidad” del nombre divino, su separación con respecto a la confusión con otros nombres.

3.2 Bestialismo: no ser “una sola carne” con “toda carne”

La legislación sobre el bestialismo aparece en *Lv* 18,23: «No te acostarás con bestia alguna, haciéndote impuro con ella. Y la mujer no se ofrecerá a una bestia para unirse con ella. Es una perversión» (cf. *Ex* 22,18; *Lv* 20,15-16; *Dt* 27,21).

Stewart afirma que *Gn* 2-3 forma también el trasfondo explicativo de esta ley: «Los relatos de *Gn* 2-3 afrontan el tema del bestialismo (cuando Dios trae los animales ante el hombre en 2,19) y también el motivo de “la mujer con el animal” (en *Gn* 3). *Lv* 18 y 20 diagnostican las categorías violadas y añaden las consecuencias»³⁰. Añadamos también que la secuencia de *Gn* 2,18-24 (“no encontrar ayuda adecuada en los animales” – “abandonar a los padres”) podría explicar la vinculación entre “bestialismo” e “incesto” que está presente tanto en la “Ley de santidad” como el “código deuteronomico”: *Lv* 18,6-23; 20,15-16; *Dt* 27,20-23. Nos interesa resaltar particularmente dos aspectos:

a) Milgrom insiste con acierto en señalar un vínculo entre la prohibición del adulterio y la del bestialismo³¹. El paralelismo existe efectivamente:

Adulterio (*Lv* 18,20):

u^r'el-'ēšet 'āmī^tkā lō'-tittēn š^ekob^tkā l'zāra' l' ṭom'āh-bāh

29. Cf. P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 78-84.

30. D.T. STEWART, *Ancient Sexual Laws: Text and Intertext of the Biblical Holiness Code and Hittite Laws*, University of California, Berkeley 2000, 129; ver también KAYSER, *Old Testament...*, cit., 195.

31. J. MILGROM, *Leviticus 17-22*, Doubleday, AncBib 3A, New York – London – Toronto – Sidney – Auckland 2000, 1551.

Bestialismo (*Lv* 18,23):

ûb^êkol-b^êhēmāh lō'-tittēn š^êkob^êkā l^ê ʔom'āh-bāh

Hay aquí una pretensión de denostar el adulterio: el que se une a una mujer que no es la suya se pone al nivel de las bestias, se transforma, se hace uno con el animal. Se trata de una lógica parecida a la que encontrábamos en *Gn* 2-3. El pecado hacía que la relación hombre-mujer se redujera a la relación hombre-animal: la “lógica del cara a cara” (cf. *Gn* 2,18-24) se convertía en una “lógica del dominio” (cf. *Gn* 3,16), que es la que rige en las relaciones hombre-animal (cf. *Gn* 1,26-28)³².

En paralelo con el bestialismo, el adulterio es también, por tanto, según *Lv* 18, la perversión por la que el hombre deja de “dominar al animal” y pasa a ser dominado por él, gobernado por su propia animalidad. Si el sentido de unidad en la carne se vincula con un orden y un dominio de lo animal, su pérdida está en relación con el desatarse de todo lo brutal y animalesco.

b) Hay todavía otro aspecto que se oculta en la prohibición del bestialismo. Su condena no trata solo de denostar una conducta repugnante, sino de oponerse también a la tentación de superar todo límite y absorber la potencia divina a través de la unión con la fuerza animal de la naturaleza. El bestialismo se puede ver también como una forma de idolatría.

A partir de un estudio del bestialismo en el antiguo Oriente, Krebs afirma que dichas uniones estaban cargadas de una valencia religiosa³³. El ídolo tiene forma animal, y la idolatría se presenta ocasionalmente en la Biblia como un modo de bestialismo (ver p.e. *Ez* 23,20: «se enamoraba locamente de sus amantes, que tienen el sexo [bāšār] de asnos y cuyo esperma es el de los caballos»).

32. Hay una relación estructural entre lo que dice *Gn* 2,18-24 y lo que afirma *Gn* 3,14-21, tal y como señala J.T. WALSH, *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative*, The Liturgical Press, Collegeville 2001, 21-22.

33. W. KREBS, “Zur kultischen Kohabitation mit Tieren im Alten Orient”, en *Forschungen und Fortschritte* 36 (1962) 373-375; 37 (1963) 19-21. En la bestia había un poder numinoso (de fecundidad o salud) que el hombre mediante la unión sexual con ella alcanzaba a poseer. En Grecia, el culto a Esculapio preveía rituales en los que se daban este tipo de uniones con animales. Sobre todo en Egipto, en Mendes, existe abundante documentación al respecto.

Más en concreto, por lo que respecta a *Lv* 18,23, notemos el extraño uso que se hace del sintagma hebreo *'md lipné-*: «la mujer no se ofrecerá a [*'md lipné-*] una bestia para unirse con ella». Este sintagma se refiere normalmente a un tipo de reverencia vinculada con el mundo de lo religioso (cf. *Lv* 9,5; *Lev* 27,3; *Nm* 5,6; *Dt* 4,10; 10,8). La unión sexual con el animal es una forma perversa de idolatría o de “ofrecimiento” al animal³⁴.

El bestialismo, por tanto, pretende borrar el límite que marca la particularidad de una sola carne para abarcar, sin mediaciones, el todo. Se trata de la “confusión”; es un deseo de eliminar diferencias que brota, en último término, de la prometeica pretensión de ser como dios, de poder redefinir la naturaleza y sus fronteras.

Muy ilustrativas son en este sentido las palabras que Henri de Montherlant atribuye a Pasifae, hija del Sol, mujer de Minos, cuando está a punto de unirse al toro del que ha caído enamorada:

Yo soy la hija del Sol: ¿tendría que limitarme a amar solo hombres? ¿Por qué hombres? ¿Quién ha fijado este límite? ¿Dónde está escrito? No, no ningún límite. Como mi padre, abrazaré, penetraré todo lo que existe. Esta tarde, en la máquina de Dédalo, como si estuviera encajonada en el lecho de un torrente furioso, en un flujo de fuerza y de sangre sentiré pasar sobre mí toda la creación³⁵.

4. EL CANTAR: TRANSGURACIÓN DE LA CARNE

La situación que se abre tras el pecado es la de una desarmonía que pone continuamente en peligro la *una caro*. Para no confundirse con toda carne ni caer en un retorno a la misma carne, la relación hombre-mujer afirma su diferencia. Pero esta diferencia no implica soledad. La *una caro* está llamada a integrar las figuras de las que se distingue. ¿Cómo? El Cantar de los Cantares nos propone una respuesta.

34. Véase documentación en este sentido en: DAVIDSON, *Flame...*, cit., 172-174.

35. H. DE MONTERLANT, *Théâtre. Pasiphaé*, Paris 1968, 91-92.

4.1 *El Cantar y la una caro*

Tosato, como decíamos antes, rechaza de plano «esa difundida opinión según la cual *Gn* 2,24 habla *tout court* de la fuerza del “amor” que es “más fuerte que la muerte” (*Ct* 8,6)»³⁶. Rechaza así la correlación entre *Gn* 2,24 y el Cantar de los cantares. ¿No es cierto, a fin de cuentas, que en el Cantar ni siquiera aparece el término *bāsār*? ¿Es legítimo explicar *Gn* 2,24 a partir del marco más amplio que nos suministra el Cantar?

a) El hecho de que no aparezca un término (*bāsār*) no significa que el Cantar de los Cantares no hable de la carne o de ser una sola carne³⁷. De hecho, sucede más bien al contrario, pues el libro no habla de otra cosa. De ser una sola carne habla el “beso” que une a los amantes (1,2; 4,10-11; 7,9-10³⁸) o el “abrazo” amoroso de 2,6; 8,3; habla también el lecho común que los une (1,16) o la imagen de la amada saboreando los frutos del amado y sentada a su sombra (2,3); habla en fin la presentación del amado como un saquito de mirra entre los senos de la amada (1,13) y de la amada como un sello en el corazón del amado (8,6).

El texto de *Ct* 8,6: «ponme como sello [*hôtām*] sobre tu corazón, como sello [*hôtām*] sobre tu brazo», habla de una unidad que está sellada en la carne (corazón, brazo)³⁹. El término “corazón” evoca aquí tanto el “pecho” (pues el amuleto era un colgante) como la interior sede volitiva e intelectual del hombre. De este modo, la amada pide en *Ct* 8,6 estar

36. TOSATO, “On Genesis”..., cit., 400.

37. Ningún libro bíblico evoca tantos miembros del cuerpo como el Cantar (ver BARBIERO, *Cantico*..., cit., 307).

38. En 1,2 es ella quien lo desea, en 4,10-11 es él quien lo pide y en 7,9-10 se habla de un deseo recíproco. Observamos así esa *Mirroring Dynamic* típica del Cantar, a la que se refiere M. T. ELLIOTT, *The Literary Unity of the Canticle*, Peter Lang, Frankfurt 1989, 246-251.

39. La imagen del sello implica una unión indisoluble, como se puede deducir de *Jr* 22,24: «Incluso aunque fuera un sello [*hôtām*] en mi mano derecha, de allí me lo arrancaría». El texto de Jeremías presupone la extrema vinculación del sello a la mano (en sentido positivo, ver *Ag* 2,23). Sobre esta temática ver W. W. HALLO, “As the Seal upon Thine Arm’: Glyptic Metaphors in the Biblical World”, en L. GORELICK – E. WILLIAMS-FORTE (ed.), *Ancient Seals and the Bible. Occasional Papers on the Near East II/I*, Undena, Malibu 1983, 7-17; ID., “As the Seal upon Thy Heart’: Glyptic Roles in the Biblical World”, en *Bible Review* 1 (1985) 20-27; ID., “For Love Is Strong as Death”, en *JANES* 22 (1993) 45-50.

vinculada al amado mediante un signo en la carne (el sello) que la haga presente en su interior. Es una imagen muy adecuada para expresar lo que significa “ser una sola carne” (*Gn* 2,24).

b) Tosato no considera pertinente el paralelo entre *Gn* 2,24 y el Cantar porque (a su parecer) *Gn* 2,24 debe ser interpretado desde un punto de vista netamente legal. Ya hemos dicho antes, sin embargo, que *Gn* 2,24 se entiende mucho mejor en un marco “sapiencial”. Y aquí concuerda perfectamente con el estilo propio del Cantar que es un libro marcado por una impronta sapiencial (de Salomón: *Ct* 1,1)⁴⁰. Por esto Ricoeur pueda arriesgarse con razón a «situar [el desenlace sapiencial del Cantar de los cantares] en paralelo con este otro desenlace sapiencial que dice: «Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y vendrán los dos a ser una sola carne» (*Génesis* 2,24). ¿No tiene el sello de la alianza en Cantar de los cantares 8,6 el mismo sabor sapiencial? En ambos casos desconocemos quién está hablando: ¿la voz inexperta de la sabiduría? ¿Un Dios oculto? ¿O un Dios discreto que respeta lo incógnito de la intimidad, la privacidad de un cuerpo con otro?»⁴¹.

Con esto, hemos ya visto cómo el Cantar habla de la *una caro* a partir de esa misma tradición sapiencial que anima *Gn* 2,18-25. Queremos investigar ahora cómo confronta el Cantar la unión de los amados en “una carne” con ese mundo que les rodea y en el que encuentran “toda carne” (apartado b). Queremos también descubrir cómo se aborda el tema del abandono de los padres (la relación con “la misma carne”) que aparecía en *Gn* 2,24 (apartado c).

4.2 *Ver la creación en la una caro*

El recorrido por el mundo animal de *Gn* 2,18-20 concluía con la creación de la mujer y la exultación llena de estupor del primer hombre (v. 23). El Cantar ha desarrollado esta exclamación apasionada a través del

40. A este propósito véase C. GRANADOS, “Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares”, en J. J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (ed.), *Il logoi dell’Agape. Amore e ragione come principi dell’agire*, Cantagalli, Siena 2008, 239-250.

41. RICOEUR, “La metáfora”..., cit., 307-308.

género literario del *wasf*⁴². Con esta denominación se alude a un tipo de descripción corporal, admirada, que se sirve de todo el imaginario animal, geográfico y natural para cantar la belleza de la persona amada. Mediante el *wasf*, «el poeta condensa en el cuerpo de la amada la fuerza vital de todo el universo circundante»⁴³.

Habitualmente se vincula este género literario con una forma de expresión todavía viva en el Oriente próximo⁴⁴. Pero es necesario situar el *wasf* también en el marco hermenéutico de la protología genesiaca. Su origen está profundamente anclado en Gn 2,23, en esa explosión de júbilo del 'ādām asombrado ante la aparición de la mujer⁴⁵.

Dentro de esta correlación intertextual es necesario considerar lo siguiente. En Génesis el cuerpo de la mujer superaba la “ayuda” que ofrecían las cualidades de los animales. El Cantar va más lejos, porque el amante ve esas cualidades no solo superadas sino realizadas plenamente en el cuerpo de la amada⁴⁶.

A partir de la *una caro* (que es desde donde habla el Cantar) se ve de un modo nuevo la posición de la carne animal. La multiplicidad que es propia del mundo animal (palomas, cabras, cervatillos o corderos, p.e.,

42. Según R. W. SOULEN, “The *wasfs* of the Song of Songs and Hermeneutic”, en *JBL* 86 (1967) 183-190, p. 183 hay cuatro *wasfs* en el Cantar: 4,1-7; 5,10-16; 6,4-7; 7,1-7. Para una introducción al *wasf*, véase la voz correspondiente de Albert Arazi en *Encyclopaedia of Islam CD-Rom edition. Volumes I-XII*, ed. P. J. BEARMAN et al., Brill, Leiden 2003, XI, 153A-158A; también W. HEINRICHS, “Literary Theory, the Problem of its Efficiency”, en G. E. GRUNENAU (ed.), *Arabic poetry. Theory and Development*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973, 19-69, pp. 23-53; W. FISCHER, “Der altarabische Dichter als Maler”, en W. HEINRICHS - G. SCHOELER (ed.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag. II: Studien zur arabischen Dichtung*, Beiruter Texte und Studien 54,2 Steiner, Stuttgart 1994, 3-17.

43. BARBIERO, *Cantico...*, cit., 29.

44. De ahí la denominación (árabe) de *wasf*; véase, p.e., P. HUNT, *Poetry in the Song of Songs. A Literary Analysis*, SBL 96; Peter Lang, New York 2008, 141-160.

45. La repetición enfática del demostrativo *zeh* en Gn 2,23: “Esta [*zō't*] vez... a esta [*zō't*]... esta [*zō't*]”, encuentra su paralelo más significativo en la repetición del mismo demostrativo en Ct 3,6; 6,10; 8,5: “¿Quién es esta [*m'-zō't*]?” (“expresión admirativa que encarece la imagen en ella contenida” según J. LUZÁRRAGA, *Cantar de los cantares. Sendas del amor*, Verbo Divino, Estella 2005, 483). Este punto de vista concuerda en general con lo que afirma D. LYS, *Le Plus Beau Chant de la Creation*, Du Cerf, Paris 1968, 52: “Le Cantique n'est rien d'autre qu'un commentaire de Gen. 2.”; lo mismo en F. LANDY, “The Song of Songs and the Garden of Eden”, en *JBL* 98 (1979) 513-528, p. 513: “The Song transforms the images and motifs of the story of the Garden of Eden, so that it can be seen as a commentary on it”.

46. Ver a este respecto las observaciones de BARBIERO, *Cantico...*, cit., 438.

en Ct 4,1-7) se da cita, de algún modo, en el cuerpo de la “única” (cf. Ct 6,9). Algo parecido a lo que ocurre con la fauna sucede con la geografía: toda la tierra (el monte Galaad en 4,1.6 o el Monte Carmelo en 7,6) está de algún modo presente, unificada e integrada en el cuerpo de la persona amada⁴⁷. No solo el conjunto de “toda carne” sino también su origen (la tierra) se significan y se nombran de un modo nuevo y único a partir de la *una caro*.

4.3 La una caro en el Cantar como reconocimiento del origen

En el Cantar encontramos también una resolución nueva del «dejará el hombre a su padre y a su madre» (Gn 2,24). Ciertamente, la *una caro* se forma a partir de una exclusión del incesto. Pero con ello no está dicho todo. ¿Cómo acoge esta nueva unidad el vínculo originario, en la carne, con los progenitores? ¿Olvido? El texto del Cantar habla más bien de una memoria viva, y por ello nos dice que amado y amada llegan a ser *una caro* al encontrarse “en la casa de la madre” (cf. Ct 3,4; 8,2).

Tratemos de descifrar el significado de este motivo.

La amada quiere introducir al amado en la casa materna y al final lo despierta bajo el manzano donde lo concibió su madre (en 3,4; 8,2 se refiere a «la madre de la novia», en 8,5 se trata de «la madre del novio»⁴⁸). Estamos ante un motivo un tanto enigmático, que resulta ser (por su repetición y su presencia en Ct 8,5-7) una de las claves de lectura en el libro⁴⁹. No parece que nos encontremos aquí ante una referencia de tipo institucional (como una especie de “presentación en familia”); tampoco

47. Ver LUZÁRRAGA, *Cantar...*, cit., 385.

48. En el texto hebreo masorético el sujeto de la acción en 8,5 es la mujer y, por tanto, la madre es la del esposo. En el griego, sin embargo, aunque el género no especifica quien habla, tenemos una nota marginal del códice alejandrino y sináítico de los LXX que pone como sujeto al esposo (*ho nymphios tade pros tēn nymphēn*), refiriéndose, por tanto, a la casa materna de la esposa (lo mismo el siríaco). Estas versiones, sin embargo, preservan probablemente una *lectio facilior* (¿tal vez dictada por una interpretación alegorizante del texto que quiere hacer de YHWH el esposo?); cf. BARBIERO, *Cantico...*, cit., 360.

49. Sobre la delimitación de estos versículos y su estructura retórica, cf. BARBIERO, *Cantico...*, cit., 365-370, que ve aquí un desenlace del Cantar (también RICOEUR, “La metáfora”..., cit., 307-308).

se resuelve el texto evocando un oscuro eufemismo sexual⁵⁰; lo que vemos aquí es un reconocimiento y un respeto.

«El amor entre la esposa y el esposo no será nada sin este renacer del vínculo con su madre»⁵¹. Se trata aquí, por tanto, de honrar a la madre. Es un tema que se expresa también mediante la referencia a la corona que lleva el amado y que su madre le ciñó (cf. *Ct* 3,11). Si en 6,9 el amado reconocía los orígenes de la amada («la única de su madre»), en 8,5 es ella quien hace lo propio, buscando el lugar donde él fue concebido. La novia se une al novio allí donde se reconcilian las generaciones; una imagen que nos conduce más allá de la pareja y nos ofrece la clave del cumplimiento como reconocimiento del origen⁵².

La repetición de «la que te engendró», «la que te dio a luz» en *Ct* 8,5 y 3,4 puede evocar también una referencia a la fecundidad de la amada. Recordemos en este sentido que *Gn* 2,24 evocaba también (al hablar de la *una caro*) una referencia implícita a la fecundidad; referencia a la que aquí se aludiría también con esa discreción típicamente sapiencial.

4.4 *La una caro, teofanía del único amor*

De un modo sutil pero precisamente por eso más significativo, más cercano a lo que encontramos en *Gn* 2,24, el Cantar de los Cantares presenta

50. V. MORLA, *Poemas de amor y deseo. Cantar de los cantares*, Verbo Divino, Estella 2004, 352 sugiere que en *Ct* 8,5 el amado “excita” (despierta) a la amada en la “casa de la madre” (referencia al órgano sexual en cuanto lugar fisiológico donde la madre concibe). Pero, según el texto hebreo, en *Ct* 8,5 es la amada quien despierta al amado. Sobre todo, nos parece que una interpretación exclusivamente erótica empobrece el texto. En este género de textos no querer decir “más que eso” es perder la energía indispensable para decir “incluso eso”.

51. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 175.

52. BARBIERO, *Cantico...*, cit., 127 ve aquí una expresión del carácter paradójico del amor: tras ser descrito como una “abandonar al padre y a la madre” (cf. *Ct* 1,8; 2,10.13) se presenta ahora como una reconciliación con las propias raíces familiares (como un “honrar al padre y a la madre”). La ausencia del padre se podría tal vez explicar como una característica del género literario, pues en los cantos de amor egipcios se nombran solo la madre y los hermanos entre los miembros de la familia (cf. pp.127-128). G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bologna 1992, 644 afirma que este “despertar” del amor tiene como sede la raíces mismas de la vida: «l'amato è ritrovato dalla donna proprio alle sue sorgenti».

la experiencia amorosa del encuentro hombre-mujer como una teofanía. Es el modo típicamente sapiencial de hablar de Dios. Los sabios, nos dice Mazzinghi, «hablan relativamente poco de Dios, pero es porque su labor consiste ante todo en comprender el mundo, y precisamente a través de esta vía llegan al mismo tiempo a comprender a Dios»⁵³.

El Cantar prolonga esta misma línea. Casi no menciona a Dios. El nombre divino aparece solo en la velada expresión de 8,6: el amor es *šalhebetyāh*, es decir, “llamarada de Yah[vé]”. Esto no significa que Dios no ocupe ningún lugar en el libro, al contrario, Dios ocupa un lugar mucho más profundo, pues lo divino está en lo humano⁵⁴.

Notemos que esta calificación del amor de los novios como “llamarada de *YHWH*” está en el punto culminante del *Ct* (8,5-7), mereciendo por ello una especial atención. La discreción con la que se sugiere aquí lo divino tiene un profundo valor teológico, pues la dimensión trascendente no se añade a este amor como algo extraño y asfixiante, sino que está inscrita (de un modo secreto) en la misma atracción erótica. Decir que el nombre de Dios aquí no quiere decir nada (y traducirlo por “llamarada impetuosa”) es, como señala Beauchamp, «ignorar lo que es un poema»⁵⁵.

5. PROFECÍA: UNA RETICENCIA SIGNIFICATIVA EN EL USO DE GN 2,24

Con los profetas hay un evidente cambio de registro en cuanto a su uso de la figura nupcial. La profecía ha desarrollado la figura nupcial fundamentalmente haciendo de *YHWH* el marido ultrajado que perdona y de Israel la mujer pecadora objeto de misericordia. Este cambio de registro con respecto a lo que encontramos en Génesis, Levítico y Cantar explica la reticencia o la reserva de los profetas a la hora de aplicar a esta

53. L. MAZZINGHI, “Il libro dei Proverbi: voce umana e voce divina”, en *Il bello della Bibbia. Visione poliedrica del ‘Bello Ideale’*, ed. P. G. BORTONE, Issra, L’Aquila 2005, 105-127, p.116; ver también en este sentido RAVASI, *Cantico...*, cit., 69.

54. Cf. el título de I. CARBAJOSA PÉREZ, “El Cantar de los Cantares. Lo divino en lo humano”, en J. M. MAGAZ (ed.), *El Cantar de los Cantares y el arte. Jornada de Arte Sacro*, Publicaciones de la Facultad San Dámaso, Madrid 2007, 31-47; cf. particularmente pp. 44-47, con referencias a la relación entre el *Ct* y *Gn* 1-2.

55. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro...*, cit., 180.

relación el concepto de *una caro* de Gn 2,24. Tratemos de ilustrar este aspecto con un poco más de detalle⁵⁶.

5.1 Límites de aplicación de la figura nupcial

Los profetas suponen siempre un vínculo de alianza entre *YHWH* y su pueblo que respeta la distancia y la jerarquía entre los socios y que, además, niega cualquier significado sexual al amor entre *YHWH* y su pueblo.

Esto es muy importante para situar correctamente el marco en el que se mueve la “figura nupcial” en el profetismo. Es importante reconocer a cada serie de textos su propio marco⁵⁷. La profecía no podía aplicar sin más el “serán una sola carne” de Gn 2,24 a la relación entre *YHWH* y su pueblo. Suponía, entre otras cosas, declinar la relación de alianza hacia una forma de unidad entre socios perfectamente iguales.

La perspectiva profética es, por tanto, diversa de la que encontramos en Gn 2-3⁵⁸. Y, sin embargo, la relación entre ambas series de textos (manteniendo su diferencia) es enriquecedora y ayuda a poner sus límites precisos al uso de la metáfora nupcial.

5.2 Un ejemplo extremo: Oseas

Pensamos que es posible ver en Os 2,16-25 un límite extremo de cómo es aplicable la denominación de *una caro* al nuevo registro de la figura nupcial, es decir, para hablar de la vinculación de Dios con su pueblo. El pasaje anuncia el nuevo matrimonio (nueva alianza) entre *YHWH* y su esposa, Israel, tras la prostitución de esta última. En concreto, los vv. 18-19 anuncian un acto de palabra de la mujer, que equivale a una

56. TOSATO, “On Genesis”..., cit., 407 afirma que (salvo Malaquías) la profecía desconoce Gn 2,24. Este silencio sería para él prueba (en línea con su hipótesis de reconstrucción histórica) de que Gn 2,24 es un texto muy tardío, desconocido para todos los grandes profetas. Nosotros no hablaremos de un “silencio”, sino más bien de una “reticencia”.

57. Insiste singularmente en este aspecto RICOEUR, “La metáfora”..., cit., 307-311.

58. G. BORGONOVO, “La donna di Gen 3 e le donne di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminile nell’eziologia metastorica”, en RSB 1-2 (1994) 71-99 lee ya en Gn 2-3 la polémica y la constelación simbólica instituida por Oseas. Se trata de una hipótesis que, en todo caso, deja intacta la necesidad de respetar una evidente diferencia de registro entre ambos textos.

declaración esponsal⁵⁹: «me llamará [*tiqr'e'i*] “esposo mío” [*iš'i*] y no me llamará más: “Baal mío”». Hay aquí un eco del nombre nuevo que recibía entonces la mujer en Gn 2,23-24: «será llamada [*yiqqārē*] “mujer” [...] se unirá a su mujer [*ištō*]». El profeta anuncia en Os 2,18 el fin de un régimen de domino entre marido y mujer (de “Baal”, dominador, a “marido”), régimen que nos hace retornar al estado originario, anterior al pecado de Gn 3,16. La relación con la protología yahvista se descubre también en la temática animal. Si en Gn 2,23-24 el encuentro con la mujer pasaba por la superación del reino animal (vv. 19-20), en Os 2,16-25 el reencuentro se nutre de una alianza con los animales: «haré en su favor un pacto con los animales del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra» (v. 20).

Vemos así, que en Os 2,16-25 resuenan los mismos temas de Gn 2,18-25. Lo que en Gn 2,24 era unidad en la carne, ¿cómo se expresa en Oseas? Nos lo dice Os 2,21-22: «Yo me desposaré contigo para siempre [...] y tú conocerás a YHWH». La unidad de “conocimiento” (con toda la connotación erótica que tiene dicho verbo⁶⁰) expresa esa vinculación que unirá de ahora en adelante a Dios con su pueblo. Lo que Gn 2,24 expresaba como unidad indisoluble en la carne, se expresa ahora como un mutuo conocerse. Aquí está el límite expresivo al que puede llegar una alusión a Gn 2,24 en el marco de la relación esponsal entre YHWH e Israel.

6. ENTRE ADÁN Y EVA: YH

Estas páginas partían de Gn 2,24, la “figura nupcial originaria”, y proponían un itinerario para desentrañar con más profundidad lo que significa llegar a ser “una sola carne”. El punto de partida era una extensión del campo semántico y simbólico del sintagma que implicaba insertarlo en el marco de tres relaciones. Primero, la *una caro* en su relación con “toda carne” (la del animal que proviene también de la tierra); segundo, en

59. Cf. Jr 3,4.19; y también Is 54,5. Según M.A. FRIEDMAN, “Israel’s Response in Hosea 2,17b: ‘You are my husband’”, en *JBL* 99 (1980) 200-201, la declaración esponsal se encuentra ya implícita en el verbo “responder” del v. 17.

60. Este conocimiento de Os 2,22 tiene en el contexto un matiz erótico. Nótese, precisamente por ello, la indecisión de las versiones antiguas a la hora de traducir esta atrevida expresión (p.e. la Vulgata: *et scies quia ego Dominus*).

relación con sus orígenes, con “su misma carne” (las generaciones precedentes); tercero, en su vinculación con el “creador de toda carne”, Dios.

Se trataba, en el itinerario que abríamos entonces, de afirmar el carácter figurativo de lo que se describe en *Gn 2,24*. El desarrollo de esta figura bíblica nos ha ayudado a resaltar tres afirmaciones centrales que han ido apareciendo en diversos momentos:

a) La *una caro* (sobre cuya “santidad” vela la ley) se convierte también en posibilidad de una visión nueva del cosmos (formado por “toda carne”) en cuanto permite contemplarlo bajo la luz del amor, en el cuerpo del amado o de la amada, en su unidad integral, sin confusiones, en la aceptación de una diferencia.

b) La unidad de varón y hembra en la carne es también fuente de reconciliación con su origen en la carne, es decir, con los padres, a través de una separación que no es olvido sino que les honra.

c) La *una caro* se convierte sobre todo en lugar de una teofanía y de un impulso que conduce al hombre y a la mujer hacia Dios⁶¹.

Esta apertura trascendente inscrita en la *una caro* de *Gn 2,24* se manifiesta en un relato del *Pirqê Rabbî 'Elî'ezer*. Jugando con los nombres del *îš* y la *îššāh* y con el hecho de que entre ambos queda una *āh* se explica allí de este modo lo que sucede en *Gn 2,23-24*:

...desde que [a Adán] se le construyó la ayuda de la mujer se le llamó *varón* y a ella *mujer*. ¿Cómo hizo el Santo, bendito sea? Puso su nombre de YH entre los nombres de ellos diciendo: Si camináis por mis caminos y guardáis mis preceptos, mi Nombre quedará intercalado en ellos y los salvará de cualquier desgracia. Pero si no es así, retiraré mi Nombre de ellos y los dos se convertirán en fuego. Y el fuego devora el fuego, como está escrito: ‘Es fuego que devora hasta la destrucción (*Job 31,12*)’⁶².

61. Ver J. NORIEGA, *Eros e Agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, 14: «Il soffio divino, che vivifica la carne dell'uomo e della donna in una mutua tensione verso l'altro, si manifesta allora [in *Gn 2,24*] in tutta la sua consistenza e verità, sospingendoli, attraverso il suo impulso, non solo l'uno verso l'altro, ma anche mutuamente verso Dio, facendo sì che essi raggiungano la sorgente del loro amore».

62. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los capítulos de Rabbî Eliezer. Pirqê Rabbî 'Elî'ezer*, BibMid 1, Verbo Divino, Valencia 1984, 116-117.

A título de corolario puede señalarse todavía una dimensión ulterior a la que por razones de espacio solo podemos aludir brevemente.

La figura nupcial se desarrolla en los libros sapienciales en relación con la Sabiduría femenina, presente junto a Dios y junto al hombre⁶³. El sabio toma por esposa a la sabiduría, la “hace suya” (cf. *Sab* 8,18)⁶⁴. Esto significa dar un nuevo registro y un nuevo marco a la figura nupcial. Aquí nos interesa solo fijarnos en el paso adelante que ha dado el libro de la Sabiduría. Aparece en él la figura de un sabio que se siente llamado a vivir esa vocación de la *una caro* en su unión con la sabiduría que procede de Dios, hasta el punto que la Sabiduría le baste. Se ponen así las bases de un estado de vida nuevo, de un celibato en la carne que puede también llevar a cumplimiento la figura nupcial⁶⁵.

SOMMARI

Italiano

Gn 2,24 riveste un'importanza decisiva non solo nell'ambito dell'etica matrimoniale, ma anche nella descrizione del “compimento” della Scrittura (cfr *Ef* 5,31). Tuttavia il testo può essere spiegato esattamente solo come un punto di partenza, come anticipo di una meta escatologica che è attiva in tutta la storia biblica mostrando le sue potenzialità. Proponiamo quindi in questa sede un “percorso biblico” (limitato all'*AT*) in grado di decifrare alcune dimensioni di questa “figura nuziale”. Lo sviluppo presta una particolare attenzione a tre relazioni che strutturano il significato di *una caro*: il suo rapporto con “ogni carne” (quella dell'animale che pure proviene dalla terra); con la “propria carne” (quella dei genitori); con il “creatore di ogni carne”, Dio. L'itinerario attraversa

63. Simbiosis con Dios (*Sab* 8,3); simbiosis con el hombre (*Sab* 8,9.16). Ver L. MAZZINGHI, “La sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo. *Sap* 9,9b.10c e la figura di Iside”, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert, Peeters, Leuven 1999, 357-368.

64. En *Prov* 8,35 la Sabiduría personificada se aplica un proverbio antiguo (*Prov* 18,22) que se refiere a la mujer: ella es la verdadera esposa del sabio (ver también *Prov* 31,10). P. BEAUCHAMP, *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 120 señala: «Dos proverbios se hacen eco de esto: “Comienzo de la sabiduría: adquiere la sabiduría” (*Prov* 4,7) y “Comienzo de adquirirla: adquiere una esposa” (*Sir* 36,24)».

65. Ver P. BEAUCHAMP, “Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle? Une énigme du Livre de la Sagesse”, en *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1979, 347-369.

la “Legge di Santità”, il “Cantico dei Cantici” e “letteratura profetica” mostrando, in ciascun caso, come si esplicitano queste tre relazioni strutturali.

English

Gn 2.24 is of decisive importance, not only in the context of marital ethics, but also in the description of the “fulfillment” of Scripture (cf Ef 5, 31). The text can only be explained as a starting point, as the expectation of the eschatological target that is present throughout the Bible and that demonstrates its importance. Therefore this contribution proposes a “biblical path” (limited to the OT) that can decipher some of the dimensions of this “nuptial figure”. I will develop this paying particular attention to three relations that create a sense of a loved one; the relation with “every flesh” (that of an animal that comes from the earth); with “ones own flesh” (that of the parents); with the “creator of every flesh”, God. The itinerary cuts across the “Law of Holiness”, the “Song of Songs” and the “prophetic letters”, showing how these three structural relations are made clear.

Français

*Gn 2, 24 revêt une importance décisive non seulement dans le domaine de l'éthique matrimoniale mais aussi dans la description de “l'accomplissement” de l'Écriture (Cf Ep 5, 31). Toutefois le texte ne peut être expliqué correctement que comme un point de départ, comme une anticipation d'un but eschatologique, qui est actif dans toute l'histoire biblique, déployant ses potentialités. Nous proposons donc ici un “parcours biblique” (limité à l'AT) dans le but de déchiffrer quelques dimensions de cette “figure nuptiale”. Notre développement prête une attention particulière aux trois relations qui structurent la signification d'*una caro*: son rapport avec “toute chair” (celle de l'animal qui provient de la terre), avec “sa propre chair” (celle des parents), avec le “créateur de toutes chairs”, Dieu. Cet itinéraire parcourt la “Loi de Sainteté”, le “Cantique des Cantiques” et la “littérature prophétique” montrant, dans chaque cas, comment s'explicitent ces trois relations structurantes.*

Español

Gn 2,24 tiene una importancia decisiva no solo en el ámbito de la ética matrimonial, sino también en la descripción del “cumplimiento” de la Escritura (cf. Ef 5,31). Pero el texto solo se explica cabalmente como un punto de partida, como anticipo de una meta escatológica que está operante en toda la historia bíblica desplegando sus potencialidades. Por ello proponemos aquí un “itinerario bíblico” (limitado al AT) que pueda desentrañar ciertas dimensiones de esta “figura nupcial”. El desarrollo presta especial atención a tres

relaciones que estructuran el significado de la una caro: su relación con “toda carne” (la del animal que proviene también de la tierra); con “su misma carne” (la de los padres); con el “creador de toda carne”, Dios. El itinerario atraviesa la “Ley de santidad”, el “Cantar de los Cantares” y la “literatura profética” mostrando, en cada caso, cómo se explicitan estas tres relaciones estructurales.

Português

Gen 2,24 envolve uma importância decisiva não somente no âmbito da ética matrimonial, mas também na descrição do “cumprimento” da Escritura (cfr. *Ef 5, 31*). Todavia, o texto pode ser explicado exatamente como apenas um ponto de partida, como antecipação de uma meta escatológica que é ativa em toda a história bíblica, mostrando as suas potencialidades. Sendo assim, propomos nesta seção um “percurso bíblico” (limitado ao *AT*), capaz de decifrar algumas dimensões desta “figura nupcial”. O desenvolvimento confere uma particular atenção em três relações que estruturam o significado de uma caro: a sua relação com “cada carne” (aquela do animal que também provém da terra); com a “sua própria carne” (aquela dos pais); com o “criador de cada carne”, Dio. O itinerário atravessa a “Lei de Santidade”, o “Cântico dos Cânticos” e “literatura profética” mostrando, em cada caso, como se explicitam estas três relações estruturais.

La filosofia d'amore in Dietrich von Hildebrand e Karol Wojtyła

JAROSŁAW MERECKI*

In questa breve riflessione sulla filosofia dell'amore in Dietrich von Hildebrand e Karol Wojtyła non è intesa come un'indagine storica della relazione fra le loro impostazioni filosofiche. A quanto mi risulta, negli scritti di Wojtyła non si trovano riferimenti diretti alle opere di von Hildebrand e *viceversa*. Con ciò non voglio dire che Wojtyła non conosceva la filosofia di von Hildebrand (può anche darsi che Hildebrand avesse letto qualche testo di Wojtyła pubblicato in inglese su *Analecta Husserliana*, ma non abbiamo alcuna prova di questa conoscenza; Hildebrand morì nel 1977, prima dell'elezione di Wojtyła al soglio di Pietro, cioè prima della più grande diffusione del suo pensiero). Anzi, è molto probabile che la conoscesse, dato che aveva studiato la filosofia di Max Scheler e generalmente era interessato nel movimento fenomenologico; vale pure la pena ricordare che negli scritti di prof. T. Styczen, il successore di Wojtyła sulla cattedra di etica alla Università Cattolica di Lublino, i riferimenti a von Hildebrand sono frequenti. Ma certamente è anche vero che von Hildebrand non appartiene agli autori che costituiscono un gruppo di interlocutori privilegiati di Wojtyła (anche se – come cercherò di mostrare – nell'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II possiamo trovare la terminologia che molto assomiglia a quella di von

* Docente di Metafisica ed Etica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

Hildebrand e che in questo caso giustificherebbe l'affermazione sull'influsso diretto di von Hildebrand su Wojtyła. D'altro canto però per ragioni metodologiche gli scritti di Giovanni Paolo II non possono essere considerati come una semplice continuazione della filosofia di Wojtyła). Nonostante ciò non è difficile constatare una profonda sintonia delle loro impostazioni filosofiche e soprattutto della loro filosofia dell'amore come risposta adeguata al valore della persona. A mio parere questa sintonia è semplicemente il risultato di un ascolto attento della realtà stessa, del uso del metodo fenomenologico che privilegia il contatto diretto con il fenomeno, cioè la sua esperienza. In ciò sia von Hildebrand che Wojtyła seguono fino in fondo il programma di Husserl espresso nel suo famoso adagio "*zurück zu den Sachen selbst*" (ritornare alle cose stesse). Von Hildebrand e Wojtyła condividono certamente il postulato del padre della fenomenologia: «Nicht von den Philosophen, sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb zur Forschung ausgehen» (L'impulso alla ricerca deve venire non da filosofi, ma dalle cose e dai problemi)¹. In questo senso nel suo testo sull'etica e antropologia di Wojtyła T. Styczen parla della priorità dell'intuizione (tedesco: *Einsicht*) sull'opinione (tedesco: *Ansicht*). Scrive Styczen:

La riflessione antropologica di Karol Wojtyła si distingue per il fatto che all'inizio l'autore è come se non sapesse quali saranno le sue opinioni definitive sull'uomo; egli sa soltanto che esse devono essere subordinate senza riserve all'esperienza dell'uomo. All'inizio conta soltanto l'esperienza, soltanto l'intuizione, cioè l'esperienza del mondo e, nel contempo, di me stesso in esso².

Questa convinzione sulla priorità dell'esperienza nell'indagine filosofica è certamente condivisa anche da von Hildebrand ed è testimoniata dai suoi numerosi scritti. Un altro punto di sintonia fra von Hildebrand e Wojtyła è invece il loro personalismo etico inteso come la posizione secondo cui la persona costituisce la più alta epifania dell'essere e per questo anche un valore cui spetta una risposta del tutto speciale, cioè

1. E. HUSSERL, *Philosophie als Strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965, 71.
 2. T. STYCZEN, *Comprendere l'uomo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005, 148.

l'amore. Nella mia riflessione voglio soffermarmi prima di tutto proprio su questo punto.

Von Hildebrand sostiene che ogni valore richiede una risposta adeguata alla sua posizione nella gerarchia dei valori. Così esistono risposte adeguate ai valori che sono propri alle cose non viventi, p. es. l'ammirazione per la bellezza di un paesaggio e di un'opera d'arte. Altro tipo di risposte spetta agli animali che – in quanto esseri viventi – non possono essere trattati alla stregua delle cose non senzienti (in questo senso la tradizionale distinzione giuridica fra persone e cose è riduttiva, perché gli animali non sono né persone, né cose). Dal punto di vista etico le persone costituiscono invece ancora un altro tipo di valore che è superiore a tutti gli altri tipi di valori che incontriamo nel mondo. Questo tipo di valore è stato definito bene da Kant con il concetto di fine in se stesso (*Selbstzweck*). Mentre tutte le altre cose del mondo all'occorrenza possono essere strumentalizzate (usate) per i fini che non coincidono con i loro propri fini, cioè possono essere ridotte allo statuto del mezzo per i fini altrui, le persone non possono essere mai trattate soltanto come mezzi. Nel suo libro *Amore e responsabilità* Wojtyła riprende questa formula kantiana e dopo la critica dell'utilitarismo etico afferma:

Ogni volta che nella tua condotta una persona è oggetto della tua azione, non dimenticare che non devi trattarla soltanto come un mezzo, uno strumento, ma tieni conto del fatto che anche'essa ha, o perlomeno dovrebbe avere, il proprio fine³.

Secondo Wojtyła questa norma, che lui stesso chiama la norma personalistica, costituisce il fondamento del tutto l'ordine morale. Come giustamente rileva Robert Spaemann nella formula kantiana (e anche in quella di Wojtyła) importante è la parola “soltanto”⁴. Vivendo insieme nella comunità in vari modi ci usiamo come mezzi ai fini. Ciò però che è vietato dalla norma personalistica è la riduzione della persona allo statuto del mezzo per gli interessi degli altri con esclusione di qualsiasi recipi-

3. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, 479.

4. Cfr. R. SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 205.

cità, come avviene p. es. nel caso della schiavitù o anche nel caso in cui una persona è trattata soltanto come risorsa dei organi o dai tessuti che servono agli altri (ciò che oggi avviene nel caso delle persone non nate che vengono strumentalizzate a questo scopo).

Nella scuola della etica personalistica di Lublino, ispirata da Wojtyła, la norma personalistica è stata espressa nella formula “*persona est affirmanda propter seipsam*”. Questa formula sottolinea che nell’agire etico il bene della persona – quella persona che è oggetto dell’azione – costituisce il motivo necessario (anche se ancora non sufficiente) perché la azione possa essere moralmente buona. In ciò il personalismo si distingue per esempio da vari tipi di eudemonismo che vedono nella felicità del soggetto il primo motivo dell’azione morale. A me pare che in questo punto la critica dell’eudemonismo sviluppata dalla scuola del personalismo etico di Lublino si incontra con la critica della concezione tomistica del *bonum* che troviamo in von Hildebrand. Il nocciolo della sua critica può essere riassunto così: se tutta la nostra relazione al bene è determinata dal desiderio naturale inteso come *appetitus*, esiste soltanto un tipo di motivazione nell’agire, cioè come bene può apparire soltanto ciò che appaga il desiderio del soggetto. All’interno di questa visione anche l’altro è visto come bene in quanto favorisce l’autorealizzazione del soggetto e non come un bene che merita di essere affermato per il suo valore intrinseco. In altre parole, secondo von Hildebrand dobbiamo distinguere ciò che è *appetibile* da ciò che è *affirmabile*. Questi due tipi del bene richiedono risposte diverse: una è motivata del mio bene, l’altra invece è motivata del bene dell’oggetto della mia azione. In questo contesto è interessante notare che già nel medioevo Duns Scotus – seguendo in ciò Anselmo di Aosta, ma spostando l’argomentazione sul piano filosofico – distingueva due movimenti della volontà: uno che chiamava l’ *affectio commodi*, cioè – per esprimerla nei termini di von Hildebrand – la tendenza verso ciò che è soggettivamente soddisfacente – e l’ *affectio iustitiae*, cioè la tendenza naturale di rendere giustizia a ciò che merita di essere affermato per se stesso, vedendo in questa seconda tendenza la più perfetta espressione della libertà⁵. Questo “rendere giustizia a ciò che merita di essere affer-

5. «Secundum autem affectionem commodi nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si praecise esset appetitus intellectivus sine libertate sequens cognitionem in-

mato per se stesso” è proprio un altro nome dell’amore inteso nel suo senso etico.

Così arriviamo al punto in cui possiamo rispondere alla domanda sul contenuto della norma personalistica. Il contenuto di questa norma è l’amore. Scrive Wojtyła: «La persona è un bene nei confronti del quale solo l’amore costituisce l’atteggiamento adatto e valido»⁶. In altre parole, il bene che la persona è (*the good of the person*) richiede una risposta specifica e il contenuto di questa risposta è l’amore.

A questo punto è bene chiederci: Quale tipo risposta è l’amore? E una risposta affettiva o una risposta della volontà? Von Hildebrand pone questa domanda all’inizio del suo libro sull’essenza dell’amore, rispondendo con decisione che l’amore è una presa di posizione affettiva. D’altro canto ricordiamo la polemica di Wojtyła con la filosofia dei valori di Max Scheler in cui una delle obiezioni di Wojtyła nei confronti dell’autore tedesco è proprio l’obiezione di emozionalismo, cioè della riduzione del contatto conoscitivo con i valori alla sfera affettiva⁷. È lecito allora chiederci se questa polemica vale pure nei confronti di von Hildebrand. La mia risposta è negativa. Mentre è vero che von Hildebrand vede nell’amore una risposta affettiva, con ciò lui non sostiene che questo tipo di risposta sia del tutto sottratto all’influsso della ragione e della libertà. Anzi, mentre l’affetto ci presenta il valore nel modo essenzialmente vivo e attraente, il compito della ragione consiste nell’accertare se questo valore sia giusto per me e alla volontà spetta il compito di sanzionare o non sanzionare ciò che sento in un determinato momento. Mentre in Scheler il ruolo della volontà è stato ridotto in convinzione che ponendo troppo accento sulla volontà ci si comprometta l’autenticità della vita morale, in von Hildebrand il ruolo della volontà e della libertà è sempre valorizzato.

tellektivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum quod, cum amare aliquid in se sit actus liberior et magis communicativus quam desiderare illud sibi et conveniens magis voluntati in quantum habet affectionem iustitiae saltem innatae», DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, suppl. dist. 26, in *Duns Scotus on the Will and Morality*, A. B. WOLTER OFM (ed.), Washington 1986, 178.

6. K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona*, cit., 495.

7. Cfr. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in *Metafisica della persona*, cit., 439-445.

Possiamo aggiungere qui ancora un punto. Abbiamo detto che l'amore è una risposta adeguata a quel valore che è la persona. Questa risposta non può però rimanere racchiusa all'interno del soggetto. L'altro chiede da noi non soltanto l'ammirazione della sua dignità, ma anche una risposta effettiva ai suoi bisogni. È possibile che il sacerdote e il levita dalla parabola di Gesù avessero molta stima per la dignità della persona in generale, ma non hanno aiutato quella persona concreta che avevano incontrato sulla strada a Gerusalemme. La dignità della persona di solito non è affermata per così dire direttamente, ma piuttosto attraverso i beni che le servono: dobbiamo dare a mangiare a chi a fame, a bere a chi ha sete etc. In questo contesto è utile la distinzione di von Hildebrand fra il valore in senso vero e proprio, ciò che è soggettivamente soddisfacente e ciò che oggettivamente bene per la persona. Per affermare effettivamente la persona devo conoscere ciò che oggettivamente è buono per lei. Questo vale pure nei confronti della mia persona cui è dovuto rispetto anche da me stesso. Non tutto che al momento mi sembra buono è veramente buono per me. Wojtyła distingue qui fra "ciò di cui ho voglia" e "ciò che voglio"⁸. Non possiamo dire che tutto ciò di cui ho voglia sulla superficie della mia coscienza è identico con ciò che voglio nel mio io profondo. Nelle categorie di von Hildebrand diremmo che non tutto ciò che è soggettivamente soddisfacente è anche oggettivamente buono per la persona. Possiamo allora dire che il bene della persona (la sua dignità) si afferma attraverso i beni (oggettivi) per la persona. Non so in quanto si possa parlare qui dell'influsso della terminologia di von Hildebrand su Wojtyła (o più esattamente su Giovanni Paolo II), resta però vero il fatto che nell'enciclica *Veritatis splendor* ritroviamo un'eco di essa, quando al punto 79 leggiamo che la legge naturale è «il complesso ordinato dei "beni per la persona" che si pongono al servizio del "bene della persona"». La frase "beni per la persona" pare infatti una versione dell' "*objectively good for the person*" di von Hildebrand che permette una interpretazione personalistica dell'antico concetto della legge naturale. Il valore, che costituisce il fondamento del tutto l'ordine etico, è la dignità della persona, questo valore viene invece affermato attraverso i beni oggettivi per la persona. Così vediamo anche meglio la relazione fra etica e

8. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in *Metafisica della persona*, cit., 862-864.

antropologia. L'etica non è dedotta dall'antropologia perché dispone del suo proprio punto di partenza, cioè dell'esperienza morale. L'etica non può però fare a meno dell'antropologia, perché per affermare (amare) effettivamente la persona umana dobbiamo conoscerla; nelle categorie classiche possiamo dire: dobbiamo conoscere la sua natura.

Nella nostra riflessione vogliamo adesso fare ancora un passo ulteriore. Vogliamo chiederci: qual è la specificità dell'amore coniugale (sponsale) nella visione dell'amore come risposta adeguata al valore della persona? A me pare che sia von Hildebrand che Wojtyła indicano questa specificità parlando del dono di sé che si fa all'altro nell'amore. Come sottolinea von Hildebrand, l'amore si riferisce sempre ad una persona individuale. Nell'amore sponsale questa persona viene per così dire affermata come unica fra tutte le altre persone. In altre parole: In quanto nell'amore inteso nel senso generale come risposta al valore della persona ciò che è risaltato è il valore speciale della persona nei confronti di tutte le altre cose del mondo (come dice prof. T. Styczen: la persona esiste nel modo ontologicamente diverso e assiologicamente più alto degli altri esseri creati), nell'amore sponsale si risponde al valore speciale che *questa* persona ha per me fra tutte le altre persone. Questa persona mi appare come unica nel mondo delle persone. Quale potrebbe essere una risposta adeguata a questo valore? È proprio questa esperienza dell'unicità di una persona fra altre persone che conduce al dono di sé. Il dono di sé all'altro è un modo di rispondere a questa scoperta, un modo di affermare quel valore unico che questa persona ha per me. "Io voglio appartenere interamente a te e voglio che anche tu mi appartenga" – dice l'amore sponsale. In von Hildebrand troviamo un concetto che spiega bene l'esigenza di questa risposta e il suo senso. È il concetto dell'*intentio unionis*. Nell'amore sponsale l'*intentio unionis* raggiunge il suo massimo grado, perché attraverso il vicendevole dono di sé si crea il legame di mutua appartenenza. Come dice von Hildebrand: «L'amore reciproco include anche una reciproca "intenzione unitiva" e questo implica a sua volta che l'unione sia causa di felicità per entrambe le parti»⁹. È un punto che vale la pena sottolineare. Mutua appartenenza creata dal dono di sé porta alla felicità. La persona che appartiene a se stessa (Wojtyła in *Persona*

9. D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, 381.

e atto parla della struttura dell'autopossesso caratteristica per la persona, ne *L'Essenza dell'amore* von Hildebrand ricorda giustamente che la persona non può essere oggetto del possesso) nell'amore sponsale vuole appartenere all'altra persona, ma questa appartenenza non la priva della sua soggettività, anzi la rafforza e porta alla felicità. Nella nostra cultura contemporanea siamo piuttosto portati a contrapporre libertà e appartenenza, intendendo la libertà soprattutto come indipendenza. Nell'amore sponsale invece l'uomo vuole appartenere all'altro e in un certo senso dipende da lui, ma questo tipo di dipendenza porta piuttosto alla felicità. Credo che chi abbia compreso bene questa dinamica naturale dell'amore, può anche meglio intendere le parole che come cristiani ripetiamo ogni giorno: "sia fatta la Tua volontà".

SOMMARI

Italiano

L'articolo si concentra sul contributo specifico alla filosofia dell'amore che è stato offerto dai due pensatori menzionati nel titolo: Dietrich von Hildebrand e Karol Wojtyła. Entrambi hanno fatto uso del metodo fenomenologico, ed è interessante vedere come questo metodo produca risultati simili nelle loro rispettive filosofie dell'amore. L'articolo lo mostra in tre fasi. In primo luogo, dimostra che l'amore inteso in senso generale è la risposta più adeguata al valore della persona, chiamato anche dignità personale. Secondo il personalismo della Scuola di Lublino: *persona est affirmanda propter seipsam*, il contenuto dell'affermazione è che il valore della persona richiede l'amore. Secondo von Hildebrand il bene della persona si afferma attraverso il bene oggettivo per la persona, che costituisce il contenuto proprio dell'amore. In secondo luogo, l'articolo si concentra su una specifica forma di amore, che è l'amore sponsale. Mentre l'amore in senso più generale risponde al valore unico della persona tra tutte le altre cose nel mondo, l'amore sponsale è la risposta al valore unico di questa particolare persona tra tutte le altre persone. In questo senso l'amore sponsale costituisce una tipologia specifica di risposta di valore. In terzo luogo, l'esperienza dell'amore sponsale mostra che non c'è contraddizione tra libertà e mutua appartenenza, cosa che von Hildebrand esprime nel concetto di *intentio unionis*

English

The paper focuses on to specific contribution to the philosophy of love which was offered by the two thinkers mention in the title: Dietrich von Hildebrand and Karol Wojtyła. Both of them made use of the phenomenological method and it is interesting to see how this method yields similar results in their respective philosophies of love. The paper shows it in three steps. First, it shows that love understood in the most general sense is the proper response to the value of the person, which is also called personal dignity. In terms of the Lublin Personalism: *persona est affirmanda propter seipsam* and the content of the affirmation that the value of the person calls for is love. In terms of von Hildebrand the good of the person is affirmed through the objective goods for the person, which constitute the proper content of love. Secondly, the paper focuses on one specific form of love, which is spousal love. Whereas love in its most general sense responds to the unique value of the person among all other things in the world, spousal love is the answers to the unique value of this particular person among all other persons. In this sense spousal love constitutes a specific kind of value answer. Thirdly, the experience of spousal love shows that there is no contradiction between freedom and mutual belonging, which von Hildebrand expressed in the concept of *intentio unionis*.

Français

L'article traite de la contribution spécifique apportée à la philosophie de l'amour par les deux penseurs mentionnés dans le titre: Dietrich von Hildebrand et Karol Wojtyła. Tous deux ont utilisé la méthode phénoménologique et il est intéressant de voir comment cette méthode a produit des résultats similaires dans leur philosophie respective de l'amour. L'article le démontre de trois manières. En premier lieu, il montre que l'amour compris au sens général est la réponse la plus adéquate à la valeur de la personne ou à sa dignité personnelle. Selon le personalisme de l'Ecole de Lublin: *persona est affirmanda propter seipsam*. Le sens de cette affirmation est que la valeur de la personne requiert l'amour. D'après von Hildebrand, le bien de la personne se manifeste à travers le bien objectif pour la personne qui constitue le contenu propre de l'amour. En second lieu, l'article se concentre sur une forme particulière de l'amour qui est l'amour sponsal. Tandis que l'amour au sens général est la réponse à la valeur unique de la personne prise parmi toutes les autres choses dans le monde, l'amour sponsal est la réponse à la valeur unique de cette personne particulière prise parmi toutes les autres personnes. Dans ce sens, l'amour sponsal constitue une typologie spécifique de réponse à la valeur. En troisième lieu, l'expérience de l'amour sponsal montre qu'il n'y a pas de contradiction entre liberté et appartenance mutuelle, ce que von Hildebrand exprime dans le concept d'*intentio unionis*.

Español

El artículo se centra en la contribución específica que han ofrecido a la filosofía del amor los dos pensadores mencionados en el título: Dietrich von Hildebrand y Karol Wojtyła. Los dos han usado el método fenomenológico y es interesante ver como, este método, produce resultados similares en sus respectivas filosofías del amor. El artículo lo demuestra en tres fases. En primer lugar, demuestra que el amor entendido en sentido general es la respuesta más adecuada al valor de la persona, llamado también dignidad personal. Según el personalismo de la Escuela de Lublin: *persona est affirmanda propter seipsam*, el contenido de la afirmación es que el valor de la persona reclama el amor. Según von Hildebrand el bien de la persona se afirma a través del bien objetivo para la persona, que constituye el contenido propio del amor. En segundo lugar, el artículo se concentra sobre una específica forma de amor, que es el amor esponsal. Mientras que el amor en sentido más general responde al valor único de la persona, entre todas las otras cosas del mundo, el amor esponsal es la respuesta al valor único de ésta persona en particular entre todas las otras personas. En este sentido, el amor esponsal constituye un tipo específico de respuesta de valor. En tercer lugar, la experiencia del amor esponsal demuestra que no existe contradicción entre libertad y pertenencia mutua, realidad que von Hildebrand expresa con el concepto de *intentio unionis*.

Português

O artigo concentra-se sobre a contribuição específica à filosofia do amor, oferecida pelos dois pensadores mencionados no título: Dietrich vonHildebrand e KarolWojtyła. Ambos utilizaram o método fenomenológico e é interessante ver como este método produz resultados similares nas suas respectivas filosofias do amor. O artigo o demonstra em três fases. Em primeiro lugar, demonstra que o amor compreendido em sentido generalizado é a resposta mais adequada ao valor da pessoa, chamado também dignidade pessoal. Segundo o personalismo da Escola de Lublin: *persona est affirmanda propter seipsam*; o conteúdo da afirmação é que o valor da pessoa requer o amor. Segundo vonHildebrand, o bem da pessoa se afirma através do bem objetivo para a pessoa, que constitui o conteúdo próprio do amor. Em segundo lugar, o artigo concentra-se sobre uma específica forma de amor, que é o amor esponsal. Enquanto que o amor em sentido mais generalizado responde ao valor único da pessoa entre todas as outras coisas no mundo, o amor esponsal é a resposta ao valor único desta particular pessoa entre todas as outras pessoas. Neste sentido, o amor esponsal constitui uma tipologia específica de resposta de valor. Em terceiro lugar, a experiência do amor esponsal mostra que não há contradição entre liberdade e mútua pertença, coisa que vonHildebrand exprime no conceito de *intentio unionis*.

La experiencia del pudor en V. Solov'ëv, M. Scheler y K. Wojtyła

JUAN DE DIOS LARRÚ*

1. INTRODUCCIÓN

El siglo XIX estuvo en buena parte marcado, dentro de un ambiente revolucionario, por la lucha entre dos modos de comprender la moral radicalmente antagónicos: el puritanismo¹ y el romanticismo². Esta disputa ha sido, en buena parte, la causante del fenómeno que se ha llegado a denominar como «la mala fama de la moral»³. Con la llegada de la primera Guerra mundial, el desenmascaramiento de la falsedad del puritanismo y su consiguiente desplome, se podría haber interpretado que el definitivo triunfo habría correspondido al romanticismo. Sin embargo, la imparable irrupción de las revoluciones sexuales que se suceden a lo largo del siglo XX, va a provocar un desquiciamiento del romanticismo que decae en un emotivismo extremo.

* Decano y Profesor de Moral Fundamental en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre matrimonio y familia (Valencia); Profesor de Ética en la Facultad “S. Dámaso” (Madrid).

1. Para enmarcar la cultura puritana, véase: C. DURSTON – J. EALES (eds.), *The Culture of English Puritanism, 1560 – 1700*, MacMillan Press, London 1996. Un ensayo sobre la ética puritana, puede verse en: M. MIEGE, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Labor et Fides, Genève 1989.
2. Para comprender sus orígenes puede verse: I. BERLIN, *The roots of Romanticism*, The Trustees of the National Gallery of Art, Washington 1999.
3. AA.VV., *La cattiva fama della morale. Forma morale e forma spirituale: due interpretazioni concorrenti della vita cristiana?*, Glossa, Milano 2005.

Vivimos tiempos en los que se ha impuesto la hermenéutica emotivista del amor, que provoca una evidente minusvaloración de la experiencia del pudor. Asociado en la conciencia colectiva al superado puritanismo, el pudor se banaliza, desprecia o ridiculiza, considerándose algo ya definitivamente superado. En los programas de los medios de comunicación, con la exhibición impúdica de los *reality shows* que inundan la pantalla, se promueve con frecuencia la hilaridad, la frivolidad y la desvergüenza para hablar de lo íntimo y personal. Se sostiene que lo que no es espontáneo resulta falso, artificial, calculador e hipócrita, y se idolatra el valor moral de esta nueva franqueza. La cultura pansexual con esta exaltación de lo impúdico, lejos de favorecer la madurez de las personas, no las ayuda a encontrar el verdadero significado del cuerpo, de la conciencia, y de la intimidad. Se nos presenta, de este modo, el más radical de los desafíos: la educación al amor. La radicalidad del reto consiste en que lo que está en juego no es un aspecto u otro del evento educativo, sino la misma capacidad de generar sujetos capaces de amar de un modo maduro e integrado.

En un ambiente como el que nos circunda se hace necesario repensar el significado de esta experiencia profundamente humana del pudor. No han faltado en estos últimos decenios estudios sobre este tema⁴. Tampoco han escaseado algunas obras que, desde diversas perspectivas, han intentado lo que podríamos denominar una «rehabilitación del pudor»⁵.

-
4. B. PETERS, “La valeur morale de l’intimité personnelle. Un problème actuel posé à propos de l’influençement pharmacologique délibérément exercé sur la personnalité”, en *Studia Moralia* 2 (1964) 191-254; J. CHOZA, “La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo”, en *Nuestro tiempo* (1971) 5-19; M. NÉDONCELLE, “De la pudeur comme source de la secularisation”, en *Teoresi* 30 (1975) 195-207; V. MELCHIORRE, “Dialectica dell’Eros”, en V. MELCHIORRE, *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 384-390; G. CAMPANINI, “Pudore”, en *Il cristiano fedele alla terra. Contributi ad una “teologia del mondo”*, EDB, Bologna 1984; F. GIUNCHEDI, “Il problema del pudore”, en *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) 558-569; A. AUTIERO, “Riflessione etica sul pudore”, en *Asprenas* 40 (1993) 423-436; Ver también el número monográfico: “Pudeur et secret”, en *Lumière & Vie*, 42 (1993) n. 211; M. BIZZOTTO, “Il corpo e il pudore”, en *Camillianum* 7 (2003) 11-33; M. PAMPALONI SJ, “O pudor como pastor do ser: reflexões sobre a sexualidade em chave personalística”, en *Perspectiva Teológica* 37 (2005) 225-237; O. GOTIA, *L’amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d’Aquino*, Cantagalli, Siena 2011, 222-228.
 5. Por ejemplo, la obra de la filósofa judía: W. SHALIT, *A Return to Modesty. Discovering the Lost Virtue*, The Free Press, New York 1999.

En este contexto resulta singularmente significativo acudir a los filósofos contemporáneos que más han tratado esta cuestión. Nuestro propósito es presentar a tres pensadores que están a la raíz de este renovado interés, y que destacan por su aportación a la reflexión sobre el pudor. El primero pertenece a la tradición oriental rusa, y los otros dos, vinculados mucho más claramente entre sí por la metodología fenomenológica, pertenecen a una tradición de pensamiento centroeuropea.

2. BELLEZA, PUDOR Y CONCIENCIA EN V. SOLOV'ĚV

2.1 *El marco de la reflexión de Solov'Ěv sobre el pudor*

Para no pocos especialistas⁶, Vladimir Solov'Ěv fue un pensador visionario, no ciertamente por la agudeza de su visión física, ya que padecía de una miopía bastante considerable, sino por la amplitud, profundidad y belleza de su reflexión que lograron traspasar su propio tiempo. El interés que despierta su figura ha sido recordado por Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*⁷, al proponer a este laico ruso, junto a otros filósofos, como ejemplo de un pensador moderno que ha sabido establecer una relación fecunda entre la filosofía y la fe cristiana. Anteriormente, Hans Urs von Balthasar lo había situado nada menos que junto al mismo Sto. Tomás de Aquino, en cuanto artífice de orden y armonía en la historia del pensamiento⁸.

En 1897, tres años antes de su muerte, este filósofo ruso (1853-1900) publica una obra con el original título: «La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral»⁹, de la que, al año siguiente, aparece una segunda

6. Ver, por ejemplo, P. TOINET, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Éditions Ad Solem, Genève 2001, 196-197.

7. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 74.

8. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica III. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid 2000, 289: «El arte y la técnica solevieviana de la integración de toda verdad parcial le sitúan, junto a Tomás de Aquino, como el artífice máximo de orden y de organización en la historia del pensamiento. No hay sistema que no le suministre una piedra esencial, después de haberle vaciado del veneno de sus negaciones. Soloviev lo logra con simplicidad y sin dolor hasta con los movimientos especulativos anticristianos, como la gnosis antigua y el materialismo moderno».

9. V. SOLOV'ĚV, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Aubier, Paris 1939.

edición revisada y corregida. El título se inspira, como señala el mismo autor en el prefacio a esta segunda edición, en el versículo del salmo 119, 68: «Tú, que eres bueno, Señor, enséñame tu justificación». De este modo, se puede afirmar que la justificación procede de una súplica confiada al Señor que es bueno.

El ensayo, tras un prefacio preliminar que lleva por título *Concepción preliminar del sentido moral de la vida* y una introducción acerca de la filosofía moral como ciencia, se estructura en tres partes que se titulan del siguiente modo: a) «El bien en la naturaleza humana», b) «El bien procede de Dios», y c) «El bien a través de la historia de la humanidad».

Nuestro autor establece lo que podríamos denominar el anclaje de la experiencia moral en la naturaleza humana, a través de tres sentimientos naturales, innatos, que se encuentran en todos los hombres, aunque en grados diferentes. Se trata del pudor, la misericordia y la piedad. Cada uno de ellos cumple un papel específico dentro de la experiencia moral. El pudor regula lo que es inferior a la vida racional; la misericordia concierne a los iguales, y es un sentimiento hecho de simpatía, de solidaridad, de compasión hacia el prójimo y, en general, hacia todo ser viviente. Por último, la piedad es una reverencia espontánea respecto a algo invisible que se presenta como más grande que el hombre, superior a él; es el sentimiento que se encuentra a la base de la dimensión religiosa de la vida. La experiencia moral contiene, por consiguiente, estas tres direcciones básicas: inferior (pudor), igualdad (misericordia), superior (piedad). Estos tres fundamentos morales se pueden considerar bajo un triple punto de vista: como una virtud, como una regla de acción y como la condición de un cierto bien¹⁰.

Solov'ëv aborda la cuestión del pudor al inicio de la segunda parte de su obra, más concretamente en el primer capítulo titulado «La unidad de los principios morales»¹¹, y dedica muchas páginas de este capítulo al sentimiento del pudor. El pudor, vitalmente unido a la vida sexual,

10. V. SOLOV'ËV, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Aubier, Paris 1939 (cito por la siguiente edición: Editions Slatkine, Genève 1997), 96.

11. *Ibid.*, 137-162. Puede verse una traducción italiana en: V.S. SOLOVIEV, "Dal pudore sessuale alla vita morale", en T. SPIDLIK (ed.), *La spiritualità russa*, Studium, Roma 1981, 72-112.

desborda para él los límites de la existencia material y acompaña como expresión de desaprobación moral la violación de toda norma ética.

Si en el ámbito de la fenomenología, la experiencia del pudor se describirá en el contexto intersubjetivo de la mirada del otro, con el filósofo ruso se verifica un desplazamiento de acento entre el momento de “ser mirado por los otros” hacia el momento del “mirarse dentro”. El pudor se convierte entonces, más que en una relación con el otro, en una relación de la persona consigo misma, aunque sea a través de la mediación del otro, y acaba conquistando su verdadero significado precisamente en cuanto revelador de la persona a sí misma. Solov'ev lo señala cuando afirma: «aquello de lo que se avergüenza el hombre es más importante que el hecho material de avergonzarse»¹² y, por consiguiente, «el objeto del pudor sexual no es el hecho exterior de la unión de dos seres humanos, sino el sentimiento profundo y universal de este hecho»¹³.

2.2 *El pudor, en la raíz de la conciencia moral*

La tesis fundamental que el pensador ruso sostiene es que el sentimiento del pudor se encuentra en la raíz más profunda de la conciencia moral. Para él, el hecho moral originario se verifica cuando un hombre actúa mal y la conciencia le remuerde. La comisión de un acto malo desencadena tres sentimientos diferentes aunque profundamente unidos: el sentimiento de compasión hacia quien ha sido ofendido, el sentimiento de compasión hacia nosotros mismos como ofensores, y el sentimiento de pudor ya que no solamente nos arrepentimos del acto cruel sino que nos avergonzamos. Este tercer sentimiento informa toda nuestra disposición interior, de tal modo que los tres sentimientos se funden, convirtiéndose en uno solo.

El sentimiento de pudor, ligado a los hechos que tocan el ámbito de la carne, trasciende los límites de la vida material y acompaña toda

12. V. SOLOV'EV, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Editions Slatkine, Genève 1997, 141: «ce dont l'homme a honte est plus important que le fait general qu'il a honte».

13. *Ibid.*, 143: «L'objet de la pudeur sexuelle ce n'est pas le fait extérieur de l'union animale de deux êtres humains, mais c'est le sens profond et universel de ce fait».

violación de la norma moral como expresión de desaprobación. El enorme significado del pudor como fundamento de la vida material y moral es que apunta a la capacidad específicamente humana de avergonzarse. A diferencia de los animales, que no experimentan en sentido estricto esta experiencia, el hombre podría ser definido como el animal capaz de avergonzarse. Él es, por consiguiente, un ser supra-animal y sobrenatural. A través del pudor el hombre deviene hombre en sentido verdadero. Solov'ëv destaca, sin embargo, que lo importante no es el hecho de que el hombre experimente la vergüenza, sino más bien aquello de lo que se avergüenza.

El término pudor, en todas las lenguas, contiene en su significado dos aspectos fundamentales: primeramente tiene que ver con la esfera de la sexualidad; en segundo lugar por extensión, a todos los casos de desaprobación por una violación de las exigencias morales. La manifestación primordial del pudor se verifica en la vida sexual. Mientras que para los animales la esencia de la vida se encuentra en la perpetuación de la especie, al hombre este sentido de la vida le resulta vergonzoso, claramente insuficiente. El hombre es consciente de la insuficiencia de esta infinitud de la estirpe, pues no es solamente *genus*, sino *genius*. Este *genius* que implica un *plus*, se muestra expresamente en el pudor sexual. El objeto del mismo no es el hecho externo de una cópula entre dos personas humanas, sino el sentido profundo y universal de este hecho.

La verdadera fuerza del pudor sexual consiste en el hecho de que nosotros sentimos vergüenza no solamente por estar sujetos a la naturaleza, sino porque estamos sujetos a ella siguiendo una obra mala en sentido pleno¹⁴. La procreación de los hijos es ciertamente una obra buena, pero la ley de la reproducción animal es directamente opuesta al principio de la solidaridad humana universal. El instinto ciego de la naturaleza sin compasión para las generaciones que se van es deshonesto, porque estas generaciones son nuestros padres. La voz del pudor sexual no se refiere, por tanto, al hecho fisiológico considerado separadamente, como tampoco al amor carnal en general, sino al camino de la naturale-

14. Cfr. el fragmento traducido de la obra *La justification du bien*, en V. SOLOV'ËV, "Dal pudore sessuale alla vita morale", en T. SPIDLIK (ed.), *La spiritualità russa*, Studium, Roma 1981, 72-112.

za animal. El pudor primeramente previene y posteriormente condena una conducta deshonesto, oponiéndose a la atracción carnal y mostrando la superioridad formal de la dignidad humana. De este modo, el pudor testimonia la capacidad de la razón que supera la de los animales y permite experimentar la esencial integridad del hombre, escondida pero no destruida en la situación actual. La pudicia sexual es, por consiguiente, denominada sabiduría integral. Es decir, en el amor verdadero por el otro sexo, toda persona espera y desea volver a adquirir esta integridad. Para Solov'ěv, la castidad, concebida como "tzelomudrie" (sabiduría de la totalidad) permite ver al otro en su plenitud, contemplar al amado en Dios, alejando todo riesgo de fragmentación y reducción del otro. En esta concepción del amor casto se encuentra una original visión de la corporeidad que tiene como primer referente el cuerpo espiritualizado.

La fuerza centrífuga de la naturaleza que actúa contra la integridad y que se dirige a destruir la unidad del hombre en su vida psicofísica y en su vida social, actúa también contra el vínculo que lo une al principio absoluto de su existencia. Se trata de un materialismo real, un ateísmo práctico, una tendencia soberbia a renunciar a la perfección absoluta y hacer de sí mismo el principio incondicionado y absoluto de la propia vida. La naturaleza espiritual del hombre reacciona, en este caso, con particular concentración e intensidad en el sentimiento del "temor de Dios", como aspecto negativo del sentimiento religioso de la piedad, como lo que se podría denominar un "pudor religioso". El temor de Dios no significa asustarse delante de Dios sino temer oponerse a la Divinidad, no corresponder a nuestro Bien absoluto. Al temor de Dios corresponde la piedad o la devoción como aspiración a tener parte en la perfección del principio superior.

El sentido del pudor hunde sus raíces en la esfera del sexo y tiene sus resonancias en las demás esferas morales, concretamente en las relaciones con el mundo inferior, con el mundo de nuestros semejantes y con el mundo superior. Todas las relaciones morales están contenidas de modo confuso ya en el pudor. La moralidad brota en una esfera inferior, pues nace y crece del sentimiento del pudor. El sentimiento del pudor es inicialmente confuso, pues el elemento moral del pudor no se distingue al comienzo de su base psicofísica. De él va progresivamente surgiendo la conciencia moral como sentimiento más sutil y abstracto. A

la transformación del instinto carnal en egoísmo, corresponde la transformación del pudor en conciencia¹⁵.

El sentimiento de pudor se encuentra a la base de nuestra justa relación con la naturaleza material. Es, por consiguiente, algo más que un simple fenómeno psíquico pues en él se revela una cierta verdad universal, a saber que el hombre es un ser espiritual supra-material. En el pudor, el bien es ya reconocido como una verdad y realizado efectivamente, aunque todavía de un modo imperfecto. Este sentimiento natural testimonia la autonomía de nuestro ser y salvaguarda su integralidad frente a la intrusión destructiva de fuerzas extrañas.

El estudio que lleva a cabo Solov'ev sobre el pudor como configurador de la conciencia moral permite, además, comprender cómo la intimidad humana hunde su raíces en el amor, en su dimensión corpóreo-afectiva. Es decir, es la experiencia del amor la que hace despertar la conciencia, de tal modo que la misma está configurada por un simbolismo sponsal, por la unidad dual propia de la sexualidad. Frente a la explicación psicoanalítica de situar la experiencia de la culpa en la raíz de la conciencia humana, el análisis de Solov'ev permite superar esta concepción a través de su intuición de que el amor es anterior a la experiencia de la culpa.

Del estudio de Solov'ev emerge con diafanidad que la conciencia moral, que no raras veces se ha interpretado de un modo espiritualista, racionalista o emotivista, está sin embargo profundamente vinculada al cuerpo, y contiene un característico simbolismo sponsal y maternal¹⁶, tanto en su origen como en su crecimiento. El valor configurador de la conciencia que posee la experiencia del pudor conduce a nuestro autor hacia en redescubrimiento del significado del amor. De este modo, se aleja de la interpretación psicoanalista para la que la experiencia de la culpa se encuentra en el fondo más profundo de la conciencia humana.

15. *Ibid.*, 151.

16. L. MELINA, "Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana", en *Anthropotes* 8 (1992) 171-197.

Veremos, a continuación, cómo aborda la cuestión otro filósofo, Max Scheler, que tiene una cierta relación con Solov'ev¹⁷.

3. EL FENÓMENO DEL PUDOR Y LA VERGÜENZA EN MAX SCHELER

3.1 *El método fenomenológico*

Max Scheler (1874-1928) es un filósofo que ha concentrado su reflexión sobre el misterio del hombre. Como él mismo afirma: «Las cuestiones: ¿qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia filosófica»¹⁸. Este interés antropológico se funda en que la cuestión sobre la identidad del hombre se ha convertido en singularmente problemática: «en la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser problemático: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundados»¹⁹.

Como claramente muestra el texto citado, la búsqueda de un rigor y una adecuada metodología filosófica para aproximarse al enigma del hombre va a ser muy notable en el filósofo muniqués, de tal modo que no dejará de reformular continuamente sus puntos de vista para adecuarse más y más al objeto²⁰.

17. Cfr. H. DAHM, *Vladimir Solov'ev und Max Scheler: ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Putset, München-Salzburg, 1971.

18. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona 2000, 29.

19. M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Verlag, Bonn 1929, 62.

20. Es lo que ha mostrado: M. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris 1959, o también: E. BOSIO, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler* Abete, Roma 1976; A. PINTOR-RAMOS, *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978; P. MUDATHOTTY, *Human Person as an Ethical Being. A Study Based on Max Scheler*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1993; J. SHAMUANA, *La personne humaine: «valeurs des valeurs» dans la pensée de Max Scheler: essai de réflexion critique en vue d'une éthique personaliste rigoureuse*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.

La acción del hombre en toda su riqueza, la intrínseca relación entre la manifestación de la persona como tal y sus actos, va a constituir la fuente privilegiada del método fenomenológico de Scheler. La persona se expresa y desarrolla en su propia actuación personal. Este énfasis en las acciones humanas como epifanía de la persona llega al punto de dar la impresión que únicamente se es persona cuando se actúa. La reducción actualista de la persona conducirá a una ulterior reducción, la de dar la primacía al contenido emotivo de las acciones. Por ello, para él, el amor no se dirige en último término a la persona sino al valor más alto. El riesgo del amor cortés como un ideal inalcanzable va a estar siempre presente en su biografía²¹.

Gracias a este acercamiento privilegiado al misterio del hombre a través de una fenomenología del amor como fenómeno esencialmente humano, Scheler va a definir al hombre como un ser que ama, antes que como un ser que piensa o que quiere. Él formulará esta primacía del amor del siguiente modo: «Quien posee el “*ordo amoris*” de un hombre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal... Antes de “*ens cogitans*” o de “*ens volens*” es el hombre un “*ens amans*”»²².

El pensamiento antropológico de Scheler, como afirma Pintor-Ramos²³, se mueve sobre dos registros básicos como son la vitalidad y el espíritu, sin que en ningún momento uno pueda engullir al otro. La filosofía de Scheler se suele dividir en tres etapas: la llamada prefenomenológica, hasta 1902 en el que se produce su encuentro con Husserl; la fenomenológica que abarca dos decenios (1902-1922) y que es la más fecunda y prolongada, y la tardía donde anuncia su ruptura con ciertas tesis antropológicas, metafísicas y religiosas antes sostenidas²⁴.

21. Como puede verse en: A. VON HILDEBRAND, *The soul of lion: Dietrich von Hildebrand. A biography*, Ignatius Press, San Francisco 2000.

22. M. SCHELER, “*Ordo amoris*”, *Revista de Occidente*, Madrid 1934, 110.130. Se ha publicado recientemente otra traducción de esta obra en: M. SCHELER, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010.

23. A. PINTOR-RAMOS, *Corporeidad y psiquismo en M. Scheler*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1973, 41.

24. Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona 2006, 13.

El inicio del segundo decenio fenomenológico (1912-1922) refleja un periodo de intensa creatividad. Tras escribir en 1912, *Los ídolos del conocimiento de sí mismo* y *El resentimiento en la moral*, en 1913 escribe *La rehabilitación de la virtud*, *Esencia y forma de la simpatía* (que ampliará en 1923) y la primera parte de su *Ética*, que concluirá en 1916. En este mismo año de 1913 redacta también la obra que va a centrar nuestra atención, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, que supone una vigorosa aplicación del método fenomenológico a las experiencias de la vergüenza y del pudor.

Para comprender adecuadamente esta obra es necesario tomar como punto de partida la tesis que Scheler propuso en su tiempo sobre la teoría ética de los valores y de las emociones. Dicha tesis afirma que no todos los sentimientos tienen la misma cualidad ni pertenecen al mismo nivel de la vida afectiva, sino que se distribuyen según su profundidad por capas o estratos que van desde lo más sensible hasta lo más espiritual con sus correspondientes valores. Cuatro son los estratos principales:

a) Los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas, que no son intencionales y que se localizan espacialmente en el cuerpo con una referencia al yo muy indirecta.

b) Los sentimientos corporales (como estados) y los sentimientos vitales (como funciones), relacionados con el cuerpo pero sin una localización concreta en él; son los encargados de hacernos sentir la vida en su ascenso o decadencia, enfermedad y salud, peligro y porvenir anticipando los valores.

c) Los sentimientos anímicos o puros, vinculados no al cuerpo sino al yo psíquico como la alegría y la tristeza.

d) Los sentimientos espirituales o de la personalidad, tales como la beatitud y la desesperación, los valores de lo sagrado y lo profano.

3.2 *Una fenomenología de la vergüenza y el pudor*

La vergüenza –al igual que la angustia, el miedo, el asco, la aversión o la simpatía– es un tipo de sentimiento que pertenece al segundo nivel de la vida afectiva, cuya importancia para la ética resulta significativa por tratarse de un sentimiento que anticipa valores esenciales para el ser humano.

En la introducción de la obra *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Scheler afirma que este sentimiento pertenece al claroscuro de la naturaleza humana, al peculiar puesto del hombre como un ser de confín entre lo divino y lo animal²⁵. El sentimiento de la vergüenza pone de manifiesto el puesto y la situación del hombre en la gran jerarquía de los seres. El hombre se siente y se sabe como un “puente”, como un “tránsito” entre dos órdenes de ser en los que está igualmente enraizado. Ningún Dios ni ningún animal pueden avergonzarse, pero el hombre se avergüenza de sí ante el “Dios” que hay en él.

El “lugar” propio de la vergüenza es ese contacto vivo entre el espíritu y los instintos y sentimientos vitales. De este modo, en la vergüenza entran en contacto de una forma singular y oscura “espíritu” y “carne”, eternidad y temporalidad, esencia y existencia. El ámbito o la esfera donde se originan el pudor y la vergüenza es la vivencia de un tipo de conflicto, de un desequilibrio y una discordancia en el hombre entre el sentido y la pretensión de su persona espiritual y su necesidad corporal.

La vergüenza tiene su origen en el contacto del nivel de conciencia más alto con la conciencia más instintiva inferior. De esta tensión entre ambos niveles de conciencia, el pudor se subdivide en dos formas irreductibles: la vergüenza corporal o el pudor vital, y la vergüenza anímica o el pudor espiritual. En toda vergüenza tiene lugar un acto que a Scheler le gusta denominar “vuelta hacia sí mismo”. Por tanto, en toda consideración de la palabra vergüenza hay una “vergüenza ante sí mismo”. Es propio del pudor ser una forma de la conciencia que tenemos de nosotros mismos, de tal modo que en cada acto de pudor tiene lugar lo que él llama un «retorno sobre sí mismo»²⁶.

Esta “vuelta” hacia sí mismo en cuya dinámica se inicia la vergüenza aparece cuando la intención perceptible del prójimo oscila entre un mirar individualizante y generalizante, y cuando la propia intención y la intención contraria vivenciada con respecto a esta diferencia no tienen la misma dirección sino una dirección opuesta²⁷. Esta contradicción de

25. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, en *Zur Ethik und Erkenntnistheorie (Schriften aus dem Nachlass I)*, Berlin 1933 (citaré la edición española: M. SCHELER, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004, 17).

26. *Ibid.*, 37.

27. *Ibid.*, 39.

intención es algo más que el simple “saberse visto” u observado por otro. Así, una mujer puede posar serenamente desnuda como modelo ante un pintor, como paciente ante un médico o como bañista ante su sirviente. Si se siente “dada” como escenario estético para el pintor, como caso para el médico o como bañista para el sirviente, es decir, como algo general y no como individuo, la vergüenza no aparece. Pero en el momento en que la intención espiritual hacia el individuo se aparta de un modo perceptible para ella, aparece la vergüenza. De modo parecido, cuando el amado la trata como singular e individual la persona se siente tranquila; pero si la intención del amado se aparta de su individualidad y la trata como cosa de un modo perceptible para ella aparece la vergüenza²⁸.

Por consiguiente la vergüenza es, en general, un sentimiento protector del individuo y de su valor individual frente a la esfera entera de lo general. Scheler describe el pudor como un sentimiento de protección del individuo y de su valor individual contra la esfera total de lo general²⁹. El fenómeno fundamental radica en el “avergonzarse” que siempre es un avergonzarse de algo y está dirigido a un estado de cosas.

De todo lo dicho, Scheler obtiene una conclusión importante: la vergüenza no es un sentimiento exclusivamente sexual, porque ni siquiera es exclusivamente sexual³⁰.

Sobre el origen del pudor corporal, el filósofo muniqués refuta la teoría que describe el pudor como un resultado de la educación, convirtiéndolo en el resultado de los principios morales dominantes de una sociedad. Tal teoría se funda en tres confusiones infantiles: a) la confusión de una forma de expresión del pudor espacialmente y temporalmente determinada con la expresión efectiva misma; b) la confusión de expresión natural y expresión artificial del pudor y c) la confusión del pudor con su expresión en general.

La educación juega un papel de no poca importancia para la interpretación moral o religioso-metafísica del pudor, pero no es el origen del mismo, pues las interpretaciones son históricamente cambiantes. El pudor, por tanto, no es originado por la educación (sí lo son en cambio

28. *Ibid.*, 38.

29. *Ibid.*, 40.

30. *Ibid.*, 36.

las diversas manifestaciones de lo pudoroso) sino que es un valor que acompaña al núcleo del ser humano, en la medida en que éste no acepta ser reducido a la generalidad, sino que desde el principio es consciente de su condición de ser alguien único.

Es muy interesante comprobar cómo Scheler desbanca la interpretación psicoanalítica del pudor entendido como un poder de represión, como una fuerza eminente de “censura”, interpretación en la que tanto el pudor como la vergüenza eran valorados negativamente y se buscaba una desinhibición “liberadora”. En este sentido, Scheler parece casi un profeta que se adelanta a las consecuencias deshumanizadoras de la revolución sexual del 68. La tesis del autor es justamente la contraria: la pérdida del sentido del pudor supone siempre una degradación del ser humano en la medida en que se desacraliza el cuerpo, la sexualidad y – en el fondo, y eso es lo grave – a la persona misma.

El análisis fenomenológico que Scheler lleva a cabo de la vergüenza, pone de manifiesto que ella no es principalmente un sentimiento externo inculcado por la sociedad en el hombre, sino un regulador de sentido interno que protege al individuo y lo orienta hacia una valoración positiva de sí.

3.3 *El pudor sexual*

El pudor sexual es considerado por nuestro autor como un subtipo del pudor corporal y, al mismo tiempo, como una concentración del mismo. Entre el pudor corporal general y el pudor sexual como un hecho especial, Scheler habla de una forma híbrida, que denomina “el pudor libidinoso”. A diferencia del pudor corporal, el pudor libidinoso sólo se produce con la excitación específica de las zonas de voluptuosidad y sus sensaciones de comezón, y se distingue del pudor sexual en que no está dirigido a la mujer o a otro ser en general sino a la sensación de comezón misma.

La vida sexual es lo más general de nuestra vida, aquello que compartimos con todos los animales, incluso con toda vida, y al mismo tiempo lo más individual; por este motivo, aunque no represente el origen de la vergüenza es un ámbito de aplicación muy especial del fenómeno del pudor.

El pudor sexual es el pudor vitalmente más apremiante e intenso. Es fruto de la dinámica de dos movimientos fundamentales que regulan las

relaciones sexuales: por un lado, el amor (tanto anímico como pasional), por otro lado, el puro impulso sexual sensible.

El amor sexual es el principio dinámico en la renovación de la vida mientras el impulso sexual es una construcción de tres fuerzas independientes entre sí: la libido, la vergüenza y la simpatía. Scheler dedica el capítulo cuarto de la obra al pudor sexual y sus funciones³¹. La primera función del pudor sexual es la formación del impulso sexual; la segunda función es la retención de la expresión y la repercusión del impulso tanto sexual como de reproducción, mientras el amor sexual no haya realizado una elección decisiva; la tercera función se realiza dentro de las relaciones sexuales como una fuerza preservadora del amor.

Es un fenómeno casi universal que el varón experimenta el pudor sexual antes que la mujer porque vive antes la oposición entre los niveles de conciencia que dan origen al pudor. El varón se siente más que la mujer “por encima de la naturaleza”, que en cambio se siente más “dentro de ella”.

Ante la cuestión de cuál de los dos sexos posee originariamente el pudor sexual, Scheler afirma que éste es igualmente propio del hombre y de la mujer³². Por consiguiente, tanto la teoría que pretende vincular el pudor sólo con la mujer, de tal suerte que el hombre lo poseería por contagio afectivo, cuanto la teoría que considera que es una inculcación a la mujer por el hombre mediante la educación caen por su propio peso. A la pregunta de quién posee más pudor, nuestro autor responde que el hombre tiene un pudor anímico más refinado que la mujer, pero al mismo tiempo la mujer tiene un pudor corporal más refinado y sensible que el hombre³³.

Esta diferencia entre el hombre y la mujer se funda en una relación alma-cuerpo diversa. El hombre tiene una conciencia más nítida de distancia entre espíritu y alma corporal, entre persona y cuerpo vivo; la mujer posee originariamente un sentimiento de vida más unitario. De forma sintética, Scheler resume estas diferencias afirmando que la mujer, por lo general, es el auténtico *genio de la vida*, mientras que el hombre es el *genio del espíritu*³⁴.

31. *Ibid.*, 81-137.

32. *Ibid.*, 139.

33. *Ibid.*, 140.

34. *Ibid.*, 142.

La vergüenza es para Scheler el “ropaje anímico natural” de toda nuestra sexualidad. Recuerda, en este sentido, la profundidad de las palabras de Madame Guyon de que la vergüenza es lo que envuelve el cuerpo (“ce qui enveloppe le corps”) que son valoradas por Nietzsche en su obra *Más allá del bien y del mal*. La vergüenza es, por consiguiente, como una fina aura de invulnerabilidad e intangibilidad sentida como barrera objetiva que rodea esféricamente al cuerpo humano³⁵. Se trata, por tanto, de un ropaje natural tendido como un fino velo sobre la carne desnuda. La vergüenza es la envoltura de crisálida dentro de la cual el amor sexual va progresivamente creciendo.

De este modo, Scheler entiende que la vergüenza es uno de los medios más necesarios para descubrir qué es el amor, el ser personal o una vida sexual plena de significado humano. Su defensa de lo espiritual le conduce a un descubrimiento entusiasmado del valor del cuerpo y de la dimensión sexual. Llamará, sin duda, la atención del lector que Scheler aplique estos dos valores como vehículo de una eugenesia natural (los seres humanos pudorosos engendrarán hijos mejores, justamente porque saben guardar su capacidad reproductiva para las mejores personas), como si los valores morales estuvieran determinados genéticamente, en un pensamiento muy de acuerdo con las teorías de “raza” que en 1913 estaban de moda en Alemania.

3.4 *Conciencia y pudor*

La vergüenza, al presentarse como la “conciencia” juzgadora de la vida sexual es un punto de partida sumamente importante para la formación de la conciencia en general. El más primario movimiento de la conciencia moral del niño en desarrollo es la reacción de vergüenza que se constituye como el fundamento orgánico de la conciencia moral³⁶. Este fundamento corporal es decisivo para liberar a la conciencia moral de toda concepción idealista. Como afirma R. Spaemann, la conciencia no es un oráculo sino un órgano³⁷.

35. *Ibid.*, 50.

36. *Ibid.*, 134.

37. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1986, 81.

En sentido genealógico, la moral sexual es la raíz y el punto de partida de toda la moral. El pudor y las leyes que lo rigen constituyen una de las raíces “naturales” de toda moral. En este sentido, Scheler afirma, frente a los defensores de la interpretación económica de la historia (Darwin, Malthus...), que el impulso sexual es más apremiante que el impulso de alimentación³⁸. Este último se forma, por tanto, por la suministración de alimento de la madre cuyo instinto materno de cuidado de la prole es un reflejo ampliado del impulso de reproducción.

4. DEL FENÓMENO AL FUNDAMENTO: FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA DEL PUDOR EN K. WOJTYŁA³⁹

4.1 *Introducción*

Es bien conocido que la finalidad de la tesis de habilitación para la enseñanza universitaria de Karol Wojtyła⁴⁰ fue indagar si el sistema filosófico de Max Scheler podría ser usado como instrumento para la elaboración de una ética cristiana. La conclusión de la obra es matizada: si bien la ética scheleriana no se adapta a la formulación científica de la ética cristiana, puede servir de ayuda en un trabajo riguroso sobre ella⁴¹. Esta conclusión va a capacitar a Wojtyła para utilizar, consciente de sus límites, la metodología de la axiología fenomenológica en sus obras posteriores: *Amor y responsabilidad*⁴² y *Persona y acción*⁴³.

En el prólogo a la segunda edición polaca de *Amor y responsabilidad*, -un estudio de ética sexual como reza el subtítulo-, su autor

38. M. SCHELER, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004, 136.

39. Sigo, en este apartado, mi artículo: J. LARRÚ, “El significado personalista de la experiencia del pudor en K. Wojtyła”, en J.M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wójtýła*, Palabra, Madrid 2007, 95-105.

40. K. WOJTYŁA, *Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach systemu Maksza Schelera*, TN-KUL, Lublin 1959.

41. Sobre el tema puede verse, A. RODRÍGUEZ LUÑO, “Max Scheler y la ética cristiana según Karol Wojtyła”, en *Scripta Theologica* 14 (1982) 901-914.

42. K. WOJTYŁA, *Milosc i Odpowiedzialnosc. Studium etyczne*, TN-KUL, Kraków 1960 (trad. esp. *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996, y la más reciente traducida directamente del original polaco, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008).

43. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1969 (trad. esp. *Persona y acción*, B.A.C., Madrid 1982).

explica cómo la obra se ha ido gestando a través de la interacción de dos fuentes. La primera de ellas es la experiencia. Se trata de una experiencia peculiar, diferente a otro tipo de experiencias y puntos de vista, y que se designa como experiencia pastoral. La segunda fuente, superior a la primera, es el Evangelio y su prolongación en la enseñanza de la Iglesia. Gracias a ambas fuentes, Wojtyła va a integrar de un modo original la metodología fenomenológica y la fundamentación ontológica. Ello le va a permitir una reflexión ética con un particular enfoque personalista. Éste es, como él mismo reconoce, el fin principal del libro⁴⁴. En el enunciado de los cuatro capítulos de que consta la obra, ya se echa de ver su intencionalidad personalista, al aparecer en los tres primeros el término persona: “la persona y el impulso sexual”, “la persona y el amor” y “la persona y la castidad”.

Es en esta tercera parte en la que vamos a concentrar nuestra atención para analizar la experiencia del pudor y su significado personalista. El capítulo se subdivide en tres secciones: a) la rehabilitación de la castidad, b) metafísica del pudor y c) problemas de la continencia. Entre ellas, existe una estrecha relación: el pudor y la continencia son los dos elementos de la virtud de la castidad⁴⁵. En esta perspectiva de establecer la relación entre la castidad y el pudor, el estudio titulado “metafísica del pudor” se compone de tres partes: la primera aborda el estudio del fenómeno del pudor sexual y su interpretación; la segunda analiza el fenómeno de la absorción de la vergüenza en el amor, para concluir examinando el problema del impudor.

4.2 *El fenómeno del pudor*

El acercamiento al tema del pudor es inicialmente fenomenológico⁴⁶. Como hemos insinuado, ya Max Scheler había aplicado la fenomenología al conocimiento de los fenómenos afectivos como la simpatía,

44. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996, 23: «La reflexión basada en las citadas fuentes nos conduce a un enfoque personalista de la problemática sexual-conyugal, lo cual nos indica la concepción principal del libro».

45. K. W. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996, 209.

46. Los autores que Wojtyła cita expresamente son Scheler y Sawicki: M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, Halle 1914 (trad. esp. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*,

el pudor o el resentimiento. Su interpretación emotiva del valor le permite comprender la importancia decisiva de los afectos en el ámbito del conocimiento moral.

Para Wojtyła, el pudor es un término polisémico y, por ello, su estudio es muy vasto y requiere un análisis detallado. En una primera aproximación, lo primero que observamos es que en el fenómeno del pudor existe siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores. En este sentido, ya decía Heráclito que no todo es fácil de entender pues la naturaleza suele ocultarse.

Este disimulo o “vergüenza” no está directamente vinculado a algo malo. Es decir, no se debe interpretar que lo que se oculta se conceptúe siempre como un mal. El pudor no se identifica con el miedo ante la percepción de un mal; interpretarlo así, sería una simplificación excesiva. Ciertamente el temor está ligado al pudor, pues ambos se parecen exteriormente, pero no se pueden identificar. El temor acompaña al sentimiento de vergüenza, pero la esencia del pudor es mayor que el temor. Éste es un elemento marginal e indirecto a la experiencia del pudor.

La naturaleza del pudor no es, por tanto, directamente moral, sino que el fenómeno se vincula a la experiencia de no querer exteriorizar lo que ha de permanecer oculto en la intimidad de la persona. El pudor implica siempre a la interioridad de la persona. Con ello, tras estas observaciones iniciales, Wojtyła formula de este modo su tesis: «el pudor está expresamente ligado a la persona»⁴⁷, o como precisa un poco más adelante: «el pudor está ligado a la persona y al desarrollo de su personalidad»⁴⁸. La experiencia del pudor es, pues, una muestra de la existencia y el valor de la intimidad e interioridad de las personas, un valor absolutamente singular.

De este primer análisis fenomenológico, podemos concluir que para Wojtyła el fenómeno del pudor tiene un carácter intencional. Ya Scheler había señalado que el pudor comienza «cuando la intención perceptible del otro oscila entre un modo de ver que individualiza y un modo de ver

Sígueme, Salamanca 2004); FR. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivosti* (Fenomenología del pudor), Cracovia 1949.

47. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, 211.

48. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, 212.

que generaliza y desde este punto de vista, la intención propia y la intención que se percibe en el otro no tienen la misma orientación sino una orientación contraria»⁴⁹. Lo que especifica, por tanto, al pudor es la intencionalidad de la tendencia y no tanto su manifestación emocional o el sentimiento de vergüenza que genera. La distinción entre tendencia, emoción y sentimiento no aparece explícitamente en *Amor y responsabilidad*, pero al menos al hilo del discurso parece claro que no se identifican sin más. La intencionalidad que conlleva el pudor explica que pueda ser el germen de la castidad. La experiencia del pudor proporciona, de este modo, una primera integración afectiva, que la virtud de la castidad es capaz de dirigir racionalmente hacia el don de sí, hacia el fin de la comunión interpersonal.

4.3 *El pudor sexual*

Tras esta aproximación general al fenómeno del pudor, Wojtyła se va a concentrar en el análisis del pudor sexual. Lo define como el pudor del cuerpo respecto de las partes y los órganos que determinan el sexo⁵⁰. Estos órganos tienden a ser ocultados a los ojos de los demás, y particularmente a las personas de sexo diferente. Hay, en este punto, una sugestiva referencia a una fenomenología de la mirada, del mirar y ser mirado.

La vista es el sentido corporal más inmediato, y el cuerpo humano es lo más visible de la persona. La mirada del otro puede superar la distancia entre ambos e invadir o expropiar mi intimidad sexual. Para evitar que el otro confunda lo que ve con lo que soy, nace este movimiento que tiende a cubrir los órganos sexuales corporales. Como afirma Mounier: «mi cuerpo es más que mi cuerpo»⁵¹. Lo que revela el pudor sexual es este “plus” que busca ser visto más que como un cuerpo sexuado, como una persona sexuada.

49. M. SCHELER, *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004, 39.

50. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, 212.

51. E. MOUNIER, *Le personnalisme, Oeuvres*, Presses universitaires de France, Paris 1962, III, 486.

A fin de determinar con mayor precisión cuál es el significado personalista de la experiencia del pudor sexual vamos a detenernos en destacar los elementos más relevantes del análisis del mismo que realiza Wojtyła.

4.3.1 El vestido y el pudor sexual⁵²

Un primer aspecto interesante es que el pudor corporal hace referencia a la necesidad de cubrir la desnudez del cuerpo; éste, sin embargo, es un elemento relativo y marginal para nuestro autor. Distanciándose de la opinión de los filósofos positivistas⁵³, que consideran que el pudor nace del vestido, es decir, de una exigencia estética o de protección, Wojtyła advierte que el pudor no se identifica de manera tan sencilla con el empleo de vestidos. El vestido no responde solamente a una exigencia de protección por motivos climáticos sino que puede servir tanto para ocultar como para poner en evidencia los valores sexuales.

Con ello, no se quiere negar el influjo de las costumbres y la cultura en el uso del vestido y en el modo de vivir el pudor. Ciertamente, el pudor implica un elemento cultural en su manifestación. La dificultad puede provenir de juzgar las diferentes culturas desde la propia, con lo que pudiera parecer que tal cultura es ajena al pudor. Nada más lejos de una adecuada interpretación antropológica: toda cultura tiene su manifestación del pudor en cuanto impide determinadas formas de uso de la sexualidad.

El vestido tiene siempre una dimensión social, pues confiere a las personas una posición en la sociedad y también un papel funcional⁵⁴. No cabe tener por impúdica la desnudez parcial del cuerpo si ésta cumple una función objetiva, pero si un vestido descubre el cuerpo

52. Sobre este punto y sobre la relación de la intimidad de la persona con el lenguaje, el vestido y la vivienda, son interesantes las reflexiones de J. CHOZA, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Eunsa, Pamplona 1980, 15-35.

53. H. Spencer, G. Sergi, A. Forel, etc. Ya Scheler había denunciado el doble error de la teoría positivista de confundir a vergüenza y el pudor, y éste con sus específicas formas de expresión: cfr. M. SCHELER, *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004, 32.

54. Sobre la riqueza de simbolismos del vestido puede verse: A. GUINDON, *L'habillé et le nu. Pour une éthique du vêtir et du dénuder ESSAI*, Les Presses de l'Université d'Ottawa-Les Éditions du Cerf, Ottawa 1998.

sin razón objetiva es impúdico. Por tanto, es falso identificar el impudor con la desnudez y el pudor con el ocultamiento del cuerpo. En este sentido, es bien conocido que también una disimulación artificial del cuerpo favorece el erotismo. Hay que tener en cuenta que las consideraciones de naturaleza estética no son ni pueden ser las únicas, sino que es preciso tener presentes las consideraciones de naturaleza ética.

El vestido encierra un rico simbolismo en la Sagrada Escritura. Refleja tanto el lugar, el orden jerárquico de la creación, como también la promesa de la gloria perdida en el paraíso. El vestido es una expresión de la diferencia entre el hombre y los animales, e indica la reverencia debida al cuerpo humano. Los Padres de la Iglesia comentan bellamente cómo nuestros primeros padres fueron vestidos por la gracia divina que les permite vivir en un estado de plenitud interior. Por la posesión del Espíritu participan en la visión y en el conocimiento en Dios. La túnica de santidad de Adán y Eva reciben es símbolo del Espíritu Santo⁵⁵. Tras el pecado, Dios reviste a nuestros primeros padres con esas vestes toscas como signo de una dignidad que, aunque profundamente herida por el pecado, está llamada a ser restaurada. El vestido usado, viejo, gastado, espera un vestido nuevo que porta consigo Cristo Resucitado y glorioso (*Hb* 1, 10-11).

La dignidad de la condición de hijo se simboliza en el vestido. El signo bautismal de la vestidura blanca está unida a la lucha por conservarla hasta la vida eterna. La gracia bautismal apunta a la gloria en la que el cuerpo humano es definitivamente espiritualizado, impregnado, revestido del Espíritu Santo. Cuando nuestro atuendo se conforma al misterio de nuestro propio ser aprendemos a vivir en armonía con la experiencia del cuerpo que va siendo progresivamente espiritualizado. En este sentido, conviene notar cómo uno de los mayores daños de la revolución sexual del 68 ha sido vaciar de significado simbólico la sexualidad humana despojando al vestido de su valor de símbolo.

El pudor no es un puro resultado de la educación, pero la persona es educable en el pudor. Es más, resulta indispensable la educación del pudor sexual, pues la higiene, el lenguaje, la moda, el arte...son

55. Cfr. S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, III, 23, 5.

dimensiones culturales que tocan de lleno al evento educativo. Que la cultura sea algo dinámico y cambiante nos indica que el pudor, en efecto, irá cambiando en sus formas de expresión. Para educar en el pudor será preciso, por tanto, estar bien atento a las manifestaciones culturales, tanto en orden a no fomentar un sentido formal del mismo que pueda degenerar en pudibundez (exageración del pudor), cuanto a provocar una banalización del mismo que conduzca a la impudicia (trivialización del pudor).

Una persona pudorosa no es una persona timorata, acomplejada o mojigata, sino una persona respetuosa, recatada, modesta, honesta en acciones y palabras. Si una exagerada severidad puede conducir a la pudibundez, el otro extremo es el desprecio del pudor, su banalización, considerándolo algo atávico de lo que hay que liberarse. En este sentido, en una cultura pansexual como la que vivimos⁵⁶, se enfatiza y exalta lo impúdico, considerándolo como lo más espontáneo y “natural”. Este marcado acento en el sexo conduce a la convicción de que el único objeto del amor son los valores sexuales. Como consecuencia de ello se produce una grave desfiguración de la imagen integral de la persona y un destructivo proceso despersonalizador de la experiencia del amor.

En la última parte del capítulo, Wojtyła afronta el problema del impudor. Reconociendo que se da una cierta relatividad en la definición de lo impúdico debido tanto a condiciones interiores de las personas, como por las diferentes condiciones exteriores (clima, costumbres, hábitos, etc.), el impudor mismo no es relativo. Wojtyła distingue el impudor del cuerpo del impudor de los actos de amor. El impudor del cuerpo lleva a cabo una despersonalización por la sexualidad, pues interviene en el momento en que la desnudez desempeña un papel negativo respecto al valor de la persona. Aun cuando el impudor del cuerpo no se identifique con la desnudez, es necesario un esfuerzo interior real a fin de evitar la adopción de una actitud impúdica ante un cuerpo desnudo. El impudor de los actos de amor es la negativa que opone una persona a la tendencia

56. J.J. PÉREZ-SOBA, “El “pansexualismo” y su incidencia en el matrimonio y la familia”, en AA.VV., *El matrimonio y la familia, claves de la nueva evangelización (I)*, Diálogos de Teología VI, Edicep, Valencia 2004, 83-110.

natural de su interioridad a avergonzarse de las reacciones y actos en que la otra persona aparece únicamente en cuanto objeto de gozo.

4.3.2 El pudor y la diferencia sexual

Si el uso del vestido y la desnudez tienen un papel relativo, en cambio sí es esencial al pudor sexual la tendencia a ocultar los valores sexuales y no convertir el cuerpo en objeto de placer. Por ello, el pudor sexual aparece en la medida en que surge la conciencia de los valores sexuales, como una necesidad interior de la personalidad del niño o la niña. Wojtyła observa, con gran finura psicológica, el diferente proceso de desarrollo del pudor en el hombre y en la mujer⁵⁷. El pudor tiene sentidos y alcances diferentes en el hombre y en la mujer. Ambos lo experimentan de un modo diferente según las diferencias estructurales de sus fuerzas psíquicas y la diversa relación entre sensualidad y afectividad.

En efecto, el varón tiene una sensualidad más fuerte y acentuada. Al sentir los valores sexuales estrechamente unidos al cuerpo y a la sexualidad, los experimenta como más instintivos e incontrolables; su reacción corporal es más pasional («*ex impetu quodam passionis*»⁵⁸). Este modo de sentir le hace más vulnerable y proclive a ver el cuerpo de la mujer como un objeto de placer. El hombre siente vergüenza de sentir los valores sexuales de la mujer de ese modo, y también de los suyos propios.

Dado el modo de pudor masculino, cabría esperar un pudor más pronunciado en las jóvenes y mujeres. Sin embargo, dado que la afectividad femenina supera a la sensualidad, en el sentido que está como escondida o embebida en su afectividad, las mujeres son menos conscientes que los hombres de la sensualidad y de su orientación natural⁵⁹. Por ello, al no encontrar en sí misma una sensualidad tan fuerte

57. La diferencia entre el pudor masculino y femenino había sido ya tratada por otros autores como M. SCHELER, *El pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004, 139-143.

58. STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, ad 1.

59. Sobre la vinculación más estrecha de la mujer con su cuerpo afirma E. STEIN, *Christliches Frauenleben*, en *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Edith Stein Gesamtausgabe

como la del hombre, la mujer siente menos la necesidad de esconder su cuerpo, objeto posible de placer. Esto es lo que puede explicar algo que parece paradójico: la mujer siendo más casta en cuanto que percibe mejor los valores personales, le resulta más difícil vivir la experiencia del pudor.

Estos rasgos diferenciales en la percepción del pudor entre el varón y la mujer han de ser tenidos en cuenta a la hora de educar. El varón ha de aprender a integrar su instintividad en su afectividad, para no dejarse llevar por la intensidad de su reacción. La mujer ha de aprender a no confundir afectividad y sensualidad; para la formación del pudor en la mujer es necesario un conocimiento de la psique masculina. Tanto en el varón como en la mujer una educación en el pudor supone fomentar la pudicia como disposición constante a evitar lo que es impúdico. En la educación del pudor es preciso evitar tanto la trivialización del mismo que pueda conducir a la impudicia, cuanto la exageración y dramatización del mismo que pueda originar una pudibundez mojigata.

4.3.3 El pudor y el amor

El pudor no trata solamente de proteger los valores sexuales de la persona, sino que además tiende a provocar el amor, a revelar esta vinculación entre los valores sexuales y la persona. Lo esencial del amor es la afirmación del valor de la persona, pues «el amor es el bien propio del mundo de las personas»⁶⁰, una realidad que sólo se explica en la medida en que alcanza el “ser” del hombre en su totalidad, un “ser” que tiene un valor personal indudable. Esta íntima relación entre el amor y las personas la señala también en *El taller del Orfebre* cuando en el segundo acto Adán afirma: «El amor no es una aventura. Posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de

13, Herder, Friburgo 2000, 86: «Yo pienso que la relación entre alma y cuerpo no es completamente la misma, que la unión natural al cuerpo es de ordinario más íntima en la mujer. Me parece que el alma de la mujer vive y está presente con mayor fuerza en todas partes del cuerpo y que queda afectada interiormente por todo aquello que ocurre al cuerpo».

60. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Plaza & Janés, Barcelona 1996, 18.

todo su destino. No puede durar sólo un instante. La eternidad del hombre lo compenetra»⁶¹

Desde esta vinculación entre persona y amor se comprende cómo el pudor, al revelar la verdad irreductible de la persona, abre naturalmente el camino al amor. El pudor revela a la persona de una manera viva y concreta, ligada a los valores del sexo, pero al mismo tiempo superior a ellos.

El pudor sexual se manifiesta también en la tendencia a ocultar a la mirada de terceros las manifestaciones del amor entre el hombre y la mujer, en particular su unión sexual, a fin de proteger el valor del amor. La vida sexual exige, pues, siempre, cierta discreción.

4.3.4 La absorción de la vergüenza en el amor

Entre las personas que se aman se verifica un fenómeno característico que nuestro autor llama “absorción de la vergüenza por el amor”. Se trata de que el hombre y la mujer, cuando se aman verdaderamente de un modo personal, dejan de sentir en sus relaciones sexuales la vergüenza propia del pudor. Este fenómeno se funda en la relación que existe entre el valor de la persona y los valores sexuales; cuando se da la conciencia de la justa proporción entre ambos, entonces el amor que afirma siempre el valor de la persona puede utilizar esta conciencia haciendo desaparecer la vergüenza en la medida en que la otra persona está también dispuesta a darse por amor.

Conviene precisar el significado del término “absorción” ya que el amor absorba la vergüenza no significa que la destruya sino todo lo contrario: el sentimiento del pudor se fortifica, al ser consciente del profundo respeto que merece el otro por su valor personal. Se explica, de este modo, cómo el pudor al proteger el valor de la persona encubriendo los valores sexuales se convierte en el camino hacia el amor verdadero.

El peligro de este fenómeno es pensar que el mero hecho de experimentar el sentimiento del amor recíproco da derecho a la unión física y a las relaciones sexuales. La absorción de la vergüenza por el amor tiene un

61. K. WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, BAC, Madrid 2005, 55.

significado que va mucho más allá de lo emotivo-afectivo. En las uniones eróticas, el impudor elimina o borra la vergüenza pero no la absorbe o la integra. La vergüenza solamente es absorbida por un amor verdadero que busca el entero bien de la persona amada. Es en el matrimonio donde existen las condiciones objetivas necesarias para esta absorción de la vergüenza por el amor. La pudicia conyugal no es una forma de impudor que se hace legal gracias al acto del matrimonio, sino que las relaciones sexuales de los esposos son conformes a la dinámica propia del pudor que conduce hacia una creciente y plena entrega mutua personal.

4.3.5 El pudor relativo y el pudor inmanente

La experiencia del pudor tiene dos dimensiones, una que se verifica en la relación con las otras personas y otra de la persona respecto a sí misma.

La dimensión relacional del pudor sexual se intuye bien con el ejemplo de cómo una mujer desnuda puede posar serena, tranquila, sin vergüenza alguna, ante un pintor que la retrata. Pero en cuanto percibe que dos muchachos se asoman por la ventana y la miran, inmediatamente se cubre. La mujer no quiere dejar nacer una mirada concupiscente en ellos, pues no quiere ser “objeto” de una mirada cosificante, que olvida el valor de la persona. En el pudor sexual, por tanto, no se trata de ocultar algo negativo (el cuerpo sexuado) cuanto de impedir que se genere una intencionalidad perversa en el otro.

La dimensión inmanente del pudor indica que el pudor se manifiesta en la interioridad humana; esta dimensión ha sido singularmente estudiada por V. Solov'ev. Para este laico ruso, la primera raíz de la conciencia moral está contenida en el sentimiento del pudor⁶².

Tanto la dimensión relacional como la dimensión inmanente del pudor no son sino una confirmación del carácter espiritual de la interioridad de la persona, y del cuidado que merece su intimidad. Ambas di-

62. V. SOLOV'EV, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Aubier, Paris 1939, 135-162.

menciones son inseparables: si el pudor se manifiesta en la dimensión de la interioridad humana, al mismo tiempo se refiere siempre al “otro”.

4.3.6 La interpretación metafísica del pudor sexual

Para comprender el pudor sexual no es suficiente, por penetrante que sea, un análisis fenomenológico, sino que se hace indispensable una interpretación metafísica del mismo⁶³. Para Wojtyła, toda la ética sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual que constituye como el punto de partida experimental de la misma.

El modo de explicar el pudor sexual es mostrar la íntegra verdad sobre la persona, pues «la persona se encuentra en el centro del mismo, y constituye al mismo tiempo su base»⁶⁴. Si el objeto directo del pudor son los valores sexuales, el objeto indirecto del mismo es la persona y la actitud adoptada por otra persona respecto a ella. De este modo, se advierte la estrecha conexión entre el orden moral y el orden óntico. La ética sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza. El pudor sexual revela de modo particularmente elocuente esta relación persona-naturaleza.

De este modo, en la experiencia del pudor aparece la intangibilidad, la inviolabilidad, la irreductibilidad y la trascendencia de la persona. Ella se pertenece, tiene capacidad de autodeterminación, es dueña de sí; nadie, excepto Dios creador, puede tener derecho de propiedad sobre ella. El fenómeno del pudor es, así, como un reflejo natural de la esencia de la persona. Es como una revelación del carácter suprautilitario de la persona como varón y mujer.

63. Es interesante la observación, al respecto, de R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, 132 nota 32: «Il sentimento del pudore ha qui un ruolo analogo a quello che, nella precedente organizzazione tematica del pensiero di Wojtyła aveva il sentimento del dovere. Si tratta di un sentimento che è oggetto di descrizione fenomenologica ma che non può essere risolto nella descrizione. Segna dunque un punto limite in cui la fenomenologia è costretta ad accorgersi della necessità di una riflessione ulteriore rispetto alla propria e cede quindi il passo alla metafisica. Metafisica che, dal suo canto, passa attraverso la fenomenologia».

64. K. WOJTYŁA, *op. cit.*, 216.

4.4 *La experiencia del pudor en las Catequesis sobre el amor humano de Juan Pablo II*⁶⁵

Finalmente, como prolongación al estudio de *Amor y responsabilidad*, es interesante echar un vistazo a cómo es tratado el pudor en las Catequesis sobre el amor humano, pues en ellas la perspectiva filosófica se abre a una lectura profundamente teológica. Desde esta visión, la experiencia del pudor aparece en estrecha relación con la experiencia de la desnudez originaria y su significado. Así, el rasgo más novedoso que aparece en las Catequesis es la íntima relación entre pudor y concupiscencia.

En concreto, el pudor del cuerpo tiene su causa en la concupiscencia: «l hombre tiene pudor del cuerpo a causa de la concupiscencia»⁶⁶. Se trata de la concupiscencia bíblica (no meramente psicológica) que indica el estado del espíritu humano alejado de la simplicidad originaria y de la plenitud de los valores que el hombre y el mundo poseen en las dimensiones de Dios⁶⁷. La concupiscencia bíblica afecta al corazón humano, entendiendo “corazón” en el sentido de la Escritura, que apunta a la interioridad e intimidad de la persona humana. El pudor se relaciona, de este modo, con el tema de la redención del corazón, e indica la necesidad de la intimidad respecto al propio cuerpo.

El análisis comparativo entre los versículos *Gén 2, 25* y *Gén 3, 7* permite a Juan Pablo II afirmar que se da un cambio radical del significado de la desnudez originaria entre el hombre y la mujer tras la caída⁶⁸, que supone una cierta fractura constitutiva en el interior de la persona humana. La concupiscencia (*1Jn 2, 16*) cambia la estructura de comunión en la relación interpersonal que pasa a ser de dominio sobre el otro. El significado profundo del pudor sexual está ligado a la insatisfacción de realizar la recíproca comunión de las personas. La concupiscencia no es originaria y, por ello, es posible recomponer, redescubrir el significado originario de la desnudez primordial.

65. Una primera visión sintética puede verse en: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 741-742.

66. *Ibid.*, 196.

67. *Ibid.*, 196.

68. *Ibid.*, 109.

En las catequesis, el pudor sexual es una experiencia de fondo, de confín, que atestigua la pérdida de la originaria certeza de que el cuerpo humano es el substrato de la comunión de personas⁶⁹. El doble significado del pudor indica la amenaza del valor del cuerpo humano y al mismo tiempo preserva interiormente ese valor⁷⁰.

4.5 *Conclusión*

Para K. Wojtyła la experiencia del pudor apunta al valor de la persona. El significado personalista de la experiencia del pudor nos advierte de la insuficiencia de todo criterio naturalista que pretenda basarse en la presunta bondad natural del hombre. El fenómeno del pudor es una reacción ante los valores sexuales y afectivos que tiende a proteger de la impulsividad de los instintos y a custodiar la propia subjetividad de todo tipo de mal uso que ignore su significado esponsal, fruto de la mirada concupiscente que objetiva a la persona. Se muestra, así, la indisponibilidad e irreductibilidad de la persona, el carácter supra-utilitario de su corporalidad.

En la experiencia del pudor, se experimenta la excitación del cuerpo y la emoción del afecto como algo que pide ser integrado en un sentido mayor, porque reducido a un mero objeto de placer, pierde su significado y fragmenta la unidad de la persona. Si la persona no quiere integrar estos dinamismos, percibe que pasará a ser dominada por tales reacciones.

Porque la experiencia afectiva le desvela una promesa de plenitud, la persona no quiere sucumbir a un mero uso de tal reacción para la obtención de placer. El pudor, lejos de ser un obstáculo al amor, es la experiencia que permite caminar hacia el verdadero amor, pues nos invita a integrar los valores sexuales y afectivos en la persona, disponiendo a las personas al don de sí mismas, invitándolas al constante crecimiento de su sensibilidad personal.

69. *Ibid.*, 200.

70. *Ibid.*, 196.

La experiencia originaria del pudor es, por ello, como el germen de la virtud de la castidad. Ésta se apoya en una adecuada interpretación del pudor, visto no como pudibundez, mera vergüenza de la manifestación sexual, sino como una mediación psicológica de preservación del significado esponsal del cuerpo.

K. Wojtyła afirma, por tanto, un doble significado de la experiencia del pudor sexual: por un lado, protege, tiende a esconder los valores sexuales a fin de que no oculten el valor de la persona misma; por otro lado, el pudor revela el valor de la persona, preparando en cierta medida el camino al amor, pues lo esencial en el amor es la afirmación del valor de la persona. Toda la vida sexual ha de hacer prevalecer este valor de la persona. Para Wojtyła, amar y considerar a la persona amada únicamente como objeto de placer se excluyen mutuamente. La voluntad ha de permanecer orientada por el amor, no hacia el placer, sino hacia el verdadero bien de la persona. El pudor y su significado personalista se sitúan de un modo realista entre la amenaza y la sed de comunión que todo hombre experimenta.

5. CONCLUSIÓN

Decíamos al inicio que la cultura pansexual ha llegado a ocultar el significado y la relevancia de la experiencia del pudor. Los tres pensadores que hemos presentado nos han aportado argumentos, intuiciones y penetrantes descripciones que testimonian la riqueza de esta experiencia humana.

En primer lugar, Vladimir Solov'ev, a partir de un concepto muy personal y original de naturaleza, forjado en una profunda experiencia de la belleza, concebida en términos de armonía, de realización efectiva de la Unitotalidad, penetra en la interioridad de la experiencia del pudor en su dimensión intrapersonal para mostrar con una profunda intuición cómo la conciencia moral tiene una intrínseca relación con el pudor.

De este modo, el filósofo ruso nos desvela una visión nueva de la corporeidad y de su sentido, que apunta hacia el cuerpo plenamente espiritualizado como la verdad última de éste. El pudor, configurador de la conciencia, es voz que despierta al hombre y le descubre su íntima naturaleza racional que supera el mundo material sin poder separarse de

él. La conciencia como expresión última de la intimidad humana se relaciona más con el amor que con la culpa. La sabiduría integral se concibe, de este modo, en intrínseca relación con la virtud de la castidad definida precisamente como “*tzelomudrie*” (sabiduría de la totalidad).

Max Scheler y Karol Wojtyła prosiguen, en cierto modo, la estela del pensador ruso, pero incorporan la novedad del método fenomenológico para penetrar en el significado de la experiencia del pudor. Ambos relacionan el pudor, más que con la conciencia moral, con el amor interpersonal. Scheler lo describe a través de la intencionalidad de la mirada. De este modo, en cada acto de pudor tiene lugar lo que él denomina un “retorno sobre sí mismo”, que se verifica cuando la intencionalidad perceptible del que mira oscila entre un modo de ver que individualiza y un modo de ver que generaliza. La mirada del otro siempre corre el riesgo de ser un modo de apropiación indebida. El pudor hace acto de presencia, pues cuando la persona, preso de la mirada ajena, se transforma de sujeto en simple objeto. Como afirma Merleau-Ponty: «El pudor y el impudor se dan, pues, en una dialéctica del yo y del otro, que es la del dueño y el esclavo: en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida, porque en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro no es ya la persona por la que yo deseaba ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y que, por eso, no cuenta ya para mí»⁷¹. De este modo, es importante salvaguardar la distancia que consienta un verdadero encuentro interpersonal. La intencionalidad, como característica fundamental de la experiencia del pudor, manifiesta el claroscuro de la naturaleza humana que tiene que ver con el peculiar puesto del hombre como un ser de confín entre lo divino y lo animal.

Wojtyła va a seguir el método fenomenológico de Scheler, pero va a superar a su maestro al anclar la experiencia del pudor en una metafísica de la persona, y vincular el pudor al misterio del amor humano. El pudor es algo intrínsecamente ligado a la persona, y ésta encuentra su verdad última en la experiencia del amor. La penetración

71. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1975, 183.

fenomenológica de Wojtyła le va a consentir una original interpretación teológica de la desnudez originaria y del pudor corporal como fruto de la concupiscencia que cambia la estructura de comunión en la relación interpersonal pasando a ser de dominio sobre el otro.

El pudor revela que el encuentro interpersonal necesita de una toma de distancia que consienta la mutua receptividad y, al mismo tiempo, requiere la protección, pues puede convertirse en peligroso. De este modo, la experiencia del pudor es garantía de libertad y madurez.

La experiencia del pudor nos revela el valor de la intimidad humana. Es una esfera preciosa y delicada, que es necesario cuidar y aprender a compartir con los demás en diferentes grados y en diversos ámbitos, porque afecta a la esencia de nuestra propia identidad. La intimidad humana no se puede banalizar, ni tratar de un modo superficial, pues en ella se esconde el misterio de la dignidad de cada persona en su singularidad e irrepetibilidad.

El pudor es una suerte de preámbulo y centinela de la castidad. Protege a la persona y al tiempo la introduce en el camino del verdadero amor interpersonal. El sentido del pudor nace de su estrecha vinculación con el sentimiento de dignidad del hombre. Es una defensa de la propia intimidad. De este modo, como afirmó Sto. Tomás de Aquino, el pudor es una *laudabilis passio* que mueve a no hacer cosas indignas tanto por miedo del deshonor cuanto por el sentido de la honestidad (gusto por lo limpio), que consiste en un amor por la belleza sensible-espiritual de la vida temperante.

La experiencia elemental del pudor revela la originalidad de la subjetividad humana, que no quiere verse sometida a fuerzas infrahumanas. A la vez, dicha experiencia revela la unicidad del otro, y cómo no puede ser reducido a un objeto de uso o de simple placer. Se comprende, así, por qué se tiende a evitar mostrar el cuerpo en sus valores sexuales, cuando éstos puedan ser deseados por sí mismos, independientemente de una referencia intrínseca a la persona. El pudor es, por tanto, una invitación a dirigir la atención a la subjetividad, a fin de que los diferentes dinamis-mos del amor se integren en la búsqueda de una auténtica comunión.

Es de notar cómo los tres filósofos considerados apuntan hacia el establecimiento de una clara relación entre la experiencia del pudor y el dinamismo de la afectividad. La dinámica afectiva posee un papel

fundamental para integrar las tendencias naturales y los actos personales, y esta mediación afectiva constituye el sustrato donde crecen las virtudes. En relación al pudor, esta relación entre afecto y virtud de la castidad ha sido recientemente puesta de manifiesto⁷², mostrándose como una línea de investigación muy fecunda. Educación en el pudor, educación afectiva y educación a la castidad son tres dimensiones inseparables de la vida de la persona y de su vocación al amor.

SOMMARI

Italiano

Nella complessa situazione culturale contemporanea, dominata da un'interpretazione romantica dell'amore e da una visione riduttivamente plastica della sessualità, la riflessione sul significato dell'esperienza del pudore è diventata singolarmente necessaria. L'analisi di tale esperienza, così come effettuata da tre filosofi contemporanei, V. Soloviev, M. Scheler e K. Wojtyła, getta una luce penetrante per individuarne correttamente l'importanza e la profondità. La rilevanza di questa esperienza per la filosofia morale si radica nella sua relazione con l'amore; con l'intenzionalità verso l'altro; con la nascita e la formazione della coscienza morale. La ricchezza delle analisi e le acute osservazioni di questi filosofi manifestano anche l'importanza antropologica e pedagogica contenute in quest'esperienza. Antropologicamente, l'esperienza del pudore nasce dalla scoperta e dalla cura dell'intimità della persona, dove essa si rivela a noi nel suo valore impagabile, nella sua unicità e nella sua irriducibilità. Dal punto di vista pedagogico, il pudore, insieme all'onestà, gioca un ruolo determinante come germe, preambolo e sentinella della virtù della castità nel contesto di una educazione all'amore bello e vero.

English

In the present complex cultural situation, dominated by a romantic interpretation of love and by a reductively plastic vision of sexuality, the reflection upon the meaning of the experience of shame has become of singular importance.

72. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005; O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011, 222-228.

The analysis of this experience performed by three contemporary philosophers, V. Soloviev, M. Scheler and K. Wojtyła, provides a penetrating light to properly identify the importance and depth of it.

The relevance of this experience for moral philosophy is rooted in its relationship with love, with the intentionality towards the other, with the birth and formation of moral conscience.

The wealth of the analysis and the acute observations of these philosophers also display the anthropological and pedagogical importance that are contained in this experience.

Anthropologically, the experience of shame comes from the discovery and from the care of the intimacy of the person. In this intimacy, the experience of shame shows itself in its priceless value, in its uniqueness and in its irreducibility.

From the pedagogical point of view, shame and honesty together play a critical role as a seed, preamble and sentinel of the virtue of chastity in the context of an education to a beautiful and true love.

Français

Dans la complexe situation culturelle contemporaine, dominée par une interprétation romantique de l'amour et une vision plastique réductrice de la sexualité, la réflexion sur le sens de l'expérience de la pudeur est devenu singulièrement nécessaire. L'analyse d'une telle expérience, telle qu'elle est faite par trois philosophes contemporains, V. Soloviev, M. Scheler et K. Wojtyła, projette une lumière pénétrante pour en saisir correctement l'importance et la profondeur. Le rôle de l'expérience en philosophie morale s'enracine dans sa relation avec l'amour, avec l'intentionnalité vers autrui, avec la naissance et avec la formation de la conscience morale. La richesse des analyses et les observations pertinentes de ces philosophes manifeste aussi l'importance anthropologique et pédagogique contenues dans cette expérience. Anthropologiquement, l'expérience de la pudeur naît de la découverte et de l'attention pour l'intimité de la personne où celle-ci se révèle à nous dans sa valeur intangible, dans son unicité et dans son irréductibilité. Du point de vue pédagogique, la pudeur, de même que l'honnêteté, jouent un rôle déterminant comme germe, préambule et sentinelle de la vertu de la chasteté dans le contexte d'une éducation à l'amour beau et vrai.

Español

En la compleja situación cultural contemporánea, dominada por una interpretación romántica del amor y una visión reductivamente plástica de la sexualidad, la reflexión sobre el significado de la experiencia del pudor se ha tornado singularmente necesaria. El análisis de la misma que han llevado a cabo tres filósofos contemporáneos, V. Solov'ev,

M. Scheler y K. Wojtyła, arroja una penetrante luz para situar adecuadamente la importancia y hondura de la experiencia del pudor. La importancia de esta experiencia para la filosofía moral radica en su relación con el amor, con la intencionalidad hacia el otro y con el nacimiento y formación de la conciencia moral. La riqueza de los análisis y las agudas observaciones de estos filósofos pone de manifiesto, además, la importancia antropológica y pedagógica que contiene esta experiencia. Desde la antropología, la experiencia del pudor se encuentra en el descubrimiento y cuidado de la intimidad personal que desde esta esfera preciosa y delicada nos revela el valor inapreciable de la persona, la originalidad e irreductibilidad de la misma. Desde la pedagogía, el pudor, junto a la honestidad, juega un papel determinante como germen, preámbulo y centinela de la virtud de la castidad en el contexto de una educación en el amor hermoso y verdadero.

Português

Na complexa situação cultural contemporânea, dominada por uma interpretação romântica do amor e por uma visão redutivamente plástica da sexualidade, a reflexão sobre o significado da experiência do pudor torna-se singularmente necessária. A análise de tal experiência, efetuada por três filósofos contemporâneos, V. Soloviev, M. Scheler e K. Wojtyła, lança uma luz penetrante para individuar corretamente a sua importância e profundidade. A relevância desta experiência para a filosofia moral radica-se na sua relação com o amor; com a intencionalidade para com o outro; com o nascimento e a formação da consciência moral. A riqueza das análises e as agudas observações destes filósofos manifestam também a importância antropológica e pedagógica contidas nesta experiência. Antropologicamente, a experiência do pudor nasce da descoberta e do cuidado para com a intimidade da pessoa, onde esta se revela a nós no seu valor impagável, na sua unicidade e na sua irreduzibilidade. Do ponto de vista pedagógico, o pudor, junto à honestidade, desempenha um papel determinante como germe, preámbulo e sentinela da virtude da castidade no contexto de uma educação ao amor belo e verdadeiro.

La percezione erotica e la sua intenzionalità in Maurice Merleau-Ponty

DANIELE DONEGÀ

Affronto in questo articolo¹ il significato del corpo come realtà sessuata che ci fa vivere nel mondo, secondo il filosofo Merleau-Ponty. In particolare mi chiedo cosa ci può offrire lo studio della percezione erotica del corpo la quale si dà con una intenzionalità che è propria del corpo stesso ed è mossa dal desiderio. Quando si può parlare di un desiderio del corpo verso un altro corpo fino ad arrivare ad un rapporto sessuale che si possa dire significativo per i corpi che lo esperiscono? Se il corpo si scopre mosso dalla percezione intenzionale verso l'altro da sé, nello stesso tempo prende atto che non qualsiasi corpo va bene ma solo "quel corpo per me". Quando e per quali ragioni avviene l'incontro? È quanto ho cercato di rispondere studiando il pensiero del fenomenologo francese.

Si prenderà atto soprattutto che il corpo, in quanto essere sessuato, è in grado di caratterizzare la percezione e in particolare la percezione erotica e di conseguenza intendo vedere come si genera l'intenzionalità erotica, che sta a fondamento dell'agire sessuale del corpo. In modo particolare come l'intenzionalità presente nel soggetto corporeo sessuato lo orienti verso un altro corpo sessuato, tenendo conto della propria identità sessuale inscritta nella carne e nella propria storia personale.

1. Questo articolo si rifà alla mia tesi di dottorato: D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011.

1. IL CORPO E L'ATTEGGIAMENTO FENOMENOLOGICO

Il corpo, nell'attuale contesto della cultura contemporanea, ha assunto una posizione di enorme notorietà. La realtà del corpo è così pervasiva che non la si può ignorare. Sembra che ci sia l'affermarsi del corpo in una sola direzione, ossia la presa di coscienza che l'io individualistico si identifichi con il corpo in quanto presenza a se stesso il cui unico scopo è la realizzazione di determinati canoni di bellezza, di efficienza, di prestanza, di funzionalità e di ricerca del puro piacere erotico. Rimane invece il corpo «come luogo di interrogativi fondamentali sull'uomo»² a cui si desidera dare un contributo per una comprensione più adeguata. Il corpo non può essere assunto come uno strumento o mezzo per raggiungere determinati scopi senza considerare se è una realtà data per se stessa o anche per gli altri richiamando così la sua natura relazionale. In questa direzione è fondamentale considerare il corpo inteso nella sua dimensione di essere sessuato e la domanda sul costituirsi dell'azione del corpo e precisamente dell'azione sessuale.

La natura relazionale del corpo investe necessariamente la presenza dell'altro soggetto corporeo con cui si compie l'azione, in quanto l'azione è la conseguenza di un rapporto che parte da una intenzionalità che, secondo la filosofia fenomenologica husserliana, richiama l'altro da sé verso cui la coscienza percettiva³ è rivolta. La percezione del corpo promuove un tipo di relazione con l'altro che va a costituire l'intercorporeità e l'intersoggettività⁴.

Maurice Merleau-Ponty, (1908-1961) filosofo francese, ha dato una sua originale interpretazione alla fenomenologia di Edmond Husserl assumendola nella corrente dell'esistenzialismo. Merleau-Ponty può essere considerato un caposcuola avendo contribuito in epoca contemporanea ad uno studio multidisciplinare del corpo. L'impostazione fenomenolo-

2. S. SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, 6.

3. «Husserl ha fatto della percezione l'accesso privilegiato alla realtà e il metro di paragone per la comprensione del complesso fenomeno dell'intenzionalità». L. VANZAGO, «Ontologia della percezione», in *Aut Aut* 324 (2004) 49.

4. Cfr. il saggio di P. GAMBAZZI, «Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty», in *Aut Aut* 232-233 (1989) 113-115, dove parla di intersoggettività e intercorporeità. L'intersoggettività bene esprime la figura del soggetto corporeo come sintesi della separazione dualistica cartesiana soggetto-oggetto o interiore-esteriore.

gica nell'ottica di una comprensione globale dell'uomo e della corporeità ha dato notevoli contributi. Merleau-Ponty concepisce il corpo non secondo la divisione classica: materia-spirito, organico-psichico, oggetto-soggetto, quanto piuttosto un «soggetto votato al mondo»⁵ per la facoltà percettiva del corpo che gli è propria e costitutiva. La coscienza in senso fenomenologico si orienta intenzionalmente al corpo dell'altro che è in grado di interpellarla, in quanto l'intenzionalità obbliga il corpo a tener conto dell'altro con la sua densità indipendentemente dal corpo stesso che percepisce e che la percezione in ultima analisi deve registrare. Il filosofo pertanto con la fenomenologia ha voluto studiare il corpo concreto, il corpo in situazione come una realtà unica e indissociabile non concepibile astrattamente nel pensiero ma nelle sue relazioni concrete con il mondo tramite il fenomeno percettivo.

2. IL COMPLESSO INNATO DEL CORPO

Secondo Merleau-Ponty, il soggetto corporeo porta un suo mondo abbozzato: il *complesso innato*⁶. Nel complesso innato ci sono gli strumenti affinché il corpo si possa sviluppare ed esprimersi. Avviene il passaggio da una condizione preoggettiva ed impersonale ad una vita personale, attraverso i propri desideri e le proprie scelte a seconda dell'originalità e della storia di ciascun soggetto. Precisa che «il corpo in generale è un insieme di strade pretracciate, di poteri già costituiti, di terreno dialettico acquisito sul quale viene operandosi una effettuazione superiore»⁷. Il corpo viene dapprima colto nella sua *generalità*⁸ in cui ci sono le condizioni

5. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. BONOMI, Bompiani, Milano 2003, 19 (da qui e in avanti citerò con *FP* e numero di pagina).

6. Il complesso innato è quella struttura del corpo che Merleau-Ponty chiama l'anonimato o ambiguità del corpo, dove si gioca il senso della propria vita: «Ciò che ci permette di centrare la nostra esistenza e anche ciò che ci impedisce di centrarla assolutamente, e l'anonimato del nostro corpo è inseparabilmente libertà e schiavitù» *FP* 134.

7. M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, tr. it. di G.D. NERI, Bompiani, Milano 1963, 338.

8. «Il mio corpo deve essere colto non solo in un'esperienza istantanea, singolare, piena, ma anche sotto un aspetto di generalità e come essere impersonale» *FP* 131. Merleau-Ponty a proposito della generalità esprime quella condizione in cui il corpo si può trovare in una determinata situazione di vita in cui può essere che si trovi «al di qua del sapere e dell'ignoranza» *FP* 229. La generalità indica una condizione del corpo ancora

fondamentali per mantenersi in vita, dalla condizione fisica, impersonale (generale), che accomuna gli esseri viventi, si costituisce il corpo proprio, personale. Nella generalità si muove il dinamismo della funzione vitale immanente che esprime il complesso innato abbozzando il movimento dell'esistenza, in cui la libertà e la determinazione si intrecciano costituendo quel carattere di ambiguità⁹ proprio della visione merleau-pontiana. Se il corpo viene prima del mondo¹⁰ nello stesso tempo ha bisogno di essere in relazione con il mondo¹¹.

3. LE PROPRIETÀ DEL CORPO E IL SUO RAPPORTO CON IL MONDO

In rapporto con il mondo, il corpo si presenta nella duplice veste di sensibile e di senziente, questo ritengo stia a fondamento della dimensione relazionale del corpo. Il corpo è un essere a due fogli¹² riunisce due proprietà poiché ha una doppia appartenenza sia all'ordine dell'oggetto sia a quello del soggetto. Da una parte il corpo è cosa fra le cose¹³ e dall'altra è ciò che vede e che tocca¹⁴. Questo rapporto con le cose è possibile perché il corpo è della stessa famiglia delle cose¹⁵. Si può anche dire, quale leitmotiv del pensiero merleau-pontiano, che il corpo percepisce il corpo che gli sta di fronte perché gli appartiene. L'occhio che percepisce porta in superficie quella *visibilità*¹⁶ secondo natura che è all'interno della cosa perché il corpo vede all'esterno ciò che c'è già in lui¹⁷.

prima di un suo atto volitivo che comunque è necessario al corpo per mantenersi in vita, da cui prende forma il proprio mondo personale, Cfr. *FP* 132-133.

9. Quando si dice che la realtà del corpo è ambigua così pure il rapporto uomo-mondo è "ambiguo" si vuole sinteticamente intendere che l'uomo non riceve passivamente informazioni dal reale, né le crea autonomamente.
10. Cfr. *FP* 19.
11. Cfr. *FP* 19.
12. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. BONOMI, Bompiani, Milano 2007, 152 (da qui e in avanti citerò con *VI* e numero di pagina).
13. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. di A. SORDINI, SE, Milano 1989, 19 (da qui e in avanti citerò con *OS* e numero di pagina).
14. Cfr. *VI* 153.
15. «Se il corpo ha questo doppio riferimento, non si tratta di una casualità incomprensibile. Esso ci insegna che uno richiede l'altro. Infatti, se il corpo è cosa fra le cose, lo è in un senso forte e più profondo che esse», *VI* 153.
16. Cfr. *VI* 153.
17. «Il corpo «se tocca e vede, non è perché abbia i visibili davanti a sé come oggetti: essi gli stanno attorno, entrano anzi nel recinto, sono in lui, tappezzano dall'esterno e dall'interno i suoi sguardi e le sue mani. Se il corpo li tocca e li vede, è semplicemente perché, essendo della loro famiglia, visibile e tangibile esso stesso, si vale del suo essere come di

Qui si trova l'idea di *carne* come unico corpo in un unico mondo orientato verso l'Essere totale¹⁸. La categoria della *carne*¹⁹, è un elemento costitutivo della relazione corpo-mondo. La *carne* è la trama che lega il corpo al mondo accomunando il sensibile e il senziente, il visibile e il vedente, l'ego e l'alter-ego formando l'unità dell'Essere di cui il corpo è un prototipo²⁰.

Inoltre la categoria della *visibilità*²¹ permette l'approccio alla riflessione già accennata sulla *generalità* con cui si vuole coniugare la dualità degli aspetti in una visione unitaria. Ossia il corpo in quanto unità indistinta di materia e di spirito sta alla base di ogni rapporto col mondo costituendo una realtà unitaria, perché prima del rapporto con l'altro, in vista di un'unità, c'è nel corpo stesso questa unità in quanto *carne*, che assomma in sé la realtà di essere visibile e di essere vedente allo stesso tempo come del senziente e del sensibile. In base alla *carne*, quale elemento costitutivo del corpo e delle cose, avviene la comunicazione e la relazione con gli altri. È tramite l'atto percettivo che si verifica questa *visibilità* mediante la quale io vedo l'altro che mi appartiene poiché sono visto da lui e questo è possibile perché l'altro fa parte di me e gli consente di venire alla luce tramite appunto la *visibilità*, per cui scatta nel corpo proprio il fenomeno dell'accoglienza dell'altro²².

Il corpo ha bisogno di un tu per conoscersi, ossia di un altro che gli sta di fronte con cui entrando in relazione promuove una conoscenza reciproca di sé che prima non aveva. In ogni caso si arriva alla conoscenza dell'altro perché l'altro è già iscritto dentro il soggetto percipiente

un mezzo per partecipare al loro, perché ognuno dei due esseri è archetipo per l'altro perché il corpo appartiene all'ordine delle cose come il mondo è carne universale», VI 154.

18. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, tr. it. di C. SINI, SE, Milano 2008, 13.
19. La categoria della *carne* viene tratta con abbondanza nel volume *Il Visibile e l'invisibile* soprattutto da pagina 146 a pagina 284.
20. Cfr. il bel saggio di P. NEPI, Merleau-Ponty tra *il visibile e l'invisibile*, Edizioni Studium, Roma 1984, 39-55. «La "carne" va dunque concepita alla luce dell'Essere originario in quanto "incarnazione" dell'Essere originario che l'io e il mondo si appartengono, sono coinvolti, implicati», *ibidem*, 49.
21. Cfr. VI 154.
22. Questo lo si ricava a proposito dell'esperienza del pittore, scrive al riguardo: «Poiché le cose e il mio corpo son fatti della medesima stoffa, bisogna che la visione si faccia in qualche modo in esse, o ancora, che la visibilità manifesta delle cose si accompagni in lui ad una visibilità segreta: "la natura è all'interno" dice Cezanne» OS 20.

in quanto secondo Merleau-Ponty: «le cose vivono in noi»²³. Mediante la percezione la coscienza dà un volto all'altro che in maniera anonima porta dentro di sé. Il dato che si rileva dall'esterno, ossia nel rapporto con l'altro, modifica il soggetto che vive nel mondo promuovendo una conoscenza che prima non c'era nel soggetto stesso.

4. L'ESPERIENZA PERCETTIVA DEL CORPO

Ne consegue che il corpo il quale è tra gli oggetti sensibili e deve rispondere impegnando la propria vita. Risulta che il soggetto si accoppia con l'oggetto (*intercorporeità*) se parliamo del rapporto corpo-cose (mondo) o che il soggetto si unisce al soggetto (*intersoggettività*) se parliamo di corpo-corpo; occorre considerare comunque che le due categorie si intersecano. Mediante il fatto percettivo il corpo interpella l'altro da sé e con la sua domanda diventa quasi una cosa nuova proprio come in un matrimonio perché non c'è distacco ma prossimità, avviene una specie di fusione, un'accoglienza reciproca di uno nell'altro: «Se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che si percepisce in me e non che io percepisco»²⁴. Ecco perché si può parlare di una interrogazione perché il soggetto che percepisce è come stimolato dall'altro che in definitiva risulta essere la domanda stessa che il soggetto porta in se stesso. La percezione è come l'«accoppiamento del nostro corpo con le cose»²⁵ e pertanto Merleau-Ponty concepisce la percezione come «una comunicazione o una comunione»²⁶.

23. M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, tr. it. di F. FERRARI, SE, Milano 2002, 37 (da qui e in avanti citerò con C e numero di pagina).

24. FP 292. L'azzurro dice Merleau-Ponty esiste per sé, nel senso che non esiste per il geografo che lo studia, ma ha un'altra finalità: «esiste per sé in questo senso: che esso non è fatto di parti esteriori, che ogni parte dell'insieme è «sensibile» a ciò che accade in tutte le altre e le «conosce dinamicamente»» FP 292, inoltre scrive: «Io che contemplo l'azzurro del cielo, non sono, di fronte a questo azzurro, un soggetto acosmico, non lo possiedo nel pensiero, non dispiego innanzi a esso un'idea dell'azzurro che me ne scioglierebbe il segreto, ma mi abbandono a esso, mi immergo in questo mistero, esso «si pensa in me», io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé, la mia coscienza è satura di questo azzurro illimitato» FP 291-292.

25. FP 418.

26. FP 418.

Il fenomeno percettivo è l'evento che cambia il soggetto e l'oggetto nello stesso tempo come avviene in un rapporto sponsale in cui i due non sono più la stessa cosa nell'accoglienza reciproca dell'uno e dell'altro²⁷. Nella logica della percezione che è sensibile all'oggetto nel mondo, si assiste ad una legge che dirige questo accoppiamento del corpo soggetto con l'oggetto, come del rapporto soggetto-soggetto in cui si ravvisa la stessa logica che sottende il rapporto tra due sposi i quali incontrandosi e accogliendosi si rifanno ad un disegno che non sta nelle loro mani fino in fondo. Accogliere l'altro non significa possederlo, farlo proprio, quanto aiutarlo ad essere quello che è nel mistero che porta nella sua vita. Una dinamica simile si riscontra nel pensiero del nostro filosofo quando parla del corpo che sposa la cosa. «Vivere una cosa non è né coincidere con essa, né pensarla da capo a fondo. Bisogna che il soggetto percepiente, senza abbandonare il suo posto e il suo punto di vista, nell'opacità del sentire, si protenda verso cose di cui non ha anticipatamente la chiave e di cui porta però in se stesso il progetto, si apra a un Altro assoluto che egli prepara dal più profondo di se stesso»²⁸. È interessante rendersi conto di questo progetto che ha il soggetto percepiente nell'andare verso le cose: «C'è una logica del mondo che il mio corpo intero sposa e attraverso la quale delle cose intersensoriali divengono possibili per noi»²⁹. La percezione è come orientata da un Altro come se fosse inscritta nella sua dinamica un orientamento di cui deve tenere conto.

L'esperienza percettiva ha un valore costitutivo nei riguardi del mondo. Per questa ragione Merleau-Ponty ci fa capire che non basta che il soggetto pensi, deve vivere nel mondo in cui si scopre rivolto alle cose con un orientamento che risulta né costituito né innato ma le due cose insieme.

La percezione ha determinate strutture interne pur avendo una condizione contingente e personale. Nella percezione del corpo si assiste all'identità dell'interiore e dell'esteriore e non di una proiezione dell'interiore sull'esteriore. Il mondo è trascendente e immanente alla coscienza percettiva del corpo. Questo permette di leggere come nell'autonomia

27. È una «ri-creazione o una ri-costituzione del mondo in ogni momento» *FP* 283 e «il mondo viene incessantemente ad aggredire e investire le soggettività come le onde circondano un relitto sulla spiaggia» *FP* 283.

28. *FP* 424.

29. *FP* 425.

del mondo rispetto al soggetto percipiente ci siano per il nostro filosofo delle strutture dinamiche della coscienza che intercettano il mondo superando la distinzione classica tra materia e forma. Quindi c'è sempre sia un dato di fatto, di natura, ossia un progetto dato dalle strutture della percezione sia un dato personale che è l'angolazione da cui percepisce. Si può entrare in relazione dice il filosofo perché le cose sono rivestite di attributi umani³⁰ che formano un insieme di spirito e di materia come è il soggetto percipiente.

5. LA DIMENSIONE SESSUALE DEL CORPO

La persona nel dinamismo relazionale è coinvolta in tutte le sue dimensioni: intellettuali, affettive, volitive e tra queste ha una fondamentale importanza la caratterizzazione sessuale nella sua differenziazione di maschile e femminile. La sessualità che attraversa l'intera esistenza umana è fondamentale nella genesi della percezione erotica e di conseguenza dell'intenzionalità erotica. Scrive chiaramente Merleau-Ponty: «Un uomo senza apparato sessuale è altrettanto inconcepibile che un uomo senza pensiero. [...]. Noi affermiamo insomma che l'uomo sarebbe differente da ciò che è, e quindi non sarebbe più uomo, se gli mancasse uno solo dei sistemi di relazione che possiede effettivamente»³¹. Il corpo non si dà senza la dimensione sessuale e tra il corpo e la sessualità c'è una corrente fluente³² che attraversa gli atti che il corpo esprime e non potrebbero essere tali senza la caratterizzazione sessuale.

La dimensione sessuale condizione specifica del corpo nell'essere al mondo, non lo fa essere semplicemente un oggetto, ma un essere integrato un soggetto concreto che non tralascia la sua componente oggettiva e per questo origina quella realtà propria che è il tessuto esistenziale

30. «Riscopriamo in ogni cosa un particolare stile d'essere che lo rende uno specchio dei comportamenti umani» *C* 43.

31. *FP* 239.

32. «C'è osmosi fra la sessualità e l'esistenza ciò significa che, se l'esistenza si diffonde nella sessualità, reciprocamente la sessualità si diffonde nell'esistenza cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come "sessuale" o "non sessuale"» *FP* 238.

del corpo. Scrive Merleau-Ponty: «Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo o ricomporlo per formare un'idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. Esso è sempre altro da ciò che è, sempre sessualità nello stesso tempo che libertà, radicato nella natura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura, mai chiuso in sé e mai superato. Sia che si tratti del corpo altrui o del mio proprio corpo, ho un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè fare mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso. Io sono dunque il mio corpo, per lo meno nella misura in cui ho un'esperienza, e reciprocamente il mio corpo è come un soggetto naturale, come un abbozzo provvisorio del mio essere totale»³³.

La sessualità del corpo ha la sua specificità di muovere alla relazione l'individuo, di conseguenza l'azione del corpo tiene conto della specificità sessuale dando un volto al corpo. Essa rientra in quel complesso innato o zona vitale che si può individuare tra l'automatismo e la rappresentazione, che è la funzione immanente nella vita sessuale. «Se nell'uomo la sessualità fosse un apparato riflesso autonomo, se l'oggetto sessuale interessasse qualche organo del piacere anatomicamente definito, la lesione cerebrale dovrebbe avere l'effetto di liberare questi automatismi e manifestarsi con un comportamento sessuale accentuato. La patologia mette in evidenza, fra l'automatismo e la rappresentazione, una zona vitale in cui si elaborano le possibilità sessuali del malato, come prima le sue possibilità motorie, percettive, e anche le sue possibilità intellettuali. È necessario che ci sia, immanente alla vita sessuale, una funzione che ne assicuri il dispiegarsi, e che l'estensione normale della sessualità riposi sulle potenze interne del soggetto organico. Occorre che ci sia un Eros o una Libido che animino un mondo originale, diano valore o significato sessuali agli stimoli esterni e delineino per ogni soggetto l'uso che egli farà del suo corpo oggettivo»³⁴.

La funzione immanente è la zona o il diaframma in cui il corpo elabora gli stimoli propri della pulsione libidica in vista di un'azione. In altri termini è il luogo dove il soggetto, in quanto essere sessuale,

33. *FP 271*. Il corpo è un abbozzo provvisorio del mio essere totale, che si dà nella pienezza attraverso l'iscrizione in esso della dimensione sessuale, che lo specifica in quanto essere di relazione con il mondo attorno a lui.

34. *FP 222*.

percepisce gli stimoli e fa sintesi nella sua unità psicofisica e si dirige secondo l'intenzionalità verso l'altro corpo. Questa è la zona vitale dove pulsa la sessualità del corpo umano nel suo essere al mondo. La funzione immanente, rispondendo agli impulsi che provengono dall'ambiente esterno ed interno previa elaborazione secondo un progetto, è in grado di orientarsi nel mondo ed assumere un comportamento significativo proprio dell'intenzionalità nel momento in cui entra in relazione.

6. LA DIMENSIONE AFFETTIVA

Alla dimensione sessuale si intreccia la dimensione affettiva, che non è mossa dal semplice istinto o libidine. Il desiderio che è connesso alla spinta libidinale non risponde ad un meccanismo corporeo di causalità e di un finalismo, piuttosto è intenzionato ad una attività di significazione che il corpo riconosce nel momento in cui si rivolge all'altro nella relazione intercorporea. Il corpo percepisce non qualcosa o qualcuno a caso, ma solo ciò che risponde alle sue esigenze. Questo incontro è possibile perché, come detto, i corpi sono della stessa carne del mondo che è senziente-sensibile. L'altro non è da costruire, ma «di fronte all'Ego egli è già qui e l'Ego è colto su di lui»³⁵. La dimensione affettiva fa esistere qualcosa per il soggetto che l'intenzionalità vede in quanto c'è qualcosa nell'altro che coglie già presente in sé.

Si manifesta in questi termini il fenomeno dell'*intercorporeità-intersoggettività* che si verifica perché il corpo non è solo una cosa nel mondo ma è il punto di vista sulle cose e sul mondo e l'unione con un altro soggetto corporeo si motiva sulla base di una trama comune mediante la spinta libidinale³⁶. Come c'è un rapporto di *Einfühlung*³⁷ tra cose e corpo

35. VI 235.

36. «Se io sono capace di sentire grazie a una sorta d'intreccio fra il corpo proprio e il sensibile, io sono anche capace di vedere e di riconoscere altri corpi e altri uomini. Poiché io mi vedo, lo schema del corpo proprio è partecipabile a tutti gli altri corpi che vedo, è un lessico della corporeità in generale, un sistema d'equivalenze fra il didentro e il difuori, che prescrive all'uno di compiersi nell'altro. Il corpo che ha dei sensi è anche un corpo lipidico» M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio, Storia, Natura Corsi al Collège de France 1952-1961*, tr. it. di M. CARBONE, Bompiani, Milano 1995, 128.

37. «Il corpo libidinale e l'intercorporeità. Estesiologia: l'unione dell'anima e del corpo presa sul serio. L'alternativa abituale: il corpo come una delle cose o il corpo come mio punto di vista sulle cose, viene rimessa in causa; il corpo è entrambe le cose: cosa-cam-

così avviene anche tra due soggetti corporei. Qui si vede come ci sia una comunanza tra un corpo e l'altro che si apre alla possibilità di leggere nel corpo dell'altro ciò che il corpo proprio porta in se stesso e viceversa. Si assiste ad un desiderio comune che si incontra e per questa ragione si arriva a quella unione fondamentale.

Nello stesso tempo scrive Merleau-Ponty: «Il sessuale non è il genitale, la vita sessuale non è un semplice affetto dei processi di cui gli organi genitali sono la sede, la *libido* non è un istinto, cioè un'attività naturalmente orientata verso fini determinati, ma è la capacità generale, propria del soggetto psicofisico, di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquisire strutture di condotta. Essa fa sì che un uomo abbia una storia. Se la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini»³⁸.

Emerge chiaramente da questo illuminante passaggio la pregnanza tutta esistenziale della sessualità come connotazione imprescindibile del corpo. È la sessualità che definisce l'orma dell'essere vivente cosciente nel tempo della propria vita in un intreccio di natura e di cultura.

7. L'INTENZIONALITÀ EROTICA E IL SENSO DELL'ATTO SESSUALE

L'intenzionalità, orientata verso il congiungimento con l'altro da sé, permette di cogliere il senso delle cose così come l'intenzionalità orientata dalla sessualità vede il senso dei gesti sessuali propri dell'intenzionalità erotica nella dinamica di un atto d'amore. L'intenzionalità erotica

pione in quanto carne: sentire il mio corpo equivale anche ad avere la sua posizione nel mondo. Il rapporto con il mondo è implicato nel rapporto del corpo con se stesso. Il rapporto tra le mie due mani=scambio tra di esse, la mano toccata si offre alla mano toccante come toccante, esse sono specchio l'una dell'altra-qualcosa di analogo nel rapporto con le cose: esse "mi toccano" così come io le tocco. Nulla di sorprendente: esse sono ciò su cui si apre la Sinergia del mio corpo, sono fatte della stessa stoffa dello schema corporeo, io le abito a distanza ed esse mi abitano a distanza. Con esse sono in un rapporto di *Empfindung*: il mio interno è l'eco del loro» M. MERLEAU-PONTY, *La natura Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. di M. MAZZOCUT-MIS, e F. SOSSI, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, 325.

38. *FP* 225.

percepisce innanzitutto nel soggetto corporeo in quanto sessuato un vuoto perché presente pure nel soggetto percepiente. In modo particolare si vede nell'«arco intenzionale»³⁹ che un ben preciso soggetto «esiste per il mio corpo»⁴⁰ e i gesti che si attuano insieme tra i soggetti avvengono se sono adeguati. Ciò è possibile poiché i corpi sono accomunati dalla *visibilità* in quanto idea dell'intenzionalità⁴¹, ed è il denominatore comune perché si riconosca che un gesto possa essere posto in essere. L'atto può essere compiuto solo se c'è qualcosa che appartiene a tutti e due i soggetti corporei. C'è nell'altro qualcosa che corrisponde alla propria affettività.

Vediamo come questo incontro sia la risposta ad un vuoto che l'intenzionalità erotica del soggetto percepisce. Il soggetto cerca di raggiungere l'altro per un compimento di sé che a sua volta diventa anche compimento dell'altro. Questo compimento che si dà nell'*intersoggettività* dei corpi avviene in modo significativo quando si percepisce insieme il significato e lo si percepisce nell'altro perché è depositato anzitempo nel soggetto stesso che va verso l'altro vedendo l'altro come realtà per sé. Questa dinamica intenzionale dell'incontro e dell'accoglienza reciproca si verifica perché i corpi sono abitati per l'appunto da una visibilità anonima che permette di vedere e di essere visti: «Qui non c'è il problema dell'*alter ego* perché non sono *io* a vedere, non è *lui* a vedere, perché ci abita entrambi una visibilità anonima, una visione in generale, in virtù della proprietà primordiale della carne di irradiarsi ovunque»⁴².

39. *FP* 191.

40. «Uno spettacolo ha per me un significato sessuale non quando mi rappresento, anche confusamente, il suo possibile rapporto agli organi sessuali o agli stati di piacere, ma quando esiste per il mio corpo, per questa potenza sempre pronta ad amalgamare gli stimoli dati in una situazione erotica e ad adattarvi una condotta sessuale. C'è una "comprensione" erotica che non appartiene all'ordine dell'intelletto, giacché l'intelletto comprende appercependo un'esperienza sotto un'idea, mentre il desiderio comprende ciecamente collegando un corpo a un corpo» *FP* 223.

41. L'intenzionalità è il contenuto della coscienza percettiva e l'intenzionalità coglie come primo momento quell'idea che accomuna i due soggetti corporei. È l'idea che sta alla base dell'intercorporeità data dalla carne quale trama che unifica i due corpi è l'invisibile che si rende visibile. Scrive Merleau-Ponty: «C'è una idealità rigorosa in esperienze che sono esperienze della carne: i momenti della sonata, i frammenti del campo luminoso, aderiscono l'uno all'altro in virtù di una coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo», *VI* 167.

42. *VI* 158.

Nell'ambito della relazione amorosa i gesti non possono essere casuali né causati poiché il significato che sta alla base dell'incontro dei due corpi viene percepito come vero quando è il frutto di una connessione tra interno ed esterno, e attraverso il principio interrogativo, presente nel soggetto, e definisce (nel dinamismo storico esistenziale) ciò che è attuabile per un agire adeguato.

C'è in altri termini la presa d'atto di elementi che sono depositati nell'individuo e si integrano con l'esterno secondo un principio che risponde comunque ad una esigenza di senso. Si comprende quindi che il rapporto sessuale che il soggetto intrattiene non può essere vissuto con qualsiasi corpo. L'intenzionalità erotica risente della dimensione affettiva per cui qualcuno in particolare «esiste per me»⁴³. Resta la domanda: perché quel corpo per me e non un altro⁴⁴? Per rispondere ritengo che ci si debba rifare alla realtà affettiva che, essendo originale per ciascun soggetto corporeo, fa sì che qualcuno in particolare emerga per quel soggetto da un contesto generale. Si dà in questo incontro qualcosa che asseconda il soggetto percepiente e nello stesso tempo anche nell'altro soggetto avviene lo stesso fenomeno in maniera reciproca. Avviene dunque la percezione di quel corpo perché quel corpo è già presente nell'altro, e solo la percezione intenzionale scopre e permette l'incontro con l'altro. C'è una stretta relazione tra la percezione e il tipo di rapporto che si va a creare.

Quando il soggetto sceglie non deve trascurare l'ambiente e in questo caso non può ignorare la presenza significativa dell'altro soggetto quale termine della sua intenzionalità. In questo processo si gioca tutta la dialettica del senso dell'azione che si elabora tenendo conto della proprietà della percezione che si presenta come totalità. La categoria della *totalità*⁴⁵ implica che il corpo coglie una ampiezza di significati che van-

43. FP 223. Circa la compresenza dell'altro nel costituirsi dell'intercorporeità, cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, tr. it. di G. ALFIERI, Il Saggiatore, Milano 2003, 223-224.

44. Anche Karol Wojtyła in *Amore e responsabilità* si pone la domanda da che cosa è determinata l'attrazione tra due persone di sesso diverso che desiderano poi stare insieme. «Ci sono, in tutto questo, regole e principi generali derivanti dalla struttura psicofisiologica dell'uomo? Qual è la parte degli elementi somatici e costitutivi e in quale misura agiscono il temperamento e il carattere? Sono problemi appassionanti, ma pare che malgrado tutti i tentativi di una risposta generale, la scelta rimanga qui un mistero delle individualità umane. Non ci sono regole in questo campo» K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, tr. it. di A. BERTI MILANOLI, Marietti 1820, Genova-Milano 1983, 94-95.

45. Con la categoria della *totalità* si vuole evitare di ridurre alla considerazione delle singole parti di un organismo e di conseguenza al comportamento: «Il comportamento

no ad influire sull'intenzionalità erotica in ordine poi all'azione affinché essa sia significativa. Ad esempio non basta compiere un'azione di puro carattere genitale perché se questa in un certo modo è soddisfacente per il gusto narcisistico del corpo non coinvolge il corpo nella sua totalità in quanto viene meno il senso dell'azione sessuale del corpo, essendoci altri significati e non solo il significato erotico.

8. CONCLUSIONI

La percezione erotica tiene conto della realtà del proprio corpo e di quello dell'altro, che sono chiamati all'incontro secondo un progetto intenzionale iscritto nella carne. L'atto sessuale dei corpi deve rispondere ad un'esigenza di verità avvertita come tale da entrambi i soggetti, in quanto per il filosofo la verità è sempre frutto di una ricerca fatta insieme che inerisce nello stesso tempo al bisogno di senso che il soggetto corporeo deve rispettare per portare a compimento quel progetto per cui è venuto nel mondo.

Merleau-Ponty parla di un senso che è il risultato di una concomitanza di fattori legati al corpo che vive nel mondo in un rapporto intersoggettivo, in cui il senso è riconosciuto da entrambi e che non sono loro a darsi ma che a loro spetta di riconoscere. Si può affermare che non si verifica un'intenzionalità erotica quando il soggetto corporeo non coglie il senso che motiva l'azione amorosa dei corpi.

Il corpo umano scopre come il centro non sia in se stesso ma il centro lo dà un altro⁴⁶. È quel senso che in Merleau-Ponty si coglie insieme. Il corpo umano si scopre spinto in relazione con l'altro da sé e non può mai assumere l'altro come uno strumento, ma come un fine di se stesso e dunque non come un puro oggetto. Nello stesso tempo l'altro gli fa

appare come un principio immanente all'organismo stesso, come un principio che emergerebbe all'improvviso come totalità», *N* 214. Vedi anche *FP* 239 in cui si parla di una concomitanza di fattori che il corpo intenzionale tiene conto nel suo agire.

46. Qui vediamo come il centro tra l'io e il tu sta al di fuori quale risultato dell'amore dell'estasi. Non è il sesso il punto d'arrivo ma attraverso di esso a qualcosa di più. Gerl-Falkovitz scrive: «Il corpo è di per sé dono, il sesso è di per sé dono – non serbarlo come patrimonio proprio, inaccessibile all'altro, bensì nel trasmetterlo, perfino nel privarsene, nell'impovertirsi nell'altro, a favore dell'altro». H.-B. GERL-FALKOVITZ, "La teoria del «gender»: una sfida per il cristianesimo", in *Vita e Pensiero*, 1 (2008) 49.

scoprire come lui stesso non può compiersi senza tenere conto di colui che ha di fronte e il suo corpo stesso glielo fa presente che non può essere compiuto se non si lascia interpellare dall'altro. Un modello di questa relazione la si vede nella differenza sessuale esistente in un rapporto d'amore.

SOMMARI

Italiano

In questo articolo affronto secondo Merleau-Ponty il corpo, in quanto essere sessuato, che ci fa vivere nel mondo ed è in grado di caratterizzare la percezione e in particolare la percezione erotica e come si genera l'intenzionalità erotica, che sta a fondamento dell'agire sessuale del corpo.

Il corpo non si dà senza la dimensione sessuale e tra il corpo e la sessualità c'è una corrente fluente che attraversa gli atti che il corpo esprime e di conseguenza l'azione del corpo tiene conto della specificità sessuale che muove alla relazione. Si parla di una interrogazione del soggetto che percepisce perché stimolato dall'altro che in definitiva risulta essere la domanda stessa che il soggetto porta in se stesso. Si può dire, che il corpo percepisce il corpo che gli sta di fronte perché gli appartiene.

L'intenzionalità erotica che risente della dimensione affettiva nella dinamica di un atto d'amore, percepisce innanzitutto nel soggetto corporeo in quanto sessuato un vuoto perché presente pure nel soggetto percipiente. In modo particolare coglie che un ben preciso soggetto "esiste per il mio corpo" e i gesti che si attuano insieme tra i soggetti avvengono se sono adeguati. Ciò è possibile poiché i corpi sono accomunati dalla *visibilità* in quanto idea dell'intenzionalità, ed è il denominatore comune perché si riconosca che un gesto possa essere posto in essere.

English

In this article the author, according to Merleau-Ponty's thought, deals with the body as a sexed being which permits us live in the world; is able to characterize the perception, particularly the erotic perception, and is able to explain how the erotic intent, that underlies sexual action of the body is generated.

The body does not offer itself without the sexual dimension. Between the body and the sexuality there is a current flowing through the acts that the body expresses. Therefore, the action of the body allows for the sexual specificity that moves into relationship.

The author refers to a query of the subject, who is percipient because he is stimulated by the other. Ultimately, the other turns out to be the very same question which the subject carries within himself.

It can be said that the body perceives the other body in front of him because he belongs to him.

The erotic intentionality feels the effect of the emotional dimension in the dynamics of an act of love. It first perceives a vacuum in the physical subject as a sexed being because it is also present in the percipient subject.

In particular, it catches a very specific subject, that is “exists for my body” and the gestures, which are realized jointly among subjects, occur if they are adequate.

This is possible because the bodies are united by visibility as an idea of the intentionality and this is the common element in order to recognize that a gesture can be introduced.

Français

Cet article traite du corps selon la perspective de Merleau-Ponty. Selon cette vision, le corps est considéré comme un être sexué, qui nous fait vivre dans le monde, qui est capable de spécifier la perception et en particulier la perception érotique et qui nous fait également voir comment est générée l'intentionnalité érotique, celle qui est au fondement de l'agir sexuel du corps.

Le corps ne se donne pas sans la dimension sexuelle. Entre le corps et la sexualité, il y a un courant permanent qui traverse les actes exprimés par le corps. En conséquence, l'action du corps tient compte de la spécificité sexuelle qui pousse à la relation. On parle d'une interrogation du sujet qui perçoit quelque chose parce que stimulé par l'autre qui est en définitive l'interrogation même que le sujet porte en lui-même. On peut dire que le corps perçoit le corps qui se tient devant lui parce qu'il lui appartient.

L'intentionnalité érotique qui provient de la dimension affective dans la dynamique d'un acte d'amour, perçoit avant tout, dans le sujet corporel en tant que sexué, un vide parce que lui aussi est présent dans le sujet percevant. De manière particulière, il saisit qu'un sujet bien précis «existe pour mon corps» et les gestes qu'ils se donnent ensemble entre sujets adviennent s'ils sont adéquats. Ceci est possible étant donné que les corps sont réunis par la visibilité en tant qu'idée de l'intentionnalité et dénominateur commun afin que l'on reconnaisse qu'un geste peut être posé dans l'être.

Español

En este artículo afronto según la visión de Merleau-Ponty, el cuerpo en cuanto ser sexuado, que nos hace vivir en el mundo y que es capaz de caracterizar la percepción y en

particular la percepción erótica y como se genera la percepción erótica, que es el fundamento del actuar sexual del cuerpo. El cuerpo no se da sin la dimensión sexual y entre cuerpo y sexualidad existe una corriente fluida que atraviesa los actos que el cuerpo expresa y por consiguiente, la acción del cuerpo se da cuenta de la especificidad sexual que lo mueve a la relación. Se habla de una interrogación del sujeto que percibe porque viene estimulado del otro que en definitiva resulta ser la misma pregunta que el sujeto lleva consigo. Se puede decir que el cuerpo percibe el cuerpo, que tiene frente a él, porque le pertenece.

La intencionalidad erótica, que viene afectada por la dimensión afectiva en la dinámica de un acto de amor, percibe antes que nada en el sujeto corpóreo, en cuanto sexuado, un vacío porque está presente también en el sujeto que percibe. De una manera particular capta que un sujeto muy concreto “existe para mi cuerpo” y los gestos que se llevan a cabo entre los sujetos ocurren si son los adecuados. Esto es posible porque los cuerpos están unidos por la visibilidad como idea de la intencionalidad, y es el denominador común para que se reconozca que un gesto se pueda poner en marcha.

Português

Neste artigo afronto, segundo Merleau-Ponty, o corpo enquanto ser sexuado, que nos faz viver no mundo e é capaz de caracterizar a percepção, particularmente a percepção erótica e como se gera a intencionalidade erótica, que encontra-se no fundamento do agir sexual do corpo.

Não há corpo sem a dimensão sexual, e entre o corpo e a sexualidade há uma corrente fluente que atravessa os atos que o corpo exprime e, conseqüentemente, a ação do corpo considera a especificidade sexual que move à relação. Fala-se de uma interrogação do sujeito que percebe por ser estimulado pelo outro, que em definitiva resulta ser a própria pergunta que o sujeito leva em si mesmo. Pode-se dizer que o corpo percebe o corpo que está defronte a ele, porque lhe pertence.

A intencionalidade erótica que emana da dimensão afetiva na dinâmica de um ato de amor, percebe antes de tudo no sujeito corpóreo, enquanto sexuado, um vazio presente também no sujeito percebente. Em modo particular, colhe que um sujeito bem preciso “existe para o meu corpo” e os gestos que se atuam entre os sujeitos acontecem se são adequados. Isso é possível porque os corpos são unidos pela *visibilidade* enquanto ideia da intencionalidade, e é o denominador comum para que se reconheça que um gesto possa ser realizado.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2010/2011 = 2.378

a) Sede centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	452
Dottorato	79
Licenza	99
Master in Scienze del Matrimonio	27
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale	56
Master in Bioetica e Formazione	20
Master in Fertilità e Sessualità Coniugale	37
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	116
Studenti ospiti	18

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	87
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	12
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Master of Theological Studies in Marriage and Family	37
Studenti programma Ph.D.	18
Studenti ospiti	14

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	956
Licenciatura en Ciencias de la Familia	149
Maestría en Ciencias de la Familia	663
Maestría en Psicoterapia de Pareja	13
Diploma	131

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	628
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	58

Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	269
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	301

e) Sezione brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	60
--	----

f) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	33
Licence canonique	9
Master Sciences du Mariage et de la Famille	9
Licence d'Université	15

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	58
Licenza	23
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia	23
Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia (spec. Bioetica)	12

h) Centro associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	89
--	----

h) Centro associato del Libano

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2010/2011 =	15
--	----

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sede centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

DONEGÀ DANIELE, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*

DOSS ROBIN PAUL, *From Curse to Blessing: Evaluation of Niddah Laws in the Bible* (estratto)

GOȚIA OANA MARIA, *Il fascino dell'amore. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*

GUERZONI GIANLUCA, *I fondamenti della moralità nel pensiero di John Finnis*

HENDRIKS LAMBERT JOHANNES MARIA, *Choosing from love. The concept of «electio» in the structure of the human act according to Thomas Aquinas*

HOUNGLONOU VIGNON MARIUS EUGENE, *Personne et relations familiales dans la sociologie française contemporaine*(estratto)

KALIANKARA ELSY XAVIER, *Marriage and Eucharist: a Theological Investigation in the Light of Magisterial Teachings from Vatican II to Synod of the Eucharist 2005* (estratto)

KWIATKOWSKI PRZEMYSŁAW, "Lo Sposo passa per questa strada..." *La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*

MEDINA PECH DANIEL ALBERTO, *El hombre del Evangelio: el sacramento del Orden en el pensamiento de Joseph Ratzinger*

EL-TERS NABIH, *Théologie du mariage et de ses symboles selon le rituel de l'Eglise Maronite* (estratto)

SERRADA SOTIL IGNACIO, *Acción y sexualidad. Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*

THANAMAVUNKAL VARGHESE, *Social subjectivity of the Family and Subsidiary Welfare. A Study Based on the Writings of Pierpaolo Donati*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

AVOCAN CELESTIN, *La figure du Père dans la famille, de l'amnésie à l'anamnèse*

CHIHANE YOUAKIM, *La chasteté conjugale. Dialogue inter-religieux: Magistère de l'Eglise Catholique et Islam*

GONZALEZ ONA JUAN MARIA, «Sub Christi lumine» *Hacia una renovación cristocéntrica de la teología moral. Lineas de reflexión sobre el Magisterio del Vaticano II a Veritatis splendor*

GRANADA CAÑADA DANIEL, *Virtus dependet aequaliter ab amore. Estudio de la relación entre la virtud y el amore en la obra de Santo Tomás de Aquino*

GRANADOS GARCIA LUIS, *La "sinergia" en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*

KASIRA FILBERT, *Identity and Recognition in Charles Taylor. Moral Challenges for the Family in the Modern Society*

KUNES JAN, *La paternità spirituale in Doroteo di Gaza. Prospettive antropologiche e pedagogiche*

LOMBARDO NICOLÒ, *Le unioni di fatto: un problema antropologico, culturale e sociale*

MARCHEWKA JACEK, *L'esistenza come dramma. L'uomo nella filosofia della speranza di Józef Tischner*

PATTERSON COLIN PETER, *Freedom, Virtue and Narrative. A Comparative Study of the Work of Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

BELLOTTI NICHOLAS, *The Effects of Gay Marriage in the United States*

BODE FLORIN-MIRCEA, *La scelta tra convivere o sposarsi fra i giovani d'oggi. Prospettive psicologiche e sociologiche*

BOUWE CHRISTIAN, *Le mariage chez Louis Bouyer à la lumière de sa doctrine sur l'Eglise et l'Eucharistie*

CICERO CHRISTOPHER, *The Theology of Vocation in Joseph Ratzinger: Towards a Pastoral Understanding of the Single Life*

DE VILLEPOIX DAMIEN, *L'actualité de la question chrétienne de l'amour pour l'évangélisation. Racines théologiques du Magistère de Benoît XVI dans la pensée de Joseph Ratzinger*

DINH QUANG VINH, *Educare in famiglia con il cuore di Don Bosco*

JAMES ANDREW PATRICK, *Intrinsic Evil and the Definition of the object of the Moral Act: A Review of the Recent Debate*

JUNG YEOL JUNG, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II per una cultura della vita radicata nella cultura della famiglia*

- LASANTA ARMANDO, *El matrimonio como lugar de la transmisión de la fe a los hijos en una sociedad secularizada. Educación cristiana de los hijos y preparación al matrimonio*
- LEE HYUN SOO, *L'educazione sessuale nella famiglia, comunità d'amore (Familiaris Consortio, n.37)*
- LICKTEIG ANTHONY, *Human Flourishing and the Family: an Argument from Virtue, Practice and Nature in the Thought of Alasdair MacIntyre*
- LIMA EDIMILSON, *A importância da comunidade para a vida moral da pessoa em Paul J. Wadell*
- MAGDIC MARIJA, *Anthony Giddens' Notion of the Pure Relationships: a Critical Analysis*
- MARTINEAU-LAVALLÉE AMÉLIE, *L'Eglise domestique: l'alliance de la Trinité et de la famille selon la pensée de Marc Ouellet*
- MBAULA NOVATUS URBANO, *Marriage and Family in the Sukuma-Nyamwezi culture in Tanzania*
- MORELLI TOMMASO, *La famiglia e il suo ruolo educativo. In dialogo con il pensiero di Jean Lacroix*
- NDAYISHIMIYE JEAN-CLAUDE, *Il corpo umano nell'antropologia di Giovanni Paolo II*
- NGUYEN DUC THANG, *L'educazione prematrimoniale nel contesto culturale e sociale del Vietnam secondo Familiaris Consortio*
- NGUYEN HUU TRUONG SON, *La speranza nella riflessione di Benedetto XVI e nella testimonianza di Nguyen Van Thuan*
- OUISSOU COKOU GERARD BRICE, *«Le visible et l'invisible» dans le «De fide rerum quae non videntur» de Saint Augustin*
- PARICKAPPALLIL SHAJI ABRAHM, *The Family Catechesis and the Pastoral Care of family in the Diocese of Kalyan*
- PARK EUN HO, *Il dibattito bioetico sull'eutanasia e il Magistero della Chiesa*
- PEDRONI ERIC, *Apprendre à aimer. Anthropologie affective et mystique dans le Diligendo Deo et les Sermons sur le Cantique de Saint Bernard de Clairvaux*
- PHOSAWANG VIROTE, *La famiglia come Chiesa domestica: l'evangelizzazione e la pastorale familiare dell'Arcidiocesi di Thare-Nongseng, Thailandia*
- POIDEVIN PIERRE, *La famille: lieu de sanctification. Lecture commentée des écrits du père Herri Caffarel*

POLGARI BENEC LASZLO, *La comunità cristiana come comunità familiare. Una via possibile del rinnovamento ecclesiale*

SANCHEZ FRANCO WALDEMAR *Por una cultura del amor*

SILLOWAY MICHAEL, *Celibacy as Gift of Self in Light of John Paul II's Theology of the Body*

TAMAS HUBA, *Il Beato Carlo D'Asburgo e la serva di Dio Zita di Borbone-Parma, un esempio di santità coniugale*

TIBA FELICIAN, *L'esperienza della solitudine nel dramma "La bottega dell'orefice" di Karol Wojtyła*

TROWBRIDGE JEREMY, *A Bioethical Assessment of Artificial Reproductive Technologies and Their Relationship to the Family*

VINCENT RAPHAEL, *L'adultère est-il pardonnable*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

ARIAS PADRÒ CLARA MARGARITA, *Pedagogia del limite. Educare oggi alla pienezza nel rapporto con il limite*

CARABIA MONTILLA MAYELA R., *La sacramentalidad de la familia en el pensamiento de Juan Pablo II*

COLOMBARINI MICHELA TIZIANA, *"Famiglia: una chiamata ad essere". Cenni di politiche familiari e progetti di cooperazione tra famiglie in Valle d'Aosta*

EL-HAGE LAURENCE, *Karol Wojtyła. Analogie entre vie et enseignement*

GIANNETTI LAURA, *La Persona via di rinnovamento per una Chiesa missionaria. Dal Convegno di Verona 2006: motivazioni, aspettative, indicazioni*

MALLMANN PARREIRA MARILIA, *"Quae sursum sapite". La separazione soggettiva nell'adolescenza e i cosiddetti "nuovi sintomi"*

MORAN CARLA, *L'esperienza dell'amore nel legame genitori-figli nella prima infanzia. Importanza nello sviluppo delle dimensioni affettiva e morale della persona*

PELLUCCHI MARIA GIUSEPPINA, *Chiamati all'amore. Creati e redenti in Cristo*

PIERRO ANNA, *Zelia e Luigi Martin: la casa come cantiere di santità*

PROTO COSIMA, *Pregate il padrone della messe. Una lettura di Mt 9,35-38 nella prospettiva della vocazione matrimoniale*

SALVATI MARIO, *Sviluppo economico e politiche familiari*

SALUCCI STEFANO, *Il counselling sistemico come strumento pastorale. Setting e specificità della relazione d'aiuto alla famiglia in ambito ecclesiale*

SIMONARO ANGULO FRANCESCO VINCENZO, *José como custodio de la familia en el pensamiento de Juan Pablo II*

SPILLER PAOLO, *Dominio o educazione? Il rapporto genitori-figlio nell'epoca delle biotecnologie*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

BACOANU GEMA, *La persona, la famiglia e la riproduzione umana assistita nel nuovo codice civile romeno*

BERTANI LORENZO, *Una relazione di impegno e di speranza: l'accompagnamento in ambito familiare, nell'elaborazione della morte e del lutto*

BIONDI PAOLA, *Verità e speranza del cammino della persona con orientamento omosessuale*

BRESSAN MARTA, *Paziente e Medico: una relazione da definire*

CINANNI ANDREA, *Assoluto e relativo. Il valore della vita umana e il proporzionalismo: una riflessione critica*

FABRIS GIUSEPPINA, *Il cammino dell'amore. Proposta di un itinerario di educazione all'amore*

GALLO ROSA MARIA ANNA, *La persona umana: dono dall'altro o prodotto di sé. Antropologia cristiana di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*

LUCENTINI MARIA PIA, *"Saviour Sibling": aspetti bioetici e suggerimenti per un progetto formativo*

MELIS PAOLA, *Filosofia del nursing: fondazione e aspetti bioetici*

MORAN CARLA, *Ideologia di genere ed educazione alla differenza sessuale nelle relazioni familiari*

PONGILUPPI ANDREA, *La tutela giuridica del concepito fra diritto a nascere sano e wrongful life*

RICCI GRAZIELLA, *L'"aver cura" in famiglia. La relazione di accompagnamento nella malattia cronica*

SANCHEZ RODRIGUEZ FRANCISCO, *Los comités de ética asistencial ante la problemática de las voluntades anticipadas, la autonomía del paciente y la medicina defensiva en la praxis médica de las transfusiones de sangre*

SERAFINI SEBASTIANO, *L'ermeneutica della sessualità nel pensiero di M. Foucault. Analisi e critica*

TORRISI VINCENZA, *“Sessualità e disabilità mentale”. Aspetti antropologici, etici e pedagogici*

VALENZUELA ARELLANO CLAUDIA FRANCESCA, *Il consenso informato*

b) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

TORO ESCOBAR ÁLVARO DE JESÚS, *Las alianzas: símbolo y pedagogía del matrimonio*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

GIL VALENCIA WILMAR EVELIO, *La familia: Relacion irrenunciable para la sociedad*

MORENO JIMÉNEZ MARÍA, *Pedagogía cristiana: una propuesta por la vida*

OFICIAL SOTO M^A CARMEN, *La mediación familiar y sus distintas leyes*

OLTRA ARRUFAT JOSÉ, *La misión de los padres en las escuelas católicas. Una propuesta de cauces de participación*

PACHECO CARRIÓN ISIDRO JOSÉ, *La generación hiperconectada: Caos u oportunidad*

PÉREZ BERMEJO MARCELINO, *Revisión bibliográfica. Estudios realizados sobre el problema del uso y abuso de las nuevas tecnologías en nuestros hijos*

SALAR SOTILLOS M^A JOSÉ, *Perspectivas de la familia en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*

SANCARLOS FAYOS ESTEFANÍA, *La cuestión del sentido en V. Frankl*

SAVAL MACIÁN ÁLVARO, *Amor y Fe: La dualidad que ofrece la voluntad humana para un adecuado matrimonio*

c) Sezione indiana

LICENCIATE

ANTONY T.C., *Pastoral Care of the Migrant families in the Archdiocese of Delhi*

GONSALVES MILTON, *'Pastoral Care of the Family' in the light of John Paul II's teaching, with special emphasis on Familiaris Consortio*

ITTIKUNNATH ANTONY, *Significance and Application of Logotherapy in Counselling*

JAYAKUMAR JOSEPH AROCKIA, *Family Counselling in Pastoral Care: An Explorative Study on the Relevance of Structural Family Therapy in Pastoral Care of Families*

KANDATHIL VINCENT, *A Theological Analysis of the Redemption of the Body*

KUMAR RANJITH, *A Psycho-Spiritual Nature of the Families in the Light of Familiaris Consortio*

LIZA FDSHJ, *The Co-Relation between the Sacrament of Baptism and the Sacrament of Marriage*

MARIATE FDSHJ, *Natural Death and Euthanasia: A Moral and Theological Evaluation*

SAMSHINE MB, *An Evaluation of the Assisted Reproductive Technologies (Regulation) Bill 2010 of India*

VADAKKEL EMMANUEL, *Family: A Place for Conscience Formation (A Psycho Christian Analysis)*

MASTER DEGREE

ANS SABS, *A Study on the influence of a Familial Factors on Behaviour Maturity of Adolescents*

DAISY DSS, *A Study on Empowerment of Dalit Christians Through Ministering the Families*

JAISY PAUL SCSC, *The Impact of Working and non-working Mothers Formation on Teenagers*

JOE MARIA SD, *A Study on Factors that Nurture Women Religious Vocation and Commitment: Special Reference to the Formees in the Arch –Diocese of Changanacherry*

SONIA MARIA CMC, *Impact of Parental Alcoholism on the Personality Development of Adolscents*

d) Sezione brasiliana

MESTRADO

ALVES DE SANTANA JURACYARA, *Família E Instituição De Educação Infantil Como Espaços De Educação, Formação E Desenvolvimento Da Criança*

ANDRADE LEAL FERNANDA, *O Pai ou a Função Paterna em Lacan de A Família*

ASSMAR SANTOS SIMONE GANEM, *Dores no Corpo - Dores na Alma: uma reflexão sobre a experiência corporal e familiar de mulheres mastectomizadas*

BARBOSA DE OLIVEIRA COSTA GOMES GINA EMILIA, *Aspectos visíveis das violências invisíveis: violência contra a mulher na família nos casos das usuárias do Centro de Referência Loreta Valadares em Salvador, BA*

CARVALHO LEÃO BARRETTO FERNANDA, *Influxos Da Responsabilidade Civil Na Seara Das Relações Familiares: Possibilidades E Limitações Quanto À Ocorrência De Danos Extrapatrimoniais No Interno Da Família Contemporânea*

CAVALCANTI PINHEIRO LEONARDO JOSÉ, *A Autoridade do Pai Frente ao Declínio do Patriarcado: um estudo teórico*

DE ARAÚJO SANTANA JAMAICA MARTA, *Cuidando do Cuidador: Abordagem Centrada na Família da Criança com Paralisia Cerebral*

DE JESUS PEREIRA MARLENE BRITO, *Gênero como Variante do Micropoder Familiar*

DE MENEZES FERREIRA MARILAINÉ MATOS, *O significado da doença de alzheimer segundo os familiares dos idosos*

FIRPO FONTES NOEMI CRISTIANE, *Fatores desumanizadores na assistência às crianças em unidade de terapia intensiva pediátrica cardiológica num hospital público terciário em salvador-ba. Visão da família*

- GALDIERI TORRES JOANA, *Familiars de pacientes com avc em unidade de terapia intensiva: impactos do adoecimento*
- JOSÉ AMÉRICO SILVA FONTES, *Gravidez na adolescência e família: visão multidisciplinar*
- LIMA MEDRADO JOSÉ ALBERTO, *Vou Deixando a Vida me Levar...” Histórias de Vínculos, Rupturas e Projetos de Vida de Jovens Egressos de um Abrigo em Salvador (Bahia)*
- LIRA DE OLIVEIRA MOACIR, *Uma análise da intersecção família e reforma psiquiátrica no contexto do Centro de Atenção Psicossocial - CAPS III da Cidade de Alagoinhas - Bahia*
- MENDES CRUZ MARIA GORETTI, *Exercícios De Leitura Psicanalítica Acerca Do Ciúme Amoroso: Os Modelos De Medeia E Otelô*
- MENEZES LIMA ANA KARINA, *Proteção social à família da pessoa com deficiência em Timor-Leste*
- MERHY LEAL TERESA CRISTINA, *O estudo da família no itinerário formativo do pedagogo/professor: concepções de docentes e formandos de um curso de licenciatura em pedagogia de Salvador - Bahia*
- PEREIRA DE SOUZA HELAINE, *Mães da resistência: histórias de vida de jovens mães do movimento dos sem teto da Bahia*
- PICANÇO DE ALMEIDA VÂNIA MARIA, *Concepções de pais de crianças inseridas em instituição de educação infantil de classe média sobre educação e cuidado*
- TEIXEIRA PITHON FABIANA, *A Cerimônia de Casamento como Rito de Passagem*
- VELLOSO CAJADO MARIA CONSTANÇA, *Doar Ou Não Doar, Eis A Questão: Impasses Subjetivos No Processo De Doação De Órgãos E Tecidos Para Transplantes*

C. Attività scientifiche

Sede centrale

In data 22 ottobre è stato presentato il Corso Executive *Famiglia e sviluppo sostenibile*. Questo corso, che mira a dare una formazione adeguata sui temi della responsabilità sociale d'impresa, con un'attenzione particolare alle esigenze della famiglia, è il frutto della collaborazione

fra l'Istituto, la Fondazione Benedetto XVI, SRI Group e SRI Capital Advisors. Sono intervenuti all'incontro i membri dell'advisory board e i docenti del corso che hanno illustrato finalità e contenuti di un percorso formativo studiato per imprenditori e dirigenti di aziende attente e sensibili alla domanda di responsabilità aziendale. Erano presenti fra gli altri: FRANCESCO BELLETTI, GUGLIELMO FALDETTA, GIULIO GALLAZZI, JOSÉ GRANADOS, STANISLAW GRYGIEL, STEPHAN KAMPOWSKI, STEFANO LUCCHINI, LIVIO MELINA, DANIELE PACE, BERNHARD SCHOLZ e GIORGIO TROMBETTA.

Il 27 agosto si è tenuta la presentazione al Meeting di Rimini del libro dei proff. C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, PIEMME, Milano 2010. Oltre agli Autori è intervenuto S.E.Mons. CLAUDIO GIULIODORI, Vescovo di Macerata.

Lo stesso volume è stato poi presentato il 28 ottobre presso l'Istituto con la partecipazione di Sua Eccellenza On. HANNA SUCHOWKA, Ambasciatore di Polonia presso la Santa Sede, e del Dott. LUIGI ACCATTOLI, giornalista.

Si è svolta l'11 novembre 2010 la solenne cerimonia di inaugurazione dell'Anno Accademico 2010-2011. L'inaugurazione si è aperta con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere, Cardinale AGOSTINO VALLINI, letto in sua assenza dal Rettore della Pontificia Università Lateranense, S.E. Mons. ENRICO DAL COVOLO, S.D.B. Il Preside, Mons. LIVIO MELINA ha poi ripercorso nella sua relazione le attività dell'A.A. 2009/2010. Momento centrale della cerimonia è stata la Prolusione affidata a Sua Eminenza il Cardinale DIONIGI TETTAMANZI, Arcivescovo di Milano, dedicata al tema: "La famiglia nel mistero della Chiesa. La fecondità di *Familiaris consortio*, 30 anni dopo". Sono seguiti alcuni eventi accademici, quali l'ingresso di due nuovi docenti stabili e le premiazioni ai migliori studenti del Dottorato, della Licenza e del Master dell'A.A. 2009/2010.

Il premo *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico precedente, è stato conferito al Rev.do P. LUIS GRANADOS GARCÍA, DCJM, per la tesi dal titolo *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, difesa il 21 giugno 2010 con la votazione di 90/90 Summa cum Laude.

Il 26 novembre 2010 si è tenuta la presentazione del libro *La matrice teologica della società*, del prof. PIERPAOLO DONATI, organizzata dall'Editore Rubbettino. Oltre all'autore hanno partecipato alla discussione sulle tematiche del libro il Prof. SERGIO BELARDINELLI (Università di Bologna), Prof. PIERO CODA (Istituto Universitario Sophia), Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof.ssa CARMELINA CHIARA CANTA (Università di Roma Tre), Prof. PAOLO TERENCEZI (Università di Bologna). È intervenuto anche l'Autore. Il dialogo è stato moderato dal Prof. JOSÉ NORIEGA.

Il 1 dicembre 2010 il Prof. JOSÉ GRANADOS GARCÍA ha tenuto la *Lectio inauguralis* come docente stabile, Titolare della cattedra di Teologia dogmatica del matrimonio e della famiglia, sul tema I segni nella carne: "Il matrimonio nell'economia sacramentaria".

Il 10 dicembre il Prof. STEPHAN MARTIN KAMPOWSKI ha tenuto la *Lectio inauguralis* come docente stabile, Titolare della cattedra di Antropologia filosofica, sul tema "Contingenza creaturale e gratitudine".

In data 1 febbraio 2011 da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica sono stati approvati i nuovi Statuti dell'Istituto.

Dal 14 al 18 febbraio 2011 si è tenuto il corso *Visiting professors*, dedicato al tema "Famiglia e sviluppo sostenibile", con la presenza dei proff. GIULIO GALLAZZI, PIERPAOLO DONATI e DAVID MACEK.

Da febbraio a maggio 2011 si è svolto in cinque sedute il Seminario interno dei docenti dell'Istituto sul tema *La famiglia, radice della socialità: tra affetti e lavoro*. Nel primo incontro il Prof. PIERPAOLO DONATI ha tenuto una relazione dal titolo "La famiglia, radice della socialità"; successivamente il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI ha presentato una relazione su "Famiglia e bene comune"; nel terzo incontro il Prof. BRUNO OGNIBENI è intervenuto con una relazione dal titolo "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela (*Gen 1,28*)"; nei due ultimi incontri sono intervenuti i Proff. FURIO PESCI e JOSÉ GRANADOS rispettivamente sui temi "La generazione delle virtù sociali nella famiglia" e "Affetti e legami: oltre la dicotomia tra privato e pubblico".

La tesi dottorale della Prof.ssa OANA GOTIA, ha vinto il concorso Veritas et amor, organizzato dal Circolo San Tommaso, per lo studio dal titolo: *Il fascino della bellezza. Amore e castità nella prospettiva di San Tom-*

maso d'Aquino. La cerimonia di consegna del premio ha avuto luogo il 5 marzo 2011, alla presenza del Card. Gianfranco Ravasi.

Nei giorni 10 e 11 marzo 2011 si è tenuto un Colloquio dedicato al tema: *Creazione dell'uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*. Sono intervenuti: Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE (Università di Nizza – Sophia Antipolis), Prof. ssa CARLA CANULLO (Università di Macerata), Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. GIOVANNI SALMERI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), Prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), S.E. Mons. JEAN LAFFITTE (Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia).

I giorni 30 aprile e 1° maggio 2011 numerosi membri della comunità accademica dell'Istituto hanno partecipato alla Veglia mariana di preghiera e alla Santa Messa in occasione della Beatificazione del Servo di Dio Giovanni Paolo II, Fondatore dell'Istituto.

Nei giorni 12-14 maggio si organizzato il Seminario Internazionale per i Docenti sul tema: "Il futuro di una via: la fecondità di *Familiaris consortio* 30 anni dopo". Sono intervenuti: Card. CARLO CAFFARRA (Arcivescovo di Bologna), Card. ANGELO SCOLA (Patriarca di Venezia), S.E.Mons. JEAN LAFFITTE (Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia), S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ, S.E.Mons. PETER ELLIOTT, LIVIO MELINA, JOSÉ GRANADOS, TRACEY ROWLAND, ANTONIO LOPEZ, STEPHAN KAMPOWSKI, CARL A. ANDERSON, JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

Il 13 maggio 2011 in occasione del 30° anniversario di Fondazione, il Santo Padre Benedetto XVI ha ricevuto in Udienza la comunità accademica dell'Istituto.

Si è colta l'occasione dell'Udienza e del Seminario Internazionale su *Familiaris consortio* per riunire, in data 14 maggio, il Consiglio d'Istituto.

Il 24 maggio 2011 il Preside Mons. LIVIO MELINA ha nominato Responsabile della Biblioteca e della Banca Dati della Sede Centrale dell'Istituto il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, docente stabile sulla cattedra di Antropologia Filosofica; ha riconfermato inoltre Direttore del Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia il Prof. BRUNO OGNIBENI, docente stabile sulla cattedra di Teologia biblica del matrimonio e della famiglia.

L'intero anno accademico è stato poi scandito da un secondo ciclo di conferenze su *Profili di Santità Coniugale*, coordinato dai coniugi LUDMILA E STANISLAW GRYGIEL che ha preso in esame le seguenti coppie di sposi: Jacques e Raïssa Maritain (conferenza presentata dai proff. GIULIA PAOLA DI NICOLA e ATTILIO DANESE), Gianna Beretta Molla e Pietro Molla (conferenza presentata dal dott. PIERLUIGI MOLLA), Vittoria Rasoamanarivo (conferenza presentata dal rev. P. ANTONIO SICARI), Wiktoriae Jerzy Ulm (presentata dal dott. MATEUSZ SPYTMA), e Maria Santissima e San Giuseppe di Nazaret (conferenza presentata dal Rev. P. TARCISIO STRAMARE).

Dal 16 al 21 agosto durante le Giornate Mondiali della Gioventù, l'Istituto in collaborazione con i Musei Vaticani ha presentato un'esposizione audiovisiva dal titolo "Un corpo per la gloria", che è stata il punto culminante del percorso teologico-artistico "Called to Love".

Area di Ricerca in Teologia Morale

Il 19-20 novembre 2010, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, con il sostegno del Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, l'XI Colloquio dal titolo "*Caritas aedificat*" (1 Cor 8, 1). *L'amore come principio di vita sociale*. Tra i relatori principali: PETER A. KWASNIEWSKI (Wyoming Catholic College, Stati Uniti); ANTONIO PRIETO (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, Spagna); JUAN-JOSÉ PEREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); PIERPAOLO DONATI (Università di Bologna); LUC-THOMAS SOMME (Université de Fribourg, Svizzera); STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); MARGARET ARCHER (University of Warwick, Regno Unito); FLAVIO FELICE (Pontificia Università Lateranense, Roma); PHILIP HAROLD (Robert Morris University, Pittsburgh).

Da febbraio a maggio 2011 si è svolto un ciclo di seminari sul tema *La soggettività morale del corpo* (cfr. VS 48), realizzato in preparazione del XII Colloquio. Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio, riservata a professori e dottorandi, che ha avuto luogo il 26 marzo 2011 presso il Santuario di Schönstatt e si è articolato in tre parti: nella prima parte, sul tema *Azione e passione*, sono intervenuti in qualità di relatori il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI e la Prof.ssa OANA

GOTIA. Nella seconda parte, sul tema *Manifestazione del senso: soggettività e oggettività*, sono intervenuti invece il Prof. JOSÉ NORIEGA e il Prof. MARIO BINASCO. Infine è intervenuto il Prof. LIVIO MELINA, sul tema *Corpo eucaristico e corpo ecclesiale*.

Cattedra Wojtyła

Dal 18 al 21 ottobre 2010 la Cattedra Wojtyła ha organizzato un Seminario di studio dal titolo *Pensare l'uomo, pensare Dio nelle poesie di Karol Wojtyła*, guidato dalla Prof.ssa KATARZYNA DYBEL, docente dell'Università Jaghellonica di Cracovia. La conferenza pubblica intitolata "L'eternità dell'uomo passa attraverso l'amore: mistero della paternità nei drammi di Karol Wojtyła" ha concluso la terza edizione delle *Wojtyła Lectures*.

Biblioteca

La Biblioteca dell'Istituto offre una qualificata e specialistica raccolta di volumi sul matrimonio e la famiglia, con particolare riferimento alle scienze bibliche, all'antropologia teologica, alla teologia morale, alla bioetica ed alla psicologia.

Dal gennaio 2008 partecipa alla rete Urbe (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche) ed in collaborazione con le altre Università ed Istituti pontifici ha avviato un programma di riqualificazione catalografica, ritenendo l'adozione di standards e regole comuni nella descrizione bibliografica dei singoli cataloghi punto di partenza imprescindibile per la creazione di un futuro Opac virtuale che renda sempre più facile la ricerca da parte di un'utenza internazionale, quale è quella che caratterizza i Pontifici Atenei Romani.

Inoltre, sempre in contesto Urbe, che ha raccolto in tal senso l'invito dell'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici della Cei, partecipa al gruppo di lavoro per lo sviluppo di un nuovo soggetto per i termini di ambito religioso, a sua volta inserito nel più ampio progetto del *Nuovo Soggetta rio* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

La Biblioteca, come da tradizione, cura la spedizione delle tesi pubblicate dall'Istituto a 70 centri universitari in Italia e all'estero, e, dal 2008, l'invio delle altre pubblicazioni dell'Istituto ad *American Theological*

Library Association (ATLA). *Ephemerides Theologicae Lovanienses* e *Centro Internazionale Studi Famiglia* (CISF). affinché vengano inserite nelle relative rassegne bibliografiche e banche dati.

Ricordiamo, infine, che il suo posseduto consta di 6648 volumi e 94 titoli di riviste correnti.

Pubblicazioni

- L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia* (Amore umano 10), Cantagalli, Siena 2011.
- E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali* (Amore umano 11), Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale* (Amore umano - Strumenti 7), Cantagalli, Siena 2011.
- J. GRANADOS, *I segni nella carne. Il matrimonio nell'economia sacramentaria* (Amore umano - Strumenti 8), Cantagalli, Siena 2011.
- G. SALMERI, *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (Amore umano - Strumenti 9), Cantagalli, Siena 2011.
- O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino* (Studi sulla persona e la famiglia - Tesi), Cantagalli, Siena 2011.
- D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty* (Studi sulla persona e la famiglia - Tesi), Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI - D. MOLTISANTI (a cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement* (Studi sulla persona e la famiglia - Atti), Cantagalli, Siena 2011.
- I. SERRADA SOTIL, *Accion y sexualidad: hermeneutica simbolica a partir de Paul Ricoeur* (Studi sulla persona e la famiglia - Tesi), Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA - M. MAGDIC (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1Cor 8,1)* (Studi sulla persona e la famiglia - Atti), Cantagalli, Siena 2011.

P. KWIATKOWSKI, *“Lo sposo passa per questa strada...” La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini* (Sentieri della verità – 8), Cantagalli, Siena 2011.

b) Sezione americana

Il 16 settembre 2010 il Rev.do GABRIEL O'DONNELL, Decano della Pontificia Facoltà dell'Immacolata Concezione, ha presieduto la Santa Messa d'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2010/2011 presso la Cripta del Santuario Nazionale dell'Immacolata Concezione.

Tra i vari eventi accademici ricordiamo che in data 16-18 settembre 2010 presso il *center for Cultural and Pastoral Research* si è svolta la Conferenza dal titolo “Called to Love: A Conference for Diocesan and Parish Leaders and Educators on John Paul II's Theology of the Body”, sono intervenuti i Proff. CARL ANDERSON, JOSÉ GRANADOS, DAVID SCHINDLER, DAVID CRAWFORD, MICHAEL HANBY, JEANNE HEFFERNAN SCHINDLER, JOSEPH FESSIO. La conferenza si è conclusa con una rappresentazione teatrale *The Jeweller's Shop*.

Nell'autunno 2010 il *Center for Cultural and Pastoral Research* ha organizzato gli incontri per finalizzare l'iniziativa in favore degli adulti “figli del divorzio”.

Il 4 ottobre 2010 il Prof. PATRICK J. DENEEN, docente della Georgetown University e direttore del *Tocqueville Forum on the Roots of American Democracy* ha tenuto una conferenza dal titolo “The Philosophic Aspects of the Life and Virtues among the Ancient Greeks”.

Nell'ambito dei *Visiting Professors*, il Prof. STANISLAW GRYGIEL e il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI hanno visitato la Sezione Statunitense nel mese di gennaio 2011, tenendo rispettivamente i corsi: “*Magna quaestio* (Where I am coming from and where I am going to?) as the Beginning of the Human Person's Prayer” e “Freedom, Action and Self-determination in Karol Wojtyła, Hannah Arendt and Robert Spaemann”.

Il 2 dicembre 2010 il Prof. ADRIAN WALKER ha presentato una conferenza sul tema “Reflections on the Limits of Science”.

Il corso *Health and the Nature of Medicine* si è svolto nella primavera 2011 con la partecipazione dei docenti dell'Istituto, dei dottori della *Majo Clinic* e altri relatori.

La messa di fine anno è stata presieduta da S.E. Mons. PETER UGLIETTO, Vescovo ausiliare di Boston e già studente dell'Istituto, presso la Cripta del Santuario Nazionale dell'Immacolata Concezione. La celebrazione si è conclusa con l'intervento del Vice-Preside della Sezione, Prof. CARL ANDERSON.

c) Sezione messicana

Il 13 ottobre 2010, il Preside dell'Istituto, Mons. LIVIO MELINA, ha partecipato in videoconferenza all'Inaugurazione ufficiale dell'Anno Accademico della Sezione Messicana, intervenendo con una prolusione dal titolo "La misión de la familia cristiana".

La celebrazione del diciottesimo anniversario della fondazione della Sezione Messicana è stata aperta da S. Em.za il Card. NORBERTO RIVERA CARRERA, Arcivescovo di città del México e Membro del Pontificio Consiglio per la Famiglia, con una conferenza dal titolo "La familia en la misión continental".

Presso la Sede di Monterrey il Senatore della Repubblica, Ing. CÉSAR LEAL, ha tenuto una conferenza sulla recente riforma costituzionale presentata in Senato.

L'Istituto ha organizzato e impartito il corso di Bioetica nell'Arcidiocesi di León, al quale hanno partecipato i sacerdoti e i laici che sono impegnati nell'ambito della pastorale familiare.

Le celebrazioni in occasione della beatificazione di Giovanni Paolo II hanno trovato il loro culmine nella Celebrazione Eucaristica presieduta da S. Ecc. Rev.ma Mons. CHRISTOPHE PIERRE, Nunzio Apostolico in Mexico.

d) Sezione brasiliana

Il 15 dicembre 2010, S.E. Mons. GIANCARLO PETRINI, Vice Preside della Sezione Brasiliana e Vescovo Ausiliare di Salvador, è stato nominato da S.S. Benedetto XVI a primo Vescovo della nuova diocesi di Camaçari, della quale ha preso possesso il 19 febbraio 2011.

Nello stesso giorno il Santo Padre ha nominato Vescovo di Barreiras (Brasile) S.E. Mons. JOSAFÁ MENEZES DA SILVA, finora Vescovo titolare

di Gummi di Bizacena ed Ausiliare di São Salvador da Bahia. Mons. Menezes da Silva ha conseguito la Licenza e il Dottorato presso la Sede Centrale ed è stato docente presso la Sezione Brasiliana dell'Istituto.

Il 12 gennaio 2011 il Santo Padre ha nominato Arcivescovo Metropolitana di São Salvador da Bahia S. E. Mons. MURILO SEBASTIÃO RAMOS KRIEGER, S.C.I., finora Vescovo di Florianópolis e Vice Gran Cancelliere della Sezione Brasiliana dell'Istituto.

L'11 maggio 2011 nell'Assemblea Generale dei Vescovi del Brasile S.E. Mons. GIANCARLO PETRINI è stato eletto Presidente della Commissione Episcopale Nazionale per "Família e Vida".

Nell'anno 2010/2011 le Scuole di Famiglia, che esistono dal 2000, hanno raggiunto il numero 40, con prospettive di espansione in diverse diocesi del Brasile. Si sono tenuti due incontri mensili, uno per la presentazione di un tema di riflessione, con un sussidio preparato dall'Istituto e un altro incontro per approfondire il tema, con scambio di esperienze. Un gruppo di laici, diaconi permanenti e di sacerdoti, opportunamente preparati dall'Istituto, si sono rivolti alle comunità nelle quali si sono svolte le Scuole di Famiglia per la presentazione dei temi e per la coordinazione dei lavori. Ogni Scuola ha avuto in media trenta coppie e ha previsto anche la partecipazione dei figli. La durata della Scuola è di due anni, e prevede la di formazione di gruppi di famiglie che continueranno, in seguito, come gruppi della Pastorale Familiare.

e) Sezione spagnola

Il 23 settembre 2010 il Prof. JUAN DE DIOS LARRÚ è stato nominato Vice-decano della Sezione Spagnola.

L'Inaugurazione dell'Anno Accademico della Sezione Spagnola si è svolta il 22 ottobre 2010 ed è stata presieduta da S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA, Vice Preside della Sezione.

Per quanto riguarda ancora la vita accademica della sezione, si ricorda la celebrazione della Giornata Lateranense presieduta dal Vice Gran Cancelliere S.E. Mons. CARLOS OSORO SIERRA, Arcivescovo di Valencia. La celebrazione si è svolta l'11 novembre 2010 con la *Lectio sollemnis* di S.E. Mons CARLOS ESCRIBANO SUBÍAS dal titolo: "La transmisión del evangelio de la vida en el ámbito diocesano y parroquial".

Il 2 marzo 2011, durante l'Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale Spagnola, S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA è stato rieletto per il quinto triennio consecutivo Presidente della Sottocommissione Episcopale per la Famiglia e la Difesa della vita.

Dal 28 al 31 marzo 2011 il Preside, Mons. LIVIO MELINA, in occasione di un viaggio in Spagna ha visitato la Sezione Spagnola di Valencia, tenendo la conferenza dal titolo "Amor y responsabilidad en la antropología de Karol Wojtyła"; nella stessa occasione ha tenuto altre due conferenze (a Malaga e Cordova) sui temi: "La misión de la familia cristiana" e "Teología del cuerpo y teología del amor en Juan Pablo II y Benedicto XVI".

Nell'arco del secondo semestre sono state offerte le conferenze per gli alunni del Master in Scienze del Matrimonio e Famiglia in Valencia: il Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ ha tenuto una conferenza dal titolo "Las correspondencias entre la Teología del cuerpo y el Tríptico romano"; e la Prof.ssa ANA CAPA ha pronunciato la conferenza sul tema "El don de la vida: justicia y bien común".

Inoltre la Sezione Spagnola ha offerto a Valencia i seguenti corsi intensivi: il 7-8 febbraio 2011 il Rev. P. LUIS GRANADOS ha tenuto il corso dal titolo "La imaginación en la acción humana"; il 7-8 giugno 2011 il Prof. JUSTO AZNAR ha offerto il corso su "Cuestiones actuales de bioética": il 13-14 giugno 2011 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA è intervenuto sul tema "La dimensión social de la caridad".

Il 23 giugno 2011 il Prof. JUAN DE DIOS LARRÙ è stato nominato Decano della Sezione Spagnola. Dal 16 al 21 agosto durante le Giornate Mondiali della Gioventù, la Sezione Spagnola insieme alla Sede Centrale dell'Istituto e ai Musei Vaticani, nel Teatro Fernán Gómez - Centro de Arte de la Plaza de Colón. ha offerto un programma culturale dal titolo "Called to Love", un percorso guidato di circa 90 minuti che ha invitato il visitatore a scoprire l'autentica vocazione all'amore. Il programma è stato basato sulla *Teologia del corpo* di Giovanni Paolo II e prevedeva un dialogo con vari esperti su temi riguardanti l'amore, la corporeità umana, l'etica sessuale e il senso profondo del dinamismo affettivo del corpo, offrendo una pubblicazione in varie lingue dal titolo "*Imparare ad amare. 30 domande per non sbagliare l'avventura più importante della vita*". La

mostra ha trovato il suo culmine nell'audiovideo intitolato "Un corpo per la gloria".

Inoltre, all'interno del programma culturale "Called to Love", il 18 e il 19 agosto hanno avuto luogo le presentazioni dei libri "Llamados al amor" di CARL ANDERSON e JOSÉ GRANADOS ed "El destino del eros" di JOSÉ NORIEGA. Le presentazioni hanno visto la presenza degli autori, nonché di altri invitati.

Sono stati pubblicati i seguenti volumi: J. J. PÉREZ-SOBA, *La gloria de Dios y el camino del hombre. Jalones para la renovación de la moral*, Edicep, Valencia 2010; A. OTTE, *Regulación natural de la fertilidad*, Palabra, Madrid 2010; J. LARRÙ, *El éxodo de la moral fundamental*, Edicep, Valencia 2010; G. CASANOVA, *El matrimonio cristiano en el pensamiento de Karol Wojtyła. Bien y valor del amor conyugal*, Edicep, Valencia 2011; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011; R. DOMINGUEZ, *La dictadura del relativismo*, Buena nueva, 2011.

d) Sezione per l'Africa francofona

S.E. Mons. ANTOINE GANYÉ è stato nominato nuovo Arcivescovo di Cotonou diventando dunque Vice Gran Cancelliere della Sezione.

Dal 2 al 6 maggio 2011, nell'ambito del programma *Visiting Professors* il Prof. FRANCESCO PILLONI dalla Sede Centrale ha tenuto il corso su "Matrimonio nei Padri della Chiesa".

e) Sezione Indiana

L'Inaugurazione del tredicesimo Anno Accademico si è svolta il 9 settembre 2010 con una solenne Celebrazione Eucaristica. La cerimonia d'Inaugurazione è stata aperta dal Prof. JOSEPH ALENCHERRY, già Vice Preside della Sezione Indiana e Direttore di CANA.

Il 15 settembre 2010 è iniziato un corso di 4 mesi in *Pastoral counseling and spiritual direction* con 20 partecipanti.

Il 25 gennaio 2011 sono stati nominati il Prof. ANTONY MOOLAYIL e il Prof. AJAY SABHASUNDAR, docenti della Sezione Indiana.

Il 26-27 gennaio 2011 si è svolto il XII Simposio dal titolo "Media and Family", con l'intervento inaugurale del Prof. JOHN

SANKARAMANGALAM. L'intervento di apertura è stato tenuto dal S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Vice Gran Cancelliere e Arcivescovo Metropolitano di Changanacherry. L'intervento principale è stato tenuto dal Prof. BRUNO OGNIBENI, della Sede Centrale dell'Istituto. L'ultimo giorno del Simposio S.E. Mons. Joseph Perumthottam e il Prof. Bruno Ognibeni hanno consegnato i certificati della Licenza e del Master gli studenti che hanno concluso i loro studi.

Il Prof. BRUNO OGNIBENI della Sede Centrale, in qualità di *Visiting Professor* presso la Sezione, dal 19 al 28 gennaio ha tenuto il corso intensivo intitolato "Marriage in the Scriptures".

In occasione della beatificazione di Giovanni Paolo II la Sezione Indiana ha organizzato una Giornata di Studio.

Per quanto riguarda le pubblicazioni, sono usciti i seguenti volumi: S. KANIYAKONIL "*Waitfor Gods Cali: Catholic Peispective on Euthanasia*"; A. CHUNDELIKKAT. *Sacrament of Marriage*. È stata pubblicata la traduzione nella lingua locale dell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*.

f) Centro Associato di Melbourne

L'estate 2010 ha visto la visita del Preside, Mons LIVIO MELINA, che ha tenuto presso il Centro Associato il corso intensivo sulla teologia del corpo. In occasione di questa visita, il Preside ha tenuto una conferenza a Melbourne dal titolo: "The Family and the New Evangelization" ed un'altra a Sydney sul tema: "The Body and its Vocation to Love in John Paul II's Theology".

Nel gennaio 2011 in collaborazione con i Cavalieri di Malta, l'Università Cattolica di Australia e l'Istituto, si è svolto il Colloquio Nazionale Annuale di Bioetica.

Il 14 aprile 2011 S.E. Mons. JEAN LAFFITTE, Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia e il docente presso la Sede Centrale, nell'ambito *Harman Lectures* ha tenuto una conferenza. Il 15 e il 16 aprile 2011, il Prof Laffitte ha partecipato alla Conferenza Nazionale *Family Dream the Dream* svoltasi presso il Xavier College.

Dal 18 al 30 luglio 2011 la Prof.ssa OANA GOTIA della Sede Centrale ha tenuto un corso intitolato "Introduction to Theology of the Body".

Nel mese di luglio 2011 il Centro Associato di Melbourne ha celebrato il X Anniversario dalla fondazione.

g) Centro Associato del Libano

Il 23-28 gennaio 2011 nell'ambito del programma *Visiting Professors* il Prof. JOSÉ NORIEGA si è recato in Libano e ha tenuto presso il Centro Associato *l'Institute de Famille, Université La Sagesse di Beiruth* un corso intensivo dal titolo "Eros et agapé dans la vie conjugale".

Nei giorni 10, 11 e 12 febbraio 2011 è stato organizzato un Colloquio in lingua araba sul *Patrimonio spirituale e teologico di Giovanni Paolo II.* che è stata un primo sforzo di sintetizzare in lingua araba la ricchezza del pensiero di Giovanni Paolo II.

Il 15 marzo 2011 S.E. Mons. BÉCHARA RAÏ, Vescovo di Jbeil. Byblos dei Maroniti e docente presso il Centro Associato, è stato eletto nuovo Patriarca di Antiochia dei Maroniti.

INDICE ANNATA 2011

INDICE ANNATA 2011

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI in occasione del XXX
anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia 239

J. NORIEGA *Editoriale* (1) 7

F. PESCI *Editoriale* (2) 245

Articoli

Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato
del Beato Giovanni Paolo II

C. CAFFARRA, *A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all'uomo*
11

I. Antropologia Cristocentrica

B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Universalité et singularité chrétiennes* 23

V. HOLZER, *L'unicité du Christ comme thème fondamental de la sotériologie.*
Un éclairage théologique et phénoménologique 35

G. MARENGO, *L'uomo, prima e fondamentale via della Chiesa* 63

II. Antropologia dell'amore

J. J. PÉREZ-SOBA, *Vocazione all'amore e teologia del corpo* 97

J. CAROLA, *Love and faith in Redemptor hominis and other contemporary*
papal teaching 125

T. ROWLAND, *Love and society* 139

III. Antropologia in relazione all'esperienza elementare, alla cultura e alle scienze umane

- J. KUPCZAK, *Experience and transcendence* 155
W. SCHWEIDLER, *Human sciences and the culture of life* 173
C. A. ANDERSON, *Politics in the Service of the Human Being* 189

* * *

Educazione e famiglia

- G. CHIOSSO, *La speranza «generativa». Educazione come introduzione alle relazioni* 255
P. SEQUERI, "E Gesù cresceva..." *Lc 2,52* 275
B. OGNIBENI, *Le relazioni tra genitori e figli alla luce dell'Antico Testamento* 293
G. SALMERI, *Educazione e relazioni. Una riflessione sul passato, gli amici e il sé* 313
D. L. SCHINDLER, *Living and Thinking Reality in Its Integrity: Ordinary Experience, God, and the Task of Education* 335
F. PESCI, *La dinamica della crescita: libertà, affetti, relazioni* 357
J. NORIEGA, *Il dramma educativo nella comunione familiare* 377
E. BACCARINI, *(Educare nel) La prospettiva dialogica* 393

Cronaca Teologica

- J.J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ, "Caritas Aedificat". *L'amore come principio di vita sociale (XI Colloquio di Teologia Morale, 19-20 novembre 2010)* 211

In rilievo

- C. GRANADOS, «Una sola carne». *Recorridos bíblicos para la interpretación de Génesis 2,24* 421

J. MERECKI, <i>La filosofia dell'amore in Dietrich von Hildebrand e Karol Wojtyła</i>	447
J. LARRÙ, <i>La experiencia del pudor en V. Solov'ëv, M. Scheler y K. Wojtyła</i>	457
D. DONEGÀ, <i>La percezione erotica e la sua intenzionalità in Maurice Merleau-Ponty</i>	493
Vita dell'Istituto	511
Indice Annata 2011	537

Novità editoriali

- P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011.
- F. PILLONI (a cura di), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.

Pubblicazioni 2011:

- L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011.
- E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. GRANADOS, *I segni nella carne. Il matrimonio nell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.
- G. SALMERI, *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia*, Cantagalli, Siena 2011.
- O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011.
- D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI – D. MOLTISANTI (a cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Cantagalli, Siena 2011.
- I. SERRADA SOTIL, *Accion y sexualidad: hermeneutica simbolica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIC (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011.
- P. KWIATKOWSKI, *"Lo sposo passa per questa strada..." La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli, Siena 2011.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com