

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2013 | XXIX | 1



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 (Roma); 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 (Milano); 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 payement 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 €	(Esteri)	60,00 €
	Un fascicolo	24,00 €	(Esteri)	41,00 €
	Annata arretrata	60,00 €	(Esteri)	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

© 2013 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.

ISBN 978-88-8272-925-7

La comunità del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

partecipa alla gioia di tutta la Chiesa per l'elezione al Pontificato di
S.E. il Card. Jorge Mario BERGOGLIO S.J.,

che ha assunto il nome di

FRANCESCO

ed esprime la sua cordiale disponibilità
a proseguire la missione ricevuta
sotto la sua guida
con l'anelito pastorale con cui sta animando la vita di tutta la Chiesa.

Nel contempo ringrazia

Sua Santità BENEDETTO XVI
Pontefice Emerito della Chiesa Cattolica

per la Sua paterna benevolenza e attenzione
nei confronti del nostro Istituto durante gli anni del suo ministero,
per le Sue parole di luce che hanno guidato i nostri passi
e che ci accompagneranno anche in futuro nell'adempimento della
missione affidataci



PONTIFICIO ISTITUTO
GIOVANNI PAOLO II
PER STUDI SU
MATRIMONIO E FAMIGLIA
presso la
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

IL PRESIDE

Roma, 20 marzo 2013

Santo Padre,

con grande emozione e con tanta speranza, la comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, nella sua sede centrale e nelle altre dieci sezioni e centri associati dei cinque continenti, Le si stringe attorno, per esprimere Le devozione e piena disponibilità a proseguire, sotto la Sua guida paterna, la propria missione a servizio dell'amore umano nel piano divino.

Ci ha profondamente toccati il Suo invito a camminare nella luce del Signore, ad edificare con pietre vive, sulla base della confessione del Santo Nome di Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbracciando la Sua Croce. Ci ha commossi il Suo vibrante appello a custodire Cristo nella nostra vita, per poter così poi anche custodire le relazioni familiari, la vita dei più deboli, l'ambiente in cui viviamo.

E', il nostro, un tempo di grandi sfide e minacce, specialmente per la famiglia, che è l'ambiente fondamentale da preservare e che il Suo venerato predecessore papa Benedetto XVI definì risorsa essenziale per il destino dell'uomo, in quanto in essa si trasmettono le forme fondamentali dell'essere persona e si apre così anche l'accesso a Dio nella prospettiva della nuova evangelizzazione.

All'inizio del Suo ministero di Pastore universale della Chiesa, abbiamo sentito il bisogno del cuore di renderci presenti a Lei, per manifestarLe questi sentimenti e per assicurarLe che, rispondendo con affetto filiale alla Sua richiesta, affidiamo a San Giuseppe il Suo ministero petrino, affinché lo Spirito Santo La assista sempre e Lei possa così confermare i fratelli nella fede, proclamando con coraggio apostolico la verità sull'amore umano, il matrimonio e la famiglia.

Con devozione filiale,

Suo nel Signore Gesù

Livio Melina

Mons. Livio Melina,
Preside

Sua Santità
PAPA FRANCESCO

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4 - 00120 CITTÀ DEL VATICANO
TEL. [+39] 06.698.95.542 - FAX [+39] 06.698.86.103 - E-MAIL: segpreside@istitutogp2.it

SOMMARIO

Antropologia della generatività	
J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	11
Articoli	
F. BOTTURI, <i>Essere generativi</i>	17
A. LÓPEZ, <i>Fruitfulness and the Promise of Finitude in a Technological Culture</i>	29
M. BINASCO, <i>Generatività: identità e relazioni</i>	61
J. GRANADOS, <i>La generatività: chiave per una sintesi teologica</i>	99
B. ROSSI, <i>Generazione umana e irruzione del divino. Elementi biblici per un'antropologia della generatività</i>	123
A. CHUNDELIKKAT, <i>The Flash, Place of Generation</i>	143
Cronaca Teologica	
J.J. PÉREZ-SOBA – P. GAŁUSZKA, <i>Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi (XIII Colloquio di Teologia Morale, 16-17 novembre 2012)</i>	161

ANTROPOLOGIA DELLA GENERATIVITÀ

Editoriale

JOSÉ NORIEGA*

Hay algo más que está por venir. Y de que venga o no depende la plenitud del hombre.

Nuestra cultura técnica da una respuesta inequívoca: eso de más que está por venir será un producto de nuestra inteligencia y libertad, y hará nuestra vida feliz, porque saciará nuestros deseos. La técnica, aplicada al dominio de lo material y de los procesos sociológicos y políticos, hará un mundo bueno, mejor que el actual, en donde el bien-estar se podrá maximalizar. En esta cultura técnica la fecundidad es algo a controlar en función del bien-estar global: engendrar, generar vida, introducir novedad, abrirse a algo más grande es visto con sospecha, potencial desequilibrador.

Sí, nuestra cultura actual en occidente no es una cultura generativa. Y por ello se ha vuelto autoreferencial, axfisiándose en los procesos que ha instaurado; incapaz de recambio generacional, débil en la transmisión a la generación sucesiva de las tradiciones que nobilitaron su existencia, incluso cínica para quien vive la aventura del vivir abierto a la novedad. La misma relación fundante de la persona, la relación paterno-filial, ha perdido su peso: si los hijos son solo hijos del deseo, pronto desilusionarán a quienes los engendraron y serán abandonados en el ser engendrados a la vida buena y bella.

* Direttore Editoriale.

La fecundidad y la cultura de la generatividad no nacen de un deseo, sino de una promesa: la novedad que se descubre en el encuentro con los otros, y con el Otro que se nos acerca en Cristo. Solo engendra quien escucha la promesa. Porque se engendra en un dinamismo que va de dar la vida, a generar experiencia en quien se engendra, para que a su vez, él se engendre a sí mismo y llegue a engendrar a otros, viviendo una vida plena. El *telos* del engendrar no acaba en dar la vida, sino en que el engendrado llegue a ser padre de sí mismo. Lo saben bien los padres: sus dolores de parto no acabaron con dar a luz, pues la promesa era la vida buena vivida con sus hijos y los hijos de sus hijos. Y esa promesa es la que guía la cultura de la generatividad.

Lo que está por llegar es la vida buena, plena, llena, bella, digna de ser vivida por sí misma. Y solos no la podemos generar. Se engendra en comunión. Porque la fecundidad es relacional y dramática. Si dependiera de uno mismo, se confundiría con el producto. Y así establecería las bases del dominio.

El Pontificio Instituto Juan Pablo II ha querido dedicar al tema de la generatividad la reunión anual de su Consejo internacional. Los días 27 y 28 de junio de 2013 los vicepresidentes y decanos de las diferentes secciones internacionales junto con los profesores de la sección central afrontaron el argumento bajo el título de “Antropología de la generatividad” con unas intervenciones cuyo fruto *Anthropotes* recoge con gusto. En ellas se aprecia frescura de argumento nuevo, capaz de explicar mejor el misterio del hombre y su destino, así como el drama de la tardo-modernidad.

El prof. Botturi, de la Università Cattolica de Milán, afronta la relación que existe entre generación y realidad, mostrando en un texto de gran vuelo cómo la realidad es generada en la experiencia que de ella hace el sujeto. Mejor: ambos son generados en el “hacer experiencia”, porque en esa experiencia se da el momento sintético de la subjetividad que incluye sentido y libertad. Generar realidad humana, pero también, generar experiencia en otros y así darles a la luz es la respuesta que el profesor de Milán ofrece a la escisión post-moderna.

La cultura liberal ofrece un criterio determinante en el control de la materia y del mismo cuerpo humano: la auto-determinación libre. Las implicaciones de esta perspectiva son analizadas por el prof. López, de la

sección washintoniana del Instituto. La gran pregunta sobre la identidad quedaría reducida a un auto-costruccionismo, como bien se aprecia en la propuesta de legalización del matrimonio homosexual. En este contexto la autodeterminación de la libertad afectaría no solo a la cuestión de la identidad, sino también a la fecundidad. Ante esta visión contraponemos una visión de la fecundidad entendida como don.

Sobre el tema de la identidad, incide también el profesor Binasco, de la Sección central del Instituto. Su aportación pone en evidencia en qué modo se trata de una identidad relacional porque es generada. El hecho de ser engendrados supone una relacionalidad fundante que abre la posibilidad de engendrar a su vez.

Lo que está por venir en la vida de Cristo es afrontado por el profesor Granados, de la Sección central. El evento de la resurrección supone una novedad, que es vista en la gran tradición de la Iglesia como un nacimiento: el nacimiento definitivo. La plenitud que comporta arroja luz sobre la verdadera identidad del Hijo, en cuanto nacido en la eternidad del Padre. Se nos desvela así el proyecto escondido durante siglos: engendrar su vida en los hombres. La propuesta del profesor Granados sitúa entonces la generatividad como una clave teológica decisiva para la comprensión del misterio de Dios y del hombre.

La paternidad de Dios es también analizada desde un punto de vista bíblico por la profesora Rossi, de la Sección central del Instituto. Dos son los focos a tener en cuenta: Dios se revela Padre porque dona el cuerpo, da el nombre y acompaña con su pedagogía al pueblo de Israel. El hombre se reconoce como hijo, debiendo acoger la identidad filial recibida. Abraham es cifra este doble foco: por la acción divina que recibe y por su respuesta filial, que se convierte en generativa de un pueblo precisamente por la fe en la promesa divina recibida.

Finalmente el profesor Chundelikkat, de la Sección indiana del Instituto, se adentra en el misterio de la fecundidad específica del hombre en la generación sexual a la luz del misterio trinitario, descubriendo la valencia de don de sí mismo que comporta.

Se trata de una reflexión que afronta desde una perspectiva filosófica y teológica el misterio de la generatividad en el hombre. Lo que está por venir es algo que recibe el hombre como un don, pero que no queda inoperante, porque genera vida buena. Platón lo intuyó, el misterio del

Eros es engendrar en la belleza. Se trata de transmitir la inmortalidad a la carne. Así lo interpretó Solov'ev.

Nuestra sociedad occidental, y quizá también tantas realidades en la misma Iglesia, ríen desesperanzadas como la anciana Sara ante la promesa de fecundidad. Cuando las propias entrañas están desgastadas por el continuo intento de producir, la promesa de una fecundidad nueva aviva la esperanza y recuerda el punto esencial: la fecundidad no es un producto, ser recibe como un regalo que hace la vida grande y bella.

Sí, lo que está por venir en la vida de cada hombre y de toda sociedad es la fecundidad divina en nuestras relaciones. Y esta es siempre nueva.

ARTICOLI

Essere generativi

FRANCESCO BOTTURI*

La categoria di *generatività*, adeguatamente presa, non esplicita una qualificazione operativa del soggetto umano, bensì racchiude un *sensu sintetico della soggettività* in quanto tale, il suo essere identità relazionale generativa, in cui ciascun termine definitorio include l'altro e insieme vi si perfeziona. La dimensione generativa include l'identità e qualifica la relazione, con una forza di legame superiore alle idee di con-essere, di cosoggettività, di intersoggettività, di relazione comunicativa o interlocutiva, ecc.; perché il generativo esprime la *dimensione genetica* irreversibile e perdurante, che sta a fondamento della compartecipazione costitutiva dei soggetti ed è misura di valore degli esercizi relazionali e dei comportamenti.

Questa la tesi che vorrei sostenere, rafforzata dalla consapevolezza storico-culturale che ciò che è in gioco non è un'astratta precisazione antropologica, bensì – io credo – una ripresa, forse l'unica ancora disponibile, del discorso della soggettività dopo la sua crisi post-idealista e il suo smontaggio post-moderno.

1. ESPERIENZA: VISSUTO E SENSO

Per compiere tale percorso è necessario partire da una considerazione antropologica sufficientemente ampia e dinamica: dall'uomo che vive facendo

* Docente di Filosofia Morale, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

esperienza. Che cosa è da intendersi per “esperienza”? Vi è esperienza, anzitutto, se si dà *unità di esperienza*, se si dà cioè un accadere a) dotato di *unità di vissuto*, unificato e qualificato dalla coscienza d’atto e di contenuto di ciò che si vive; b) dotato di *unità di senso* o di riferimento a un significato in grado di “comprendere” i molti significati del vissuto (come un “viaggio verso...” dà senso ai molti significati parziali con cui è pensato un viaggio: progetto, circostanze, mezzi, condizioni, meta, ecc; un incontro, un avvenimento, una circostanza, ecc possono dar senso a tutti gli altri significati). In breve, senso vuol dire sintesi e direzione, capacità di dare un nome alle proprie esperienze ed esigenze, azioni e relazioni, entro un ordine più vasto che orienta il progetto e la valutazione dell’agire; per cui “senso” e il correlativo “dar senso” rendono possibile l’unità dell’esperienza.

Dunque, coscienza (che costituisce l’*unità vissuta* dei significati) e senso (che istituisce l’*unità dei significati*) sono il lato soggettivo e oggettivo dell’identica esperienza. I due lati, infatti, si qualificano reciprocamente: si tratta di un vissuto di senso e di un senso vissuto, mai l’uno senza l’altro, mai il solo soggettivo o il solo oggettivo. Esperienza, dunque, come sinonimo del vissuto dotato di senso, fornito di connessione interna e di direzione intrinseca; sinonimo del vivere *significativo* (*Erlebniss*) perché in se stesso connesso, *direzionato* (*Erfahrung*) perché orientato nell’oltre di se stesso, *dinamico* perché agito.

Ma c) il nesso tra vissuto e senso è stabilito in ultima istanza dalla *libertà*: il vissuto implica ciò che è “mio” e rinvia a quel “mio” per eccellenza che è l’atto di libera scelta; a sua volta, il senso prende rilievo in base a ciò che del contenuto dell’esperienza appare più rilevante alla libertà stessa. Il vissuto ha un’intensità proporzionale all’impegno della libertà e il senso, per quanto offerto dai dati dell’esperienza, è in ultima istanza a disposizione della libertà, che da una parte decide di acconsentire a ciò che è dato e dall’altra ha il potere di definire ciò che è più rilevante per sé: vissuto, libertà e senso costituiscono una struttura di reciproci rinvii essenziale al costituirsi del fare esperienza.

2. FARE ESPERIENZA: RAZIONALITÀ DELL’ESPERIENZA

Esperienza è dunque esercizio del *logos*, in cui una certa datità antropologica e mondana è elaborata con coscienza, secondo un senso e tramite

una qualche misura di libertà. L'esperienza, dunque, è sempre – diremmo con Hegel – mediazione dell'immediato. Anzitutto, se essa è composizione di oggettivo e soggettivo, di dato e di costruito, di necessitato e di libero, significa che *esperienza e pensiero* costituiscono un binomio originario e inscindibile, contro ogni esperienzialismo irrazionalista e contro ogni razionalismo intellettualista: l'esperienza è sempre esperienza (in virtù) del pensiero e il pensiero è sempre pensiero (interno all'orizzonte) dell'esperienza. *Pensiero dell'esperienza* è, perciò, un sintagma sia di senso oggettivo (pensiero come condizione dell'esperienza), sia di senso soggettivo (pensiero immanente all'esperienza). Pensiero che, d'altra parte, è da intendersi secondo la pluralità delle forme del *logos*: dalla coscienza alla determinazione intellettuale del senso, dalla percezione sensibile-immaginativa alla capacità di giudizio e di argomentazione. L'esperienza esiste, perciò, sempre e solo come *fare esperienza*, in virtù di una competenza che non può essere attribuita o trasmessa, ma che esiste solo come proprietà dell'essere *soggetto*; soggetto è precisamente chi ha la *capacità di fare esperienza*, e insieme è *assoggettato* alla necessità di fare esperienza.

L'esperienza, dunque, non si limita al livello dei dati sensibili primari e neppure a una loro sintesi; non si ferma a livello della “costituzione di oggetto”; non si identifica con un sentire affettivo meramente soggettivo. Piuttosto, c'è esperienza come mediazione di soggettività e oggettività, cioè in quanto forma originaria del rapporto tra soggetto e realtà e perciò come *costituzione insieme di sé, del senso e del mondo*; costituzione che dal punto di vista dinamico può essere compresa come *processo generativo* sia della soggettività sia della mondanità nella loro vivente relazione. Non solo, ma il fare esperienza porta in sé anche la capacità di *far fare altra esperienza*.

3. FAR FARE ESPERIENZA: GENERAZIONE DI ALTRA ESPERIENZA

L'esperienza è l'ambito della singolarità, del vissuto in quanto “mio”. Tuttavia essa non è un luogo solipsistico, ma è costitutivamente luogo di *relazione* e di *fiducia*. Ciò si evidenzia nel fatto che il linguaggio dell'esperienza è tipicamente quello della *narrazione*. Il vissuto sensato può contenere anche momenti argomentativi, ma il suo peculiare regime discorsivo non può essere all'origine che il racconto quale linguaggio

dell'attestazione e della testimonianza. Anzi, il racconto non è solo linguaggio espositivo dell'esperienza, ma è l'azione con cui l'esperienza si compie. Il racconto è il discorso che dà ultima ed effettiva *unità e coerenza di senso* agli eventi e che fornisce un'*identità* al soggetto che, narrandola, in essa si narra.

Non solo, ma ogni racconto inizia una sua (piccola o grande) *tradizione*, che predispone e condiziona l'ulteriore possibile esperienza; e, prima ancora, ogni racconto appartiene (tanto o poco) a una storia precedente, a una qualche tradizione di racconti già esistente. In effetti, prima che inizi un nostro racconto, siamo già stati raccontati da altri; il nostro raccontare è da sempre stato preceduto dal racconto di chi ci ha portato in grembo e di coloro che si sono presi cura di noi. Il nostro stesso nome è stato raccontato prima che noi venissimo all'esistenza ed esso è parte di un racconto familiare, a sua volta preceduto da altri racconti, come quello "civile" del nostro cognome, a sua volta parte di un racconto culturale più vasto.

In questo senso si può dire che nessuna esperienza inizia con un'originalità assoluta, ma prende vita all'interno di una storia di racconti antecedenti, che forniscono non solo categorie interpretative, ma che attivano anche la capacità di fare esperienza. Infatti, se la *competenza* di fare esperienza è intrinseca al soggetto, *l'abilità* è acquisita e la *pertinenza* va educata. In tal senso, lo *statuto del fare esperienza è paradossale*: da una parte fare esperienza è la cosa più privata e incommunicabile che vi sia, dall'altra si diventa soggetti di esperienza essendo narrati da altri e narrando ad altri, e quindi attraverso un certo assoggettamento all'esperienza altrui. Di conseguenza, quanto al suo contenuto, non esiste il "punto zero" del fare esperienza, perché questa prende avvio all'interno di un contesto già sempre in atto. Come dice L. Pareyson a proposito della libertà umana, così si può dire anche dell'esperienza di ciascuno, che non è mai né pura ripetizione d'altri, né pura novità, ma è sempre una «iniziativa iniziata».

Dunque, *esperienza* significa *fare esperienza* e questo si colloca, a sua volta, nel contesto di un *far fare esperienza*, che non obietta alla singolarità dell'esperienza, ma ne evidenzia l'intrinseca *relazionalità*. La capacità di fare esperienza, originaria nel soggetto umano, deve anche essere attivata; la "forma" dell'esperienza deve essere trasmessa, affinché la forma ricevuta solleciti e insegni a "dar forma" alla propria esperienza.

Si rende qui evidente che nulla è sostituibile alla capacità attivatrice e comunicativa di una *sintesi vivente dell'esperienza*, che si rivolga ad altri perché questi sia messo in grado compiere a sua volta la propria. Purché ciò significhi essere accolti da narrazioni e accogliere racconti che non siano perversi modi di imprigionamento dell'esperienza: il buon racconto predispone e muove le capacità di fare a propria volta la propria originale esperienza.

4. SCISSIONE DELL'ESPERIENZA

Questo richiamo alla fisiologia dell'esperienza (con il suo intuitivo collegamento alla relazione educativa) è funzionale a comprendere la profondità ed l'estensione della difficoltà contemporanea, condizionata da una generale scomposizione dell'esperienza.

Ciò non significa guardare con pregiudizio al "post-moderno", portatore un'interrogazione sui limiti del moderno che non è possibile non far propria. Tuttavia nell'ethos postmoderno si radicalizza la difficoltà di dare al vissuto la *forma di un'esperienza reale in prima persona*, con i caratteri di sensatezza e di libertà che stiamo considerando. La condizione dell'uomo contemporaneo favorisce la scomposizione degli elementi costitutivi dell'esperienza umana in forme di esperienzialismo e di emotivismo, di tecnicismo o di estetismo, di esteriorismo pragmatico o di interiorismo spiritualista, ecc., nel modo suo tipico non della contrapposizione ideal-ideologica, bensì come vissuto antinomico, come giustapposizione ap problematica, in una sorta di *non sense* esistenziale, in cui le antinomie coesistenti producono annichilimento teorico dei significati e svuotamento pratico dei valori.

Basti richiamare la *scomposizione di ragione e affetti*, che è oggi forse il principale ostacolo al comporsi dell'esperienza; l'opposizione e la giustapposizione di *rivendicazione libertaria* e di *asserto determinista* (a livello neuronale, psichico, sociale), causa di imperativo nevrotico (persegui la libertà che non c'è!); l'antinomia di *individualismo vitalistico* e di *solidarismo pubblico*; ecc.

L'esperienza di vita diventa così facilmente schizofrenica e frammentata, come dimostrano in modo sempre più esteso le vicende di molti: ormai è in gioco la *possibilità della stessa costituzione dell'identità*

personale, cioè relazionale, dei soggetti, la consistenza della loro biografia, la permanenza delle relazioni primarie significative, la progettualità sensata delle esistenze. Urge ritrovare il punto genetico del fare esperienza.

5. GENERAZIONE DELL'ESPERIENZA

La *capacità di fare esperienza*, dunque, è *originaria* nel soggetto umano, ma allo stesso tempo è *anche attivata*. Il soggetto deve essere in un certo senso *generato* alla sua esperienza: solo l'esperienza suscita esperienza e quindi genera l'uomo alla capacità del suo compierla.

L'uomo è il vivente dotato di *identità relazionale generativa*: l'uomo è fatto per trovare nelle sue relazioni – a partire dal quelle più prossime – il luogo della sua attivazione e delle sua promozione, di essere generato all'altezza della sua umanità. L'identità relazionale rimanda al grande tema del *riconoscimento*, in cui non è possibile qui entrare, ma che nella sua complessa e problematica proposta idealista e nelle sue rielaborazioni contemporanee sta a indicare quell'originario e insostituibile duplice bisogno della soggettività di *essere ospitata* nell'intenzionalità (noetica e affettiva) di altri e insieme di giungere, a sua volta, a essere in grado di *ospitare* altri, quale condizione basilare d'esercizio della propria soggettività.

In tal senso la relazione di riconoscimento è di per sé il luogo della prima, fondamentale e paradigmatica *esperienza del bene*, il cui vissuto sensato consiste nel ricevere e, poi, nel donare a propria volta, l'indispensabile perfezionamento antropologico della propria capacità di iniziativa, di esercizio di umanità e di libertà. Il riconoscimento, infatti, si dà solo in un autentico esercizio di *libertà*, come iniziativa libera verso altra libertà, come “appello” e “provocazione” e, dunque, come esercizio di *gratuità*. In ciò sta la misura ideale, difficilissima, della relazione di riconoscimento, in difetto della quale si apre inesorabilmente lo scenario perverso e poliverso della strumentalizzazione.

Come ha scritto S. Vegetti Finzi «nessuno basta a se stesso» e «l'appello all'altro costituisce l'unica modalità con la quale possiamo affermare la nostra identità». Per questo – ne concludeva – ciò di cui più c'è bisogno è un'«etica della maternità», di un'etica che assuma la maternità come un paradigma umano nella consapevolezza che «la vita è condivisione» e che perciò si sviluppi come decisione di «autolimitazione del

proprio dominio» e come accoglienza e cura dell'altro in quanto valore per sé. Di conseguenza - si può notare - le *ragioni della vita* valgono non come promozione o rispetto di qualcosa che si impone al soggetto per il suo valore astratto e impersonale. Se la vita è concepita come bene oggettivo ed anonimo, essa entra immediatamente in conflitto con gli interessi e il potere soggettivi; ma se la vita è invece avvertita come *vita dell'altro*, da generare o da curare perché *mi riguarda*, allora le ragioni non si impongono al soggetto dall'esterno, ma come qualcosa che gli appartiene intimamente.

6. ORIZZONTI DELLA GENERATIVITÀ

La generatività, dunque, appartiene alla struttura dell'esperienza umana in quanto umana e, perciò, alla definizione della soggettività. Da ciò deriva che la categoria della generazione sia una categoria "matrice" delle forme dell'umano. Consideriamone alcune.

1) L'identità/relazione generativa ha un'immediata *valenza morale*. Il *criterio morale* intrinseco al bene della relazione, infatti, non può essere se non il rispetto della sua idealità antropologica e quindi della sua gratuità, che non significa oblazione a perdere, ma relazione rivolta prioritariamente all'altra libertà come tale; unica garanzia che la relazione sia diretta al soggetto e non a qualcosa del soggetto e che quindi il riconoscimento sia autentico. Tale istanza morale apre un amplissimo ambito di valori riconducibili a un'*etica della compassione, della cura e del lavoro responsabile*. Il bisogno di riconoscimento e il dono generativo non sono solo richiesta spontanea, ma anche opera della libertà che ne assume e tempera la richiesta, *prendendosene cura e facendosi responsabile del miglior lavoro relazionale possibile*.

Quale sia poi tale lavoro sarebbe importante approfondire, considerando ulteriormente che cosa voglia dire generare, cioè far accedere alla capacità dell'esperienza, intesa anche e più radicalmente come accesso dell'altro al proprio desiderio. La funzione generativa allora appare nella *figura della paternità* e della sua crisi contemporanea. Suscitare la capacità di esperienza significa, in questa chiave, «trasmissione del desiderio» e la funzione paterna risponde innanzitutto alla domanda: «come è possibile ereditare la facoltà di desiderare, come avviene la sua trasmissione da una

generazione all'altra?». La funzione simbolica della paternità – afferma M. Recalcati – ha lo specifico compito di «unire il desiderio alla legge», di interdire un allucinato godimento assoluto e rendere con ciò possibile il desiderio non come immediatezza dissipativa, ma come esperienza sensata e davvero vissuta.

2) L'amore umano è incentrato sul "lavoro della relazione", in cui è in gioco il riconoscimento dell'altro come altro soggetto. La *generatività* è il significato fondamentale anche dell'affettività umana, di cui la partizione sessuale genitale è come l'iscrizione simbolica nella carne viva: la fecondità biologica è memoria vivente che il soggetto corporeo generato è fatto per generare altri e se stesso, ciascuno alla propria identità. L'*identità sessuale* si costituisce, infatti, a) in una *relazionalità secondo differenza*, perché l'identità rifugge dalla pura omogeneità e si compiace della differenza che la codetermina; b) in una *relazionalità generativa*, perché una relazione che non sia fittizia, come un gioco di rispecchiamento narcisista dei suoi termini, è sempre anche più dei suoi termini: il *tra* non è la somma di due, ma – come insegnano M. Buber o F. Jacques – è qualcosa in se stesso, là dove appunto abita rischiosamente l'identità umana. Se la relazione non è estrinseca oppure proiettiva, ma si pone *tra* i soggetti e li fa essere-in-relazione, essa è in ogni caso terza tra loro, e come tale, in quanto vissuta e onorata nella sua logica propria, è produttrice di realtà nuova e genera oltre se stessa: matrimonio e famiglia, sodalizio, scuola, ambiente di lavoro, società civile. Nella relazione sessuale e nella famiglia è solo più evidente che l'identità generativa è la cifra dell'umano quale essere-per-la-nascita.

3) Nessuna religione, se non il cristianesimo, pone, in modo non mitologico, la *generazione in Dio* e fa della figliolanza divina la definizione dell'identità ultima dell'uomo, mentre mette sotto il segno della generazione-rigenerazione umana tutta la storia della salvezza. Per questo, allora, senza l'*esperienza della paternità/maternità spirituale* la fede non si trasmette. Forse è questo il problema maggiore del cristianesimo contemporaneo: la scarsità di tale esperienza (san Paolo direbbe "ci sono molti pedagoghi, ma pochi padri"). È chiaro, infatti, che l'esperienza della paternità/maternità spirituale porta con sé un'evidenza di verità e di bene, che senza nulla togliere alla problematicità esistenziale e

culturale, è di per sé indelebile e irreversibile, appunto come ogni processo generativo.

BIBLIOGRAFIA

- L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- F. BOTTURI, “Scissione dell’esperienza e ricerca di unità”, in Aa.Vv., *Frammentazione dell’esperienza e ricerca di unità*, Glossa, Milano 2010, 53-85.
- F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009 ai capp. V “L’organismo dialettico della libertà” e VI “Identità e riconoscimento”.
- S. VEGETTI FINZI, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997.
- M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell’epoca ipermoderna*, R. Cortina, Milano 2011.
- M. BUBER, *Ich und Du*, Schocken Verlag, Berlin 1936.
- F. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d’un point de vue relationnel*, Aubier Montaigne, Paris 1982.

SOMMARI

Italiano

La categoria di *generatività* non esplicita una qualificazione operativa del soggetto umano, bensì racchiude un *sensu sintetico della soggettività*. Per comprenderlo è necessario partire da una considerazione antropologica ampia e dinamica: l’idea di *esperienza*, intesa come unità di vissuto, senso e libertà. L’esperienza è esercizio del logos multiforme, singolare e relazionale insieme. “Si fa” esperienza (la *mia*), ma anche l’esperienza è “fatta fare”: è sempre in atto un intreccio di narrazioni attive e passive. Nessuno si abilita da sé a fare esperienza, ma è *generato* alla sua capacità di fare la propria esperienza. All’opposto della *scissione* postmoderna dell’esperienza è possibile la ripresa di un’*identità relazionale generativa* e dei suoi vasti *orizzonti etici, antropologici e religiosi*.

English

The category of generativity does not express an operational qualification of the human subject, but rather expresses a superficial sense of subjectivity. It is necessary to start from a broad and dynamic anthropological stand point in order to understand it: the idea of experience is a unity of lived experience, its meaning and freedom. Experience is an exercise of multiple, singular and relational logos' together. "One has" an experience (mine), but an experience is also "had/made": it is always an act that combines active and passive narration. The capacity to have experiences does not arise in the human subject by the subject's own power. Rather the person's capacity to have experiences is something that is generated in the person by another. At the opposite end of the post-modern schism regarding experience, it is possible to find the recovery of the relational generative identity and its vast ethical, anthropological and religious horizons.

Français

*La catégorie de *généralité* n'explique pas une qualification opérative du sujet humain; plutôt elle renferme un *sens synthétique de la subjectivité*. Pour le comprendre, il faut partir d'un point de vue anthropologique large et dynamique: l'idée d'*expérience*, entendue comme unité du vécu, de sens et de liberté. L'expérience est un exercice du logos à la fois multiforme, à la fois singulier et relationnel. L'expérience «se fait» (la *mienne*), mais aussi l'expérience se «fait faire»: il est toujours en acte un réseau de narrations actives et passives. Nul n'est capable par soi-même de faire expérience, mais on est *engendré* à sa capacité de faire sa propre expérience. A la place de la *scission* postmoderne de l'expérience, la reprise d'une *identité relationnelle générative* est possible, ouvrant ses vastes *horizons éthiques, anthropologiques et religieux*.*

Español

La categoría de "generatividad" no explicita una cualificación operativa del sujeto humano, sino que encierra un sentido sintético de la subjetividad. Para comprenderlo es necesario partir de una consideración antropológica amplia y dinámica: la idea de experiencia, entendida como unidad de vivencia, sentido y libertad. La experiencia es ejercicio del logos multiforme, que es a la vez singular y relacional. Se "hace" experiencia (la mía), pero también la experiencia es "hecha hacer": está siempre en acto una trama de narraciones activas y pasivas. Ninguno se habilita por sí solo a hacer experiencia, sino que es generado a su capacidad de hacer la propia experiencia. Al contrario de la escisión postmoderna de la experiencia es posible la reanudación de una identidad relacional generativa y de sus vastos horizontes éticos, antropológicos y religiosos.

Português

A categoria de *generatividade* não explicita uma qualificação operativa do sujeito humano, mas encerra um sentido sintético da subjetividade. Para compreendê-lo, é necessário partir de uma consideração antropológica ampla e dinâmica: a ideia de experiência, entendida como unidade de vivência, sentido e liberdade. A experiência é exercício do logos multiforme, que por sua vez é singular e relacional. A experiência “se faz” (a *minha*), mas também a experiência é “feita fazer”: está sempre em ato uma trama de narrações ativas e passivas. Ninguém se habilita por si mesmo a fazer experiência, mas é *gerado* à sua capacidade de fazer a sua própria experiência. Ao contrário da *cisão* pós-moderna da experiência, é possível a recuperação de uma *identidade relacional generativa* e de seus vastos *horizontes éticos, antropológicos e religiosos*.

Fruitfulness and the Promise of Finitude in a Technological Culture

ANTONIO LÓPEZ*

Modern, technological culture, in a mostly unconscious but nonetheless real way, has given rise to an increasingly childless society¹. This tragic fact is the expression of an anthropology that believes it gives an adequate account of the mystery of the human being by rejecting every form of finitude – first and foremost, man’s finitude. To be a *finite* being is not good². This perception of finite beings in predominantly negative terms

* Provost/Dean and Professor of Theology, Pontifical John Paul II Institute for Studies and Marriage at The Catholic University of America, Washington DC.

1. It is paradoxical that Western liberal culture, which claims to be one of the most advanced cultures in history, has given form to a society in which increasingly fewer children are born. If we think of the number of abortions, the number of children who grow up in fatherless homes, and the thrust to legalize euthanasia, it seems that Western society, de facto, is governed by a death wish. According to the Centers for Disease Control and Prevention, since 1973 about 50 million abortions have been performed in the US. According to a recent poll, about one third of American children (15 million) grow up in a fatherless family, and about 1.2 million marriages end in divorce each year (which represents 50% of marriages per year). Physician assisted suicide is legal in OR, VT, WA, and MT via court ruling. Of course, this “death wish” informs the modern “culture of death”, as John Paul II described it, tacitly. It appears under the guise of will to power. JOHN PAUL II, *Evangelium vitae*, no. 12 passim; BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, no. 75.
2. The term “finite being” refers in this paper to every creature, or concrete singular. However, because the paper deals primarily with human culture and fruitfulness, “finite being” is used principally in regard to the human being, in whom we discover the meaning of being.

has, however, sapped fruitfulness out of modern man's unprecedented power over nature. This, of course, does not mean that men have become sterile or too self-centered to have children. Nor do we seek to imply that man should stop improving his living conditions³. It means, rather, that man has reduced the other (the human other, the world, and God) to himself and hence has made fruitfulness, as the begetting of another human being who is the fruit and expression of the spouses' communion of love, a priori impossible. Where there is no difference there can be no fruitfulness. Man's seeing both sexual difference and the difference between God and man as a denial of himself has made birth and childhood incomprehensible to the modern mind. Only when the adequate sense of the negation contained in the finite being is elucidated – finitude indicates that one is *not* another, *not* infinite, etc. – and hence only when one perceives that to be *finite* is good, will it be possible to perceive anew why it is that the child is an intrinsic, unforeseeable, and overabundant fruit of nuptial love.

This paper proceeds in three steps. It first elucidates the main anthropological feature of liberal culture. It then shows the negative and abstract perception of the finite being that the legalization of “homosexual marriage” imposes on the definition and concrete life of the natural family. It concludes by offering a positive reading of the negation that belongs to every finite being and a reading of fruitfulness in terms of gift and not of will.

1. MADE, NOT CREATED

In an address given in 1965, Canadian philosopher George Grant said that “modern people's most comprehensive self-definition has been that our essence is our freedom, and that freedom means to make the world

3. It is unquestionable that one of the contributions of technological development is the alleviation of suffering (above all in health care). Yet, if we attend to the very nature of technology and its alliance with contemporary science, we perceive that most of the time technology seems to seek the radical elimination of suffering. In our cultural context suffering remains perhaps the only unclosable door that opens us to the gift-character of finite existence.

(our race included) as we desire it”⁴. Grant’s statement ably brings together three crucial elements that characterize Western liberal culture and society. Let me offer a brief reflection on these elements, since they provide the necessary context for our reflection. The first is the absorption of meaning by the will: freedom is the definition, that is, the *logos*, of man’s nature (*physis*). *Logos* here does not refer to form as it did in pre-modern times, when it meant in the sense of both *eidos* and *energeia/en-telecheia*. Rather, it refers to the will as this latter exists in the exercise of freedom⁵. What this means is clarified by the second element: freedom is not conceived in terms of the positive or negative response to an attractive and true good but in terms of “making”. Understanding freedom as making modifies our conception of reason (*logos*) – what we think it means to know – and it modifies our conception of what it means to make. On the one hand, we are now able to understand, think about, or know only what we make. This is why, for modern man, the criterion for truth is no longer a reference to a first principle or to permanent essences. Instead, truth in any type of science is verified through experiment. Hence, for modernity, thinking and knowing become handmaids of the will, which also means that loving contemplation and union with the true and the good no longer constitute the goal of human existence. Contemplation, as our Western cultural habits illustrate, has been altogether eliminated⁶. On the other hand, modernity’s modified conception of making means that to make is no longer to communicate a form or to carry out a given plan. Making is a production deprived of both formal and final causes. It is the exercise of the power intrinsic to the will. This exercise is its own end; it is not determined by the actualization of something. In this sense, contrary to premodern times, possibil-

-
4. G. GRANT, “Man-Made Man”, in A. DAVIS – H. ROPER (eds.), *Collected Works of George Grant (1960–1969)*, vol. 3, University of Toronto Press, Toronto 2005, 255–70, at 256. The oft-quoted statement of the United States of America Supreme Court in the 1992 abortion case states something similar: “At the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life”. *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833, 851 (1992).
 5. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore: I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 181–211, 308–23.
 6. H. ARENDT, *The Human Condition*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago 1998, 248–325.

ity (and not actuality) is the very content and energy of making. This is why technology – as a species of power that consists in the mentality (theoretical and practical) that inverts knowing and making – is destiny⁷.

The third and last element to notice in Grant's statement is that freedom seems to find a guiding criterion for its own exercise in one's desires (not in *logos* understood as form). For the modern man, however, human desires are self-motivated. Desires are not a response to a preceding beauty, goodness, or truth. If nature (*physis*) is conceived as a neutral material accessible to man's manipulation – a material that moves according to mathematical and physical laws; if the human person is basically understood in terms of will and freedom; and if man's body – a neutral *res extensa* – is just another tool among many at the disposal of human freedom, then no being can precede or call the will, either by persuading or by coercing it, to exercise its own potency. If desires are self-motivated, contrary to what we normally think they cannot indicate an incompleteness to be fulfilled by a given object or person. They reveal neither a need nor a search for another. Self-motivated desires indicate only the historical and open-ended dimension of the human will: to desire is to will.

We can now formulate more precisely how, in an unprecedented way, modern culture has overturned the premodern definition of the person: man is no longer given to himself such that he receives himself from another, but is self-motivated freedom whose first fruit is the *logos* of his own essence⁸. To see more clearly the uniqueness of this redefinition, it is good to note that these three characteristic elements of Western liberal society reveal that its ordering and governing horizon is anarchy, that is, the capacity to fulfill oneself out of one's own resources.

7. See G. GRANT, "Knowing and Making", in A. DAVIS – H. ROPER (eds.), *Collected Works of George Grant (1970–1988)*, vol. 4, University of Toronto Press, Toronto 2009, 269–79; H. JONAS, "Toward a Philosophy of Technology", in R. C. SCHARFF – V. DUSEK (eds.), *Philosophy of Technology: The Technological Condition; An Anthology*, Blackwell, Malden, MA 2003, 191–204; M. HEIDEGGER, "The Question Concerning Technology", in D. FARRELL KRELL (ed.) *Basic Writings*, HarperCollins, New York 1993, 311–41. See also the discussion of this point in my forthcoming *La memoria di Dio in una cultura tecnologica*, Lindau, Torino 2014.

8. See H. JONAS, "The Altered Nature of Human Action", in ID., *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago 1984, 2.

If we assume with Derrida that this anarchy can be prevented from itself becoming a unifying first principle, it follows that man, the world, and history are, in the literal sense of the term, *an-archos*: without origin, head, leader, or father⁹.

Of course, if there is no first principle (*arche*), there can be no *telos* either. Modern anarchy requires that man resist the temptation to think that self-fulfillment is coincident with either the proximate fruit of his making (a child, our work) or the obtainment of a secure and over-abundant fullness. The anarchy of our modern and postmodern culture does not hanker after any sort of historical or eternal heaven. It simply entrusts itself to its own historical fate and deprives itself of both past and future. Unable to taste any real nostalgia for the past or fear for his utmost possibility (death), man finds himself always in motion, always making¹⁰. He has this one, sterile certainty: finitude is all there is.

Having no beginning and no end in mind, contemporary anarchy lets man dwell in the illusion of self-creation. The scientific revolution, which began in the seventeenth century; the technological revolution, which began in the nineteenth; and the rise of the liberal state have all helped Western culture to hush and hide the mystery of birth¹¹. Mesmerized by (bio)technological accomplishments and enclosed by the liberal state in a self-referential social life, modern man no longer sees that, as Leon Kass puts it, “the navel, no less than speech and the upright posture, is a mark of our being”¹². The technological revolution, although

-
9. The radical rejection of a first principle is why the postmodern anarchist abhors being called an origin. This peculiar absence of a beginning makes our cultural anarchic self-affirmation appear only in the guise of phony humility and toleration. J. D. CAPUTO – M. J. SCANLON (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999, 182. For a perspicacious reading of modernity see L. STRAUSS, “The Three Waves of Modernity”, in H. GILDIN (ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit, MI 1989, 81–98.
 10. This sterile restlessness is one of the features of Tocqueville’s characterization of North American democracy. A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, trans. A. GOLDHAMMER, Library of America, New York 2004, vol. 1, pt. 2, chap. 6, pp. 277–282.
 11. H. JONAS, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution”, in ID., *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, University of Chicago Press, Chicago 1974), 46–82.
 12. L. R. KASS, “The Meaning of Life – in the Laboratory”, in ID., *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, chap. 3, 95.

having an undeniable capacity to improve living conditions, has also given the human being the illusion that he can make not only the natural world but also his very self according to an image of his liking.

The evolution of liberalism further reinforces the mirage of the man-made man. Common to the different sorts of liberalism, as we said, is the view that the human person is self-determining freedom. This anthropology transforms man into the free creator of the liberal society he lives in and into a subject of the same society, which is greater than him. Thus, in the liberal state – which is the political expression of technological knowing and making – man lives both in his “nature” (freedom) and in his “society” – which is created by him as a place in which all of nature, including his own, is increasingly mastered. Since both freedom and society are “ultimate” at their respective levels and each one makes integral and permanent reference to the other – man generates society, and society, through the state to which man delegates his freedom, promotes the growth of equal and free individuals – man has no need to refer to something higher (God, a first principle, the Church, etc.) to account for himself and for the way he is to live¹³. No common good is needed or wanted. Modern, anarchic man – who, as Locke taught, cannot know his own nature but can master it – dwells in history thinking that he makes himself, and he does not find anything in history that prompts him to ask whether there is an ulterior origin behind his finite freedom¹⁴.

In light of this historical horizon, we see even more clearly how modernity’s cultural anarchy is characterized by the reversal described above: the human person is not given to be; he is self-made. The person does not see himself anymore as “begotten” but as a sheer “fact” whose source is his own freedom. Thus, while explicitly rejecting the role of being the ultimate origin of what is, man nonetheless de facto turns everything towards himself. Everything has man as its end or its origin, or, at least, it can be bent towards him. This abstract, ontological-orphan self merits only the name “individual”. Not being the fruit of love – this

13. This is one of the main theses of P. MANENT, *An Intellectual History of Liberalism*, trans. R. BALINSKI, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995.

14. See, e.g., J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Elibron Classics, Lexington, KY 2006, bk. 2, chaps. 1–2.

is indeed culture's most radical abstraction – fatherhood, motherhood, and sonship have become hollow words.

Childhood remains for the most part a merely biological or developmental category. Yet, since no one, in fact, can come from an origin that no longer exists, everyone is deprived of the constitutive mystery of his own childhood; no one depends on anyone. Not being begotten, man understands begetting in terms of animal reproduction. In our cultural context, fruitfulness (and childhood) makes sense only as a species of making another whose being is neither able nor required to fulfill the one who made it¹⁵. Since fruitfulness is no longer a relation of love between a couple and their offspring, but only a relation between a maker and a made, this relation does not merit to be described as fatherhood, motherhood, and sonship. Fatherhood and motherhood are now interchangeable “roles”: parents are asked to play an equal part in the making of someone. The person is thus considered in a radically abstract way, that is, radically detached from the original experience of love and of the *humanum*.

The legalization of “homosexual marriage” – inasmuch as the institution requires its members to not conceive themselves in a constitutive reference to another and to God, but as primordially self-referential wills that shun irreducible otherness – represents a paradigmatic instance of the social imposition of the anthropological displacement of birth by fruitlessness that we are discussing here¹⁶. Let us now turn our attention to this matter.

15. This making is indeed the “triumph of the will”, i.e., of a will that wills its own power in what it wills.

16. By homosexuality I mean, with the *Catechism of the Catholic Church*, those “relations between men or between women who experience an exclusive or predominant sexual attraction toward persons of the same sex. It has taken a great variety of forms through the centuries and in different cultures. Its psychological genesis remains largely unexplained. Basing itself on Sacred Scripture, which presents homosexual acts as acts of grave depravity (cfr. *Gn* 19:1–29; *Rom* 1:24–27; 1 *Cor* 6:10; 1 *Tm* 1:10), tradition has always declared that ‘homosexual acts are intrinsically disordered’”, *CCC*, no. 2357. See also CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Persona humana*, no. 8. My concern in the following is with the ontological, anthropological order implied by homosexuality, as opposed to the free homosexual act – which nonetheless is rooted in the anthropology and theology that constitute homosexuality as such. The following section will therefore help elucidate how homosexuality is objectively incapable of realizing the personal, sexually differentiated gift of self necessary for fruitfulness.

2. ABSTRACT SELVES

In a recent article critiquing the legalization of “homosexual marriage”, John Milbank accurately claims that, rather than representing the quantitative expansion of marriage to include gay couples, this legalization amounts to redefining natural marriage in homosexual terms¹⁷. The claim that “homosexual marriage” is a right that must be granted by any state whose citizens are to be treated equally imposes de facto a qualitative change in the conception of the one who is the holder of rights. Only if masculinity and femininity are secondary to the embodied nature of every human person, and only if offspring are extrinsic to the nuptial union of the spouses, can marriage be legally recognized for homosexual couples. “Homosexual marriage” therefore rests upon the overturning of the three different yet inseparable elements that human original experience reveals are constitutive of a spousal union: sexually differentiated spouses, unifying love in which the sexual difference is preserved, and fruitfulness¹⁸. The legalization of “homosexual marriage”

-
17. J. MILBANK, “The Impossibility of Gay Marriage and the Threat of Biopolitical Control”, Australian Broadcasting Corporation, April 23, 2013, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2013/04/23/3743531.htm>. As we know, language expresses our perception of being and its meaning. It is thus important to remind the reader that the term “homosexual” entered our culture only at the end of the nineteenth century – purportedly through the work of the German psychologist Karoly Maria Benkert. We thus need to be aware that the language of homosexual and heterosexual marriage, in fact, makes us think of the spouses and of marriage mainly in terms of “sex”, and of “sex” as a neutral reality equally owned by every human person that could be either “homo-” or “hetero-”sexual. In this light, “homosexual” and “heterosexual” marriage are two instantiations of the same neutrally conceived species of marriage, and “sex”, very much like marriage, is thus a reality governed by the “anarchic” conception of freedom described earlier. This conception of sexuality has reverberations in our way of speaking about sexual identity. For instance: Our culture prefers to speak of personal “equality” instead of natural “identity” so that we understand the person in terms of a form without content (a bodiless, self-determined freedom), and to speak of “diversity” instead of sexual “difference,” so that multiplicity and change (*di-vertere*) gain the upper hand over an identical human nature that is possessed by one gender in a way that is irreducible to that of the other gender (difference, *differre*). To remind the reader of this implicit logic, in the text I will refer to homosexual marriage in quotations and limit the name “marriage” to the natural union of a man and a woman fruitful in a third. For a history of how the term “homosexual” came to be used see, among others, J. N. KATZ, *The Invention of Heterosexuality*, Plume, New York 1995.
18. Embedded in human original experience is the reality that the human being finds himself both fully given to himself and constitutively open, that is, in search of someone

thus undermines the experience of natural marriage as the dual nuptial unity of sexually differentiated persons fruitful in a third, and, contradicting the very concept of freedom as *self*-determination upon which it rests, seeks to establish as foundational for *every* marriage the permanent separation of the self from the sexual body, of love from sexuality, and of sexuality from procreation¹⁹.

Despite the fact that the body is normally considered mechanistically as a precious tool and not as an integral part of the identity of the person²⁰, because it occupies that mysterious space between the spiritual and the strictly natural, the body cannot be fully sided with the strictly natural. This is why, in order to show the body's relation to both the

like and unlike him in the relationship with whom he could find his fulfillment. This other is, in the first place, someone like him – an embodied soul, albeit of a different sex – and, ultimately, is God. Married love is the intertwining of human and divine love. Human experience reveals and teaches that only by living at this crossroads of God's memory of man and man's memory of God can the other person be seen and received for who he or she is. It is from within this crossroads that one authentically gives oneself to the other. Contrary to what our culture assumes, the nuptial union, although recognized civilly, is not patterned after a legal contract whose binding capacity depends on the will of the spouses and the fleeting consistency of their emotions. It is a relation of love, that is, of the uniting force (*vis unitiva*) that, through the affection that spouses are given to have for each other, has its roots in and is called to be assumed by divine love (*Gaudium et spes*, no. 48). Married life is a life of fruitful communion in which everything is shared and into which one enters by choosing the surprising fact of having been chosen. See JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. M. WALDSTEIN, Pauline Books and Media, Boston 2006; A. SCOLA, *The Nuptial Mystery*, trans. M. K. BORRAS, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2005; C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love: Approaching John Paul II's Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009; L. MELINA, *Building a Culture of the Family: The Language of Love*, Alba House, New York 2011.

19. The swift success of the push for legal recognition of “homosexual marriage” in the West – more so than artful political, economic, and communication strategies aimed at legalizing “homosexual marriage” – witnesses to the fact that the different sorts of liberalism, whose common nature we described in the previous section, are grounded on an essentially androgynous anthropology, as David Crawford deftly shows. D. S. CRAWFORD, “Liberal Androgyny: ‘Gay Marriage’ and the Meaning of Sexuality in Our Time”, in *Communio: International Catholic Review* 33 (2006) 239–65.
20. Whereas traditionally man's essence has been defined in view of his spiritual qualities (reason and will), if the soul is indeed the form of the body, sexuality is not simply a biological reality. It expresses at the corporeal level the mystery of the person – whose form is the human soul. Hence it does not have to be considered a transient and accidental element of the human person. John Paul II's courageous thought on the sacramental nature of the body and on the *communio personarum* as a valid expression of the *imago Dei* cogently develops this aspect. In addition to his catechesis on human love, see *Mulieris dignitatem*, nn. 6–8, 29–30 and *Familiaris consortio*, nn. 11–12, 21.

physical and spiritual realms, our culture speaks of both sexuality and gender. Whereas sexuality refers to the biological, physical dimension of the body, gender regards sexuality's cultural appropriation by the spirit that inhabits a given body²¹. Since the human spirit is primary, reading male and female as culturally determined genders, as our culture does, makes one prone to account for masculinity and femininity in terms of "orientation" – that is, the self, indifferent to its own sexually constituted bodiliness, orders the exercise of its sexuality and its affection independently of the body it has been born with and according to the intention it treasures most predominantly²². Why a given person appropriates his or her sexuality in one way or another and why he or she decides to orient it in one direction or another remains ultimately incomprehensible, not simply because of the multitude of historical, cultural, and biological circumstances involved in the homosexual perception of the bodily self, but, more importantly, because in this view the relation of gender and sexuality is ultimately moral and not ontological.

The separation of the self from the sexual body hides a deeper assumption regarding the way in which the body represents a limit to the self. Because we are all born with a body that we do not determine, a body that says who we are but not completely, we discover that the body also represents a limit within whose boundaries our existence unfolds. It is a limit in a twofold sense: it is this body and not another body. That is to say, it is a limit, first, because it is *this* body, with *these* characteristics outside of which the embodied person does not exist. Second, the body cannot exist purely from itself: it bears within itself

21. For a critique of the current understanding of gender see D. L. SCHINDLER, "The Embodied Person as Gift and the Cultural Task in America", in ID., *Ordering Love: Liberal Societies and the Memory of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2011, 242–74.

22. "The primacy of the category of 'sexual orientation' implies a fundamentally extrinsic relationship between a functionally-mechanistically conceived body and a correspondingly spiritualized freedom. Ironically, once this starting point has been accepted, sexual desire and love are left without a real home. They must oscillate between the functionally sexual – an order that has been treated as one of mechanistic determinism – and the spiritually androgynous – an order of bodiless freedom and love. But they cannot fit comfortably in either". D. S. CRAWFORD, "Mechanism, Public Reason, and the Anthropology of Orientation", in *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science* (Fall 2012), <http://www.humanumreview.com/articles/view/mechanism-public-reason-and-the-anthropology-of-orientation>.

the presence of another whom the embodied person precisely *is not*. In this second sense, the body is the permanent reminder of a constitutive otherness *within* ourselves: the origin of ourselves, present within us, is *not* us; it is another²³.

The anarchic self, because it conceives itself in abstraction from the concrete experience of love, views this twofold limit negatively, namely, as a denial of what is most proper to itself (self-determining freedom). Rejecting the limit in the first sense (*this* body), the abstract self can and does master the body. The body, therefore, is a tool that cannot claim obedience²⁴. Regarding the limit in the second sense (*not another* body), the anarchic self silences the alterity of which the body speaks, that is, it ignores the fact that the origin of oneself is irreducible to oneself. The silencing of this origin, therefore, cannot but be a denial of God who is the ultimate origin. Silencing the alterity and the mystery of one's own birth of which the body is a permanent reminder, one tends either to identify oneself with one's (now mechanistically understood) body, or to separate oneself from it completely. The limit, or the "not", intrinsic to finite being, precisely because it precludes total self-determination, is seen as a denial of oneself. The limit *qua* limit, and hence finitude itself, is a denial of oneself, a simple negation. Unabsorbable otherness is not good²⁵.

23. The presence of the negation in the body, being informed by the human soul, cannot be circumscribed to a physical reality. The "not" is also seen in the fact that man, as spirit, has desires for things that he himself cannot achieve and that remind him of what his intellect can also discover: he is not the origin of himself and all that is. When, in this paper, we talk about being's finitude from the point of view of the body, we also have in mind this spiritual dimension of the human person. We decide to concentrate on the bodily aspect because the body, contrary to what our culture thinks, is the *ontological* reminder of the otherness of the origin that constitutes us. The disproportion, for instance, between both man's desire and capacity for truth and his grasp of it is enfolded in the human body. Through the body man can hear, speak, and see the *logos* that is utterly beyond him. While we cannot here develop the significance of the "not" at the spiritual level – something which could help us see, e.g., that knowing, as the French term *connaître* indicates, is a being born (*naître*) with (co-) another – we will presuppose this dimension when we talk about the human body.

24. There is a sense, of course, in which this is uncontestedly true. The preservation of health is part of living a responsible human life. Yet, this does not mean that one can use biotechnical and technological means to master the body to the extent one wishes or, more realistically, that the state allows or fosters.

25. The limit as limit, that is, as an indication of another nature or a non-self, contradicts the modern concept of freedom. Since Bacon, the Greek concept of nature as the principle of life, movement, and rest has been abandoned. Now "nature" wholly

The negative perception of the limit undergirds the separation between love and bodiliness proper to the homosexual act. Because love (*agape, caritas*) is the movement towards another, one that is not oneself, one must deny or overcome the bodiliness that limits the realization of homosexual attraction. The rejection of one's own otherness vis-à-vis one's origin, as this origin is incarnated in one's own body, prompts the search for someone who is like oneself. The dismissal of the self's constitutive otherness necessarily expands to include any type of otherness: if I am not "other" relative to someone else, then neither can there be an other relative to me. If another person were to be perceived and loved as other, that is, as not oneself, his or her alterity would awaken the perception of one's constitutive otherness, which, as we said, the anarchic self sees only as a negative limit. Therefore, although they are explained as a sign of spiritual complementarity, homosexual relations are a mirroring of the self and not the gift of oneself to another.

Besides the imposition of an anthropology that cannot account for otherness, there is yet another element that the recognition of "homosexual marriage" tends to render inevitable. Since homosexuality is insurmountably nonprocreative, a child is technologically produced, not begotten. "Homosexual marriages" thus depend on assisted reproductive technologies (such as surrogate motherhood, IVF, cloning, etc.) to have a child or on the adoption of a child through state-approved organizations. Consequently, it is the responsibility of the state to develop

lacks first beings of any kind. What we think needs to be known in order to see what something is – its nature – is obtained through the experimental method. The "experiment", not the experience, will allow us to see what is not the case and that the world we live in is not the revelation of a deeper order guided by a provident God. Man, for Bacon, exists as an object of physics, but metaphysics – now conceived as the science of the laws of nature and not as the science that, being beyond physics, seeks for the ultimate principles and causes – does not have anything to say about man as such. Our experience, Locke will insist, does not know wholes or things, only properties (or "simple ideas" as he calls them). The goal of the new order that began with Bacon and was brought into politics by Locke is not that of understanding man (or what is) but of mastering nature, the realm of necessity. The mastery of nature, of everything that opposes man's spirit, rather than the response to God's command is man's self-reliant response to his human condition of neediness after the Fall. We must take care of ourselves since there is no God to help us. On the mastery of nature see R. KENNINGTON, *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, Lexington Books, Lanham, MD 2004.

reproductive technologies that will ensure the successful obtainment of always-more-perfect children and to monitor the equanimity of organizations that grant access to adoption²⁶. As Milbank writes in the aforementioned article, the relation between parents and children in a “homosexual marriage” is legal, not natural.

That the relation with the child is legal means, first of all, that the child is always extrinsic to the relation of the “parents”. “Extrinsic” is not to be taken in its chronological or estimative sense – as if it referred only to the child’s coming after the sexual act, or as if the couple regarded the child as an unimportant object. “Extrinsic” means that the child is no longer the fruit intrinsic to nuptial love. The child is not seen for what he is: a gift given to the parents through their reciprocal gift of self, one who is both completely *theirs* and completely *not* theirs. Childhood, as a placeholder term for a legal relation, means that, ontologically speaking, the child is *not* another person, irreducible to his parents. The identity of the “child” becomes therefore that of an “adult”, that is, a self-determining freedom who like his legal parents is an equal holder of rights. The only difference between “parents” and the “child” is that determined by biology and experience: the child is a small adult who needs to learn how to exercise his or her own freedom. Obviously, childhood as a legal relationship – unlike the relationships of natural fatherhood, motherhood, and sonship – is endowed with the same permanence and validity of any legal contract. When the wills that formed it decide to draw apart, nothing remains of it²⁷.

26. Recent biotechnological means that may easily enable both homosexual partners to play a significant role in the coming to be of the child (as opposed to just one of them, as is now the case) only reinforce the fact that the child is obtained as a commodity. On the recent developments in human cloning see M. TACHIBANA ET AL., “Human Embryonic Stem Cells Derived by Somatic Cell Nuclear Transfer”, in *Cell* 153, no. 6 (2013) 1228–38, <http://dx.doi.org/10.1016/j.cell.2013.05.006>.

27. Recent publications have alerted English-speaking readers to the grave effect that divorce has on children. This research thus goes a long way in revealing the inconsistency of the claim that marriage is simply about the will and the well-being of the parents. See E. MARQUARDT, *Between Two Worlds: The Inner Lives of Children of Divorce*, Three Rivers Press, New York 2005; A. ROOT, *The Children of Divorce: The Loss of Family as the Loss of Being*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2010; M. HARPER MCCARTHY, *Recovering Origins: Children of Divorced Parents*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, forthcoming.

The legalization of “homosexual marriage” entails therefore that the family’s fundamental scope is the formation of convinced citizens. When the perception of other as other is lost, the educational task of the father can no longer be what experience reveals it properly is: the indication of an origin that lies beyond the parents and that ultimately accounts for the child’s existence, and the accompanying the child to a destiny that is greater than both the child and his parents. For the same reason, the educative task of the mother can no longer be the introduction to a language that precedes man or the introduction to being’s gratuitousness. If the role of the parents becomes a legal one for every family (natural or not), then it follows as a matter of course that the state keeps entirely for itself every educational responsibility. The legal nature of familial relationships therefore completes the state’s totalitarian control over the family, for law makes the child extrinsic to nuptial love. Here, the deeper meaning of “legal” relation comes to light in all its ominous character. The hidden but certain totalitarian nature of Western liberalism has long struggled to enter the realm of the family²⁸. The legalization of “homosexual marriage” opens the door for every person to be controlled by the state because, just as “homosexual marriage” requires a redefinition of the person (the holder of rights) and of marriage, the adoption of children by homosexual couples requires that fatherhood, motherhood, and sonship be transformed from natural relations in which fruitful love is expressed into legal relations. Only if the child is extrinsic to nuptial love, a commodity to acquire if one so wishes, can the state grant homosexual couples the right to have children²⁹. “Homosexual marriage” opens the door for the autonomous, right-bearing individual to freely consent to and completely identify himself with the liberal state³⁰. The

28. For a perception of the totalitarianism in liberal cultures see, inter alia, G. GRANT, “The Triumph of the Will”, in *Collected Works of George Grant*, 4:727–35; D. L. SCHINDLER, “Civil Community inside the Liberal State: Truth, Freedom, and Human Dignity”, in ID., *Ordering Love*, 65–132.

29. With this, one can see in action what Rawls foretold when he claimed that every person is first and foremost a citizen and that the family must educate children into citizenship; otherwise, the state will have to intervene to correct this error. J. RAWLS, *Political Liberalism*, expanded ed., Columbia Classics in Philosophy, Columbia University Press, New York 2005, 471.

30. Another example of this is in Anthony Giddens’s understanding of love as intimacy: it is both thoroughly “personal” and, at the same time, identical with liberal democracy.

legal recognition of “homosexual marriage” thus imposes an anthropology that reduces the essence of natural marriage – the dual unity of sexually differentiated persons fruitful in a third – to a façade and thoroughly transforms it into another expression of “homosexual marriage”.

3. FAMILY: *SIMILITUDO DIVINAE BONITATIS*

The preceding reflection was occasioned and guided by the need to consider in what sense the child is an intrinsic, unforeseeable, and over-abundant fruit of nuptial love. In order to face this issue within the cultural context elucidated here, we must first inquire why it is that (sexual) difference is necessary for there to be a “fruit”, a child. Because relinquishing difference eliminates fruitfulness, we see that at stake in the miracle of the coming to be of a person – and this is what the legalization of “homosexual marriage” denies – is the goodness of otherness and the limit to the self that it entails. Therefore to discover why (sexual) difference is necessary, it does not suffice to state that reproductive technologies and homosexual “parenthood” are always parasitic to natural marriage – which indeed they are³¹. Since, as we saw, the person is mainly considered in terms of self-determining abstract freedom, to elucidate why limitation and otherness (and hence sexual difference) are good requires that we see the meaning of the negation contained in the limit – that one is *not* another. Perhaps the simplest approach to this complex question is to look at the nature of the beginning. The existence of a finite being that is other from oneself indicates the existence of a beginning. Why is there a beginning in the first place?

See A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford, CA 1992, 188.

31. See M. HANBY, “Begging the Human Question: Philosophy, Childhood, and the Ontological Meaning of IVF/ART”, in *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science* (Summer 2012), <http://www.humanumreview.com/articles/view/begging-the-human-question>.

3.1 *On the Mystery of Birth and the Nature of the Beginning*

Birth is the most concrete and full beginning that man knows. It is the beginning that gives form to all his other beginnings, to all his actions. Human birth shows that man's own being, and hence every one of his actions, is constituted by two inseparable dimensions. The first is that one is *given* birth. Since the receiver's personal, spiritual uniqueness is irreducible to his physical origin, the most adequate way to characterize the ontological structure of one's own being is in terms of gift. That man is born means that life is gift³². The second dimension is that to be given to be, to be born, implies that one was not before one was given to be³³. That the "not" remains as an inextricable part of one's own being, even more than it does in death, is seen in the fact that man depends continuously on what he is not. He depends on the environment in which he lives, on the family in whose love he is born, on the others with whom he lives, on all the history that preceded him, on God³⁴. Because the beginning is a birth, the unity of "being given to be" and "not having been before" is best seen as man's being a gift given to himself and therefore his being in relation to another. Let us elucidate more deeply and within the parameters this essay allows the role of the "not" in finite beings.

We would soon get lost if we thought of these two dimensions – the "being-gift" and the "not" – either dialectically, as if one were the logical or ontological contradiction of the other, or morally, as if one were better than the other. The relation between the "being-gift" and the "not" in finite beings is, instead, one of asymmetrical reciprocity. The priority belongs to the gift, since the miracle of being is the light that illumines also what is not. The gift is prior, however, in a way that includes the "not". The gift, as gift, is itself complete, but it is not the origin of itself. The "not", as inseparable from the "gift", is not to be read with modernity as the cause of a constitutive deficiency of the "gift".

32. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982. See also my forthcoming *Gift and the Unity of Being*, Cascade, Eugene, OR 2014.

33. The English language aptly emphasizes the passive dimension of birth: to be born is to have been given birth, to have been given to be.

34. The body, as we saw, is a reminder of both dimensions of the constitutive mystery of our birth: one *is* oneself and one is *not* the origin of oneself.

The “not” is not a denial of the gift. It does not reveal that the gift, the very human being, is not really given to himself completely and hence that he is not free. To state this positively we have to say something that may strike us as paradoxical: the “not” is a perfection inasmuch as it reveals that the gift is really given, it is not held back, and – here is the meaning of the “not” – it is always in reference to the source, namely, other finite beings and, most fundamentally, God. The “not”, seen in light of the “being-gift”, indicates that the limit characteristic of finite being is a relation and not an ending-point. In other words, we see that one’s *not* being before one was given to be does not indicate merely the boundary of one’s being, the point at which the finite ends and the infinite begins. The “not”, or the “negation”, intrinsic to all finite beings indicates that one is oneself and not another as relation to that other. To be a self-standing being – that is, to be in and for oneself – is not to be self-contained but to be oneself as always already open to another. To borrow a term from scripture, we can say that the “not”, inasmuch as it is a part of the perfection of finite being, is kenotic: the gift is really given to itself (positive aspect) because it is also always already oriented toward and hence in relation with the source and others. Thus, the goodness of the finite being resides precisely here: it is truly given to itself as finite, as constitutively related to what it itself is not. It is this unity of being and not-being that makes finite being good *qua* finite – and that invalidates the perception of it as neutral, limited nature to master³⁵. Thus, the initiative to give oneself – to love another or to beget with her a child – rather than being a self-initiated exercise of one’s own freedom, bears within itself the memory of one’s own birth.

Why the “not” is part of the perfection of being is, undoubtedly, hard to grasp. Because we were not before we came to be, we tend to forget the priority of having-been-given to ourselves and thus erroneously tend to think that the negative has an absolute priority. Hence, we think that freedom’s first decision is like the breaking forth of a light in the middle of a starless night. If this is the case, when we turn our attention away from ourselves and direct it to the world in which we live, we

35. The malleability of nature depends precisely not on its being raw, neutral matter, but rather on its gift-character.

deem that either the world does not have a beginning or that it had an empty beginning that contained within itself the promise of its own self-fulfillment³⁶. The first affirmation, the world without beginning, entails thinking that the world is eternal. In the second, the empty beginning, we think that night is the origin of the light. But can an eternal world account for the unforeseeability constitutive of every birth? and whence does darkness beget light? Since we cannot positively answer these questions, we need to press this issue further and move from the conception of the world to that of God himself³⁷.

It is rather common that when man thinks of God, the absolute first principle, his thought is determined by the negative perception of the limit. He thus thinks that God is other from the finite precisely because one cannot find any “not” in him. In God there is no negation. There is a sense in which this is obviously the case: if God had an origin outside of himself, he would be a creature. The origin therefore must be identical to itself. What is not identical to the One, as Plotinus explained, distancing himself from Aristotle, belongs outside of it and is less than it – starting from its intellect (*nous*). Leaving for another time the relation between God and what comes from him, we must ask: how is it possible for there to be something that is not the One in the first place? The classic axiom, as we know, answers thus: *bonum diffusivum sui*³⁸. Hence the ontological perfection of the One, not its freedom, is responsible for the

36. See M. HANBY, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2013.

37. Contrary to what postmodern thinkers argue, the proposal of the concept of anarchy presented earlier is insurmountably incoherent. A radical denial of origins is coincident with the dissolution of identity. Postmodern anarchy, then, is another expression of nihilism after Hegel and, above all, Nietzsche.

38. “The Good”, said Pseudo-Dionysius, “by being extends its goodness to all things. For as our sun, not by choosing or taking thought but by merely being, enlightens all things, so the Good. . . . by its mere existence sends forth upon all things the beams of its goodness” (*The Divine Names*, chap. 4, no. 1, col. 693). Aquinas contends that the axiom *bonum diffusivum sui* is to be understood in terms of finite, not efficient, causality. Yet, the well known passage stating the relation between the divine processions and the creation of the world may be used to refer to a communication within God that itself is a *bonum diffusivum sui* of sorts: Aquinas, *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2. See AQUINAS, *De potentia Dei*, 2.1; BONAVENTURE, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 8, ad 7.

natural origination of another³⁹. What is not identical to the One comes from the One because it belongs to the nature of complete perfection to give itself⁴⁰. The experience of human love, the event of birth, and natural fruitfulness seem to make this axiom obvious. Yet this classic axiom leaves philosophy with two unresolvable questions: does not the Good, which alone is, need to be more than itself in order to give? Does not the One's power to give what it is not (the gift of finite being) tacitly acknowledge that the "not" belongs in the One most properly, or at least, that the One cannot be in relation with the many that it is not unless the "not" is an element of its very essence?⁴¹ With this we have arrived at the threshold of the second issue we need to approach: the necessity of difference. Pondering the meaning of difference in the God of Jesus Christ will help us discover in what sense the "not" proper to the finite creature discloses further the perfection of its being.

3.2 *On Love and the Negative*

Christian revelation is the only light that can guide us in thinking about the issue of the positive and kenotic nature of the "not" and finite difference – of which sexual difference is an expression. It does so precisely because, through the access to the divine triune love that Jesus Christ grants, we can see, first, that only love, as the fullness of the

39. For Greek thought this affirmation does not mean that the relation between God and the world is one of efficient causality. If this were the case, the first principle would have its perfection outside of itself – in which case it would no longer be the first principle since it would not contain all perfection within itself.

40. It is not possible to interpret Plato's formidable insight in the *Timaeus* to mean that the maker of the universe wills the cosmos into existence. "Let us state the reason why. He [the maker and father of the universe] was good, and one who is good can never become jealous of anything. And so, being free from jealousy, he wanted everything to become as much like himself as was possible" (*Timaeus* 29e). For Plato, the maker does not refer to the Idea of the Good but to the Demiurge. Jealousy in fact presupposes the existence of an eternal world whose primordial matter needs to be ordered by mysteriously communicating to it an image of the eternal forms.

41. This is why Heidegger famously complains: "No one is bothered by the difficulty that if God creates out of nothing precisely he must be able to comport himself to the nothing. But if God is God, he cannot know the nothing, assuming that the 'Absolute' excludes all nothingness". M. HEIDEGGER, "What is Metaphysics?", in W. MCNEILL (ed.), *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1998, 82–96, at 94.

good, contains within itself the reason to give; second, that the difference between God and the world is good because in God there is a “not”; and, third, that the divine “not” is a relation of love that grounds, while remaining itself incomprehensible, the difference between man and woman. It is the trinitarian personal principle and not (divine or human) nature that can shed light on the irreducible, fruitful difference between man and woman and the unalterable order of their relation.

Jesus Christ reveals that the mystery of God is a mystery of love (1 Jn 4:8) in which the personal identity of each hypostasis can be expressed in terms of an identical and yet different gift of all of itself to the other. In Christ, the ultimate good reveals itself to be charity (*agape*), a relation of interpersonal love-gift⁴². In the economy it is disclosed both that charity (*agape*) is Christ’s gift of self to the end and that his gift of self is grounded in an incomprehensible and ever-greater gift of self in God. That God yearns (*eros*) to give and gives himself to man (*Lk* 22:15) indicates the presence of a yearning in divine triune love that, rather than representing a lack, discloses the superabundant fullness of divine love⁴³. The “fullness”, as Christian dogma teaches, is that the unity of God is tri-hypostatic: the one God is Father, Son, and Holy Spirit. That

42. Christian revelation fulfills and exceeds the philosophical perception of the ultimate in terms of good. One of the clearest examples in this regard is Richard of St. Victor’s treatise on the Trinity. For Richard, the Platonic Good can, and must, be called *summa caritas* precisely because (1) God is not only the fullness of being in an objective sense (*summum bonum*), but he is also personal, where personality is precisely the most intense perfection of being itself. And (2) God’s personhood, identical for Richard with God’s being self-communicating goodness, is never solitary but always exists within a communion of persons. We can thus say that Christian revelation allows us to see that the Good is an asymmetrical reciprocity of inter-personal love endowed with an unalterable order. RICHARD OF ST. VICTOR, *The Twelve Patriarchs. The Mystical Ark. Book Three of the Trinity*, trans. G. A. ZINN, Paulist Press, New York 1979.

43. By *eros* we understand the desire for union with the other, and by *agape* the oblique offering of oneself in which what it is sought is the good of the other. They are inseparable dimensions of the same love. As Benedict XVI wrote: “Were this antithesis [between *eros* and *agape*] to be taken to extremes, the essence of Christianity would be detached from the vital relations fundamental to human existence, and would become a world apart, admirable perhaps, but decisively cut off from the complex fabric of human life” (*Deus caritas est*, no. 7). See PLATO, *Symposium* 201a–204d; PSEUDO-DIONYSIUS, *Divine Names* 4.13; A. PRIETO, “*Eros* and *Agape*: The Unique Dynamics of Love”, in L. MELINA – C. A. ANDERSON (eds.), *The Way of Love: Reflections on Pope Benedict XVI’s Encyclical Deus Caritas Est*, Ignatius Press, San Francisco 2006, 212–26.

this fullness cannot be conceived as deprived of the “not” was one of the reasons why the Church always opposed modalism and Arianism. If the “not” is not internal to God, not only is the love of Jesus Christ just another instance of human, not divine, philanthropy, but also there is simply no real otherness.

What determines the theological difference, the difference between the persons, is not, of course, that each one has something the others lack. The difference in God is not between the divine essence and the hypostases, but between the hypostases. The Son, therefore, is not irreducible to the Father because he has something the Father lacks; they are both equally God. The Son is irreducible to the Father because the Son enjoys God’s being-gift in a way the Father does not: the Father is gift as given (begetter) and the Son is gift as received (begotten). Each of the persons is a gift of himself to the others without remainder, albeit differently than the other two. Love therefore is both the principle of unity in God *and* the principle of distinction.

To say that the divine persons are three hypostatically different gifts means that each one wants the others to be, lets the others be, and is himself in and with the others. Their “not” being each other means therefore a relation in which everything is shared, given away without remainder, and – true miracle of being – never lost. In this first sense, if the “not” were absent in God, it would not be possible to find in him the dynamic openness to and for another that grounds his openness to the world. It is the presence of the “not” in God, the personal otherness essential to divine love, that justifies us in saying of finite beings that the limit grounding otherness is relation and not the denial of oneself. We still need, however, to elucidate another aspect for this justification to be fully adequate.

An intrinsic relation that really lets the other be in its otherness is distinct from an extrinsic and arbitrary relation that very easily becomes a relation of making and power – a relation that transforms the other into a mirror of oneself and so informs one’s understanding of fruitfulness in the way described above as pertaining to modernity. Such an intrinsic relation demands a difference not only between the one and the other (the Father and the Son, the male and the female) but also a twofold dimension of gift within each person. In fact, this twofold dimension of

gift is necessary for the interpersonal difference: the sort of simultaneous distance and unity required for the relation to be an intrinsic relation, a relation of indwelling, can be accounted for only if in each person there is, for lack of a better term, a “space” in which the other two can be. That the Son is not the Father or the Holy Spirit means that he can let them dwell in him, just as he dwells in them.

Since the theological difference is posited by love within love, the twofold dimension of gift, or the internal polarity, that constitutes each person is always an expression of absolute (gift-) act – to use Aristotle’s indispensable term⁴⁴. This is why we can say with Balthasar that, in God, the gift has both a purely-active and a receptive-active dimension. The two dimensions of the one, infinite, simple gift-act that is love (purely-active, receptive-active) are simultaneous and presuppose each other – albeit in a different way in each person. In other terms, the dual dimension in the personal gift-act prevents us from saying that one is just active whereas the other is simply receptive. The absolute gift of each person is both active and receptive – albeit in a different way. The Father, as the beginning without beginning, gives himself away without remainder, and this giving all of himself is always already the bringing forth of his Son (purely-active dimension of the gift of self). Yet, without altering the order of the procession – and this is another element that adds to the incomprehensibility of the miracle of birth in God – the Father’s gift of self includes within itself the always-already-given reciprocation of the Son to the Father’s original begetting of him (receptive-active dimension of Father’s gift). In this sense, as St. Hilary puts it, the Son “perfects” the Father⁴⁵. The Father’s passive-active reception welcomes also the Spirit’s eternal, unifying role in the Trinity, just as the Father’s being the origin is also responsible for the procession of the Spirit in God. In

44. Work still needs to be done to think through the implications that the mystery of the Triune God, *ipsum esse subsistens*, has for the philosophical understanding of act; that is, to consider in what sense potency, without losing its distinctness as potency, could share in the metaphysical perfection of act – without act thereby becoming a pseudo-potency and potency a pseudo-act. An interesting reflection in this direction is Kenneth Schmitz’s elucidation of Aquinas’s open principles. K. L. SCHMITZ, “Created Receptivity and the Philosophy of the Concrete”, in *The Thomist* 61, no. 3 (1997) 339–71.

45. HILARY, *De Trinitate* 7.31.

this sense, it is also possible to say that the Holy Spirit contributes to the personhood of the Father as Father without thereby becoming another Son⁴⁶. It is thus that each one (Father, Son, and Holy Spirit) is a self-standing person who enjoys the one divine wisdom, will, and freedom as given, received, and confirmed gift – and each one of these ways of enjoying the divine attributes comprises the twofold dimension of the gift just described, according to which the absolute priority of love preserves within itself what it is not. This polarity intrinsic to each person allows us to see why the relation among human beings is one that requires the ontological possibility of being oneself by letting the other be part of oneself, which is simultaneous with the other letting the one be in itself. The finitude of creatures and fruitful sexual difference are good because they are the way in which man is allowed to participate in God's ever-greater triune love.

46. The twofold dimension of the gift is, of course, also in the Son and in the Holy Spirit. In the Son because he receives himself (passively) from all eternity and gives himself in return as eternal gratitude, a return that includes from all eternity the fruit of the love the Father and the Son have for each other: the Holy Spirit. The Holy Spirit flows from the love that the Father and the Son have for each other and gives himself to them. Inasmuch as he is the unique witness of their distinction and the bond of their unity, the Holy Spirit makes God's triune unity be itself and be overabundant gratitude. See A. VON SPEYR, *The World of Prayer*, trans. G. HARRISON, Ignatius Press, San Francisco 1985; H. URS VON BALTHASAR, *The Last Act*, vol. 5 of *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, trans. G. HARRISON, Ignatius, San Francisco 1998, 66–99.

The absolute primacy of the gift in God enables us to avoid Hegel's speculative Good Friday because the gift includes the freedom proper to love. The sacrifice of the person, Hegel contended, is truly real and radical enough only when the person sacrifices himself and disappears in the other. Hegel claimed that stopping at the level of the person, that is, the person's not sacrificing himself, is evil. Yet, what Hegel did not acknowledge is that the fruit that falls on the ground and dies is given life anew (in itself and with another). The true sacrifice is to let the other be while remaining oneself and not to disappear in the other. Irreducible difference within communion is a more radical, dramatic gift of self. It is because God's love includes absolute freedom that the "not" in God cannot be equated with evil. At the same time, and precisely for this reason, when evil occurs in human history, there always remains something at the heart of human history that can be entered into and redeemed. Evil, as Augustine said, is a deficient being. See AUGUSTINE, *De civitate Dei* 12.7 (PL 41:355); G. W. F. HEGEL, *The Consummate Religion*, trans. R. F. BROWN – P. CRAFTS HODGSON, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, University of California Press, Berkeley 1987.

3.3 *Ever-Surprising Fruit*

In light of the triune mystery of love, we can see how the affirmation of the positivity of being a creature integrates a finite “not”: to be finite (not-infinite) is, first, to be in constitutive relation with what one is not (God primordially but also in an analogical sense other finite beings), and, second, to participate in the law of giving that characterizes the gift. The mystery of our own birth reveals, on the one hand, our original dependence on the ultimate source, God: the giver is intrinsic to the gift – as the existence of consciousness, and even our very bodies, witnesses – but the giver lets the gift be itself precisely in the gift’s relationship with it⁴⁷. On the other hand, our birth shows that the gift is given so that it can respond to what it is not. For the finite being, to be given to be, therefore, is to be given to be always already within a communion of beings in whose web of giving and receiving one always already exists. To participate in the gift of being, to enjoy the mystery of one’s own birth, means to be able to receive oneself in being given to others, to let the others be, and to receive them as constitutive to oneself⁴⁸.

47. T. AQUINAS, *Summa theologiae*, I-II, qq. 90–96; J. RATZINGER, *On Conscience*, Ignatius Press, San Francisco 2007; H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, Éditions du Témoignage Chrétien, Paris 1945.

48. All other interpretations of finitude are either on the way to this perception of the nature of being or are a denial of it. No other possibility is given. The denial of difference or the absorption of the other into oneself does not simply lead to the existence of a One that is not triune. In light of the revealed love of God and his providential creation of the world in Christ from nothing, the only speculative alternative to the God who is communion is nothingness. The absolute One is not an adequate principle to account fully for the multiplicity of what is. Non-trinitarian monotheism remains ultimately incapable of explaining why there is something that God is not. At the same time, Hegelian pantheism – which in its attempt to sublimate the difference within the unity is perhaps the most serious modern philosophical proposal – also falls short because the power of the negative remains incapable of giving to the other all that it is due, i.e., its otherness as other. The antithesis and fruit of Hegel’s vision, modern anarchy, lets its incompetence be seen also in its radical fruitlessness. Nihilism is an unavoidable conclusion, as Nietzsche saw well, whenever the negative property of finitude is detached from the fact that the finite being is given to be. When finitude is thus detached from gift, this being is interpreted as (finally absolute) self-determining freedom that then must impose its will over and against everything else, as Nietzsche again saw with unparalleled clarity. The eternal return of the same, then, becomes perhaps the only serious alternative to the one who, denying that communion and being are coextensive, still cannot help but affirm (finite) life.

The body is given to man, therefore, not only so that he can be and participate in life, but so that he may participate in the giving and receiving proper to the mystery of gift as revealed by the triune mystery of Love – that is, a giving and receiving that constitutes an intrinsic relation because of the internal polarity of the gift in each person. Man is created male and female precisely because in that way he can participate in the law of life that is the fruitful gift of self to the end. God can create because he is triune, and, analogically, man can experience love and be fecund because he is irreducibly male and female – and not simply “one” self-determining freedom that knows no real otherness. With sexual difference – which includes the body but cannot be reduced to biology since the soul remains the form of the body – we have more than the possibility of biologically begetting a child. Sexual difference grounds man’s participation in the very structure of being that is *communio*⁴⁹. The existence of oneself in reciprocal relation to another who is not oneself constitutes a unity in which a third, the fruit, represents both the unity of the two and their irreducible difference.

To allow the light of the triune mystery to guide us further into the wonderful miracle of human fruitfulness, we must keep two things firmly in mind: (1) God remains other. In him there is no gender since he is absolute spirit. (2) Whereas in God the twofold dimension of gift that constitutes each person is absolute gift-act, the intrinsic polarity of man, as male and female, is *finite received* gift-act.

The mystery of birth informs our being all the time and makes receptivity primordial – creation comes from nothing. If we then call “masculine” the gifted active-giving and “feminine” the gifted receiving-giving,

49. The theme that remains to be unfolded in what we are presently developing is the sense in which virginity is the final form of the communion of love that being is. A proposal for this development can be found in my “Mary, Certainty of our Hope”, in *Communio: International Catholic Review* (Summer 2008) 174–99. Here we can only remind the reader of these three issues: (1) both male and female participate fully in human nature (the gift of being is fully given); (2) the virgin’s bodily gift of self consists in his or her actively awaiting the eschatological wedding feast of the Lamb, the crucified and risen Christ (*Rev* 21:1–22:5); (3) the way in which the virgin participates in the unity of the polarity of male and female is to be interpreted christologically since it is in the Logos that the archetype of male and female is analogically grounded.

then we can say that the creature, as creature, is feminine⁵⁰. The male, then, is receptive in giving himself, and the female in receiving is actively giving. In the male the gifted active-giving informs all of his person and all of his actions, but not at the exclusion of the feminine in him – he is still a creature and he still receives in giving. In the female the gifted active-receiving informs all of her person and all of her actions, but not at the exclusion of the masculine in her – she still gives in receiving⁵¹. Thus, sexual difference, besides the capacity to give oneself to the other who remains irreducibly other and yet of the same nature, also indicates that there is a dual dimension of the gift in each person. The difference between man and woman lies in the different ontological ordering of each one's capacity to be at once him or herself and the space in which the other can be⁵². Sexuality, from this point of view, is not just a term for the biological tool for the reproduction of the species. It encompasses the human person and governs the way we are ourselves, receive ourselves and others, and give ourselves to others⁵³. If sexual difference

50. J. RATZINGER, *Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief*, trans. J. M. MCDERMOTT, Ignatius Press, San Francisco 1983.

51. From this point of view, the woman's womb is the somatic expression of the ontological space for the not-oneseft that constitutes every person as created finite gift.

52. At the human level, therefore, the otherness within oneself regards the presence of God in the human person; and, as we saw was the case for the trinitarian persons, it regards the mystery that the human person is given to himself in order to be himself in another. Hence also, albeit within a greater dissimilarity, human persons are themselves in the space that the spirit of the other opens up for each one. The fact that an incarnate spirit lets the other be in himself signifies, indeed, an act of gratuitous love. Because of the very nature of the gift, it means more importantly that the person can be himself only in the other that welcomes him – and vice versa.

53. Balthasar offers the following trinitarian justification: Since the Logos is the beloved, begotten Son of the Father and in him man has been created (*Eph* 2:10; *Col* 1:15–20), we can argue that, without forgetting that his being-begotten is of equal dignity with the begetting of the Father, the eternal Son contains the archetype of what appears in the created world as masculine and feminine. Though the Son is not masculine and feminine *stricto sensu*, Balthasar suggests that the Logos includes both the masculine and the feminine principles in himself in such a way that it is not possible to say that one dominates over the other. The eternal reception of himself from the Father (archetype of the created feminine) is coincident with the eternal response in gratitude to the Father (archetype of the created masculine). The inclusion of both dimensions in the Son is due to the fact that the Father gives all of himself to the Son, and, giving the Son to himself, he gives him the capacity to receive and to respond. In a sense, therefore, the reception of the Son is also grounded in the ineffable mystery of the Father's generative fruitfulness. The Father, without ceasing to be the Father, receives the response of love of both the Son and the Holy Spirit. In this sense, while created in

were not rooted in man's very being, if it were just a cultural expression, the person would remain insurmountably enclosed in him or herself – as the first two parts of the article elucidated. Stated positively, we can say that because man is created as male and female, each irreducible to the other, he can experience the joys and sufferings of gift-giving. By giving oneself, one truly puts oneself at the disposal of the other – with the real possibility of one's gift of self being lost – and yet, because the other is other, the response can correspond to what one desires: the gratuitous gift of the other – as other – with whom fruitfulness can unforeseeably flourish.

The child therefore incarnates the unity of the mother and the father and their difference, and he does so precisely as child. From this point of view, conception is not the outcome of a work in which each one plays a part; it is the expression of the mystery by which the reciprocal gift of husband and wife, who remain irreducibly different from each other, acquires its full, gifted unity thanks to the presence of a third, the child⁵⁴. This perception of the gift of the child allows us to see that the child reveals the intrinsic union-communion of the spouses. Because the child is intrinsic to the love of the spouses (and not a willed addition to it), he represents the superabundant nature of love. Because the child is a different person from his parents, he reveals that the glory of gift-love is ever surprising⁵⁵.

the Son, both sexes owe their existence to the Father, who cannot be called “mother” because, although he receives the response of the Son and the Holy Spirit, he remains the beginning without beginning. See H. U. VON BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, in ID., *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 134–41.

54. This unity in a third that ensures that the two remain different and yet one (and thus completes the spouses' participation in and expression of being's communion) is the case first and foremost in God. Marriage participates analogically in this union-communion that is the very structure of being. This of course, does not mean that the unity does not take place until children come – which would invalidate the constant teaching of the Church that consent, not conjugal union constitutes marriage.
55. It is important to recall that, because the finite human being is given to be, childlikeness remains the form of each of the members of the family. From a trinitarian perspective we can say that the child represents both the begotten Son of the Father and the third hypostasis. The former is primordial, since everything is created in Christ and for Christ (*Jn* 1:2). Yet, since the child also incarnates the parents' bond of love – in his twofold dimension of being one with that love and yet another person different from the parents – the child also represents the Holy Spirit. Lastly, because he constantly

For the one who is not oblivious of the gift of his or her own being and does not neglect the fact that the child is another spirit with his or her own destiny – and not just a lump of flesh and bones – the child is the beautiful expression of the uncalled-for, unforeseeable-yet-awaited, overabundant fruitfulness of love. No one can anticipate how the communion of finite freedoms will form each other and will succeed in giving birth to another freedom. It is by obeying the gift-character of their own beings, and hence by being open to the risk of fruitfulness, that the spouses will not only flourish in freedom but more importantly, when unexpectedly made fruitful in a third, will as a family image divine, overabundant goodness. Excess and fruit belong to every love.

4. CONCLUSION

The liberal culture that supports “homosexual marriage” denies finitude by silencing the alterity that is constitutive of man’s nature and is revealed to him in a vivid way by his own body. Because the denial of the finitude of the concrete singular being is tantamount to the denial of otherness, the sexual difference as a requirement for fruitfulness is displaced by technological and legal production of children. However, rejecting the sexual difference in favor of power precludes the human person’s ability to give and receive himself in a real way, that is, in a way analogous to divine giving and receiving that is overabundantly fruitful. In accepting bodily limitations – that is, being given to be as *this* body, and (as revealed by the constitutive *not-being-one’s-origin* and by the capacity to let the other be in oneself) being constituted as *other* in relation to both God and other human beings – man discovers in his finitude the gift-character of his being. Only in the embrace of finitude is he free to participate in reciprocal gift of self, to risk all of himself in the gift to one who is truly other and therefore to be open to the risk of fruitfulness that unforeseeably completes the spousal union’s participation in the communion that love is.

remains a child, his personhood is always oriented towards the Father who begets him, and he is asked to grow in gratuitous thankfulness towards him. The child, in this sense, is also the memory of the Father’s discrete presence.

When modernity's denial of otherness deprives the human person of the experience of natural motherhood, fatherhood, and sonship – that is, of the dwelling place worth calling home – it takes away from man the possibility of learning what the good, the true, and the beautiful are. These, in fact, can only be discovered, learned, and entered into within the home. It is precisely because the home objectively expresses the love a family is given to share and obey that we can all learn gratitude for having been born and, in time, learn to give direction and purpose to our finite existence. Our abstract, homeless culture, by turning the relation between parents and children into a legal relation, has set the basis for an unprecedented aimlessness so unaware of the mystery of birth that it can only rejoice in what is radically against man. However, while many of these somber consequences are yet to arrive, it remains the case that, beyond human deeds and worldviews, the gifted ontological structure of both human and divine nature always manages to find a surprising ruse – sometime after much turmoil – to undo its undertakers. A fundamentally realistic optimism, as Grant said, “is possible because despite all that men can do, what happens does not ultimately depend on our freedom”⁵⁶.

SOMMARI

Italiano

L'articolo offre una critica culturale costruttiva della comprensione contemporanea della fecondità/generatività in tre fasi. Si chiarisce in primo luogo la principale caratteristica antropologica della cultura liberale: la libertà di autodeterminazione. Si mostra poi la percezione negativa e astratta dell'essere finito che la legalizzazione del “matrimonio omosessuale” impone alla definizione e alla vita concreta della famiglia naturale. Il cosiddetto “matrimonio omosessuale”, infatti, rappresenta un esempio paradigmatico dell'attuale antropologia liberale con la sua comprensione errata di fecondità che si appoggia in una visione negativa della finitudine. Si conclude allora offrendo una lettura positiva della limitatezza che appartiene a ogni essere finito e una lettura di fecondità in termini di dono e non di volontà.

56. GRANT, “Man-Made Man”, *op. cit.*, 269.

English

The article offers a constructive cultural critique of the contemporary understanding of fruitfulness/generativity in three steps. It first elucidates the main anthropological feature of liberal culture: self-determining freedom. It then shows the negative and abstract perception of the finite being that the legalization of “homosexual marriage” imposes on the definition and concrete life of the natural family. The so-called “homosexual marriage” represents in fact a paradigmatic instance of today’s liberal anthropology with its defective understanding of fruitfulness that rest in a negative understanding of finitude. It concludes by offering a positive reading of the negation that belongs to every finite being and a reading of fruitfulness in terms of gift and not of will.

Français

L'article offre une critique culturelle constructive sur la compréhension actuelle de la fécondité/généralité en trois étapes. Il élucide d'abord la principale faille anthropologique de la culture libérale: la liberté autodéterminée. Puis il montre la perception négative et abstraite de l'être limité telle que la légalisation du «mariage homosexuel» impose dans la définition de la famille naturelle et dans sa vie concrète. Ce qu'on appelle le «mariage homosexuel» représente en fait un exemple paradigmatique de l'anthropologie libérale d'aujourd'hui, avec sa compréhension erronée de la fécondité qui ne sort pas d'une compréhension négative de la finitude. L'article conclue en offrant une lecture positive du renoncement qui appartient à chaque être limité, et une lecture de la fécondité en terme de don et non pas de volonté.

Español

El artículo ofrece en tres etapas una crítica cultural constructiva de la comprensión contemporánea de la fecundidad/generatividad. En primer lugar, aclara el principal aspecto antropológico de la cultura liberal: la libertad de autodeterminación. Después muestra la percepción negativa y abstracta del ser finito que la legalización del “matrimonio homosexual” impone sobre la definición y la vida concreta de la familia natural. El así llamado “matrimonio homosexual” representa de hecho una instancia paradigmática de la actual antropología liberal y de su comprensión defectuosa de la fecundidad, que se base en una visión negativa de la finitud. El artículo concluye ofreciendo una lectura positiva de la negación que pertenece a todo ser finito así como una lectura de la fecundidad en términos de don y no de voluntad.

Português

O artigo oferece uma crítica cultural construtiva da compreensão contemporânea da fecundidade/generatividade em três fases. Em primeiro lugar, esclarece a principal característica antropológica da cultura liberal: a liberdade de autodeterminação. Mostra-se depois a percepção negativa e abstrata do ser finito que a legalização do “matrimônio homossexual” impõe à vida concreta da família natural. O assim chamado “matrimônio homossexual”, de fato, representa um exemplo paradigmático da atual antropologia liberal com a sua compreensão equivocada de fecundidade, que se apoia numa visão negativa da finitude. Conclui-se, então, oferecendo uma leitura positiva da negação que pertence a todo ser finito, assim como uma leitura de fecundidade em termos de dom e não de vontade.

Generatività: identità e relazioni

MARIO BINASCO*

Il pensiero della generazione è parte della questione dell'identità nell'essere umano, e ne dice l'aspetto e la natura *dinamici*: infatti se è vero che la generazione precede il singolo essere umano, che rispetto ad essa è passivo, che la riceve e ne deriva, egli però in quanto soggetto vivente ed agente ha necessariamente ed oggettivamente la responsabilità di partecipare e contribuire alla costruzione della propria identità con i suoi atti, di determinare il destino che la sua generazione annuncia e pone in essere. Lo si vede dal fatto che l'identità di qualcuno è ciò che specificherà le sue relazioni, il "chi è lui" nelle sue relazioni e in che senso le relazioni sono *sue*: cioè in che senso le sue relazioni gli appartengono e lo individuano.

Ma notiamo che già ora possiamo chiederci: le sue relazioni gli appartengono, o è forse lui che appartiene alle sue relazioni? È lui che genera le sue relazioni o sono le sue relazioni che lo generano? Possiamo dire che sono entrambe le cose, che generare è sempre relativo all'essere generati, cioè al rapporto che *c'è* ma anche che *si stabilisce* in atto con la propria generazione, cioè a come la propria generazione diventa un fattore della *separata* esistenza del soggetto: e un soggetto non è nemmeno pensabile se non come relazione con l'Altro e con gli altri. Il soggetto certo riceve il $\phi\delta\nu\alpha\iota$, l'essere stato generato, come la condizione della

* Docente di Psicologia e psicopatologia dei legami familiari, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

sua vita, ma poi dipenderà dagli incontri con l'Altro e dai suoi atti se questo $\phi\delta\nu\alpha\iota$ sarà stato vissuto da lui come umanamente buono.

Anzitutto perciò voglio ricordare quella che secondo me è la principale condizione di validità di ciò che possiamo dire su questo tema: e si tratta di una condizione etica.

Il significato e il valore del modo in cui parliamo di identità e relazioni dipende sempre da quale relazione *vogliamo stabilire* con il soggetto dell'identità e delle relazioni suddette: che cosa vogliamo farcene delle sue relazioni e di questa identità o della eventuale carenza di identità? Come vogliamo prenderci cura, prestare attenzione, a questa identità e relazioni, o alle loro mancanze? Quale relazione *in più* noi vogliamo stabilire con il soggetto, e dunque quale posto *vogliamo prendere* tra le sue relazioni?

La questione del nostro desiderio nell'accostarci alla persona è un fattore fondamentale della relazione che si mette in atto e delle conseguenze che genera: per la semplice ragione che ogni mettersi in relazione *genera* se non altro delle conseguenze sul soggetto, in qualche modo può perfino *ri-generare* il soggetto (per questo esistono *paternità* spirituali, o adottive). Non vogliamo fare lo stesso errore e usare lo sporco trucco o sofisma di un Peter Singer, che pretende di poter considerare la realtà dell'individuo umano vivente in modo puramente scientifico, obiettivo, come se questo suo modo di considerarlo fosse in se stesso neutrale, logico, obbligato, e non contenesse già in sé un desiderio (di negazione) che determina il modo della sua presenza all'altro e le sue conseguenze, non ultima quella di segregare l'altro nel recinto di vetro o di filo spinato in cui io lo chiudo.

Il desiderio di chi opera, la questione del desiderio su cui poggia la relazione che offriamo è fondamentale in tutte le pratiche umane di rapporto e di cura. Voglio subito sfatare così il mito o l'idea che il discorso scientifico sia neutrale, che non abbia prospettive precise, scelte epistemologiche e antropologiche, nel suo modo di trattare la realtà, in particolare quella umana, come se il discorso scientifico fosse tenuto ed enunciato da una macchina.

Ma la relazione che offriamo e con la quale accostiamo l'altro, dipende molto dalla risposta che noi stessi diamo o abbiamo dato alla questione della nostra stessa identità, e dal desiderio che nasce da questa

risposta e che sostiene il nostro rivolgerci all'altro. Nelle relazioni non c'è questione di identità e generazione che non ci riguardi, che sia solo un problema dell'altro, affar suo, col pretesto che dobbiamo essere oggettivi. Perché il nostro modo di curarci dell'identità e delle relazioni altrui riguarda anche quell'altro che noi siamo per noi stessi e che è dentro di noi, dal quale non possiamo sganciarci e sfuggire.

1. GENERAZIONE DELL'UOMO, NELL'UOMO

Vogliamo parlare di generazione *umana*. Ma che cosa è umano? Tagliamo la testa al toro con un criterio pratico, con una definizione di tipo operazionistico: colui col quale possiamo parlare, se lui stesso comincia a parlare, o se ascolta la parola ed è toccato da essa, se ne è trasformato nel suo vivere e nei suoi rapporti, se nel vivere non può fare a meno di parole, di significanti, allora è umano. Può essere stato fino a ieri un gorilla, potrebbe ancora averne le sembianze corporee, ciononostante è indubabilmente umano, perché fa legame con noi umani nella comunità di discorso che ci lega e nella quale anche lui, come noi, è soggetto.

Pensiamo d'altronde ai libri di Tolkien e ai loro personaggi: o più recentemente alla saga di Star Wars con i suoi bar spaziali: tante creature diverse, tradizioni, storie, caratteristiche, anche mostruose, ma tutte parlanti, tutti partecipanti ad un'impresa umana, ad un discorso comune, dunque tutti umani. E non a caso ho detto "creature": creature del *logos*.

Per ragionare su generazione, identità e relazioni, conviene almeno un fugace riferimento a un mito inaugurale della nostra civiltà, l'opera che forse prima e più di tutte ha posto il dito su questo nodo umano e ne ha evidenziato il carattere drammatico, anzi tragico: appunto la tragedia *Edipo re* di Sofocle. Ne cito solo un passo: Edipo ormai ha intuito che di lui stesso niente è scontato, che alla base della sua nascita, della sua identità familiare e civile, dell'attuale suo personaggio sociale, del suo nome stesso, che all'origine di tutto ciò potrebbe esserci un groviglio innominabile e immondo di inganni, di menzogne, di desideri di morte e di trasgressioni di ogni legge che tiene assieme la comunità degli uomini: ma ancora non ha misurato la verità di tutto questo.

A questo punto, prima che la verità sia confermata dal testimone, Edipo afferma:

“E sia! Ma la mia semenza, io, anche se è vile la voglio conoscere [...] Ma io considero me figlio della Fortuna benigna; non sarò disonorato per questo. Di lei sono nato. E i mesi che via via mi furono compagni del nascere mi fecero piccolo e grande. E poiché tale nacqui, non potrò mai essere diverso; e quindi non c'è ragione che io ignori, qualunque ella sia, la mia schiatta”¹.

Parlando della sua origine Edipo usa due termini diversi: la semenza, il seme: *τό σπέρμα* – e la schiatta: *τό γένος*: *τό σπέρμα*: e *τό γένος* dicono anche due tipi di generazione diversi, dunque due livelli di identità diversi. Ce n'è anche un terzo, perché Edipo afferma di essere *figlio* della Fortuna.

L'identità di Edipo appare qui come un insieme complesso, composto di tre registri o livelli, tre consistenze diverse.

C'è un livello che possiamo chiamare *reale*, il seme, *τό σπέρμα*; *τό σπέρμα* è la generazione nel reale della vita, la generazione del corpo, la serie ininterrotta di semi che ha prodotto lui stesso come individuo vivente, la condizione reale della storia. È la generazione che implica la differenza dei sessi e il corpo materno, quel corpo che da uno sembra dover diventare due, la generazione che ha posto tanti problemi al pensiero femminista – e anche a quello filosofico.

C'è poi un livello di consistenza *simbolico*, (oggi alcuni direbbero “narrativo”), quello che racconta, che *dice τό γένος*, la schiatta, la storia della sua nascita e in cui possiamo dire che la sua nascita si *inscrive*.

La stirpe, *τό γένος*, è la generazione nell'ordine della storia della comunità umana, nell'ordine dei patti, degli accordi, delle promesse, delle relazioni simboliche, dei nomi di parentela e dei nomi propri, l'ordine “dentro” il quale è avvenuta la generazione reale sessuata. Notate quanto è problematico dire che una generazione corporea è avvenuta “dentro” un ambiente simbolico, che è eterogeneo ad essa, che è uno “spazio” o meglio un luogo di tutt'altra natura. Questa è la generazione, diciamo pure, del *soggetto*.

Il *bios* e il *soggetto*: due ordini completamente diversi, che la modernità scientifica ha esasperatamente dissociato, e ora cerca altrettanto

1. SOFOCLE, *Edipo re*, traduzione di M. VALGIMIGLI, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni editore, Firenze 1970, 306.

esasperatamente di identificare, mediante un certo uso mitico delle neuroscienze e delle biotecnologie.

In terzo luogo c'è poi un livello di consistenza dell'identità che diciamo *immaginario*, perché riguarda la sua immagine, il suo statuto sociale, conseguenza della lotta con la Sfinge, e che gli fa sentire e temere Creonte come un rivale mimetico che insidia questa sua immagine sociale. L'immagine e lo statuto sociale viene dalle sfide e dalle lotte pubbliche per il riconoscimento che il personaggio sociale Edipo ha affrontato. Questo livello della questione dell'identità e delle relazioni è anch'esso importante perché contribuisce alla concreta generazione sociale: è il livello dello stadio dello specchio², del volto e della figura dell'altro come immagine di sé, del valore di sé raggiunto attraverso l'immagine, è anch'esso una componente della generazione di quel nodo complesso che è la persona umana.

Edipo si trova dunque identificato da relazioni di diverso tipo annodate insieme, che hanno presieduto e organizzato la sua generazione, come nascita, come ingresso nel discorso della sua schiatta, familiare e sociale: sotto il segno del terribile responso dell'oracolo (col significato mortifero che gli ha dato per l'Altro, per il padre); sotto il segno della ferita corporea ai piedi che l'ha marchiato e gli ha dato il nome (Edipo: piede forato – e la tragedia non dice quale fosse il suo nome “prima”); sotto il segno degli incontri (*τύχαι*) casuali che hanno organizzato le vicende della sua vita, (compreso l'ultimo incontro col padre che ha causato la morte di questi per mano del figlio), fino all'incontro di boxe verbale con la Sfinge, incontro vittorioso che gli ha procurato la “sistemazione” familiare e sociale – la sostituzione sociale del padre e l'incesto con la madre.

“Voglio sapere il mio seme” (da quale carne reale vengo fuori) e “voglio sapere la mia schiatta”: Edipo pronuncia queste parole quando alcuni eventi reali – “*eventi critici*” direbbe Eugenia Scabini³ – sembrano mettere in questione la *verità* della sua identità, e con essa tutte le menzogne che hanno finora protetto e guidato la sua vita.

2. Cfr. J. LACAN, *Lo stadio dello specchio come formatore dell'istanza dell'io*, in *Scritti*, a cura di G. CONTRI, Einaudi, Torino 1974, vol. I, 87-94.

3. Cfr. E. SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

La sua identità potrebbe dunque essere *falsa*? Qual è allora la *verità* della sua identità? Quale rapporto c'è tra la verità della sua storia e il suo seme?

L'oracolo con le ambiguità del suo dire, forza la mano a Edipo, che decide di voler sapere non tanto la verità, quanto piuttosto *tutta* la verità: la *ybris* di questa decisione di togliere ogni velo, ogni *latenza* in cui si nasconde la radice misteriosa del soggetto (*a-letheia*), farà rompere ciò che nel nascondimento tiene insieme il nodo di questi tre fattori di identità. L'onore di cui Edipo è rivestito e che egli crede sia l'identità così assicurata e stabile che si è soggettivamente guadagnato, gli viene tolto quando emerge un altro aspetto della sua identità, che lo trasforma oggettivamente in colpevole o piuttosto indegno (per suo stesso proclama!): nessuno glielo toglie, in realtà, ma è Edipo stesso che non riesce più a vederlo come una parte di sé, non riesce più a credere di esserne rivestito, perché troppa luce acceca, e non per nulla Edipo poi renderà ciechi i propri occhi per poter uscire da *quella* cecità e per poter di nuovo “vedere”.

2. DA DOVE VENGONO I BAMBINI?

Da dove vengono i bambini? Freud metteva questo problema⁴ a fondamento degli sviluppi della soggettività infantile, con tutti i suoi “perché?” insistenti.

Recentemente un'educatrice terapeutica mi raccontava di un bambino di sei anni, di madre dell'Ohio e di padre svizzero: un bimbo capace di parlare inglese con la madre e italiano col padre: ciononostante la scuola esita ad accoglierlo perché lui non sembra interessato ad iscriversi nel suo ordine di apprendimenti.

All'educatrice il bambino chiede (in italiano): tu *sai* parlare inglese? E commenta che l'inglese “è la lingua di mamma e di ‘bebé’” (la sorellina di pochi mesi); poi le chiede di giocare con certi pupazzi, che guarda caso sono quelli che mancano tra i giochi della scuola, e che bisogna

4. Cfr. tra altri S. FREUD, *Teorie sessuali dei bambini (1908)*, in FREUD, *Opere* vol.V, Boringhieri, Torino 1972, 449-468.

andare a cercare appositamente: un cervo, un canguro, un lupo: e con questi personaggi il bambino organizza lotte interminabili nelle quali chi perde viene mangiato. Sono dunque figure che, con Bambi, cappuccetto rosso, il canguro, evocano immagini di rapporto materno immaginario arcaico, di attaccamento e di perdita, di morte, di divoramento, di gravidanza con sventramento, ecc.: questioni che sembrano essere il vero centro di interesse del bambino. Notiamo qui la presenza delle stesse tre dimensioni dell'identità di Edipo, la lingua, il reale, la lotta immaginaria per essere riconosciuto e evitare il divoramento da parte della Sfinge, la presenza del reale della generazione – gravidanza – di 'bebè' incluso (e velato) nell'immagine del corpo materno, equivalente dell'incesto per Edipo, e la lotta è il significato generale di questo.

Quando l'educatrice gli risponde mostrandogli sul mappamondo il luogo "da dove viene la mamma" – e mostra così di *sapere* qualcosa dell'origine – il bambino le chiede subito: da dove viene papà? E poi: e io? e mio fratello (maggiore, quello che lui non ha *visto* nascere)? E il bebé? (notiamo che il fatto di aver visto e seguito la gravidanza del bebé non gli impedisce affatto di porre la domanda "da dove viene?" anche a riguardo di questo, e di distinguer l'origine e la provenienza del bebé dalla propria).

Su queste ultime domande l'educatrice esita: può rispondere, anzi *deve* (eticamente diversa da Peter Singer), ma anche lei a questo punto si accorge che non può rispondere fino in fondo e non può ridurre la questione dell'origine, "da dove vengo?" all'indicazione geografica del luogo in cui si *narra* che lui è stato partorito. All'Altro dunque mancano le parole per dire il mistero della generazione, dell'origine, del sesso: le parole che l'Altro dice non rispondono mai sufficientemente alla domanda "da dove io vengo?"; la domanda "da dove?" chiede un sapere che poi l'Altro stesso non ha e non sa dire: anche l'Altro, a questo punto, può soltanto ripetere un racconto, un mito. Il luogo – "dove?" – che viene chiesto, è in realtà una parola e un nome, dunque è metaforico, metaforizza una dimensione del tutto diversa, non visibile ma soprattutto non indicabile nello spazio del (mappa)mondo, un'origine che è simbolica e che perciò si riferisce ad uno "spazio" diverso, quello dei nomi e dei significati, quello della responsabilità e del desiderio, della volontà e dell'iniziativa. Le risposte dell'Altro non hanno abbastanza significato, non

rispondono, manca sempre qualcosa, l'ultima parola non è mai l'ultima, c'è un buco di rappresentazione, di significato. E sempre vediamo che in fondo ciò che il bambino cerca è un segno del *desiderio* dell'Altro – di un Altro che prenda la responsabilità della sua origine, della sua nascita, che ci provi a *risponderne* tramite il desiderio che lo ha mosso, così da apparire per il soggetto bambino come la *legge* della sua origine e identità.

Ciò riguarda ugualmente l'origine come il destino dopo la morte: come quella bambina di due anni e mezzo che aveva chiesto dove era prima di venire al mondo, e le era stato detto “nella mente di Dio”. E dopo aver chiesto dove era andata la bisnonna morta (in cielo, era stata la risposta), dopo aver meditato qualche istante aveva detto: “non mi piace andare nella mente di Dio!”. – possiamo completare: se andare là è tornare nell'indistinto, in un “prima” dell'identità e del nome.

Qual è il significato della parola “morte”? e “nascita”? “Morto” o “vivo” sono parole cui non corrisponde una rappresentazione, ma una *manca*za di rappresentazione, la stessa mancanza di rappresentazione che colpisce ogni livello radicale dell'essere dell'uomo – il *mistero*, appunto – perché non c'è mai una rappresentazione adeguata neanche del soggetto stesso. (La consacrazione eucaristica nella messa, ruota attorno ad un analogo buco nella rappresentazione, *velato* più che coperto o risolto, dalle specie eucaristiche).

In ogni caso, sia che si tratti di Edipo, sia dei bambini, vediamo che la questione della generazione nell'essere umano è appunto *una questione*, e cioè qualcosa che si dice, che si *chiede* di *dire*, e che incontra sempre qualcosa che è *impossibile* da dire: e l'unica via di risposta alla questione è quella di interrogare il desiderio dell'Altro che ti ha generato. E questa è la molla, io credo, del desiderio che così spesso i figli adottivi formulano, di incontrare i genitori biologici: cercare lì nel reale un supplemento di desiderio che possa spiegare e *giustificare* la loro venuta al mondo.

E “giustificare” può essere molto importante per chi, come Edipo a suo modo, si trova a pensare che la sua venuta al mondo è un'*ingiustizia*: l'esclamazione/invocazione di Edipo – “*μη φῶναι!*” *Non essere mai stato generato!* – risuona come una maledizione della generazione, anzi dell'essere generato, nel momento stesso in cui il nome di Edipo diventa un nome maledetto.

Lo gnosticismo ha ripreso in qualche modo questa posizione, che nel mondo d'oggi rischia di essere sempre più diffusa, la posizione per cui il reale del corpo (la nascita, il sesso) è una condizione *in se stessa* ingiusta, perché non rispetta l'uguaglianza simbolica dei diritti né chiede contrattualmente il permesso e il consenso al nascituro di venire all'esistenza.

Ora, se la generazione, dal lato del soggetto, è una questione, una domanda (con relative risposte benché insufficienti), vuol dire che la generazione dell'uomo non è concepibile senza la parola: la domanda su *τό σπέρμα*, in quanto *domanda* parlata, articolata nel linguaggio, diventa inevitabilmente domanda su *τό γένος*, cioè sulla generazione simbolica dell'essere del soggetto.

A queste domande risponde sempre qualche forma di *nome*.

Possono gli umani vivere senza nome? È un tema che riprendiamo più avanti.

3. CAUSALITÀ PSICHICA⁵ (SOGGETTIVA)

Il soggetto, diversamente dal corpo reale, è ciò che viene generato nella relazione di linguaggio e di parola: e che ha quindi la necessità di reperirsi lui stesso in queste relazioni, di stabilire appunto la sua *identità*. Ciò significa che la generazione nel simbolico implica anche che il soggetto partecipi in qualche modo a questa generazione, anche soltanto per dire di sì o di no a queste relazioni.

Per situare bene la questione del soggetto, e quindi della sua generazione, identità, relazioni, dobbiamo decidere anzitutto in relazione a che cosa noi lo cogliamo, in funzione di che cosa lo reperiamo, lo prendiamo, qual è il rapporto costituente a cui noi guardiamo per poter dire: ecco lì il soggetto nel suo sorgere?

Di solito, nei discorsi correnti – nella psicologia o sociologia di sicuro – noi cerchiamo di reperirlo in *relazione alla realtà*: prendiamo il soggetto come qualcosa che viene a fare parte della realtà oggettiva, una realtà che risponde ad un altro insieme di realtà (che chiamiamo ambiente,

5. Cfr. tra gli altri J. LACAN, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, a cura di G. CONTRI, Einaudi, Torino 1974, vol. I, 145-187.

per esempio). E così l'insieme delle sue relazioni noi lo prendiamo come dato, sul piano della realtà.

Ma questo ci fa perdere la natura propria del soggetto, e così ne vediamo solo la generazione da parte del sistema della realtà circostante, e non dal punto di vista della prima persona che il soggetto è. Ricordo che *generazione* significa anche *causalità*, e implica una questione sulla causalità in gioco nella costituzione o anche "costruzione" dell'uomo.

Riferire il soggetto alla realtà ha anzitutto un inconveniente: suppone che noi pensiamo la realtà come già strutturata per proprio conto, costituita esternamente al soggetto, e quindi ci fa pensare al soggetto come anch'esso già costituito solo come variabile dipendente del sistema della realtà. Ma se il soggetto è già costituito, allora non lo vediamo nel suo sorgere, e ignoriamo la parte che il soggetto stesso – vivente! – gioca nella costituzione della realtà per lui, ignoriamo il fatto che anche la realtà si costituisce *per* il soggetto che viene a farne parte, dunque che la realtà diventa complessa e divisa al suo interno, quando un soggetto viene a farne parte.

Situare dunque il soggetto solo rispetto alla realtà significa *degradare* a psicologia la costituzione del soggetto. È vero che parlare di psicogenesi apparentemente è già un passo avanti rispetto alle idee organicistiche di causalità, ma se non si prende in conto pienamente una *causalità psichica* anche la psicogenesi viene riassorbita in una specie di naturalismo sociale (il costruttivismo oggi è una forma di naturalismo: che proporrei di chiamare *in-naturalismo*).

Ma soprattutto misconosciamo il vero ordine di operatività e di effettività rispetto al quale si genera il soggetto: questo ordine è l'ordine del *significante*, il *logos*.

Bisogna tenere conto anche di un altro aspetto essenziale: la generazione dell'uomo è la generazione di una *singularità* molto più singolare di ogni altra, non è la generazione di un *tipo*, né di un esemplare di un tipo, come tra gli animali. Ma questa singularità non la si vede accostando l'uomo dall'esterno, dalla realtà di cui lui è supposto fare parte (e quindi, ho già detto, come variabile dipendente da essa). Dall'esterno della realtà si vedono solo le categorie alle quali lo riduciamo o scomponiamo: ogni sapere che ne ricaviamo è universalizzabile poco o tanto (del singolare non c'è scienza). Anche quando diciamo che biologicamente

siamo unici e irripetibili, diciamo qualcosa di abbastanza vero, ma non radicalmente vero, perché in linea di principio l'assemblaggio di parti unico che siamo, potrebbe essere riproducibile, potrebbe essere una copia di un modello, di un programma, e la tecnica potrebbe aver voglia di realizzarlo: vogliono brevettare il DNA, dunque il DNA in questione non è un sapere *singolare*. Dico questo per far intendere la radicalità della questione dell'identità per l'essere umano.

Questa singolarità la accostiamo e incontriamo solo se interroghiamo il soggetto sul suo rapporto singolare con se stesso, quindi con la sua *identità* in quanto detta e vissuta da lui. Detta e vissuta da lui implica che la pensiamo anche come identità a se stesso (sempre perduta e sempre da ritrovare): non dimentichiamo che quando diciamo "identità" parliamo di qualcosa che è identità a se stessi, perché l'identità di un gemello non consiste nell'essere 'identico' al suo gemello, ma nell'essere identico a se stesso in quanto separato dal gemello: quindi è un'identità singolare. È la singolarità che appare soltanto dentro un rapporto di discorso, di parola.

Qui si pone la questione decisiva: quando ci occupiamo della generazione dell'uomo (e quindi nell'identità, e nelle relazioni), includiamo come essenziale in questa identità il suo parlare, oppure no?

Da Aristotele in poi, e oggi particolarmente con la scienza moderna, si è posta la questione di come pensare la *causalità* nelle cose umane, e specificamente umane – e questo anche per chi oggi è riduzionista, cerca cioè di spiegare i fatti umani riportandoli ad altri tipi di processi e di fatti non specificabili come umani. Anzi oggi domina anche, con l'*evoluzionismo*, una idea della causalità che è per definizione riduzionista, cioè *incompatibile con la soggettività* – e la causalità ha sempre avuto un rapporto con il concetto di natura e quindi con quello di generazione o di genesi.

La persona, l'individuo, il vivente, *sa qualcosa della sua causalità*, di quella che lo ha generato e di quella che lo genera tuttora nella sua vita? Questione capitale, perché da questa dipendono molte cose: se sa qualcosa allora possiamo interrogarlo, perché questo sapere si trasmetta a noi (ma anche lui può interrogarsi, ugualmente e attraverso di noi, per chiarire, estendere, articolare, in una parola: per *dire* il suo sapere: e questo sapere una volta articolato e detto diventa un fattore supplementare della sua vita, la cambia in qualche modo).

Se non lo sa, allora vuol dire che per principio non possiamo ritenerlo capace di partecipare, di prendere parte alla sua generazione, a ciò che lo causa, e dunque ai processi che la società e il potere mettono in atto per fargli fare e accadere ciò che essi vogliono: vuol dire che lui è solo il risultato di questi processi. Vuol dire che allora il sapere dei suoi atti, ricordi, emozioni, affetti, decisioni, passioni, relazioni, tutto ciò che lui può dirne, non aggiunge nulla alla realtà della sua vita, dei reali processi vitali, e quindi lo isola in una bolla dalla quale egli non può uscire per agire su di essa. (Pensiamo al mito o sogno scientifico di impiantare falsi ricordi ed esperienze del tutto illusorie nel soggetto – come nell'ipnosi, ma stavolta per via reale neurologica, non per suggestione o facendo appello alla convinzione e alla credenza in noi stessi – come nel film *Blade runner*, e non solo in quello: in questo caso ci chiediamo: che *chances* avrebbe un soggetto siffatto di incontrare qualcosa di *reale* nella sua vita? che cosa sarebbe reale per lui, che cosa realmente egli potrebbe fare? Ne conseguirebbe che l'unico reale sarebbe il potere, che però è un potere mitico in buona parte, come nei discorsi di Foucault).

Nell'accostare sia la generazione, che l'identità e le relazioni degli esseri umani, siamo di fronte ad una grande fondamentale *alternativa*, nella quale una grande posta antropologica è in gioco (e cioè che cosa c'è di reale nell'esistenza umana).

La prima posizione è quella di assumere che le attività vitali umane sono riducibili a processi e a funzioni naturali generiche e universali, nelle quali la singolarità di ciò che chiamiamo il soggetto è puramente accidentale e non caratterizza, non specifica ultimamente la realtà del singolo individuo, e quindi neanche delle sue relazioni, ridotte ad interazioni calcolabili *ex post*. Ne deriva che ciò che le persone pensano di volere, di sentire, di sapere, di fare, i loro atti, le loro risposte agli eventi e agli altri, siano soltanto illusioni emotive, echi e risonanze, e non strutturino realmente, a qualche livello, i processi umani; ne consegue l'eliminazione dell'idea di storia umana in quanto raccontabile. Questo è il tentativo e il mito, il programma, l'ideale oggi di molti cultori delle neuroscienze e delle scienze sociali – in particolare quelli più legati al paradigma evolucionistico.

La posizione alternativa è quella di pensare che ciò che gli umani singolarmente *dicono* della loro vita fa parte integrante dei loro processi

vitali (e non ne è solo una traccia o un indizio), è parte costitutiva della realtà globale del loro vivere, esistere, relazionarsi, fa parte dunque anche della loro genesi e generazione: e allora bisogna cercare di pensare come questo accade, quali logiche presiedono a questo supplemento di natura che il parlare porta alla vita delle persona.

Vita che ne risulta singolarizzata, allora, perché il parlare e il dire è di ciascuno nei confronti e nelle relazioni con gli altri e con l'insieme degli altri, e con il contesto stesso del dire che li lega: perché il *dire ha una struttura*, introduce una funzione supplementare e un *campo* (di forze, di fenomeni, di *effetti* ma anche di *cause*) supplementare, che è però di un *altro ordine* di effettività, di causalità o natura differente rispetto al biologico o reale.

Entrambe queste posizioni onorerebbero la loro scommessa rispondendo, senza sconti o riduzioni, a questa questione: se l'individuo umano è generato solo dalla realtà esterna, dalla quale resta staccato come un epifenomeno, ed è così composito e così moltiplicato o demoltiplicato dalle sue relazioni, che cosa gli permette di essere "uno", di continuare a cercare di "*fare uno*" con tutte le sue "parti", di annodare tutti i registri della sua esistenza in un unico *nodo*?

4. IL LINGUAGGIO E IL SOGGETTO

Il paradigma di tipo evolucionistico è ancora dominante, anche se meno che nel passato. Esso ha reso più difficile pensare i fenomeni specificamente umani dell'identità e delle relazioni, proprio perché l'evoluzionismo è una teoria della genesi delle forme di vita: questa teoria suppone anzitutto che le forme di vita si formino progressivamente poco a poco per modificazioni parziali nel tempo; secondo, suppone che l'ontogenesi, cioè la generazione del singolo vivente, ripercorra la filogenesi, cioè la storia della formazione della specie, quindi che le varie funzioni ed apparati dell'individuo siano già scritti nel suo programma nascosto ed emergano progressivamente nella diacronia per "sviluppo", e che trovino la loro ragione d'essere nella funzione che avrebbero svolto nella storia evolutiva.

Ovviamente, né la storia evolutiva della specie, né le relative funzioni sono mai state osservate, possono solo essere inferite per congettura:

sicché è molto facile che queste congetture funzionino come pregiudizi del tutto esterni all'osservazione: andando a cercare ipotetiche cause passate, non ci si accorge che l'individuo risponde a fattori causali attuali e presenti; inoltre pensando che le forme si costruiscono poco a poco, non ci si accorge di quelle forme o strutture che *non possono costruirsi progressivamente o essere presenti parzialmente*, ma che se ci sono, sono presenti *subito* integralmente.

Questo paradigma, tra l'altro, ha dominato anche il modo di considerare la psicoanalisi infantile e l'età evolutiva in generale, creando una serie di difficoltà a pensare come potessero formarsi certe strutture della soggettività, per esempio come un io separato e cosciente potesse sorgere da una supposta situazione di simbiosi primitiva indifferenziata, come cioè potesse avvenire la genesi dell'io.

Bisogna dire che recentemente studiosi non anti-evoluzionisti, come Jeremy Fodor e Piattelli Palmarini, in un loro libro⁶ hanno mostrato che questi pregiudizi hanno impedito di riconoscere l'esistenza e l'operatività di strutture "cognitive" che non hanno natura evolutiva, strutture cognitive, cioè di fatto simboliche e verbali, che quando ci sono ci sono tutte, non derivano da alcuna evoluzione nemmeno individuale, ontogenetica. Parlare di "strutture cognitive" è dunque il modo in cui questi studiosi hanno potuto introdurre l'idea che c'è una causalità propria delle strutture simboliche, che queste strutture operano in modo globale, sistemico. Queste strutture sono essenzialmente riconducibili al linguaggio umano, che è il modello per eccellenza di ogni struttura simbolica oggettiva, sistemico-globale, e pre-esistente ad ogni evoluzione dell'individuo, presente sincronicamente alla vita individuale.

È un passo avanti nel riconoscere l'operatività del linguaggio tra i fattori causali che contribuiscono alla generazione del soggetto: anche se rimane ancorata all'evoluzionismo l'idea che queste strutture si trovino materialmente solo nel cervello: benché sia evidente che il linguaggio e il discorso umano è quanto di più concretamente esterno all'individuo che viene al mondo, e che è dall'esterno che comincia ad operare – certo

6. Cfr. M. PIATTELLI PALMARINI – J. FODOR, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2010.

su un vivente che a differenza del gatto sembra più predisposto a rispondere a questa operazione.

Freud e Lacan vanno oltre: il campo del linguaggio e in esso la funzione pratica, esistenziale, della parola e del discorso, è una di quelle strutture speciali e specifiche – perché simboliche – che *operano per generare, causare, produrre il soggetto*⁷, e non procede per aggiunte e selezioni, per evoluzione: ma il passo avanti sta nel fatto che non è solo *cognitiva* la natura degli effetti di queste strutture, del simbolico, non sono solo simbolici gli effetti del simbolico: la generazione simbolica del soggetto produce effetti reali.

Ci sono effetti però, attenzione, prodotti dal simbolico nella logica del soggetto, che però sono irriducibili al simbolico, che il simbolico non può assorbire del tutto, non può ridurre (perché ci può essere anche un riduzionismo simbolico o spirituale): resta sempre un *resto* nell'operazione, un *costo*, il simbolico e la generazione dal simbolico non è gratis per il soggetto. Il soggetto acquista l'essere dal simbolico, acquista dunque un valore, ma questo valore viene pagato con un prezzo, con una perdita.

Abbiamo tutti un po' una tendenza al riduzionismo idealistico, che è legata proprio alla nostra generazione dal simbolico e ancor più dalla nostra storia culturale: ma è certo che l'alternativa non è quella scienziata che non ci risolve nulla, semplicemente non raccoglie il problema, fa finta che il problema non ci sia.

La nostra generazione simbolica, non è solo una soluzione su cui sederci e dominare soddisfatti: in realtà è anche la fonte del *problema vissuto* dell'identità: identificarci tramite il simbolico è ciò che ci impedisce di essere "proprietari" della nostra identità, perché la nostra identificazione ha *sensu* solo *per* l'Altro dal quale dipende, quindi rimanda sempre all'Altro. Ecco perché sul piano simbolico dobbiamo dire che non troviamo *identità, sulla quale riposare* (come direbbe von Balthasar⁸), ma solo *identificazione* – cioè un movimento che per farci essere dandoci un senso, ci sposta sempre verso l'Altro, come tra poco spiegherò meglio.

7. "L'inconscio è un concetto forgiato sulla traccia di ciò che opera per costituire il soggetto", J. LACAN, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, a cura di G. CONTRI, Einaudi, Torino 1974, vol.II, 833.

8. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica II*, Jaca Book, Milano, 342.

L'essere umano, il parlante, dal momento che l'Altro che si prende cura di lui gli parla, cerca di esistere per l'Altro cercando di essere una parte, un fattore della vita e del discorso dell'Altro, cerca di *essere* secondo il *sensu* e il significato che egli prende per l'Altro e per il suo desiderio: così egli si identifica ai significanti che *lo* rappresentano – in modo enigmatico – *per l'Altro* e per il suo desiderio.

Se vuole essere in relazione con l'Altro, esserne protetto, curato, fare uno con l'Altro, e l'Altro è parlante, il soggetto, il bambino cercherà necessariamente di esistere come *significante* nella vita dell'Altro, quindi nel suo discorso (quello che poi magari si chiamerà narrazione). Se, per esempio, la madre diceva di desiderare una bambina, e lui nasce maschio: è chiaro che il significante “essere maschio” lo rappresenta per la madre, lo rappresenta presso altri significanti (della vita della madre) ignoti, enigmatici, che daranno a lui un certo *significato* – anch'esso enigmatico – *per il desiderio della madre*, significato che marcherà il suo essere, che lo *identificherà* in un certo modo nel rapporto con i genitori, un significato a lui opaco, nascosto, che però egli incarna e sentirà, e col quale dovrà fare i conti.

Questo cercare di essere *per la via del sensu*, e quindi dell'*appartenenza all'Altro*, è il processo che costituisce la generazione simbolica del soggetto umano, quella che avviene all'inizio, in tutti i primi tempi della vita, ma anche quella che viene *rinnovata*, in altri modi, tutte le volte che un soggetto si troverà in un *nuovo rapporto di dipendenza generativa* con un nuovo Altro – una persona o un gruppo – al quale appartenere, in rapporto al quale identificarsi, *per acquisire identità*.

Questo processo, che Lacan chiama di *alienazione*, ha una sua logica che vedremo tra poco, ed è possibile solo per le caratteristiche del linguaggio umano, che si impongono al soggetto che vi entra.

La prima caratteristica, e più fondamentale, è che il linguaggio umano è articolato. Vale a dire che la significazione non scaturisce mai da un solo significante, come espressività di un significante solo, ma sempre dal rapporto di un significante con un altro: come è evidente nelle frasi, nelle quali è sempre l'ultimo termine, il secondo, che determina il significato anche del primo. Una lingua è fatta sempre di almeno due significanti. L'essenziale è che siano differenti, la lingua umana permette di combinarli indefinitamente in catene significanti secondo certe strutture

ignote al linguaggio animale: la *metonimia*, cioè lo spostamento del valore significativo per connessione e contiguità, e la *metafora* come effetto di senso tramite la sostituzione di un significante ad un altro nello stesso posto. La metafora è importante perché permette di capire in che modo il soggetto può essere rappresentato: anche nella metafora il senso deriva dal rapporto della parola che viene esplicitamente detta, con un'altra parola, che invece resta occulta perché viene sostituita dalla prima. Se dunque una parola può sostituire (e quindi rappresentare) un'altra parola, vuol dire che nel linguaggio umano in un certo senso le parole *possono parlare di se stesse*.

La seconda caratteristica è stata rilevata e studiata anche dai neuro-linguisti sperimentali⁹, che hanno studiato soprattutto il versante della sintassi e della grammatica: essi hanno notato come già a livello della struttura grammaticale il linguaggio umano – non solo il tedesco! – è in grado di creare al suo interno catene virtualmente infinite di subordinate che replicano la struttura della frase: hanno chiamato questo “ricorsività linguistica” per analogia con le funzioni ricorsive della matematica, che sono quelle in cui la funzione prende ad argomento se stessa, e che mostrano che l'autoriferimento, il riferirsi a “se stessi” è caratteristica essenziale del discorso umano (con tutti i vertiginosi problemi logici che ne conseguono).

Infatti questo carattere ricorsivo del parlare umano è ancora più evidente a livello semantico: il parlare umano è sempre almeno in parte autoreferenziale, cioè si riferisce a se stesso: cosa facile da cogliere se pensiamo comunque che il parlare parla non solo di cose, ma fondamentalmente *parla sempre del soggetto*¹⁰, e il soggetto non è un referente indicabile, non ha rappresentazione nel mondo né nel discorso degli altri, è isolabile solo *tra* le parole dei discorsi, non ha mai alcun significante che lo fissi e che lo dica, lo identifichi in modo fisso, definitivo, esauriente: e infatti l'esperienza ci dice che una parola che ci *fissa* finisce sempre per essere sentita da noi come un *insulto* o comunque una riduzione. Teniamo presente che il metalinguaggio, cioè un discorso su un discorso, è un

9. Cfr. A. MORO, *I confini di Babele. Il cervello e il mistero delle lingue impossibili*, Longanesi, Milano 2006.

10. Cfr. M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicoanalisi*, Cantagalli, Siena 2013, 430-433.

espedito grafico, ma non c'è nulla nel parlare che distingua il linguaggio dal metalinguaggio: Lacan dice dunque che “*non c'è metalinguaggio che possa essere parlato*”.

Quindi nel discorso il soggetto *sfugge* sempre: questo gli pone qualche problema rispetto alla questione dell'identità: questo è ciò che dà tutta la sua importanza alla questione e alla funzione del *nome* nella vita del soggetto: perché il nome designa sempre la stessa cosa o persona (è un *designatore rigido* come dice S. Kripke¹¹) in qualunque discorso diretto e indiretto. Ricordo di passaggio che la psicoanalisi ha mostrato come la funzione del nome sia strettamente legata alla funzione *paterna*.

Non c'è nome senza linguaggio, e non c'è identità senza nome.

5. IDENTITÀ, NOME, INCOMPLETEZZA

Ho affermato che nella questione dell'identità, dunque, il punto di vista più importante non è quello esterno di chi vuole *identificare* un altro come potrebbe fare la polizia: ma è il punto di vista di un soggetto che *si* identifica tramite il *nome*: e in questo processo il nome non è un semplice contrassegno, una contromarca esterna legata alla zampa del soggetto che *lo* identifica *per* una lista o un registro d'anagrafe, non è qualcosa di superfluo o di aggiunto al suo essere, ma è ciò che permette al soggetto di tenersi in rapporto con se stesso e con la sua vita singolare, senza perdersi nel mondo e senza perdere l'orientamento nella realtà.

C'è una divertente poesia di T.S. Eliot, nel suo libretto da cui è stato tratto il musical *Cats*¹², che parla proprio di questa funzione del nome in modo molto pertinente.

*The Naming of Cats is a difficult matter,
It isn't just one of your holiday games;
You may think at first I'm as mad as a hatter
When I tell you, a cat must have THREE DIFFERENT NAMES.
First of all, there's the name that the family use daily,*

11. Cfr. S. KRIPKE, *Naming and necessity*, Harvard University Press, Blackwell, 1980, edizione italiana *Nome e necessità*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

12. T. S. ELIOT, *Old Possum's Book of Practical Cats*, Mariner Books, 1982.

*Such as Peter, Augustus, Alonzo or James,
 Such as Victor or Jonathan, George or Bill Bailey—
 All of them sensible everyday names.
 There are fancier names if you think they sound sweeter,
 Some for the gentlemen, some for the dames:
 Such as Plato, Admetus, Electra, Demeter—
 But all of them sensible everyday names.
 But I tell you, a cat needs a name that's particular,
 A name that's peculiar, and more dignified,
 Else how can he keep up his tail perpendicular,
 Or spread out his whiskers, or cherish his pride?
 Of names of this kind, I can give you a quorum,
 Such as Munkustrap, Quaxo, or Coricopat,
 Such as Bombalurina, or else Jellylorum-
 Names that never belong to more than one cat.
 But above and beyond there's still one name left over,
 And that is the name that you never will guess;
 The name that no human research can discover—
 But **THE CAT HIMSELF KNOWS**, and will never confess.
 When you notice a cat in profound meditation,
 The reason, I tell you, is always the same:
 is mind is engaged in a rapt contemplation
 Of the thought, of the thought, of the thought of his name:
 His ineffable effable
 Effanineffable
 Deep and inscrutable singular Name.*

Come si vede anche Eliot parla di *tre* modi di nominazione, “three different names”: anzitutto un nome usato dagli altri in famiglia, che ci “identifica” per il loro discorso quotidiano. Poi però “a cat needs a name that's particular”, un nome soltanto suo che dica la sua differenza dagli altri e che gli permetta così di sostenere la sua immagine di prestantza e fierezza, “keep up his tail perpendicular ... or cherish his pride”. Ma *aldilà e sopra* di questi nomi c'è un altro nome *segreto* “that you never will guess”, che tu non indovinerai mai, “che *nessuna ricerca umana può scoprire*”, eppure che il gatto stesso “sa”, ma non “*confesserà mai*”: anzitutto perché lui lo sa, ma forse non sa di saperlo, e dunque non sa nemmeno dirlo: perché la sua mente sarà sì impegnata in una contemplazione rapita del pensiero

del suo nome, ma questo nome sarà *effable* eppure anche *ineffable* (“effa-nineffable”): sarà dicibile il nome, ma non il suo significato – e cioè la sua funzione in atto – perché resterà sempre il suo enigmatico “profondo e inscrutabile Nome singolare” (*deep and inscrutable singular Name*). Non confesserà mai questo nome perché paternità e singolarità non possono mai passare sul piano dell’enunciato, e da un enunciato non sono mai catturabili. Si sente molto bene che qui Eliot parla del lato *impronunciabile* del nome, lo stesso che la Scrittura mette in primo piano quando si tratta del nome di Dio, raddoppiandolo con l’interdetto della sua pronuncia.

Il fatto è che il nome *opera e dice* (*opera dicendo*) la relazione fondamentale del vivente, quella con se stesso ovvero con la sua origine. Relazione che nell’uomo, fatto esistere dal linguaggio e generato nel linguaggio, diventa *questione*, appunto la questione dell’identità

Il nome è un operatore significante, che però non descrive la persona e la sua identità, ma la fa esistere, *ex-sistere*: in quanto designatore rigido, la fa esistere sempre identica in tutti i diversi contesti del discorso.

Il nome è come una *fonte* o *sorgente* che dà, sì, il nome all’acqua minerale che ne viene fuori e che noi imbottigliamo e beviamo, ma che non è in se stessa quell’acqua, perché è anche il luogo da cui l’acqua scaturisce e si separa; è come in matematica l’origine o il limite di una serie, senza il quale la serie non ci sarebbe né sarebbe individuata, non avrebbe identità, ma che pure non fa parte della serie, e quindi non è contabile, dicibile, parlabile o spiegabile nella e con la serie. La fonte, con il suo nome, è il punto da cui l’acqua comincia a esistere, cioè a *ex-sistere*, appunto, fuori dalla sorgente, come qualcosa d’altro rispetto alla sorgente.

Edipo, che come supposto trovatello non aveva un nome, si era fatto un nome tramite l’immagine che si era conquistato con la sua lotta vittoriosa contro la Sfinge: proprio l’immagine che gli permette di “tenersi dritto” e che egli cerca disperatamente di conservare quando la verità degli altri suoi nomi comincia a venire a galla, una verità dalla quale Edipo si sente non *costituito* ma *destituito*, fino al punto di cedere e di disannodare quello che si era annodato. L’immagine ideale, infatti, dipende troppo dal riconoscimento da parte dell’Altro per restare consistente quando l’Altro smette di riconoscerti o tu stesso ti consideri maledetto da lui.

6. GENERAZIONE: ALIENAZIONE E SEPARAZIONE

Cerco di illustrarvi qualcosa della logica di generazione o causazione del soggetto come Lacan la deriva dalla sua formulazione dell'esperienza della psicoanalisi¹³.

Per Lacan il fatto che il soggetto cerchi il suo essere nel linguaggio dell'Altro lo espone ad un certo tipo di alternative, che comportano scelte forzate, nelle quali per ottenere l'essere (= il senso) che gli viene dall'Altro, il soggetto vede sparire, perdersi, eclissarsi, svanire una parte del suo essere: in questo modo dunque la generazione del soggetto comporta anzitutto il dividersi del soggetto in due versanti. Da un lato egli acquista un senso di cui si riveste, a cui si identifica, che gli permette ora di essere, nel campo del senso e dell'Altro: ma poiché questo senso gli viene da un significante dell'Altro, egli si ritrova ridotto e fissato a questo significante, al significato che egli prende per l'Altro che lo ha fatto entrare nell'esistenza segnato da quel significante. E inoltre, non basta un significante (un'insegna di cui rivestirsi) per dare il senso, perché il senso deriva sempre dal rapporto del primo significante con un altro significante, che resta latente nell'Altro, ignoto, rimosso: noi sappiamo che l'insegna di cui ci rivestiamo *significa* qualcosa per l'Altro, ma non possiamo sapere fino in fondo *che cosa* significa:

Ricevere l'essere da questo senso, perciò, comporta per lui che c'è una parte del suo essere proprio che è perduta, eclissata, sospesa, quella parte che non si riduce all'essere un significante per l'Altro. Quindi l'Altro, mentre da un lato dà senso al soggetto tramite un suo significante, da un altro lato sottrae al "focus" di questa significazione una parte dell'essere del soggetto, che appare allora come "non senso", fuori dal senso. È questa la parte che fa sentire diviso il soggetto, non del tutto assunto e compreso dall'Altro: fa sentire il soggetto diviso tra senso cosciente e non-senso inconscio. Questa parte dell'essere del soggetto, infatti, "cade" in una zona non dicibile, non enunciabile (dall'Altro e quindi dal soggetto), cade al rango di "inconscio": ma nell'inconscio il soggetto non può riconoscersi (è fuori del senso in cui egli si riconosce),

13. J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979, passim.

per questo l'inconscio, che pure è parte del soggetto e del suo essere, viene sentito dal soggetto come "alieno", come qualcosa d'altro rispetto alla sua coscienza, viene sentito come una specie di (s)oggettività aliena, abitata da desideri "oscuri" perché non significanti né sensati, nei quali il soggetto non si riconosce, ma che sorgono nell'intersezione tra il soggetto e l'Altro. Perciò l'inconscio è la zona dell'oggetto, delle pulsioni, del desiderio, dell'angoscia, di ciò da cui il soggetto si sente diviso perché non riconosce come suo, eppure vi si sente legato *in radice* perché non può liberarsene (essendo questa la zona, la radice, del suo legame con l'Altro da cui egli dipende).

Partiamo da un'alternativa come questa:



Questo è l'esempio che Lacan fa per far cogliere la struttura di questa alternativa che si pone per il soggetto tra l'essere e il senso (e che costituisce il punto specifico che differenzia l'ottica della psicoanalisi e quella fenomenologica): quando ci viene imposta la scelta tra la borsa o la vita, questa alternativa è strutturata in un modo particolare, non è una qualunque alternativa: infatti se scelgo di conservare la borsa, perderò la vita, e quindi con essa anche la borsa; se scelgo di conservare la vita, perderò la borsa, ed avrò allora una vita carente, non "tutta", privata della borsa. In questa alternativa dovrò subire comunque una perdita, devo solo decidere se circoscrivere la perdita alla borsa oppure perdere tutto con la vita. In queste alternative è insito sempre un fattore di azzeramento, di perdita totale, di morte, che Lacan chiama "fattore letale": infatti non è possibile avere entrambe intere, la borsa e la vita, non è possibile semplicemente sommarle, si possono invece perdere entrambe insieme.

Per Lacan questa è la struttura delle operazioni di identificazione originarie del soggetto: il soggetto diventa tale identificandosi a elementi dell'Altro, perciò il soggetto e l'Altro si trovano ad avere degli elementi in comune, a dividerli elementi che appartengono sia al soggetto che all'Altro. Già a questo punto si può vedere che il soggetto non si somma all'Altro, né l'Altro al soggetto, restando interi, perché appunto hanno elementi condivisi: questi elementi possiamo considerarli come appartenenti al soggetto, ma allora, se fossero solo suoi e non appartenessero all'Altro, non avrebbero alcun significato neanche per il soggetto, perché il significato come pure i significanti viene dall'Altro: in quanto fossero solo del soggetto questi elementi cadrebbero nel non senso e con loro anche il soggetto che vi si era identificato proprio per ricevere un senso, una "cittadinanza" simbolica dall'Altro. Ma questi elementi (significanti, non reali, non dimentichiamolo) in quanto appartengono all'Altro mancano al soggetto, lo de-completano, gli danno un essere simbolico, di senso, ma necessariamente incompleto, perché tributario di questo essere/senso all'Altro, perché c'è fra il soggetto e l'Altro una dissimmetria radicale, è l'Altro che è origine del soggetto, non viceversa.

Questa è solo la prima parte dell'operazione, della generazione, quella delle condizioni alienanti e divisive che si pongono al soggetto per umanizzarsi (cioè acquisire un'identità umana, cioè simbolica). Dell'altra parte, la *separazione*, quella per cui il soggetto partecipa alla sua stessa generazione in senso attivo e progressivo, non posso qui sviluppare nulla: se non dire che essa si opera e si fonda non sull'esigenza di *sommare* il soggetto all'Altro, di *riunire* il soggetto all'Altro, ma sul considerare gli elementi comuni su cui il soggetto si appoggia per identificarsi, come non appartenenti né al soggetto né all'Altro, considerarli in quanto mancano ad entrambi. È proprio perché questo movimento del soggetto avviene prendendo in conto e fondandosi sul fatto che l'Altro appare esso stesso incompleto, mancante (il genitore stesso non può darmi la parola ultima o ignora l'essenziale del suo stesso desiderio) che questo movimento permette una *separazione* del destino del soggetto da quello dell'Altro, per esempio del genitore o di una persona autorevole.

Accontentiamoci per ora di notare che per Lacan questa struttura è la stessa nell'alternativa tra il soggetto e l'Altro, tra l'essere e il senso, da cui il soggetto viene generato propriamente al livello di identificazione



simbolico, e a cui si connettono le sue relazioni: ricordiamoci che le relazioni sono *sempre relazioni simboliche, significanti*, fatte di identificazioni simboliche, di parole dentro legami di discorso: se fossero solo relazioni *reali* tra enti/oggetti reali, nulla sarebbe possibile né pensabile della struttura soggettiva umana.

Come ho detto l'inconscio deriva dal fatto che in queste "scelte" le alternative non sono sullo stesso piano, non sono scelte proposte ad un soggetto già costituito che scelga uno o l'altro modo di essere come se scegliesse *di avere* (relazione con) un oggetto o una realtà oggettiva, acquistando soltanto senza perdere niente. Nell'identificazione il senso e l'essere diventano per una parte alternativi, uno non può che de-completare o intaccare l'altro, per questo un approccio fenomenologico non riesce a teorizzare adeguatamente questo punto, che però è fondamentale per rispondere adeguatamente della natura drammatica e paradossale degli eventi e processi soggettivi, sia dell'identità che delle relazioni.

Come si vede, dunque, nell'identificarsi, nell'iniziare ad acquisire un'identità, il soggetto contemporaneamente acquista e perde qualcosa:

acquista una “identità” che lo mette in relazione, una “identità relazionale”, che però lo rende “altro” a se stesso e lo rende incompleto.

Il soggetto, allora, identificandosi, si trova o si perde? Ogni volta che il soggetto acquista un nuovo aspetto di identità ed entra in un nuovo insieme di relazioni, trova se stesso nell'identità oppure si perde (e disperde) nelle relazioni?

Entrare in modo separato nelle relazioni e non subirle solo in modo alienante è un problema che si pone sempre per il soggetto: e implica la capacità di rischiare di staccarsi da sé per “perdersi” nella relazione, “sapendo” però di potersi ritrovare, di poter vivere la relazione come un fattore della sua identità (separata, questa volta).

Farsi sparire, eclissare, per poi potersi ritrovare, riportare in scena, è ciò che avviene in quel gioco così primario e così fondamentale del bambino che tutti conosciamo, e del quale la clinica infantile ha mostrato tutta l'importanza strutturante: il gioco che Freud ha chiamato del “Fort-Da”, e che sta alla base, di molti giochi dei bambini, per esempio “nascondino”. Chi ha praticato un po' l'osservazione clinica infantile sa che non è affatto scontato che un bambino riesca a giocare a nascondino, perché questo gioco implica che il bambino tolleri di poter scomparire agli occhi dell'Altro, restando però *esistente* e capace di ridiventare presente.

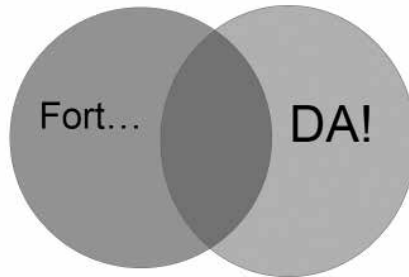
Da Freud si è chiamato Fort-Da¹⁴ questo gioco perché egli racconta di un suo nipotino molto piccolo che giocava con un rocchetto tenendolo per il filo e facendolo scomparire rotolandolo sotto un mobile e dicendo un suono che voleva dire “Fort”, “andato!”, per poi tirare bruscamente a sé il filo facendo riapparire il rocchetto gridando “Da!” “Qui!”. È un gioco universale che usa suoni a parole diverse nelle varie lingue, il cui senso è rivelato dal fatto che ciò che si fa sparire alla fin fine è il soggetto stesso (per esempio la propria immagine allo specchio), che accetta di farsi sparire in sostanza perché ha fiducia nel fatto che non c'è Fort senza Da (e così anticipa il Da già nel Fort, nella sparizione) anche se non c'è Da *con il* Fort (non si possono sommare, essere presenti

14. S. FREUD, *Aldilà del principio di piacere* (1920), in FREUD, *Opere* Vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, 200-203.

insieme): per questo Lacan mette anche Fort e Da nella stessa struttura di alternativa vista prima.

Bisogna vedere le difficoltà di bambini psicotici a fare questo gioco (che sentono come pericolosissimo e distruttivo), per rendersi conto di quanto sia importante nella struttura dell'identità umana e delle relazioni con l'Altro e *con se stessi*, e di quanto sia fondamentale la questione del poter perdere qualcosa di sé per vivere come soggetto separato.

Le parole evangeliche “chi vorrà salvare la propria vita la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia la troverà”¹⁵ non sono assurde, ma straordinariamente vere, proprie perché si radicano in questa struttura antropologica della soggettività umana.



Possiamo fare un'ultima breve applicazione di questa struttura alla scelta, che pure si pone al soggetto, tra la libertà e la vita.

È dentro quella che Hegel ha chiamato la dialettica servo-padrone che si pone al soggetto la scelta tra la libertà e la vita (analoga a quella già vista tra la borsa e la vita): libertà e vita non posso averle insieme, sommarle, non posso io essere la somma di queste due. Se scelgo la libertà, perdo la vita, e con essa anche la libertà, o almeno il suo esercizio concreto, che presuppone la vita. Se scelgo la vita (che viene qui in opposizione alla libertà) l'avrò, ma mutilata della libertà, non “tutta”, non intera, ridotta, mancante.

Questa secondo Hegel è la posizione del servo, di colui che rinuncia alla libertà per avere la vita; mentre l'altra è la posizione del padrone, di colui che nella lotta affronta il rischio di perdere la vita pur di avere la libertà – una libertà da padrone, la libertà di colui che ha sottomesso

15. Mt 16,25.

l'altro perché ha mostrato di non avere nulla da perdere, e che quindi ha in un certo senso già perso tutto.

Non è difficile vedere in questa logica l'essenza di ogni "braccio di ferro" o di lotta "one up, one down" che incontriamo anche nella vita quotidiana e familiare: i bambini "tiranni domestici", per esempio, diventano tiranni, cioè padroni, proprio perché si comportano come se non avessero nulla da perdere, mentre i genitori si preoccupano proprio di perdere il figlio o l'amore del figlio, e per questo cedono e si mettono nella posizione del servo.

La modernità ci ha però fatto conoscere un'altra forma di alternativa, non "la libertà o la vita", ma "la libertà o la morte", "libertà o morte" è stato il motto del Terrore giacobino nella Rivoluzione francese, quello che ha *imposto* la libertà a tutti, e ha potuto imporla solo mettendola in alternativa con la morte (escludendo perciò la vita come fattore di scelta: "cultura di morte" avrebbe detto Giovanni Paolo II). La ragione è che nell'alternativa che qui viene proposta, non si chiede di *dare* qualcosa (di dare la borsa, oppure la vita, di dare la vita oppure la libertà), ma si ingiunge di *prendere* o la libertà o la morte: se non vuoi prendere la libertà, allora prendi la morte (per ghigliottina), e se non vuoi prendere la morte allora prenderai la libertà: ma questa libertà sarà solo la libertà di morire, la libertà non potrà avere altro contenuto che la morte, anche se una morte procrastinata, perché comunque alla fine avrai entrambe, sia la libertà che la morte. In questa "scelta" notiamo che non c'è un "prezzo" che ti permette di conservare qualcosa (di vitale, un qualche bene), qui il "prezzo" è tutto, l'alternativa ti fa rinunciare a tutto, perché l'unico significato che lascia alla libertà è la morte stessa, la libertà di morire (di fame, per esempio, come i contadini "liberati" dell'800 e del '900).

Se pensiamo, ed è solo uno degli esempi possibili, a certe formulazioni che possono sembrarci folli dei "nuovi diritti", come il "diritto a non nascere", non possiamo non riconoscere in queste la logica che ho appena esposto, quella della "libertà o morte".



7. IL PREZZO DELLA GENERAZIONE

La clinica psicoanalitica, in particolare dei bambini psicotici e autistici, ma non solo, mostra dunque che di fronte a queste alternative dell'appartenenza all'Altro, il soggetto può misteriosamente riluttare, resistere, obiettare a lasciarsi iscrivere nel simbolico: difficoltà di alienazione, oppure di separazione. Come ho accennato, infatti, *generazione* è anche *separazione* (partecipazione del soggetto alla generazione e quindi distacco dal contesto che lo genera).

Quanto ho illustrato finora, introducendo la dimensione dell'oggetto perduto, dell'inconscio e del reale come fuori del senso, dice già abbastanza, mi pare, del perché ho accennato all'opportunità di riconoscere un limite da porre all'uso del concetto di *narratività*.

Non ho niente contro questo concetto, anzi esso è stato uno dei primi modi in cui la nostra cultura ha sdoganato, ha riconosciuto in certo modo la consistenza e l'operatività della significanza, del simbolico per costituire la stoffa dell'esistenza umana. Solo segnalo che l'uso di questa nozione nasconde un limite intrinseco che rischiamo di non notare: l'idea che tutto si riduca a narrazione, agli elementi significanti e simbolici, agli enunciati, ai detti, come se questi non avessero rapporto con altre dimensioni pratiche dell'azione e dell'esistenza.

La narrazione, il simbolico, ci dice che cosa accade, ce ne parla in modo pertinente e vero, perché il simbolico opera esso stesso per costruire gli eventi e gli atti, ma non ne è la stoffa esclusiva: anzi la consistenza ultima di eventi e atti non è di ordine significante, altrimenti *la vita*

basterebbe raccontarla, si ridurrebbe a mito (e a rito), cioè a racconto e a ripetizione di un racconto, recita, gioco, in fondo, perché non si vedrebbe che nesso ha col reale.

C'è *del reale in gioco* negli eventi e negli atti umani: se c'è del gioco, più che *play* è *game*, e a volte *gamble*, ci sono delle *poste in gioco*, c'è guadagno o perdita - di che? Di essere e di soddisfazione, di realizzazione vitale.

Prendiamo l'esempio della *testimonianza*, quella vera: anche la testimonianza è una *narrazione*, ma noi sappiamo bene che non è una narrazione qualunque: ciò che la distingue è che il testimone è qualcuno che narra (anche solo mostrandosi o tacendo) perché ha *preso parte* a ciò che narra, pagando un prezzo, ed è il *prezzo pagato* che ne fa un testimone, cioè un *martire*, e il prezzo pagato è di un altro ordine rispetto al narrare, è la libbra di carne versata in pagamento per la sua partecipazione.

Il prezzo è certamente parte dello scambio simbolico, è un *valore simbolizzato*, fa parte del sistema simbolico in quanto *significa* qualcosa, ma comporta pure che ciò che esso significa sia *effettivamente versato, perduto* per chi lo paga, comporta che una parte di soddisfazione, di godimento possibile, sia data via: ed è questo che ci dice che quelle parole, quella narrazione riguardano davvero qualcosa di reale e non sono solo 'parole, parole, parole' nel senso di Amleto. Dunque il prezzo in se stesso appartiene anche ad un *altro registro* rispetto al simbolico, è dell'ordine del godimento, di quello cui Marx si è accostato parlando del *valore d'uso* che non può tradursi totalmente in *valore di scambio* (per questo il pagamento rappresenta sempre una perdita). In un'eredità, è ben diverso se io prendo la casa degli antenati o se prendo i soldi equivalenti mentre la casa, invece, la prende mio fratello: il valore di scambio è lo stesso, ma la differenza sta nel godimento, ottenuto o negato, del mio rapporto con quella casa, che è legato alla mia identificazione con quella storia: e la *narrazione* di questa storia non mi compensa della rinuncia.

8. INCOMPLETEZZA E RELAZIONI

Ho detto che l'essere umano, il soggetto vivente, ha per essenza il problema dell'origine e di ciò che lo genera, e che vive questo problema come questione dell'identità; ho anche detto che la questione dell'identità per

l'uomo è sempre questione di un'identità mancante, perduta, mai "ultima", che lo getta nel dramma rinnovato dell'identificazione e dell'appartenenza. Ho mostrato anche che l'identificazione comporta una dialettica di alienazione e separazione, e cioè una perdita di completezza d'essere che si ripete ad ogni movimento di appartenenza.

L'*appartenenza* è un concetto chiave per comprendere le relazioni in cui il soggetto si gioca proprio cercando in esse il recupero di ciò che ha perduto per esistere come soggetto separato, il recupero appunto di una completezza che il dinamismo della sua generazione come soggetto gli ha fatto perdere. Proprio da questa incompletezza strutturale deriva le necessità di vivere la propria identità come un nodo che tiene assieme i tre registri dell'origine, della generazione e delle relazioni di cui ho parlato.

Ma l'incompletezza fa sempre poco o tanto resistenza, per questo anche le relazioni che cercano di essere un rimedio ad essa sono sempre drammatiche, sono risposte al dramma dell'identità: ricordo ancora che le relazioni sono sempre nodi che annodiamo con l'altro ma anche con noi stessi. Le relazioni si giudicano dal fatto che ci permettano o meno di vivere la nostra incompletezza in modo soddisfacente.

Una delle resistenze fondamentali all'incompletezza strutturale della nostra esistenza viene dall'immaginario: se c'è qualcosa che resiste, è anzitutto l'immaginario narcisistico, che è la pretesa – necessaria per vivere – che l'immagine nostra e del simile basti per farci 'uno'. Sul piano immaginario l'incompletezza è l'aspetto illusorio della pretesa narcisistica.

Sul piano simbolico invece l'incompletezza è legata al buco di rappresentazione che c'è necessariamente nel linguaggio, e al fatto che il soggetto non è rappresentato nell'Altro e che l'Altro stesso è incompleto, non garantisce né risponde ultimamente del soggetto, che quindi deve entrare nell'alienazione, col conseguente compito della separazione e di incarnare la legge nel desiderio.

Sul piano reale l'incompletezza è legata alla presenza del sesso nel vivente, alla mancanza reale che il sesso introduce biologicamente. Ogni vivente sessuato è un individuo completo e insieme è reso incompleto dal sesso che introduce in lui fattori che servono alla specie e non all'individuo. Quindi perfino biologicamente si potrebbe dire che un individuo è e non è se stesso, non fa identità con se stesso: ma solo l'uomo, il

soggetto generato dal significante che produce in lui una incompletezza analoga, al livello simbolico del suo essere, solo l'uomo può annodare insieme le due incompletezze e avere il problema di un'identità singolare, quella che è designata dalla necessità della funzione del nome proprio nella vita umana – e non solo come funzione linguistica.

Il soggetto umano ha una grande preoccupazione per la completezza, anche nel senso di *unità*, dell'Uno completo che vorrebbe *essere* più che avere: anzi anche tutto ciò che vuole avere, nel parlare, nel mondo simbolico dei significanti, dei segni, non fonda tanto le relazioni di *avere*, di appropriazione dell'oggetto, ma soprattutto quelle di *essere*, dell'essere con cui all'inizio entra sulla scena del mondo, e poi anche dell'essere che vorrà *avere*, di cui vorrà appropriarsi: perché nell'essere umano anche con l'essere e con il proprio essere si possono avere relazioni-di-avere: salvo scoprire che non si potrà mai fare fino in fondo «uno» con esse.

Ricordo una bambina ancora piuttosto piccola, pochi anni, aveva un vero scandalo dell'incompletezza: questa bambina per esempio non tollerava che a tavola, o in altre situazioni in cui si trattava di vedersi presentare delle cose da mangiare o da prendere, da dividere con altri, quindi comunque destinate ad essere divise e distribuite, lei non tollerava che arrivassero già intaccate, già prive di qualcosa, già «non tutte», incomplete. Per esempio una frittata o una torta rotonda doveva arrivare in tavola intera, anche se poi ovviamente andava divisa: ma se arrivava già intaccata, priva di un pezzetto o comunque in un modo che faceva sospettare una precedente operazione di de-completamento, allora la bambina aveva reazioni e proteste veramente sentite angosciate e rumorose, con una vera obiezione di coscienza finale per cui lei rifiutava di prenderne un pezzo, non riusciva letteralmente a oltrepassare questo scandalo per soddisfare il suo desiderio di mangiare: il suo essere si rifiutava a questo, ad accettare questo principio della inevitabile incompletezza *originaria*, attenzione, delle cose umane. Dico *originaria* come direi «in linea di diritto»: se era lei a dividere la frittata, o qualcuno di noi in sua presenza, partendo però dall'intero, allora andava bene, allora lei poteva partecipare come gli altri al banchetto: ma non poteva arrendersi al fatto che già in partenza, prima ancora di poter agire e scegliere, quell'oggetto che doveva servirle a completarsi (sul piano dell'avere), a «fare uno» con se stessa, beh, quell'oggetto si presentasse già come

mancante, incompleto lui stesso nel suo essere. Incompleto lui, come poteva completare lei? Vedete che questo scandalo si svolgeva tutto sul piano dell'essere, anche se si trattava di oggetti di consumo, si svolgeva sul piano dell'*identificazione*.

Il fatto è che l'essere dell'uomo non sarebbe l'essere dell'uomo se non fosse l'«*essere detto*» dell'uomo e dall'uomo, dunque il *suo* essere, suo in quanto *detto*, «vissuto» come direbbero alcuni, vissuto cioè detto, «narrato», ma non solo nel senso di raccontato, anche pensato ecc. È dunque al livello del dire, dell'essere detto dell'essere del soggetto che si introduce la dialettica e la dinamica delle relazioni come identificazioni che lo determinano o che avviano la generazione del suo essere in quanto «relazione» da incompleto, ma anche «affetto» dall'Altro. La lingua è sempre dell'Altro, sono gli Altri che ci parlano anzitutto e noi ci identifichiamo ai significanti che troviamo nell'Altro proprio perché vogliamo fare Uno con l'Altro: e attraverso l'Altro fare *uno con noi stessi*: «anima mia non più divisa»¹⁶ come scrive Montale.

Ho introdotto l'idea che tutte le relazioni umane siano relazioni dinamiche, in azione e non statiche o solo date, nelle quali il soggetto cerca attivamente (anche quando è passivo) di trovare la sua interezza, completezza, di «fare uno» con se stesso e con l'altro e con i diversi versanti della sua stessa esistenza: non per niente ho citato in *Ferita/mistero della differenza* von Balthasar quando scrive:

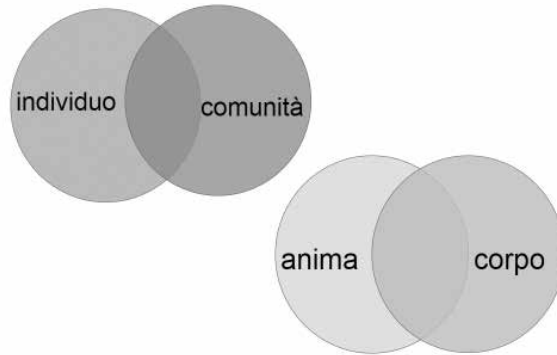
“In riferimento ai due aspetti della situazione di confine corpo-anima insorge la questione circa una possibile *totalità* dell'esistenza umana e in tal modo circa un suo ultimo possibile senso, e insorge come una *ferita* che sanguina. Problematica diventa la possibilità [...] di una *bella forma* dell'esistenza *riposante in se stessa*”¹⁷.

“Dobbiamo lasciare la questione aperta, anche se *aperta* come una *ferita*. Il *centro della realtà umana* non è ricostruibile con i nostri concetti *a partire semplicemente dall'uomo*. Egli gioca il suo *gioco* tra la terra e il cielo dove non ci si sposa (Mt 22,30), ma vi si celebrano però le nozze dell'agnello”¹⁸.

16. E. MONTALE, *Riviere*, in *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1977, 133.

17. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica II*, Jaca Book, Milano, 342

18. *Ibidem*, p. 360.



Le *polarità antropologiche* di cui parla Balthasar sono incomprensibili se si leggono sul piano dell'oggetto, del rapporto della persona con il mondo degli oggetti e della realtà, sul piano dell'avere una relazione. Su quel piano *individuo* e *comunità* giacciono l'uno accanto all'altra sullo stesso piano, sono due oggetti, immagini, realtà, sistemi diversi, così pure *anima* e *corpo*, ed anche *uomo* e *donna*.

Ma quando li consideriamo invece dal punto di vista del soggetto in prima persona, come riferimenti che identificano l'*essere* del soggetto in rapporto al significante, è allora che ci rendiamo conto che non sono semplicemente *due realtà* alternative che possiamo prendere anche assieme per costituire una riunione completa, senza resti: *individuo* e *comunità*, *anima* e *corpo*, *uomo* e *donna*. Come fattori di identificazione nel dinamismo in cui l'uomo trova e cerca il suo essere, essi sono in parte legati e in parte alternativi, c'è tra loro una logica che non è né di pura somma né di pura esclusione: l'individuo non è alternativo alla comunità, perché egli ne fa parte (ma non la comunità fa parte dell'individuo, anche se gli dà un senso e un'identità, quella di individuo *di quella* comunità con quel nome): e tuttavia egli si pone di fronte alla comunità come qualcosa di esterno ad essa, anche se parte del suo essere le appartiene: così egli stesso è un fattore che de-completa la comunità. Così l'anima non è puramente alternativa al corpo, perché è l'anima di quel corpo e ne è la vita e in fondo oggettivamente nel reale appartiene a quel corpo, solo che l'anima non è tutta nel perimetro del corpo, perché si pone davanti al corpo come esterna ad esso: e lo fa perché è in fondo l'anima che dice «io», che parla del corpo, e non il corpo che parla dell'anima,

l'anima è quella a cui viene imputato di parlare o di rispondere alla parola. Così l'anima de-completa il corpo, mostra che il corpo non è mai un "tutto" completo, nonostante poi essi cerchino questa completezza per via immaginaria, tramite l'immagine narcisistica allo specchio. Tralascio qui la polarità uomo-donna, perché più complessa e richiedente più tempo.

9. GENERARE UN FIGLIO: ULTIMAMENTE PERCHÉ SI GENERA?

«*Questione: perché l'uomo si riproduce?*» Risposta: «*Per riprodurre la questione*»¹⁹: la questione in cui si è dentro, la questione che siamo, ma anche alla quale noi stessi siamo risposta del reale, risposta che non ci basta mai perché con essa non possiamo «fare uno».

Così anche si introduce l'amore nella riproduzione: il vecchio principio che si dà solo ciò che si ha vale solo sul piano del reale: ma va detto che sul piano del reale non c'è veramente un dare. Per il dare umano il reale non basta, ci vuole il simbolico, perché il donare trasforma la realtà in segno d'amore; dunque il donare avviene sempre sul piano del simbolico. Allora ha ragione Lacan quando dice che *amare è dare ciò che non si ha*, perché è dare un segno che è segno di quel mancare dell'altro soggetto che è l'amore. Allora, se riprodursi è dare la vita, già è dare qualcosa di cui non disponi, e che in questo senso non hai: ma se doni la *questione che il figlio è e che tu sei*, doni la tua stessa mancanza di essere. Non come quelle due lesbiche americane sorde, che hanno scelto come figlia da inseminazione l'embrione di una bambina affetta da sordità: esse vogliono dare ciò che loro hanno, la sordità, e non ciò che non hanno avuto, l'udito: quale di questi "doni" assomiglia di più ad un atto d'amore?

Se la vita umana del soggetto è essere risposta ad una questione incarnata che ci precede, la «riproduzione» umana è «*riproduzione*» della *questione* che siamo, ma – poiché noi non siamo solo questione, ma anche una risposta – la riproduzione è anche «*riproduzione*» dell'*insufficienza*

19. Cfr. J. LACAN, *L'étourdit*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, 449-495, e anche M. STRAUSS, *La famille. Idéologie ou réel?*, Le Mensuel 9, EPFCL, 2011.

della risposta che noi siamo e che abbiamo dato, la riproduzione di ciò a cui questa risposta non ha risposto.

Nel caso dei figli è riproduzione della questione alla quale il nostro legame umano e coniugale è stato risposto (e non solo individuale). Un mio collega aveva l'abitudine di dire ad una coppia che gli comunicava di aspettare un bambino: «qual era il problema tra voi?» Questo perché il bambino è certamente visto e invocato anch'esso come risposta, dunque come “soluzione” a qualche problematica vitale dei due: ma è una risposta che consiste nel venire ad esistere di una nuova questione, che la riproduce. Non sembri riduttivo questo: il valore del figlio, del nuovo soggetto che viene al mondo, non sta forse proprio nel suo rilanciare la questione, oltre che essere risposta al nostro problema? Risposta comunque sempre insufficiente: per fortuna, perché la clinica mostra che quando la risposta che il figlio è ci sembra perfetta, allora è la volta che ne conseguono guai molto più grossi – almeno per il figlio. Il che la dice lunga sui rischi e i guai futuri promessi a chi vuole fabbricare o realizzare il figlio perfetto: anche se ciò che lo renderebbe perfetto è la sordità o l'handicap, come nell'esempio precedente.

Il figlio è visto come nuova questione, come rinnovamento della questione nostra, per questo anche ci aspettiamo e gli auguriamo che la sua vita sia una risposta a questa questione più soddisfacente, più realizzata. In lui noi *amiamo* non tanto e non solo noi stessi, ma amiamo la *nostra questione*, quella che noi siamo, ma in quanto portata avanti *aldilà* di noi stessi, in quanto non più solo “nostra”.

SOMMARI

Italiano

Possiamo porre adeguatamente la questione dell'identità e della generazione di un essere umano solo offrendogli una relazione supplementare nella quale prenderci cura di lui: il desiderio che ci muove è fondamentale e fa la differenza. Se gli chiediamo di parlarci di sé e di dirci chi è, egli ci dirà il suo nome e ci parlerà delle sue relazioni con gli altri umani, quelle da cui lui proviene e quelle da lui istituite, e ci dirà in quale modo egli prende parte a queste relazioni. Le relazioni con l'altro, passive e attive, costituiscono l'identità della persona, perché determinano la relazione dinamica della persona con se stessa: ciò accade

perché la persona umana è parlante e le sue relazioni sono simboliche, generate dal linguaggio umano. Cerchiamo la nostra identità nell'Altro del *logos*, nella sua narrazione e nel senso che l'Altro ci dà, al quale ci identifichiamo. Così troviamo il nostro essere nell'Altro, ma alla condizione di perderne in parte la disponibilità e la presenza: si trova solo chi si perde, l'identità ha una natura sempre drammatica perché sempre incompleta, persino ferita. Tentiamo sempre di "fare uno" con noi stessi e con l'Altro attraverso tutte le nostre relazioni, ma scopriamo che è impossibile: nella nostra esistenza resta sempre qualcosa "d'Altro", a partire dalla nostra generazione. Il nostro atto di generare un figlio misteriosamente riproduce nel reale il nostro essere, cioè la nostra stessa questione.

English

We can adequately pose the question of identity and generation to a human being only by offering him care in an additional supporting relationship: the desire which moves us is fundamental, and it makes the difference. If we ask someone to talk to us about himself and share who he is, he will tell us his name and we will speak of his relationships with others, both those from which he comes and those he established himself, and he will tell us how he takes part in those relationships. Relationships with another, passive and active, constitute the identity of the person, because they determine the dynamic relationship of the person with himself: this occurs because the human person is a speaking being and thus his relations are symbolic, generated by human language. We seek our identity in the Other of the logos, in his narrative, and in the meaning which the Other gives us, with which we identify. Thus we find our being in the Other, but only by losing its availability and its presence: only he who is lost is ever found, thus identity has a dramatic nature because it is invariably incomplete, even wounded. We always endeavor to "be one" with ourselves and with the Other through all our relationships, but find that it is impossible: in our existence there always remains something "from the Other", beginning with our own generation. Our act of generating a child mysteriously reproduces in reality our own being, which is our same question.

Français

Nous pouvons poser de manière adéquate la question de l'identité et de la génération d'un être humain, seulement en lui offrant une relation supplémentaire, dans laquelle on prend soin de lui: le désir qui nous meut est fondamental et fait toute la différence. Si nous lui demandons de parler de soi et de nous dire qui il est, il nous dira son nom et nous parlera de ses relations avec les autres êtres humains, relations avec l'autre, passives et actives, qui constituent l'identité de la personne, parce qu'elles déterminent la relation dynamique avec

soi. Cela advient parce que la personne humaine est capable de parler et parce que ses relations sont symboliques, générées par le langage humain. Nous cherchons notre identité dans l'Autre du *logos*, dans sa narration et dans le sens que l'Autre nous donne, auquel nous nous identifions. Nous trouvons ainsi notre être dans l'Autre, mais à la condition d'en perdre en partie la disponibilité et la présence: seul se trouve celui qui se perd, l'identité a une nature toujours dramatique parce que toujours incomplète, blessée même. Nous tentons toujours de 'faire un' avec nous-mêmes et avec l'Autre à travers toutes nos relations, mais nous découvrons que c'est impossible: dans notre existence il demeure toujours quelque chose 'd'Autre', depuis notre génération. Notre acte de génération d'un fils reproduit mystérieusement dans le réel notre être, c'est-à-dire notre propre interrogation.

Español

Podemos poner adecuadamente la cuestión de la identidad y la generación de un ser humano solamente ofreciéndole una relación suplementaria en la que tomamos cura de él: el deseo que nos mueve es fundamental y marca la diferencia. Si le pedimos que nos hable de sí y que nos diga quién es, él nos dirá su nombre y nos hablará de sus relaciones con otros humanos, aquellas de las que proviene y aquellas que él ha establecido, y nos dirá en qué modo él toma parte en dichas relaciones. Las relaciones con otro, pasivas y activas, constituyen la identidad de la persona porque determinan la relación dinámica de la persona consigo misma: esto sucede porque la persona humana es hablante y sus relaciones son simbólicas, engendradas por el lenguaje humano. Buscamos nuestra identidad en el Otro del logos, en su narración y en el sentido que el Otro nos da, con el cual nos identificamos. Así, encontramos nuestro ser en el Otro, pero con la condición de perder en parte su disponibilidad y su presencia: sólo se encuentra quien se pierde, la identidad tiene una naturaleza siempre dramática porque es siempre incompleta, incluso herida. Siempre intentamos "hacernos uno" con nosotros mismos y con el Otro a través de todas nuestras relaciones, pero descubrimos que es imposible: en nuestra existencia siempre queda algo "de Otro", a partir de nuestra generación. Nuestro acto de generar a un hijo reproduce misteriosamente en la realidad nuestro ser, es decir nuestra misma cuestión.

Português

A questão da identidade e da geração de um ser humano pode ser colocada de modo adequado, somente oferecendo-lhe uma relação suplementar na qual tomamos conta dele: o desejo que nos move é fundamental e faz a diferença. Se lhe pedimos para que nos fale de si e que nos diga quem é, ele nos dirá seu nome e nos falará das suas relações com outros humanos, aquelas das quais ele provém e aquelas que ele mesmo estabeleceu, e nos dirá em que modo

participa dessas relações. As relações com o outro, passivas e ativas, constituem a identidade da pessoa, porque determinam a relação dinâmica dela com si mesma: isso acontece porque a pessoa humana é um ser falante e as suas relações são simbólicas, geradas pela linguagem humana. Buscamos nossa identidade no Outro do *logos*, na sua narração e no sentido que o Outro nos dá, com o qual nos identificamos. Assim encontramos o nosso ser no Outro, à condição, porém, de perder em parte sua disponibilidade e sua presença: só se encontra quem se perde, a identidade tem uma natureza sempre dramática porque sempre incompleta, aliás ferida. Sempre tentamos “fazer-nos um” conosco e com o Outro através de todas as nossas relações, mas descobrimos que isso é impossível: na nossa existência conserva-se sempre algo “de Outro”, a partir da nossa geração. O nosso ato de gerar um filho reproduz misteriosamente na realidade nosso ser, isto é, nossa mesma questão.

La generatività: chiave per una sintesi teologica

JOSÉ GRANADOS*

“Il futuro non può mai cominciare”¹. Siamo abituati a vedere la nostra crisi culturale come oblio del passato. Il vero problema, invece, come evidenzia questa frase di Niklas Luhmann, risiede nella nostra incapacità di far arrivare il futuro. Il “post” con il quale definiamo la nostra epoca (postmoderna, postcristiana, postumana) guarda sempre indietro, si definisce attraverso ciò che è precedente².

Dove risiedono le radici di questa crisi? Il tentativo moderno di costruire l'avvenire a partire dalla fede nel progresso si è ben presto dimostrato poco plausibile. I progressi della tecnica richiedevano un miglioramento proporzionale dell'uomo per poterla dominare. Di fatto, l'Illuminismo aveva cercato di educare l'uomo, di renderlo adulto. Per raggiungere questo traguardo, si pensava che fosse necessario recidere il legame con il passato, sbarazzarsi dei vincoli che rendevano l'uomo infantile e dipendente: era quindi necessario liberarsi del Padre. Quello che si è scoperto, però, è che, in realtà, prescindendo dalla figura paterna, l'uomo diveniva incapace, a sua volta, di generare. Privato di questa

* Vice Preside e Docente di Teologia Dogmatica del matrimonio e della famiglia, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. N. LUHMANN, “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”, in *Social Research* 43 (1976), 130-152.
2. Su questa apertura del futuro, in particolare rispetto ai nuovi modi di intendere la famiglia e la sessualità, cfr. J. DERRIDA – E. ROUDINESCO, *Y mañana qué*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

relazione fondante, la sua vita diventava sterile. Se si vuole recuperare un orizzonte di futuro, è necessario ritrovare la dimensione generativa dell'esperienza³.

Questa, dal canto suo, passa attraverso una visione relazionale della persona. Nessuno, infatti, genera da solo, a partire da se stesso. Se così fosse, la generazione non potrebbe apportare nessuno sviluppo, poiché sarebbe soltanto la proiezione di un desiderio del padre, che si ritroverebbe identico nel figlio. La generatività è possibile perché le relazioni personali sono sinergiche, danno più di loro stesse, comportano un *plus* di essere. In esse, dove “uno e uno” si uniscono, il risultato è sempre superiore a due e, in questo modo, il futuro può contenere vera sorpresa e novità. Parlare di generatività, dunque, aiuta sia ad evitare una visione isolata dell'individuo, sia ad aprire la relazione al di là di se stessa evitando che si chiuda in un circolo segnato dall'amore privato, tipico del romanticismo⁴.

Intendo adesso illuminare questo argomento con la luce specifica della teologia, mostrando che il cristianesimo è una religione generativa, che intende il corso della storia e di ogni vita umana come l'esercizio di una continua e progressiva nascita⁵. Si tratta di un argomento essenziale per la Nuova Evangelizzazione, perché incide sulla crisi di futuro della cultura secolarizzata odierna.

1. LA BUONA NOVELLA DI PASQUA: UNA NASCITA

Partire dalla Pasqua ci aiuta a capire come la generazione sia un elemento chiave della fede cristiana. Fin dalla prima predicazione apostolica, infatti, viene applicato alla resurrezione il Sal 2: “Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato” (cfr. *Eb* 13,33; *Eb* 1, 5). La speranza di Israele, che attendeva

3. Cfr. F. BOTTURI, “Generatività: Fondamento dell'alleanza tra le generazioni”, in G. ANGELINI (ed.), *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2013, 11-28.

4. Per tutto questo argomento, cfr. F. BOTTURI, “Persona come soggetto relazionale generativo”, in J.J. PÉREZ-SOBA – P. GALUSZKA (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Cantagalli, Siena 2013, 261-275.

5. In merito, cfr. L. MELINA, “Fede nell'Incarnazione, morte e risurrezione di Gesù e cultura della vita”, in L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore: la morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, 199-212.

la nascita del Messia, arriva a pienezza solamente nella carne nuova, gloriosa, di Gesù. Nel vedere il corpo glorioso di Cristo, comprendiamo finalmente quanto sia grande la capacità di Dio di costituirsi come origine radicale di tutte le cose e di tutti i momenti della storia, riusciamo a comprendere quanto Dio sia Padre.

Ispirati da questa intuizione pasquale, i Padri della Chiesa offrirono una sintesi della *historia salutis* ricorrendo al termine *protótokos*, primogenito. Afferma, ad esempio, Sant'Ireneo di Lione: "Nei cieli come primogenito del pensiero del Padre [...]; sulla terra come primogenito della Vergine [...]; infine [...] come primogenito dei morti è capo e sorgente della vita di Dio"⁶. Ireneo mette in luce un'intima connessione tra queste generazioni⁷: la filiazione definitiva del Figlio nella carne gloriosa, *nativitas perfecta*, raccoglie e consuma, nella storia umana, le due nascite precedenti di Gesù: dal solo Padre, la prima; dal Padre e da Maria, la seconda. In quest'ottica l'esperienza di nascere e di generare, quella della carne che è generata e che, a sua volta, genera, è l'analogia chiave per comprendere cosa significhi la risurrezione della carne, centro della fede cristiana, e quale sia il suo collegamento con l'essere trinitario di Dio⁸.

Descrivere la risurrezione come nascita presenta vari vantaggi. In primo luogo, si vede così che la Pasqua non è un mero ritorno alla vita precedente, ma piuttosto la venuta a vita nuova. In secondo luogo, così come ogni nascita eredita una storia, la risurrezione si colloca in continuità rispetto ai tempi passati; in essa sono confermate tutte le antiche speranze, tese alla nascita del Messia. Continuità e novità si coniugano dunque nell'immagine della nascita, che serve così a tessere la *historia*

6. Cfr. SANT'IRENEO, *Epidéixis*, 38-39.

7. Cfr. SANT'IRENEO, *Epid.* 38-39: "Chi non crede che Dio risusciterà [l'uomo] dai morti, disprezza anche la nascita di nostro Signore...".

8. Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, 24: "de même que tu sais toi-même ce qu'il est de la naissance de ta propre chair par le 'ventre de ta mère', ou que tu le connais parce que toi-même aussi tu as engendré par ta chair, de même apprends aujourd'hui ce qu'il en est de la 're-naissance de l'esprit' à partir de cette première expérience de la naissance de ta chair ou par ta chair. Autrement dit, *comme* la chair est née de la chair dans l'acte de la filiation et de l'engendrement, *ainsi* l'esprit est né de l'esprit dans l'acte du baptême et plus encore de la résurrection finale – la seconde (résurrection du corps) apportant au premier (baptême) la dimension charnelle qui lui manque et qui doit néanmoins se lire dans tout acte de naître".

salutis. Vista così, la vita di Cristo è, come l'ha descritta Ilario di Poitiers, un continuo progresso; non perché si allontani dalla nascita, ma piuttosto perché la sperimenta in maniera sempre più compiuta, perché è progresso verso una generazione ultima⁹. Di conseguenza, tutto ciò che Cristo è, lo è in quanto generato: “*Nihil enim nisi natum habet Filius*”¹⁰.

Si potrebbe dunque scrivere una storia della salvezza che vada di nascita in nascita, dove ogni volta si generi la storia ad un punto più alto. Si tratta di un nuovo modo di leggere la frase biblica, “di generazione in generazione”, come il passaggio da una generazione originaria, creaturale, alla generazione definitiva alla fine dei tempi, passando attraverso diversi modi di nascere. Il risultato è una storia della nascita, ossia, una storia in quanto serie di nascite sempre più riuscite¹¹.

Intendo adesso sviluppare questa intuizione ricorrendo, in larga misura, agli scritti di Sant'Ireneo di Lione, primo tentativo teologico sistematico di avvicinarsi ad una visione cristiana della storia come “storia di una generazione”. Il prossimo paragrafo spiega la prospettiva sulla costituzione dell'uomo che nasce dall'esperienza della nascita pasquale (2). Vedremo poi come la generazione matura nella storia attraverso i rapporti interpersonali (3) fino alla sua definitiva pienezza in Cristo e nella Chiesa (4), rivelando in questo modo l'immagine generativa del Dio dei cristiani (5).

2. IL FARE APPARTIENE A DIO, L'ESSERE FATTO APPARTIENE ALL'UOMO (*DEUS FACIT, HOMO FIT*)

La risurrezione ci permette, dunque, di descrivere la storia in termini generativi. A partire dalla Pasqua, nascita consumata di Gesù, sappiamo che tutta la storia tende verso una nascita. È quindi possibile descrivere

9. Cfr. L.F. LADARIA, “Progreso”, in *Diccionario de San Hilario de Poitiers*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 252-254.

10. Cfr. SANT'ILARIO, *Trin.* IV,10.

11. L'uso del termine primogenito, inoltre, aggiunge una nota importante. Il primogenito qui, non è solo il primo a nascere, ma è il primo di molti fratelli: colui che diviene fondamento della generazione di altri. Essere generato va quindi di pari passo con l'essere capace di generare. Nella Pasqua, il Padre, non solo si mostra come sorgente di ogni bene ricevuto dal Figlio, ma concede anche al Figlio di poter essere fonte di vita per molti, come svilupperemo più avanti.

l'uomo come "essere verso la nascita" e non come "essere verso la morte", come suggerisce invece il pensiero heideggeriano. Seguendo questa ispirazione, i Padri del II secolo definirono l'uomo a partire dalla sua meta ultima, come capace di nascere per la vita divina, di rendersi simile a Dio. Taziano, ad esempio, afferma che l'uomo non è solo l'"animale razionale capace di mente e scienza" come volevano i greci, ma piuttosto "l'animale razionale che, andando al di là della sua stessa umanità, è chiamato ad essere immagine e somiglianza di Dio"¹².

Per descrivere questo processo, Sant'Ireneo ricorrerà ad un'espressione efficace: *Deus facit, homo fit*, che rappresenta la legge fondamentale della storia della salvezza. Il fare appartiene a Dio, l'essere fatto appartiene all'uomo.

Il contesto nel quale si colloca la frase è un dibattito con gli gnostici ed i marcioniti. Essi si opponevano al Creatore del mondo, considerandolo un dio malvagio, dinanzi all'ignoto Dio buono che non si sporcava le mani con la materia e la storia. Si chiedevano: se il Creatore è così buono come dicono, perché non ha fatto l'uomo perfetto fin dall'inizio? Essendo lui perfetto, che senso aveva una sua opera imperfetta, come furono Adamo ed Eva, capaci di peccato e di corruzione? Questo dimostra che il Dio che li plasmò dal fango non era il Dio vero¹³. L'imperfezione della storia dimostra l'imperfezione del Demiurgo che l'ha originata. Esamineremo la risposta di Ireneo, nel contesto di altre soluzioni contemporanee.

a) Iniziamo con l'approccio degli gnostici. Ai loro occhi, la perfezione dell'uomo c'era fin dal principio. L'uomo visibile, quello di carne ed ossa, chiamato a crescere lungo la storia, non era il vero uomo; l'uomo vero, invece, era un altro, nascosto, che si sarebbe rivelato al momento giusto, ma che esisteva da sempre nella pienezza. La storia della carne, da questo punto di vista, non generava nulla: era solo un guscio che, giunto il momento, si sarebbe aperto per liberare il suo frutto. Improvvisamente, senza preavviso, senza una sua collaborazione, lo gnostico appariva

12. TAZIANO, *Ad graecos* 15.

13. Per ciò che segue cfr. A. ORBE, "El hombre ideal en la teología de S. Ireneo", in *Gregorianum* 53 (1962) 449-491; ID., "Homo nuper factus", in *Gregorianum* (1965) 481-544; ID., "La definición del hombre en la teología del siglo II", in *Gregorianum* 48 (1967) 522-576; ID., *Espiritualidad de San Ireneo*, PUG, Roma 1989.

illuminato e riconosceva lo spirito divino che, da sempre, lo abitava e con cui il suo più profondo “io” si confondeva. Dietro le apparenze di un cambiamento radicale ed inatteso mancava, in fondo, la vera novità, giacché, di fatto, la salvezza consisteva in un ritorno: tornare alla perfezione originaria contenuta in se stessi.

Non è difficile trovare un riflesso degli gnostici nel pensiero post-moderno¹⁴. Oggi, la perfezione si trova sfuggendo ai limiti del corpo e della natura. Così si esprime, ad esempio, Vattimo:

ho imparato da Heidegger e da Nietzsche che qualunque fissazione di strutture è sempre un atto d'autorità. Chi è che vi chiede la carta d'identità? La polizia.... Certo io non credo di essere nell'Eden. Ma ci sono dei momenti di pienezza che noi amiamo e che si potrebbero rendere più stabili se tutti potessimo vivere un po' più amorevolmente gli uni verso gli altri – circostanza non impossibile, poiché la natura umana non ha di questi limiti. Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei cieli. È un detto evangelico. Io desidero essere perfetto come il Padre mio¹⁵.

“Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro”. La perfezione, il desiderio di essere somigliante al Padre, risulta per Vattimo la negazione di tutto ciò che è naturale, di qualsivoglia limite. Il Padre è al di sopra della natura e della creazione, le cui leggi sono tipiche di un Dio poliziotto, indegne della Bontà divina. L'uomo si salva senza continuità con il passato, secondo un ritorno alla bontà originaria che egli possiede da sempre nella sua coscienza. In quest'ottica, naturalmente, né Dio fa, né l'uomo è fatto. Non c'è generazione, poiché questa imporrebbe all'uomo un limite; c'è soltanto autogenerazione.

b) La risposta della scuola alessandrina, di ispirazione platonica, ci consente di recuperare un primo elemento importante. Se Dio non ha fatto l'uomo perfetto fin dal principio, risponde Origene al pagano Celso, è perché Adamo potesse avere merito e crescere nella virtù¹⁶. Dio lo

14. Cfr. H. JONAS, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Lawrence Vogel, Evanston, IL 1996.

15. Cfr. R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006, 14-15.

16. Cfr. ORIGENE, *Contro Celso* IV, 3: “non era dunque possibile a Dio creare con la sua divina potenza gli uomini, bisognosi di nessun miglioramento, lì per lì virtuosi e perfet-

ha messo dinanzi ad una prova in modo che, accettando il volere di Dio, potesse ricevere meritoriamente i doni divini. *Deus facit, homo fit*, direbbe Origene, poiché è Dio che offre la salvezza ed è l'uomo che la accoglie.

Questa risposta racchiude un elemento importante negato dagli gnostici: l'unione con Dio non è mera fusione, ma richiede la libera accettazione dell'uomo. La libertà non è autonoma, poiché dipende da un ordine precedente, che l'uomo è chiamato ad accogliere. L'uomo può comprendere il fatto che qualcuno lo generi, in quanto riceve da esso l'essere e la bontà.

In questo approccio, tuttavia, vi è una carenza. Il tempo, infatti, sembra svolgere un ruolo meramente accessorio: basta in realtà un istante affinché si compia l'atto di libertà che accoglie l'operare divino¹⁷. Or bene, senza la presenza del tempo e del suo lento fluire, come può Dio accompagnare la libertà dell'uomo? Perché vi sia vera generazione, non basta che il Creatore introduca l'uomo nell'esistenza e gli offra la vita affinché questo la accetti. Bisogna che ci sia qualcos'altro: Dio deve generare anche la libertà dell'uomo, altrimenti Egli permarrebbe estrinseco, in ultima analisi, al dramma del cammino dei figli di Adamo. È proprio qui che si colloca la proposta di Sant'Ireneo di Lione.

c) Sant'Ireneo insiste, come aveva già fatto Origene, sulla libertà dell'uomo. Egli precisa però che questa deve essere esercitata nel tempo. Non basta che l'uomo accetti in un istante la proposta di Dio. Per questo Ireneo afferma che l'uomo, al principio, era appena fatto, era un bambino che doveva ancora essere portato a maturità. Solo nel tempo egli può comprendere che l'azione di Dio lo accompagna, generando passo dopo passo la sua stessa risposta libera. Il tempo estrae l'uomo dalla sua solitudine, lo invita a collocarsi nell'ampio panorama della storia, governata dal disegno divino. Nel tempo, l'azione divina viene interiorizzata in quella umana per darla alla luce narrativamente.

La cosa appare chiara nell'interpretazione ireneana dell'assioma *Deus facit, homo fit*. In questo caso, infatti, "fare" ed il suo corrispondente

ti, senza la esistenza della minima malizia? Questa ipotesi può sedurre le genti semplici e rozze, ma non l'uomo che indaga sulla natura delle cose, ché se tu togli la libertà alla virtù, ne distruggi l'essenza stessa".

17. Sulla scarsa importanza del tempo per gli Alessandrini, cfr. ORBE, "Homo nuper", 541.

“essere fatto” si riferiscono alla materialità dell’uomo, alla sua carne immersa nel tempo: si tratta di plasmare il fango della terra. Emerge dunque la centralità della carne, fulcro della visione di Ireneo. La carne designa l’uomo collocato nella concretezza, aperto al mondo, capace di essere toccato e trasformato da ciò che lo circonda e da ciò che gli accade. Definire l’uomo come carne vuol dire dunque sottolineare il suo carattere relazionale, a partire dal legame che lo unisce a Dio; significa affermare che l’uomo è capace di qualcosa di più, ovvero di ricevere ciò che va al di là di esso, aprendo così la porta ad una novità che lo trasforma nel centro del suo essere.

Se tutto questo è vero, allora il “fare” che caratterizza Dio si riferisce soprattutto all’aspetto corporeo: Dio entra nel tempo e nella storia, discende per lasciarsi incontrare negli eventi concreti della materia e del tempo. San Teofilo di Antiochia identifica proprio in questo punto la dignità speciale dell’uomo: “*credò il mondo con la parola, ma solo l’uomo, lo credò con le sue mani*”¹⁸. L’opera che appartiene a Dio si mette in gioco nella carne dell’uomo, come dirà Ireneo: “*opera Dei plasmatio est hominis*”.

Questa azione divina è racchiusa nell’altro polo della visione ireneana dell’uomo: lo Spirito divino che discende sulla carne. Lo Spirito è la capacità di Dio di rendersi presente a ciò che è diverso, unendolo a sé, senza per questo cancellare la differenza, e chiamandolo ad un comunione sempre più piena. Questo significa che lo Spirito è la presenza divina in quanto promessa, vale a dire, in quanto possibilità per l’uomo di riuscire ad essere di più, a partire da se stesso: è il pegno (*pignus*) che fa avanzare l’uomo dall’*imago* iniziale alla *similitudo* piena.

Deus facit, homo fit, implica quindi un duplice movimento: movimento di Dio, che discende verso il fango per plasmarlo; movimento dell’uomo che, nella sua carne e nella sua storia, si lascia progressivamente modellare da Dio per avvicinarsi a Lui. Tutto questo si esprime in una visione dell’uomo il cui centro è il cuore, luogo più profondo e fonte di unità della persona in quanto questa si apre alla relazione, all’amore. Un testo del Santo esprime questa visione:

18. Cfr. S. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolyicum* 2, 18.

Infatti, non sei tu che crei Dio, ma è Dio che crea te. Se tu dunque sei opera di Dio, rispetta la mano del tuo Artefice, che fa tutto secondo un ordine preciso, ma secondo un ordine preciso in relazione a te, che vieni fatto. Offrigli il tuo cuore tenero e malleabile, custodisci la forma in cui l'artefice ti ha modellato, conservando in te stesso l'umidità; affinché non accada che tu, indurito, perda le impronte delle sue dita¹⁹.

In questa prospettiva della storia, l'uomo progredisce veramente, dando sempre più di sé. È proprio l'umile ricettività della carne che fa sì che egli possa divenire somigliante a Dio. Possiamo descrivere quindi, a partire da questo punto, alcuni elementi della visione generativa di Ireneo.

Primo, ogni crescita è legata alla carne, in quanto è in essa che l'uomo si apre al di là di sé. La carne, essendo l'elemento più umile dell'uomo, l'ambito nel quale egli inizia a dipendere da eventi che sfuggono al suo controllo, è anche ciò che gli permette di incontrare ciò che è al di là. È nella carne che permangono le impronte dell'"Artefice che ti ha modellato" (il corpo come memoria originaria che l'uomo viene da un altro) ed è qui che la persona percepisce un frutto superiore a se stessa, in esperienze come il lavoro delle sue mani e la generazione di un figlio (il corpo come promessa di un futuro nuovo). Ne deriva dunque una conseguenza per il modo di concepire il corpo, che oggi si considera solo come un limite imposto alla libertà dell'uomo. Da questo altro punto di vista, invece, il corpo non è solamente ciò che ormai è stato dato, ciò che va accettato; ma piuttosto, proprio per via dell'apertura che presuppone al di là del soggetto, esso è anche l'elemento generativo, ciò che dà più di sé, ciò che apre al futuro.

Secondo, la carne, di per sé, non è in grado di generare un avvenire. Dipende da un dono originario che essa testimonia e che la precede. Si tratta della presenza dello Spirito, soffio di Dio sulla carne. Lo Spirito si sperimenta in primo luogo come promessa di una pienezza futura: promessa che ogni uomo percepisce nel suo incontro con il mondo e con gli altri, nell'infinita ricchezza che questi offrono; promessa legata alla propria nascita, in quanto

19. SANT'IRENEO, *Adv. haer.* IV, 39, 2.

ricordo di un dono originario che sta alla radice della nostra libertà²⁰. La capacità di generare, passa sempre attraverso il riconoscimento di questa promessa e mediante la sua accoglienza nel nostro atto libero. Se è possibile dare frutto, è grazie alla fecondità traboccante del mondo che ci precede e ci circonda; se è possibile una crescita dell'uomo verso Dio, è perché Dio si è mosso per primo verso l'uomo ed ha lasciato in lui la sua impronta²¹.

In terzo luogo, questa presenza dello Spirito è dinamica. In altri termini, poiché la promessa unisce due elementi distinti, lo Spirito e la carne, e poiché la carne è legata alla storia, allora la promessa non può essere realizzata in un istante, ma soltanto nel trascorrere del tempo. Al dono o generazione originaria, segue una generazione graduale, un continuo "essere modellato" a partire da Dio e attraverso la risposta umana²²: è questo il senso in cui *Deus facit, homo fit*. La libertà si realizza come accettazione progressiva, sempre più matura, di questa generazione continua: si è liberi quando si apprende a nascere con sempre maggior pienezza. Per questo Adamo, nella visione di Ireneo, non è del tutto fatto al principio: *Nondum factus homo*. Solo dopo essere divenuto uomo, solo una volta generata la sua libertà, egli potrà elevarsi sino a raggiungere la somiglianza con Dio.

Infine, poiché la promessa divina si esplica nella carne e nel tempo, ovvero, nell'apertura all'incontro con ciò che è superiore all'uomo, l'uomo può elevarsi al di sopra di egli stesso, può dare un frutto nuovo e condurre ad una meta che supera qualsiasi aspettativa fino a raggiungere Dio. L'umiltà del primo movimento di Dio preannuncia l'esaltazione che arriverà alla fine della storia. La generazione a cui l'uomo è chiamato, è la trasformazione

20. Cfr. R. VIGNOLO, "La 'confessione antropologica' di Sap 7,1-6, anticamera della preghiera per la Sapienza", in *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004; sulla nascita, cfr. R. MANCINI, *Esistere nascendo: la filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2007.

21. È quello che Romano Guardini ha descritto anche come "accettazione di se stesso": cfr. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Werkbund Verlag, Würzburg 1960, 11: "Ich soll sein wollen, der ich bin; wirklich ich sein wollen, und nur ich. Ich soll mich in mein Selbst stellen, wie es ist, und die Aufgabe übernehmen, die mir dadurch in der Welt zugewiesen ist".

22. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, "Il mistero dell'azione: una novità per l'uomo", in J.J. PÉREZ-SOBA - E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 27-56.

in Dio, a sua immagine e somiglianza. Ecco la grande fecondità del seme nascosto nel tempo dell'uomo.

Prima di proseguire, possiamo riassumere queste conclusioni: 1) si genera sempre nella concretezza della carne; 2) può generare soltanto colui che riconosce il dono originario, la promessa dello Spirito divino; 3) la stessa azione libera deve essere generata; 4) il frutto della generazione dà sempre più di sé, fino al suo orizzonte ultimo, una nascita in Dio.

3. DI GENERAZIONE IN GENERAZIONE: ESSERE GENERATI PER GENERARE

Ireneo descrive così la maturazione dell'uomo, nel suo cammino verso Dio: "Occorreva quindi che l'uomo fosse prima generato, che una volta generato crescesse, che una volta cresciuto divenisse adulto, che una volta divenuto adulto si moltiplicasse..."²³. Per l'uomo, una volta fatto e cresciuto, giunge il tempo dell'adulto, nel quale egli si moltiplica. Si tratta della fase in cui l'uomo genera l'uomo, del tempo della generatività. Potremmo affermare che l'uomo, per essere generato totalmente, per potersi elevare fino al suo destino ultimo, deve rendersi capace di generare. Due rapporti tipici della famiglia ci svelano il segreto di questo nuovo dono che è la capacità di trasmettere il dono ricevuto.

3.1 *Il rapporto padre-figlio*

Caratteristica della carne è il suo non appartenere al soggetto isolato. Giacché lo situa rispetto al mondo, essa lo vincola anche agli altri; lo vincola, più specificamente, a coloro che sono nati da lui. Per questa ragione, Sant'Ireneo vede la crescita della carne come una crescita congiunta, di generazione in generazione, in cui i figli ereditano e continuano il processo iniziato nei loro genitori. Per questo, il tempo precedente

23. *Adv. haer.*, IV, 38, 8.

alla venuta del Verbo è necessario per preparare la carne, affinché si disponga ad essere assunta dal Figlio di Dio. Il fango dal quale Adamo è stato plasmato necessitò cinque giorni per essere preparato; la carne dalla quale si formò Gesù ebbe bisogno di cinque età, percorse dalla carne dell'intera razza umana.

Attraverso questi legami che uniscono i genitori ai figli avviene l'opera dello Spirito di Dio sulla natura umana. Solo quando l'uomo si sa generato da altri, solo allora apprende che la sua esperienza è generata da Dio. Si tratta, in primo luogo, di coloro che ci hanno generati ad un'esperienza nuova; e, in secondo luogo, di coloro la cui esperienza è generata da noi. Il libro della Genesi descrive la trasmissione dell'immagine e somiglianza di Adamo a suo figlio attraverso la sua paternità (cfr. *Gn* 5, 3)²⁴.

In questa luce non è estraneo che la generazione sia un argomento chiave per la lettura dell'Antico Testamento. Essa contiene la promessa fatta ad Abramo, con cui comincia la sua storia (*Gn* 12, 2) ed è anche il modo in cui inizia l'Esodo. In questo caso, c'è però un contrasto: alla ricchezza del generare promesso da Dio, si oppone il Faraone con la sua ansia di produrre, che preferisce lo schiavo al figlio e impedisce gli Ebrei di generare. L'Egitto cerca di emulare la fecondità, costringendo il popolo a cuocere più mattoni, anche in mancanza di paglia (*Es* 5, 7-8).

Questa logica perversa, tuttavia, non ha futuro, poiché non aggiunge elementi nuovi: finisce col consumare il Faraone, che troverà la morte nelle acque. Sono le stesse acque in cui Israele esperimenterà invece una nuova nascita. Il fatto è che, a lungo termine, solo la generatività apre il futuro. Chi ha imparato a nascere, saprà trovare un'origine nuova, anche tra le minacce e i pericoli di morte; costui scoprirà che il Padre che lo ha generato può anche rigenerarlo. Il Popolo inizia dunque un viaggio continuo per venire alla luce, nel quale si succedono delle figure paterne, a partire da Abramo, padre nella fede, passando per Mosè, che dirà: "L'ho forse concepito io tutto questo popolo?" (*Nm* 11,12). Così, tutto porta verso il Messia, del quale si attende la nascita come pienezza della storia e come nuova sorgente di generatività²⁵.

24. Cfr. SANT'IRENEO, *Adv. haer.* V, 15, 3: "in ventre plasmata nos Verbum Dei".

25. Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 274-275.

Sant'Ireneo segnala tre elementi che definiscono questa crescita di generazione in generazione:

a) Tutta la storia di Israele è stata percorsa prima da Abramo: il Patriarca rende dunque possibile il cammino successivo dei suoi figli. “Senza la fede di Abramo, noi non saremmo capaci di credere. Analogamente, se Abramo non fosse uscito dall'Egitto, neanche gli israeliti avrebbero potuto farlo al tempo di Mosè”²⁶. Possiamo avere delle esperienze soltanto perché un altro le ha percorse prima di noi e, in questo modo, ci ammette ad essere, ci genera in esse.

b) D'altro canto, il figlio supera il padre, poiché la trasmissione porta con sé un miglioramento, un passo avanti. Questo appare anche nei commenti rabbinici che Ireneo segue. Vediamo, ad esempio, come il Midrash interpreta il Salmo 84: “cammineranno di altezza in altezza”²⁷:

Nel mondo a venire, gli israeliti andranno quindi a cercare Abramo e gli diranno: insegnaci la Torah. Ed egli risponderà loro: andate a cercare Isacco, che ha appreso più di me. E quest'ultimo dirà loro: andate a cercare Giacobbe, che ha appreso più di me. E Giacobbe dirà loro: andate a cercare Mosé [...]. Come è detto: cammineranno “di altezza in altezza” (*Sal 84, 8*)²⁸.

Il padre genera affinché il figlio possa, a sua volta, generare, e generare opere più grandi; in ogni generazione c'è una sovrabbondanza che arricchisce l'esperienza e la spinge oltre.

c) La trasmissione dai genitori ai figli possiede, agli occhi di Ireneo, un effetto di reflusso; è un cammino che dal figlio torna verso il padre, facendo crescere il progenitore. Il termine *recirculatio* è usato per descrivere questa esperienza nella quale avviene una rigenerazione del passato, come spiega il nostro Vescovo: “l'esultanza di Abramo discendeva sui suoi discendenti che vegliavano, vedevano il Cristo e credevano in lui,

26. Cfr. M. ARÓZTEGI, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 156.

27. Cfr. ARÓZTEGI, *La amistad*, *op.cit.*, 148.

28. Cfr. E. KETTERER – M. REMAUD, *El Midrás*, Verbo Divino, Estella 1995, 58 (citato da ARÓZTEGI, *La amistad*, *op. cit.*, 148).

ma a sua volta l'esultanza ritornava indietro e dai figli risaliva ad Abramo, il quale appunto desiderò vedere il giorno della venuta di Cristo"²⁹. Così, quello che è accaduto nel figlio si riverbera nel padre, comunicandogli una vita più grande.

Generare trasforma colui che genera. Gesù porterà a pienezza questo aspetto, trasformandosi, da figlio dei patriarchi, in loro padre, secondo la profezia: " al posto dei tuoi padri avrà i figli"³⁰.

3.2 *Il rapporto uomo-donna*

Sullo sfondo di questa catena di generazioni si trova l'unione tra uomo e donna. È un elemento chiave nell'antropologia biblica, che afferma con chiarezza che nessuno genera da solo. La menzione della paternità non basta, soprattutto nella nostra epoca dei "figli del desiderio" descritti da Marcel Gauchet³¹. Quando la paternità si riduce al desiderio del genitore, essa perde la sua capacità di dare più di sé: il padre o la madre troveranno nel figlio soltanto ciò che egli stesso vi avranno posto. La differenza sessuale appare, da questo punto di vista come custode della generatività.

La storia di Abramo e Sara in Egitto (*Gn* 12, 10-20) dimostra questo aspetto. Il Patriarca, infatti, sperimenta un'educazione nella paternità che passa attraverso l'unione con la moglie. Mentre al principio è disposto a darla ad un altro uomo per salvare la vita, comprenderà poi che solo unito ad essa potrà raggiungere la vita che dura, quella della promessa. Verrà poi la tentazione di avere una discendenza ad ogni costo, unendosi con la schiava Agar (cfr. *Gn* 16). Ma non è una qualsiasi discendenza quella che Dio assicura al Patriarca: è la discendenza della promessa, che è legata necessariamente all'incontro personale con Sara. La paternità non consiste in un processo meramente naturale che l'uomo potrebbe dominare. Il figlio della promessa viene solo attraverso Sara, ciò che costringe Abramo ad avere fiducia in qualcuno di più grande, nel Dio che ha garantito la discendenza.

29. Cfr. *Adv. haer.* IV, 7, 1.

30. Cfr. ARÓZTEGI, *La amistad*, op. cit., 180-187.

31. Cfr. M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

La generazione offre dunque un punto di vista nuovo per cogliere la valenza specifica della differenza sessuale e di quello che apporta di peculiare al bene comune. Ogni generazione umana porta con sé la partecipazione dell'elemento maschile e di quello femminile. In questo modo si ricorda che la generazione non può essere ridotta alla volontà isolata dell'uomo, ma si basa su una realtà più grande: il linguaggio primordiale della carne nel quale ambedue, uomo e donna, esprimono il loro amore. Solo quando padre e madre accolgono il figlio nel linguaggio della differenza sessuale possono salvaguardare questo "di più" che è specifico di ogni nascita e che evita al figlio di essere ridotto al volere isolato dei genitori³². Eliminare la differenza sessuale nella generazione significa togliere la distinzione tra il figlio e il servo.

La differenza sessuale appare così come il segno che rivela l'appartenere di ogni vita umana al mistero di un'Origine primordiale, al di là del dominio dell'uomo. Maschile e femminile sono i due modi irriducibili attraverso cui la Fonte trascendente della vita si fa presente al figlio. Perché questa Fonte, unica, è rappresentata sempre attraverso i due, mai può essere identificata con il volere del padre o della madre, rimane sempre nel mistero inesauribile della sua gratuità, come fondamento del carattere singolare di ogni persona. La presenza piena, dentro la storia, di questa Fonte originaria dell'amore, presenza che confessa la fede cristiana, richiede una trasformazione del modo umano di generare, come ci insegnerà la vita di Gesù.

4. TUTTA LA NOVITÀ: LA FECONDITÀ DI GESÙ

La Pasqua ci ha consentito di volgere lo sguardo verso l'intera storia per scoprirla come un percorso di continua crescita, "di generazione in generazione". Or bene, questo cammino è stato anche percorso da Gesù nella sua carne, nei misteri della sua vita, per farlo giungere ad una nuova meta.

32. Secondo P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, il figlio, per essere generato totalmente, si rivolge così ai suoi genitori: "voglia tu che io sia"; ed i genitori aggiungono: "un altro ti ha voluto in me". È su questo che si basa Beauchamp per scandagliare la legge del tempo della Bibbia.

Sant'Ireneo ci insegna che l'uomo, essendo al principio bambino, *nuper factus*, non poteva assumere cibi solidi, ma doveva prendere il latte. Non è che Dio non potesse dare la perfezione, ma è piuttosto che l'uomo non avrebbe potuto riceverla, essendo appena formato. Analogamente, la madre, dal canto suo, può dare del pane al neonato, ma esso non potrà riceverlo. Questo spiega il lungo periodo preparatorio che precede l'Incarnazione. Potremmo immaginare che la venuta del Figlio di Dio porti con sé il pane sostanzioso. Dio incarnato, darebbe all'uomo finalmente del pane perfetto, e non il latte di cui aveva dovuto accontentarsi fino a quel momento.

Ireneo, tuttavia, propone un'altra soluzione. Con l'Incarnazione, il Figlio di Dio non porta ancora il pane, ma continua egli stesso a prendere latte. Il Figlio di Dio si fa bambino, si fa *nuper factus*, deve imparare anche Lui ad essere uomo, ad essere generato nella carne, a nascere lungo il tempo³³. Anche in Lui si realizza l'assioma *Deus facit, homo fit*, poiché anche Lui deve "essere fatto". Solo in questo modo, alla fine della sua vita, potrà darci il pane dell'immortalità, che è lo Spirito del Padre.

Da qui si evince il significato di una famosa frase di Ireneo. Quale novità ha portato il Salvatore, chiedevano gli gnostici, se tutto era già stato perfettamente annunciato nell'Antico Testamento? *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatius*, risponde Ireneo³⁴. Cristo, nella sua venuta, ha portato con sé tutta la novità.

Ireneo accetta dunque che nella venuta di Gesù non c'è nessun messaggio nuovo che non fosse già noto nelle profezie dell'Antico Testamento. La sua novità non è novità di idea, ma di presenza; si tratta della novità che si realizza nella carne e nel sangue, la novità appunto di una generazione. Questa novità si compone di diverse fasi:

a) Novità della sua nascita da Maria, chiamata dai Padri *nova nativitas*, rispetto alla *vetusta nativitas* dell'uomo caduto. Caratteristica del peccato

33. *Adv. Haer.* IV, 38, 1: "Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem ejus adventus, ut, quasi a mammilla carnis ejus nutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus".

34. Cfr. SANT'IRENEO, *Adv. haer.* IV, 34, 1 (SC 100, 846).

è l'aver reso vecchio non solo il destino dell'uomo, ma la sua stessa origine, la sua nascita, giacché lo ha separato dalla fonte originaria in Dio. Gesù porta una nascita nuova poiché recupera il legame con il Padre, fonte di ogni novità, secondo il piano originario di Dio per Adamo ed Eva. Inoltre, Gesù porta avanti questo disegno, in quanto è ora generato in modo pieno a partire da Dio; il Padre mette in gioco, per così dire, tutta la sua paternità per generare nella carne il suo eterno Figlio. Ecco perché a questa nascita corrisponde la verginità di Maria, Madre senza aver conosciuto uomo. Da questo momento in poi, cambia il significato del dare alla luce, poiché è stato generato nel tempo colui che costituisce l'orizzonte ultimo, insuperabile, del tempo stesso. Iniziata qui e consumata nella Pasqua, la verginità introduce un nuovo modo di guardare al futuro, in cui si può rinunciare ad avere figli perché si è entrati in possesso del domani ultimo di Gesù. È la generatività che ci rivela lo specifico cristiano della verginità.

b) Novità del cammino che Gesù porta avanti lungo la sua vita e che si caratterizza con una nuova azione dello Spirito, ricevuto nel Giordano. Qui, lo Spirito si dà in pienezza. Egli non soltanto *discende* su Cristo, come discese sui profeti, ma *riposa* in Lui: è in Lui che trova la sua dimora permanente. Lo Spirito diventa l'artefice di una generazione continua di Gesù, secondo una novità che percorre il tempo. Cristo è generato nella sua libertà, nella misura in cui avanza verso la sua ora.

c) Novità del Risorto, pienezza della novità operata dallo Spirito durante la vita e morte di Gesù. Cristo, infatti, nella risurrezione, è generato secondo una nascita che, a differenza di quella di Betlemme, assume la sua libertà umana, il percorso della sua vita terrena e della sua morte obbediente. È specifico di questa nascita che colui che è generato sia allo stesso tempo generante, perché collabora, con la sua libertà nella storia, al frutto della risurrezione³⁵. In questo momento la carne può ora

35. La visione di Sant'Ireneo è condivisa da Ilario di Poitiers, che considera quattro nascite di Gesù: dal Padre prima dei tempi, a Betlemme, nel Giordano, nella Pasqua: cfr. SANT'ILARIO DI POITIERS, *Tr. Ps.* II, 27: "Ergo hic resurrectionis suae ad adsumendam gloriam dies est, per quam ad id nascitur quod ante tempora erat. Sed nascens ad id quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse quod non erat. [...] cum hominis filius consessurus Patri et, in immortalitatem corruptione carnis absorpta, in uiuentem tunc et non moriturum amplius Dei Filium nasceretur"). Sulle diverse nascite di Gesù in Ilario e, in particolare, quelle che Avvengono nel Giordano e

ricevere tanto quanto Dio può dare, in quanto essa partecipa anche pienamente alla donazione³⁶.

d) La risurrezione, generazione definitiva di Cristo, porta con sé anche la sua capacità di trasmettere la vita ad altri. Di fatto, il Padre ha comunicato al Figlio, non soltanto che abbia vita, ma anche che la comunichi ai suoi fratelli (cfr. *Gv* 5, 21.26). La frase di San Ireneo: *Deus facit, homo fit* acquisisce adesso un senso nuovo. Ora, infatti, *Deus* si riferisce al *Verbum caro factum*; il Dio che opera (*Deus facit*) è il Verbo incarnato, capace di modellare l'uomo. Qui Dio fa, genera, attraverso l'umanità di Gesù; e l'uomo, fratello di Cristo, è colui che si lascia fare, è generato, ricevendo da Cristo la pienezza. Si apre in questo modo il tempo generativo della Chiesa, sulla base della novità portata da Gesù³⁷. I cristiani, a loro volta, partecipano alla fecondità di Cristo. Sarebbe necessario, a questo punto, parlare della generatività dei sacramenti, e del posto specifico del matrimonio, in quanto custode della generatività originaria.

5. IL DIO CHE GENERA

Essenziale per la nuova evangelizzazione non è solo annunciare Dio, ma presentare la sua immagine in maniera adeguata. Di fatto, la secolarizzazione moderna non è iniziata rifiutando Dio *tout court*, ma piuttosto l'immagine di Dio come Padre che genera. La Modernità poteva tutt'al più ammettere che Dio genera il primo momento della storia, ma in nessun caso il suo intero corso, che lascia all'arbitrio e potere umano. La pretesa era dunque quella di separarsi dall'origine; il progresso costituiva l'arrivo all'età adulta, finalmente matura, libera da dipendenze infantili.

Eliminando però la figura paterna, come abbiamo notato, l'uomo cessava di comprendere la sua stessa paternità. Rifiutare la paternità di

nella Pasqua, cfr. L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Analecta Gregoriana 255, Roma 1989, 115-118.

36. ORBE, *Homo nuper*, 544: "Si al principio más pudo dar Dios que recibir el barro, será gran victoria del Verbo y fruto de su admirable economía que al octavo día tanto pueda recibir la carne como dar Dios. Entonces se revelará el hombre perfecto, la esencia ínfima del mundo en Forma de Dios. Todas las obras de los seis Días, y aun del séptimo, se resumirán en el plasma hecho Espíritu, en el hombre hecho Dios".

37. Cfr. ORBE, *Espiritualidad*, 141.

Dio, non consisteva solo nella perdita dell'origine ma, soprattutto, in un allontanamento dal futuro. Dio, infatti, non è solo il datore primigenio di chi noi riceviamo il mondo. Il suo dono possiede anche la virtù di renderci, a nostra volta, datori, generatori di altri. Karol Wojtyła descrive in questi termini la figura di Adamo: più che un ribelle che vuole l'autonomia, è un uomo intimorito, perché non si azzarda a generare; la sua solitudine è la solitudine di un padre senza figli, che non vuole caricare su di sé il destino di altri, unico modo per ampliare il proprio destino³⁸. Questa è la situazione dell'uomo moderno, che si ribella alle figure paterne per non dover rispondere a coloro che lo seguiranno. Di fatto, nessuno lo seguirà, perché nessuno supererà il tempo moderno, giacché questo è concepito come epoca ultima e definitiva, come fine della storia. La ribellione contro il padre cancella la possibilità di trasformarsi in padre e chiude il futuro dell'uomo, rendendo sterile qualsiasi sviluppo.

Il Dio cristiano, al contrario, non è un Dio che paralizza l'uomo, ma è Colui che apre il suo futuro. La fede biblica, infatti, è il precedente di questa visione lineare della storia che poi ereditò, secolarizzandola, l'ideale moderno del progresso illimitato. Se la storia non segue il ciclo ripetitivo delle stagioni, è perché Dio, il Dio così grande che non si ripete mai, ha agito in essa, ha posto in essa il suo seme. È per questa ragione che qualsiasi evento passato nel quale Dio ha agito merita di essere ricordato. Questi eventi, a loro volta, essendo opere divine, non possono essere contenuti nel passato ma traboccano di vita e divengono semi di futuro. Pertanto, il Dio cristiano è un Dio generativo, che si rende presente nella nascita dell'uomo e gli consente, a sua volta, di generare. Il suo volto appare non già lì dove la vita si impoverisce e necessita di colmare vuoti, ma piuttosto laddove l'esistenza dà il massimo di sé.

Tutto questo ci porta ad un modo più ricco di concepire Dio. Il Dio cristiano, come lo dipinge Michelangelo nella Cappella Sistina, è un Dio attivo nel cosmo e nella carne dell'uomo. E dato che la carne è il luogo in cui tutto ciò che è creato si collega, allora il Dio cristiano, in quanto

38. Cfr. K. WOJTYŁA, "Raggi di paternità", in ID., *Fratello del nostro Dio e Raggi di Paternità. Drammi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.

Dio vasaio e modellatore del corpo, appare come un Dio che si mette in gioco nelle relazioni. Di conseguenza, i Padri della Chiesa hanno unito l'immagine del Dio inclinato sul fango, con quella delle mani di Dio, che sono il Verbo e lo Spirito. La presenza di Dio nella carne, generandola e rendendola generativa, scopre che la generatività è l'essenza sua più intima, come Padre che da sempre ha un Figlio a cui è unito nello Spirito di amore. C'è un nesso tra la capacità di Dio di toccare la carne e il mistero del suo essere trinitario.

Lo intuisce Sant'Ireneo, che associa l'atto di plasmare il fango lungo la storia con l'attività trinitaria di Dio: “ il Padre si compiace e ordina, il Figlio opera e crea, lo Spirito nutre e accresce, e l'uomo poco a poco progredisce verso la perfezione...”³⁹. Il Padre appare come colui che, dando origine alla materia e dichiarandola buona, testimonia il dono primigenio che l'uomo è chiamato a riconoscere; il Figlio, dal canto suo, conferisce forma e struttura, definisce le relazioni concrete che si stabiliscono nella carne e l'ordine che le regola; lo Spirito, infine, è forza dinamica che anima tali relazioni e che consente loro di generare al di là di loro stesse, verso la meta ultima in comunione con il Padre⁴⁰.

Possiamo infine osservare che la fecondità è un elemento sia del Padre, come origine primigenia della paternità, sia del Figlio che, generato, diviene capace di generare (gli viene dato affinché possa dare) e può quindi assumere una moltitudine di fratelli (“eccoci, io e i figli che Dio mi ha dato”: *Eb* 2, 13); sia dello Spirito, come straripamento dell'amore al di là della diade “Io – Tu”, presupposto del dono *ad extra* creaturale,

39. *Adv. haer.* IV, 38, 3.

40. Tutto questo è interessante rispetto alla teologia trinitaria, poiché si percepisce un certo oblio della categoria della generazione. È stato addirittura proposto di eliminare le processioni (generazione del Figlio ed espirazione dello Spirito) in quanto elaborazioni teologiche tardive, nemiche dell'immagine del Dio comunione. Va detto, a fronte di tutto questo, che qualsiasi figura di Dio basata unicamente sulle relazioni Io-Tu-Noi senza considerare il legame Padre-Figlio, dimentica un aspetto essenziale della rivelazione cristiana e presenta, in fin dei conti, un Dio non generativo. Ad esempio G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino : teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 215-218, discute il problema delle processioni in Dio. Commenta L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 161: “No deja de sorprender que entre las analogías fundadas en la creación que Greshake enumera para explicar el puesto de las personas en el seno de la Trinidad inmanente no aparezcan la paternidad y la filiación humanas, que el mismo lenguaje neotestamentario sugiere inmediatamente y en las cuales se ha fundado toda la tradición. Es la analogía que ha usado Jesús”.

forza dinamica che fa crescere la vita. Di conseguenza, la generatività è una proprietà relazionale, riguarda tutte le persone della Trinità; rispetta il loro ordine dovuto al fatto che hanno la fonte nel Padre.

6. CONCLUSIONE: LA GENERATIVITÀ DELLA FEDE

In sintesi, il cristianesimo è una religione generativa. Se la nostra crisi culturale è crisi di generatività, di mancanza di futuro, la fede ci invita a volgere lo sguardo verso l'esperienza della nascita, frutto dell'unione tra uomo e donna. È lì che l'uomo pro-crea. L'uso del prefisso "pro" significa "oltre" poiché in esso si apre il futuro dell'uomo⁴¹. Questa generatività passa attraverso il recupero di una visione relazionale della persona, poiché nessuno genera da solo. Si conferma dunque l'importanza del matrimonio e della famiglia, sia per presentare la fede cristiana, sia per risolvere la grande crisi di futuro del nostro tempo. "Oh! domani, è la grande questione. Di cosa sarà fatto domani?"⁴² Alla domanda inquietante di Victor Hugo possiamo rispondere che il domani, o sarà generato, oppure non sarà. Da questo punto di vista, solo la famiglia e la fede hanno futuro, in quanto si basano sull'esperienza che la promessa divina può generare per l'uomo il futuro inesauribile di Dio.

SOMMARI

Italiano

L'articolo si prefigge di esplorare il concetto di generatività in ambito teologico: esiste una teologia della generatività? Il punto di partenza è l'esperienza pasquale, che descrive la risurrezione di Gesù come una nuova e definitiva nascita. È questa la base per la sintesi cristologica elaborata dai Padri della Chiesa, a partire dal termine "protokos": Cristo è generato prima dei secoli, è generato

41. Cfr. L. MELINA, "La responsabilità procreativa nella visione cattolica", in ID., *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2006, 132-147 (133).

42. V. HUGO, "Napoléon III", in ID., *Les chants du crépuscule* (1835), Gallimard, Paris 1964, 838.811, citato per J. DERRIDA – E. ROUDINESCO, *Y mañana qué*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

come primogenito della creazione, è il primogenito nato dalla vergine, è il primogenito dai morti. A partire da Gesù è possibile allora esaminare il progetto divino sull'uomo in termini di generatività, seguendo l'esegesi di Sant'Ireneo all'assioma patristico "*Deus facit, homo autem fit*". Proprio dell'uomo è essere generato, non solo all'inizio della sua vita, ma lungo tutto il suo cammino, secondo una generazione in libertà che diventa anche capacità di generare gli altri. Le esperienze familiari assumono a questo riguardo un ruolo primordiale per l'antropologia. Gesù, nella pienezza dei tempi, ha assunto questa legge della generatività: generato da Dio nella carne e nel tempo è diventato capace di generare vita nuova per Dio. Attraverso questa visione generativa la teologia offre un servizio alla società e alla Chiesa per la nuova evangelizzazione.

English

This article aims to explore the concept of generativity in the theological sphere: is there a theology of generativity? The point of departure is the Easter experience, which describes the resurrection of Jesus as a new and definitive birth. This is the basis for the Christological synthesis elaborated by the Fathers of the Church, beginning with the term "protokos": Christ is begotten before the ages, is generated as the firstborn of creation, is the firstborn born of the Virgin, is the firstborn from the dead. Beginning with Jesus, it is possible then to examine the divine plan for mankind in terms of human generativity, following the patristic axiom of the exegesis of St. Irenaeus "Deus facit, autem homo fit." It belongs to human being to be generated, not only at the beginning of his life, but all along his path, according to a generation in freedom that also becomes the capacity to generate others. In this regard the family experience assumes a key role for anthropology. Jesus, in the fullness of time, has assumed this law of generativity: generated by God in the flesh and in time, he became capable of generating new life for God. Through this generative vision, theology provides a service to society and to the Church for the new evangelization.

Français

L'article se propose d'explorer le concept de généricité dans une perspective théologique: existe-t-il une théologie de la généricité? Le point de départ est l'expérience pascale, qui décrit la résurrection de Jésus comme une nouvelle et définitive naissance. C'est là la base d'une synthèse christologique élaborée par les Pères de l'Église, à partir du terme "*protokos*": le Christ est engendré avant tous les siècles, il l'est comme premier-né de toute créature, premier-né de la Vierge Marie et premier-né d'entre les morts. Partant de Jésus, on peut alors scruter le projet divin sur l'homme en terme de généricité, selon l'exégèse de Saint Irénée et l'axiome patristique "*Deus facit, homo autem fit*". Le propre de l'homme est d'être engendré, non seulement au commencement

de sa vie, mais aussi au long de son chemin, un engendrement en liberté qui devient capacité à engendrer à son tour. Les expériences familiales assument à cet égard un rôle primordial pour l'anthropologie. Jésus, à la plénitude des temps, a assumé cette loi de la générativité: engendré par Dieu dans la chair et dans le temps, il est devenu capable d'engendrer la vie nouvelle pour Dieu. A travers cette vision générative, la théologie apporte sa contribution à la société et à l'Église pour la nouvelle évangélisation.

Español

El artículo se propone explorar el concepto de generatividad en ámbito teológico: ¿existe una teología de la generatividad? El punto de partida es la experiencia pascual, que describe la resurrección de Jesús como un nuevo y definitivo nacimiento. Esta es la base para la síntesis cristológica elaborada por los Padres de la Iglesia, a partir del término "prototokos": Cristo es engendrado antes de los siglos, es engendrado como primogénito de la creación, es el primogénito nacido de la virgen, es el primogénito de entre los muertos. A partir de Jesús es posible entonces examinar el proyecto divino sobre el hombre en términos de generatividad, siguiendo la exégesis de San Ireneo al axioma patristico "Deus facit, homo autem fit". Es propio del hombre el ser engendrado, no sólo al inicio de su vida, sino a lo largo de todo su camino, según una generación en libertad que se convierte también en capacidad de engendrar a otros. Las experiencias familiares asumen en este sentido un papel primordial para la antropología. Jesús, en la plenitud de los tiempos, ha asumido esta ley de la generatividad: engendrado por Dios en la carne y en el tiempo se ha hecho capaz de engendrar vida nueva para Dios. A través de esta visión generativa, la teología ofrece un servicio a la sociedad y a la Iglesia para la nueva evangelización.

Português

O artigo se propõe a explorar o conceito de generatividade no âmbito teológico: existe uma teologia da generatividade? O ponto de partida é a experiência pascal, que descreve a ressurreição de Jesus como um novo e definitivo nascimento. É esta a base para a síntese cristológica elaborada pelos Padres da Igreja, a partir do termo "prototokos": Cristo é gerado antes dos séculos, é gerado como primogênito da criação, é o primogênito nascida da virgem, é o primogênito dentre os mortos. A partir de Jesus é possível então examinar o projeto divino sobre o homem em termos de generatividade, seguindo a exegese de Santo Ireneo ao axioma patristico "*Deus facit, homo autem fit*". É próprio do homem o ser gerado, não somente ao início de sua vida, mas ao longo de todo o seu caminho, segundo uma geração em liberdade que se converte também em capacidade de gerar aos outros. As experiências familiares assumem neste sentido um papel primordial para a antropologia. Jesus, na plenitude dos

JOSÉ GRANADOS

tempos, assumiu esta lei da generatividade: gerado por Deus na carne e no tempo, tornou-se capaz de gerar vida nova para Deus. Mediante esta visão generativa a teologia oferece um serviço à sociedade e à Igreja para a nova evangelização.

Generazione umana e irruzione del divino. Elementi biblici per un'antropologia della generatività

BENEDETTA ROSSI*

INTRODUZIONE

Le seguenti considerazioni si collocano sullo sfondo della riflessione su un'antropologia della generatività che chiede di ripensare alla luce di questa categoria l'affermazione della persona come essere di relazione¹. In particolare, è possibile evidenziare due prospettive complementari che concorrono alla determinazione di una soggettività generativa:

- a) La necessità di *essere generati* per poter arrivare alla propria identità;
- b) la possibilità che una soggettività umana matura sia capace a sua volta di *generare*.

Un soggetto e una vita generativa, dunque, nascono dalla concomitanza di queste due dimensioni, che andremo ad esplorare con l'aiuto dei testi biblici. Ma accanto ad esse, la Scrittura mette l'accento su un

* Docente di Sacra Scrittura, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Per la determinazione dello sfondo delle seguenti considerazioni, cfr., in particolare, F. BOTTURI, "Famiglia, generazione, educazione", in AA.VV., *Familiaramente. Le qualità dei legami familiari*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 57-67; F. BOTTURI, "Generatività: fondamento dell'alleanza tra le generazioni", in AA.VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Disputatio, Milano 2012, 11-28.

passaggio intermedio e necessario: c) la necessità di riconoscere l'altro (o l'Altro) come colui che ti genera, accogliendo e riconoscendo l'identità ricevuta come dono.

Saranno questi i tre passaggi della nostra riflessione, che non intende offrire una visione esaustiva sulla questione, ma piuttosto offrire alcuni spunti che possano indicare una possibile strada da percorrere.

1. LE GENERAZIONI DEGLI UOMINI

Un elemento caratteristico e ricorrente nel corso delle narrazioni del libro della Genesi è la presenza di liste di nomi ordinati in genealogie (*tôlêdôt*), o più precisamente *generazioni* (dal verbo *yâlad*, “generare”). Con le loro ricorrenze, caratterizzate in apertura dalla formula “queste sono le generazioni” (*Gen* 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2), le *tôlêdôt* scandiscono il procedere del tempo, segnandone i momenti iniziali e i significativi passaggi, ma soprattutto evidenziando proprio nella categoria di *generazione* il legame che unisce le origini alla storia degli uomini e del popolo di Israele, descritta dallo svolgimento della narrazione biblica. Non solo lo schema ricorrente delle genealogie consente di legare dal punto di vista narrativo *Gen* 1-11 (i racconti delle origini) ai racconti dei patriarchi (*Gen* 12-50), ma ancor più permette di evidenziare un legame tra l'opera originaria del Dio creatore e quella delle creature².

La prima volta che ricorre il termine *tôlêdôt* è in *Gen* 2,4, come introduzione della narrazione di *Gen* 2,4-25³, in riferimento all'opera creatrice di Dio: “Queste le generazioni del cielo e della terra quando furono creati”. Il termine ricorre poi in *Gen* 5,1: “Questo è il libro delle generazioni di Adamo”. Se già l'impiego dello stesso termine (*tôlêdôt*) in 2,4 e 5,1 lega i due testi, istituendo un parallelismo tra le “generazioni

2. Per una sottolineatura dell'importanza delle *genealogie* nella struttura di *Gen*, rimandiamo a G. BORGONOVO, “La Torah, ovvero il Pentateuco”, in ID. (ed.), *Torah e storiografia dell'Antico Testamento*, Logos 2, Leumann, Torino 2012, 219-224.

3. Per la funzione introduttiva della formula delle *tôlêdôt* in *Gen* 2,4a, cfr. B. JACOB, *Das Buch Genesis*, Calwer Verlag, Stuttgart 2000, 71-79; F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*. Introduzione, traduzione e commento, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 1/I, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 88-89.

del cielo e della terra” e le “generazioni di Adamo”, la LXX rende il parallelo ancora più evidente, parlando in entrambe i casi del “libro delle generazioni”: *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς* (*Gen 2,4*) e *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* (*Gen 5,1*).

Le generazioni “degli uomini” (secondo il testo greco di *Gen 5,1*) diventano così luogo in cui si dispiega nella storia l’azione originaria di Dio, posta non solo “al principio” (*Gen 1,1*), ma anche al fondamento del reale, del quale indica la struttura essenziale. L’impiego della formula delle *tólēdōt* per indicare l’opera creatrice di Dio (2,4) e le generazioni dell’uomo (5,1) istituisce una continuità tra la creazione e la generazione: in particolare, la generazione umana si rivela nella storia come l’attestazione dell’opera creativa di Dio e della sua azione originaria.

In *Gen 5,1-3* vengono presentate in sequenza l’opera del creatore e quella della creatura:

Quando Dio creò (*br'*) l’Uomo lo fece (*‘sh*) a SOMIGLIANZA di Dio. Maschio e femmina li creò, li benedisse e *li chiamò* Uomo, quando furono creati (*br'*)
(vv. 1-2)

Adamo aveva centotrenta anni quando generò (*yld*) a sua SOMIGLIANZA, secondo la sua immagine, e *lo chiamò* Set

(v. 3)

La continuità tra la creazione (*br'*; *‘sh*), nelle origini, e la generazione (*yld*), nella storia, si manifesta come attestazione di una paternità in atto: è quanto si può desumere dal confronto tra *Gen 5,1-2* e il v. 3. Sia il riferimento alla generazione “a sua somiglianza, secondo la sua immagine” (5,1.3), riferita prima all’opera creatrice di Dio e poi alla generazione di Adamo, che il gesto dell’imposizione del nome (5,2.3) si configurano come due indicazioni significative di una relazione paterna. La continuità tra l’opera creatrice di Dio e la generazione dell’uomo, dunque, trova espressione nella paternità.

Il dato evidenziato attraverso il lessico trova un’ulteriore modalità di espressione all’interno della narrazione biblica. Come spesso accade il dato originario o costitutivo nel corso della storia si trova ad essere velato; così l’irruzione divina all’interno delle generazioni umane, legata in particolare all’immagine paterna, viene preparata ed espressa da un elemento di discontinuità: la sterilità di Sara (*Gen 11,30*: “Sarai era sterile e

non aveva figli). La sterilità biologica, che rappresenta una costante nelle storie patriarcali (Rebecca, in *Gen* 25,21; Rachele, in 29,31), è l'elemento che consente di rendere esplicita la qualità profonda ed essenziale della generazione umana: quella cioè di essere attestazione nella storia dell'opera originaria di Dio.

L'irruzione del divino nella generazione umana diventa dunque un momento di svelamento del senso profondo di quest'ultima: di fatto l'azione di Dio nella storia svela l'uomo a se stesso, ricordando come un'identità "generativa" ha il suo fondamento nell'"essere generato"⁴.

2. L'IRRUZIONE DEL DIVINO NELLA GENERAZIONE UMANA:

LA PATERNITÀ COME CIFRA DISTINTIVA

Il confronto stabilito in *Gen* 5,1-3 tra l'atto creativo e la generazione di Adamo ha indicato nella paternità la cifra distintiva e comune delle due azioni. Di fatto è proprio rivelandosi come *padre* che Dio rivela l'uomo a se stesso "generandolo" alla propria identità, compiendo così quel primo passo decisivo per la costruzione di una identità generativa.

Vorremmo esplorare brevemente una serie di modalità con cui Dio, rivelandosi come *padre*, dona ad un soggetto (sia esso un popolo o un individuo) lo statuto e l'identità di *figlio*⁵.

2.1 *Il racconto di una relazione originaria*

Il racconto di vocazione di *Ger* (1,4-19) evidenzia in questi termini la relazione tra Dio e il profeta:

"Mi fu rivolta la parola del Signore: «Prima di formarti nel ventre ti ho conosciuto, prima che tu uscissi dal grembo ti ho consacrato»" (1,4-5).

4. Cfr. al riguardo F. BOTTURI, "Famiglia", 58-62.

5. Per uno studio della relazione padre - figlio nell'AT, considerata nelle sue componenti strutturali, cfr. F. FICCO, «*Mio figlio sei tu*» (*Sal* 2,7). *La relazione Padre-figlio e il Salterio*, TGr.T 192, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, 82-138

Lo sfondo su cui si colloca l'azione di Dio è quello della nascita, evidenziato in particolare dai riferimenti al grembo materno (*beten; rehem*), e dall'azione di uscire. Ma il tempo del grembo non è quello originario: esiste un *prima*, nel quale Dio interviene con un'azione: "ti ho conosciuto". Il verbo che la denota (*yāda'*), legato al contesto del concepimento e della nascita, indica l'atto paterno di *riconoscimento* del figlio⁶. Questo riconoscimento avviene in un tempo originario, prima di qualsiasi inizio, a indicare l'assoluta gratuità e antecedenza di tale azione; la paternità divina è ciò che dà origine e senso allo stesso essere del profeta.

La prima modalità con cui Dio attua nella storia questa relazione originaria di paternità è la formazione del profeta nel grembo della madre ("prima di *formarti nel ventre*"), espressa dallo stesso verbo (*yāšar*) che indica in *Gen 2,7* la plasmazione dell'uomo dalla terra. Il dono del corpo, plasmato dalle mani di Dio creatore e padre per il profeta, è dunque la prima attestazione nella storia della paternità originaria di Dio.

Il corpo formato nel grembo, che testimonia nella storia la paternità originaria di Dio, diventa spazio privilegiato di alleanza: "prima che tu uscissi dal grembo, ti *ho consacrato*". Proprio quest'ultimo verbo (*qdš*) viene impiegato più volte nella Scrittura per indicare lo statuto del popolo dell'alleanza: così ad es. in *Es 22,30* ("voi sarete per me santi"); *Nm 15,40* ("sarete santi per il vostro Dio") e ancora *Lv 20,26*: "sarete santi per me perché io sono santo". L'alleanza e la somiglianza filiale tra il popolo eletto e il suo Dio viene espressa nella storia dal corpo stesso del profeta, consacrato fin dal grembo della madre. Il corpo profetico dunque è attestazione nella storia della paternità di Dio e testimone della sua alleanza con il popolo.

Pertanto, la prima modalità con cui il divino irrompe nella generazione umana, rivelandosi come padre, è il dono di un corpo plasmato non solo per l'individuo, ma anche come segno di alleanza per la comunità.

6. Per questa valenza del verbo e le sue conseguenze interpretative, cfr. P. BOVATI, "Non so parlare" (*Ger 1,6*). La parola come atto profetico", in ID., «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico*, Dehoniane, Bologna 2008, 65-72.

2.2 *Il dono del nome*

Il riconoscimento di un soggetto come *figlio* da parte di Dio padre trova un'ulteriore espressione nel dono del nome. Se in *Ger* 1,5 l'espressione "ti ho riconosciuto" indicava il riconoscimento paterno prima della nascita, con l'atto della *nomina*zione il figlio è identificato nella sua propria identità, in un tempo immediatamente seguente a quello del parto⁷. Il dono del nome, che a nostro avviso risulta essere un atto specificamente paterno nella sua struttura simbolica⁸, è legato dunque ad un inizio, non solo quello dell'esistenza nel mondo, ma anche un nuovo inizio che accade durante una vita, momento questo contrassegnato frequentemente dal cambiamento e dal dono di un nuovo nome⁹.

La prima valenza del gesto dell'imposizione del nome è, come accadeva per l'atto originario di Dio in *Ger* 1,5, quella di un riconoscimento; rispetto al gesto delle origini, però, il dono del nome acquista una valenza ulteriore. Esso infatti consente l'identificazione del soggetto non solo da parte di chi lo nomina, ma anche da parte di altri: assegnare un nome, dunque, significa attestare l'identità di qualcuno e permettere che essa sia riconosciuta e identificata come tale. Così, attraverso il dono del nome il riconoscimento paterno acquista una valenza pubblica, visibile ed estesa.

In *Os* 11,1 il Signore si riferisce, in maniera singolare e unica nella Bibbia ebraica, all'evento dell'esodo con queste parole:

«Quando Israele era giovane io l'ho amato e dall'Egitto l'ho chiamato: "Figlio mio"».

7. È quanto attestano, ad es., le ricorrenze della formula: "generò un figlio e lo chiamò" (cfr. ad es. *Gen* 5,3.29; 16,11; 19,37.38 etc.). Per la valenza del gesto dell'imposizione del nome, rimandiamo a B. ROSSI, «Dall'Egitto l'ho chiamato 'figlio mio'». La chiamata di Israele (\sqrt{qr}) in *Os* 11,1: approfondimento semantico e risvolti interpretativi», in: M. CUCCA – B. ROSSI – S. M. SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*». *Il rib come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, 60-84.

8. Una delle valenze del gesto è quella dell'identificazione e conseguentemente della distinzione. In questo si riflette la funzione paterna di distinzione del figlio dalla simbiosi materna che gli consente la prima percezione di un'identità propria. Tale osservazione sulla struttura simbolica del gesto non ci sembra in contrasto con il dato biblico secondo il quale spesso il nome viene imposto ai figli da parte della madre (cfr. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament I. Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, Editions du Cerf, Paris 1958, 74).

9. È quanto accade ad es. per Abramo in *Gen* 17,5, o per Giacobbe in *Gen* 32,29.

Secondo una possibile interpretazione, l'appellativo "figlio mio" non è solo un'apposizione di Israele, ma indica il nome imposto al popolo tratto dall'Egitto. Nel momento della nascita, simbolicamente evocata dal paradigma dell'esodo espresso nella sua forma più tipica come un'uscita¹⁰, Dio assegna al popolo il nome di *figlio mio*, conferendogli uno statuto filiale.

Donando a Israele un nome, Dio interviene nella storia rivelando la sua paternità; chiamando Israele col nome di *figlio mio*, Jhwh offre al popolo una nuova identità che ne sancisce l'appartenenza e l'esclusiva relazione con lui.

2.3 *La pedagogia divina e il cammino nel deserto*

Se, nel suo momento iniziale, la paternità si esplica attraverso il dono del nome e il riconoscimento della singolarità del figlio e della sua identità, nel corso della storia essa troverà espressione in un accompagnamento che consentirà al figlio una crescita e uno sviluppo armonico (cfr. *Is* 1,2: "Ho fatto crescere e allevato figli").

L'accompagnamento divino nei confronti del popolo-figlio si esprimerà, in particolare nelle narrazioni del deserto, come un cammino fatto insieme riassunto così da *Dt* 1,31: "Nel deserto [...] il Signore tuo Dio ti ha portato come un uomo porta il proprio figlio per tutto il cammino che avete percorso". L'immagine che nel tempo del deserto può riassumere il cammino di Dio con il suo popolo è precisamente quella di un padre che si fa carico di suo figlio, portandolo¹¹.

Durante il cammino due sono gli elementi che attestano nella storia la paternità di Dio: a) il dono del nutrimento necessario¹² e b) il dono della legge. Nella parnesi di *Dt* 8,2-5 i riferimenti al dono della manna (v. 3) e all'osservanza dei comandamenti (v. 2) sono riassunti dal v. 5 con

10. Cfr. ad es. *Es* 13,3; 16,1; *Nm* 11,20, dove il soggetto dell'azione è Israele; ma anche *Es* 6,6.7.13, dove è Dio a *far uscire* il suo popolo dalla terra di schiavitù.

11. Per la metafora paterna riferita ancora una volta al tempo del deserto rimandiamo anche a *Os* 11,1-11.

12. Cfr. ad es. la ricorrenza del tema in due testi (*Dt* 32 e *Os* 11) che impiegano ampiamente l'immagine di Dio come padre: "lo nutrì con i prodotti del campo" (*Dt* 32,13); "mi chinavo su di lui per dargli da mangiare" (*Os* 11,4).

queste parole: “Riconosci in cuor tuo che, come un uomo educa (*ysr*) il proprio figlio, così il Signore tuo Dio ti educa (*ysr*)”. Evidentemente nel cibo dal cielo e nelle dieci parole ricevute sul monte il popolo fa esperienza della paternità educatrice di Dio.

In particolare, la forma imperativa dei comandamenti rappresenta una provocazione alla libertà del popolo-figlio, che è chiamato a prendere posizione e a decidersi (o meno) per la via della vita (cfr. *Dt* 30,19: “ho messo davanti a te la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: scegli dunque la vita affinché viva tu e la tua discendenza”)¹³.

In breve: non solo la paternità divina si manifesta come riconoscimento, ma anche come appello e provocazione alla libertà dell'altro. L'intervento di Dio è ciò che dona al popolo un'identità libera e capace di decidersi per la relazione con lui.

2.4 *Il dono dell'eredità*

L'ultimo atto in cui la paternità trova espressione nella storia è il dono dell'eredità al figlio, gesto con cui essa trova il suo compimento; la figura del padre si allontana per lasciare totalmente spazio al figlio, ormai divenuto adulto, consegnando nel dono dei beni tutto se stesso¹⁴, così che questi possa a sua volta diventare padre.

Così la terra donata come eredità (*nahālā*) al popolo dell'alleanza (cfr. ad es. *Dt* 4,21.38; 15,4, etc.), diventa attestazione della paternità divina e della figliolanza di Israele. La relazione paterna espressa tramite il dono dell'eredità è oggetto del desiderio del Signore dichiarato in questi termini in *Ger* 3,19: “Come vorrei collocarti tra i figli per darti una terra desiderabile, un'eredità ornamento degli ornamenti dei popoli!”.

13. “(La salvezza) ha il suo compimento nel dono di una *parola liberante*, parola che opera il bene in modo sublime, perché insegna le modalità attraverso le quali la libertà umana si realizza in modo vitale” (cfr. P. BOVATI, *Parole di libertà. Il messaggio biblico della salvezza*, Dehoniane, Bologna 2012, 98). Da notare come la risposta libera del figlio alla paternità divina, espressa dal dono della legge, consenta nella storia il progredire delle generazioni: “perché viva tu, e la tua discendenza” (*Dt* 30,19).

14. Significativa al riguardo è l'ambiguità del linguaggio con cui *Lc* 15,12 racconta il dono dell'eredità del padre ai figli: “egli divise per loro il patrimonio/la vita (τὸν βίον)”.

Proviamo a riassumere quanto visto: la categoria essenziale che consente di descrivere l'irruzione del divino nella generazione umana è quella della *paternità*, la quale assume contorni e sfumature diverse: dal dono del corpo, attestazione dell'originario riconoscimento paterno, al gesto della nominazione (*figlio mio*) con il quale lo statuto di figlio viene ad essere riconoscibile come cifra identitaria del popolo dell'alleanza. Attraverso il dono della legge, poi, la paternità divina diventa momento di provocazione e sviluppo della libertà filiale, che giungerà alla sua completa espressione nel dono dell'eredità.

Ciascuno di questi gesti contribuisce in maniera significativa alla costruzione di una identità generativa, la quale necessita di "essere generata" per trovarsi e giungere alla sua pienezza.

3. LASCIARSI GENERARE: L'ACCOGLIENZA DEL DONO

Tra un'identità generata e un'identità a sua volta generativa sta un momento intermedio di decisiva importanza, nel quale il soggetto in questione è chiamato a entrare in relazione con colui che lo ha generato. Se Dio irrompe nelle generazioni umane rivelando la sua paternità, per l'uomo-figlio sarà essenziale il riconoscimento di questa relazione filiale; riconoscere Dio come Padre è la modalità con cui nella storia si indica l'accoglienza dell'identità filiale ricevuta.

Tale riconoscimento trova espressione nella Scrittura attraverso una serie di azioni e atteggiamenti concreti rispondenti alle modalità con cui la paternità di Dio si manifesta, così da indicare nella propria vita l'accoglienza del divino che irrompe.

3.1 *Uscire: la separazione necessaria*

Abbiamo visto come il paradigma dell'esodo, espresso in particolare attraverso una chiamata accompagnata dal dono del nome, fosse un'espressione emblematica della paternità divina (cfr. Os 11,1). La rilettura dell'uscita dall'Egitto come appello risulta significativa per le implicazioni a carico del destinatario. Non si tratta, infatti, solo di un'azione unilaterale di un Dio padre che *fa uscire* il suo popolo-figlio dall'Egitto (cfr. ad

es. *Es* 6,6.7.13), ma anche di un invito affinché Israele *esca* dalla terra di schiavitù, rispondendo positivamente alla chiamata divina¹⁵.

Il riconoscimento della paternità di Dio e l'accoglienza dello statuto di figlio si concretizzano quindi per Israele in un'uscita, un gesto che implica una separazione non scontata dall'Egitto, luogo di schiavitù, ma anche di sopravvivenza possibile¹⁶.

L'invito ad uscire era stato già rivolto ad Abramo in *Gen* 12,1¹⁷: “vattene dalla tua terra, dalla tua parentela, dalla casa di tuo padre”. La lettera del testo ebraico ci suggerisce che l'uscita e la separazione dalla propria terra, l'abbandono delle radici parentali e familiari, significate dalla “parentela”, ha un indirizzo e una meta: “vattene” (*lēk l'kā*), alla lettera è “va' verso di te”.

Analogamente a quanto accade per Israele in *Os* 11,1, anche per Abramo la parola che chiama ad uscire è concomitante al dono di una nuova identità; così nel momento in cui Dio invita il patriarca muoversi *verso di sé* (*Gen* 12,1), egli stesso si rivela a lui come principio di generazione (“farò di te una grande nazione, ti benedirò, renderò grande il tuo nome [...] benedirò coloro che ti benediranno”, 12,2-3)¹⁸ e ancor più precisamente come padre. Egli, infatti, conferirà ad Abramo un nuovo nome, indicante il suo nuovo statuto (*Gen* 17,5) e gli prometterà la terra in possesso, come eredità (cfr. 15,7).

Così l'uscita di Abramo dalla propria terra, la separazione dalla sua origine¹⁹, sono i gesti concreti con cui egli non solo risponde alla chia-

15. Per le implicazioni di senso di tale variazione nel paradigma dell'esodo, cfr. B. ROSSI, «Dall'Egitto», 47-60.

16. È quanto ci lasciano intendere con chiarezza le lamentele del popolo e i rimpianti dell'Egitto, cui si accompagnano le accuse rivolte a Mosè ed Aronne (cfr. *Es* 16,3; *Nm* 14,2; 20,3-4).

17. Nella figura di Abramo e nell'invito ad uscire dalla propria terra per recarsi verso la terra della promessa, l'Israele esilico rilegge il suo “nuovo esodo” che lo condurrà da Babilonia verso Gerusalemme (cfr. F. GIUNTOLI, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova Versione della Bibbia dai testi antichi 1/II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 18-19).

18. In particolare, l'espressione “farsi un nome” (cfr. *Gen* 11,4), o “rendere grande il nome” veicola l'idea della costruzione di un'identità attraverso la realizzazione di opere (come nel caso di *Gen* 11,4), ma anche mediante la generazione di figli. Così afferma *Sir* 40,19: “i figli e la fondazione di una città consolidano il proprio nome”.

19. Di fatto la separazione, che contrassegna gli inizi della storia di Abramo con il Signore (*Gen* 12,1), sarà una costante nella vita del patriarca: egli più volte si troverà ad abbandonare e lasciare i doni promessi da Dio: è quanto accadrà per la terra

mata divina, ma – date le implicazioni di quest’ultima – progressivamente si riconosce figlio di Dio, ricevendo da lui una nuova identità: “Non ti chiamerai più Abram, ma ti chiamerai Abramo, perché padre di una moltitudine di popoli ti renderò” (17,5).

Il gesto dell’uscita e della separazione dalle proprie origini, con tutte le sue implicazioni simboliche, indica dunque il riconoscimento di un principio generativo gratuito, eccedente rispetto alla generazione umana (impossibile nel caso di Abramo, a causa della sterilità della sposa).

3.2 *L’osservanza della legge*

Alla paternità divina che si esprime come dono della legge, Israele è chiamato a rispondere attraverso la fedeltà a quest’ultima che trova espressione attraverso un lessico caratterizzante, come ad es. i verbi *šāmar*, *osservare* (cfr. ad es. *Es* 12,24; *Dt* 8,2, etc.), *šāma‘*, *ascoltare*, o le locuzioni *osservare per fare* (riferito ai comandamenti: cfr. ad es. *Dt* 12,1, etc.), *ascoltare la voce* (del Signore; cfr. ad es. *Es* 15,26, etc.).

A questa terminologia si accompagna una significativa metafora, quella del cammino da percorrere; così ad es. il Signore parla a Mosè in *Es* 18,20: “Spiegherai loro i decreti e le leggi e farai conoscere loro la strada (*derek*) da percorrere e le opere che devono compiere”²⁰.

Su questa metafora vorremmo brevemente soffermarci, almeno per due motivi: a) l’immagine del cammino è legata esplicitamente alla condotta filiale del popolo verso il Signore ad es. in *Dt* 1,31; *Os* 11,1-11. Inoltre b) se la forma imperativa della legge donata si configura come provocazione ineludibile alla libertà del destinatario, la metafora del cammino sottolinea in modo significativo la componente della scelta,

(abbandonata per una carestia già in 12,10, e successivamente consegnata alla scelta del nipote Lot in 13,8-9) e – con un crescendo ancor più drammatico – per la discendenza: prima si separa da Lot (13,9.14), poi da Ismaele (21,14) e infine accoglie la richiesta divina di consegnare Isacco (*Gen* 22).

20. Per altre attestazioni della metafora come espressione della fedeltà alle prescrizioni divine, cfr. *Dt* 5,33; 8,6 (“osserva i comandi del Signore, *camminando nelle sue vie*”); 10,12; 11,22; 19,9 etc.

della libera decisione messa in atto nel momento della risposta sia essa positiva o negativa²¹.

L'osservanza della legge è presentata, attraverso la presentazione dell'alternativa, come una scelta possibile (cfr. *Dt* 11,26-28: "Io metto oggi davanti a voi benedizione e maledizione"; 30,15-20; *Gs* 24,14-15), che la comunità è chiamata ad attuare concretamente nella storia.

Così, fin dal momento della stipulazione dell'alleanza, la trasgressione del popolo è descritta come un allontanamento dalla *via* del Signore (*Es* 32,8)²². In *Ger* 2,25 si esprime in questi termini il tradimento di Gerusalemme: "Io amo gli stranieri, voglio andare dietro di loro". L'abbandono del cammino del Signore, espresso come sequela (*andare dietro*) è il frutto di una scelta di Gerusalemme: si vuole andare dietro agli stranieri piuttosto che a Jhwh. Ancora in *Ger* 6,16 il Signore invita ad un'operazione di discernimento per decidersi per il bene: "fermatevi sulle strade, guardate e chiedete sui sentieri del passato, dove sia la strada del bene e camminate in essa".

La forma imperativa della legge, espressione della paternità di Dio, provoca e sfida la libertà del popolo-figlio, il quale è chiamato a discernere e scegliere se aderire a Dio, nella concretezza delle scelte di vita. Una libertà provata sarà dunque anche una libertà che mette in atto resistenze e obiezioni; ma queste ultime non determinano la fine della relazione con Dio.

Paradossalmente l'obiezione e la resistenza, anche quando prendono la forma di un allontanamento dal Signore, diventano occasioni che spingono Dio a rivelarsi di nuovo, a parlare ancora affinché nel dialogo e nello spazio donato alla libertà del figlio quest'ultimo possa crescere e accordare progressivamente la sua libertà a quella divina²³.

21. "Se la libertà è esigua, limitata dalla sudditanza a forza esteriori, abbiamo la condizione del bambino (immaturo nella sua capacità di scelta) o dello schiavo (sottoposto al volere del suo padrone); in questi casi la Legge impera, senza però realizzarsi in verità. Se invece la libertà è piena, almeno quanto alla forma possibile per una creatura, abbiamo lo statuto del «figlio di Dio» (*Dt* 14,1-2), di colui che può liberamente consentire al bene: solo allora la legge si compie nella sua perfezione" (cfr. P. BOVATI, *Parole*, 96).

22. Cfr. anche testi come *Dt* 9,16; 11,28; 13,6.

23. Esempi emblematici della dinamica evidenziata sono i racconti di vocazione profetica, in cui le obiezioni di chi riceve la chiamata diventano per Dio l'occasione per un rilancio della chiamata stessa (cfr. ad es. *Es* 3-4,17; *Ger* 1,4-19). In riferimento alla ribellione del popolo-figlio, possiamo ricordare lo svolgimento di *Os* 11,1-11: le

3.3 “Ricorda, non dimenticare” (cfr. Dt 9,7)

L'atto che porta a compimento l'espressione della paternità è stato evidenziato nel dono dell'eredità, la quale prelude alla “scomparsa” del padre. A ben vedere, anche nel caso della relazione tra Dio e il suo popolo, in riferimento al dono della terra in eredità, si può parlare di una “scomparsa” del padre. Di fatto, nel momento in cui Israele entrerà nella terra e potrà godere dell'eredità a lui donata, in quanto figlio, si troverà a fare i conti con il nascondimento del volto di Dio-padre dietro i suoi stessi doni.

Se nel tempo del deserto il dono di Dio era palese e ben riconoscibile, dopo l'ingresso nella terra il volto del donatore si nasconderà dietro la normalità di una vita vissuta con l'impegno necessario. Basti pensare a quanto accade per il cibo: nel deserto la straordinarietà del nutrimento era evidente – come indicano la manna, cibo donato dal cielo (*Es* 16,9-36) e l'acqua scaturita dalla roccia (*Es* 17,1-7) – lasciando così trasparire il volto di un Dio padre, origine palese di un dono umanamente impensabile e impossibile da ottenere. Una volta entrati nella terra questo regime cessa (*Gs* 5,12: “...come ebbero mangiato i prodotti della terra, la manna cessò. Gli israeliti non ebbero più manna, in quel giorno mangiarono dei frutti della terra di Canaan”). Da qui in avanti il cibo sarà legato al frutto della terra e al lavoro necessario per produrlo; la terra e i suoi frutti sono e saranno sempre dono di Dio, ma il volto del donatore rimarrà nascosto: il dono non porta più in sé l'evidenza di essere tale²⁴.

Così la *memoria* del donatore, di Dio e della sua paternità sperimentata palesemente nel tempo del deserto, diventa il necessario antidoto al rischio di una pretesa autosufficienza:

“*Guardati bene dal dimenticare* il Signore, tuo Dio [...] Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai

resistenze ostinate del figlio (v. 2), fanno sì che Dio parli ancora, rivelando ancora la sua cura paterna (vv. 3-4), e trovando nuove strategie affinché finalmente i figli ribelli possano seguire il Signore (vv. 10-11).

24. L'attestazione che i frutti del suolo sono dono ricevuto è simbolicamente significata dall'offerta delle primizie (*Dt* 26,1-11). È significativo notare come proprio questo gesto sia accompagnato dal racconto rituale della memoria della storia delle generazioni di Israele (vv. 5-10), dalle origini (“Mio padre era un Arameo errante”, v. 5), fino al presente, nel quale l'israelita riconosce e attesta il dono di Dio: “Ora ecco io presento le primizie dei frutti della terra che tu Signore hai donato a me” (v. 10).

abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, il tuo cuore non si inorgoglisca *in modo da dimenticare* il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto....” (Dt 8,11-14).

La memoria della paternità di Dio, cioè dell'irruzione del divino nella propria storia, si configura non solo come antidoto prezioso alla pretesa di autosufficienza, ma anche come espressione e riconoscimento della propria figliolanza nel momento in cui si accoglie l'eredità paterna.

In sintesi: l'irruzione del divino nella generazione umana trova una sua significativa espressione nella paternità di Dio e nei gesti che l'attestano nella storia.

Di fronte a questo, l'identità del figlio si costruisce nella misura in cui si “lascia generare”, cioè nella misura in cui mette in atto quei comportamenti che indicano l'accoglienza di questa stessa paternità. In particolare, tra i diversi atteggiamenti che segnalano questa disponibilità ad essere generati, abbiamo considerato la *separazione* necessaria, quale atteggiamento fondamentale che indica il riconoscimento di un principio generativo ricevuto in dono e non semplicemente conseguente alle possibilità umane. A questo si aggiunge, la scelta libera nell'*osservanza della legge*, evidenziata in particolare attraverso la metafora del cammino e la *memoria* costante del proprio essere figlio.

4. *Una vita generativa*

Perché un'esistenza diventi realmente generativa dunque è necessario sia il dono ricevuto, ma anche l'accoglienza attiva di questo stesso dono. Nella misura in cui la libertà divina (espressa nella figliolanza donata) e quella umana (espressa nella risposta libera e non scontata) si accordano, ecco che si verifica la possibilità di una vita generativa, nella quale un soggetto, con la sua intera esistenza e le sue scelte, attesta nella storia l'irruzione del divino²⁵.

25. Gen 5,3 mette in evidenza come l'essere “a immagine e somiglianza” sia una caratteristica distintiva del figlio rispetto al padre, una caratteristica che lega le generazioni umane all'opera della creazione. La vita, dunque, diventa generativa quando il divino si testimonia in essa.

Vorrei tornare con questa chiave di lettura all'esempio di Abramo, particolarmente significativo proprio per la sua valenza *originaria* (cfr. *Rm* 4,16). Crediamo, in particolare, che la vita del patriarca diventi un'esistenza realmente generativa non tanto nel momento della nascita di Isacco. Il figlio della promessa è segno dell'irruzione del divino, un segno però che necessita di un compimento, il quale accade – a nostro avviso – nella prova di Abramo narrata in *Gen* 22.

Con la richiesta inusitata dell'offerta dell'*unico*, di *colui che tu ami* (cfr. *Gen* 22,2) questa volta Dio chiede al patriarca di lasciar andare tutto: non solo il suo figlio, l'unico, ma ancora di più è chiesto di lasciar andare tutta la promessa, ciò che ha messo in movimento la sua vita verso una direzione (12,1), ciò che l'ha portato in Canaan, ciò che ha dato senso alla sua vita, indicandogli di volta in volta la strada da percorrere. L'uscita e la separazione chieste da Dio in *Gen* 12,1 (“*vattene [lēk l'kā]* dalla tua terra, dalla tua parentela, dalla casa di tuo padre *verso la terra* che io ti mostrerò”) si condensano e si compiono nella richiesta di 22,2: “Prendi tuo figlio, il tuo unico che tu ami, Isacco e *va' (lēk l'kā)* *verso la terra* di Moria e fallo salire là in olocausto”.

Dopo la legatura di Isacco, per l'ultima volta nella vita di Abramo Dio parla, rinnovando e rileggendo la sua promessa, portandola alla sua espressione compiuta; proprio in questa ultima rilettura della promessa divina (*Gen* 22,16-18) è contenuta una variazione significativa, rispetto alle precedenti ricorrenze:

“Giuro per me stesso – oracolo di Jhwh:

POICHÉ *tu hai fatto questo e non hai risparmiato tuo figlio, l'unico tuo*,
io di certo ti benedirò e moltiplicherò davvero la tua discendenza come le
stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare, e la tua discenden-
za si impadronirà della porta dei suoi nemici. Tutte le nazioni della terra
si benediranno nella tua discendenza,

PER IL FATTO CHE *hai ascoltato la mia voce*”

Per la prima volta l'esplicitazione della promessa di Dio viene legata con un nesso causale all'azione del patriarca (cfr. “*poiché tu hai fatto questo*”, v. 16; “*per il fatto che hai ascoltato*”, v. 18). Nella promessa si incontrano chiaramente due libertà, quella di Abramo e quella di Dio: la libertà di Abramo incornicia la promessa di Dio. Nella realizzazione di

quest'ultima è coinvolta anche l'azione di Abramo che collabora affinché tutto ciò che Dio desidera compiere possa realizzarsi. Se, in precedenza, la promessa era presentata come iniziativa di Dio, adesso questo dato non è tolto, ma certamente giunge al suo compimento, nella misura in cui all'iniziativa di Dio si intreccia in maniera straordinaria l'azione di un uomo.

Abramo ha consegnato a Dio la sua identità ricevuta in dono, ha accettato di offrire nella carne del figlio se stesso e la possibilità di realizzare la promessa; in *Gen 22,16-18* la libertà consegnata diventa parte integrante della stessa promessa e possibilità stessa della sua realizzazione.

Risulta allora significativo il prosieguo della narrazione: dopo *Gen 22,16-18*, la voce di Dio scompare dalla vita di Abramo. Egli però compie di sua iniziativa una serie di azioni, attraverso le quali la promessa divina troverà il suo compimento nella storia; le riassumiamo sinteticamente:

a) In *Gen 23* Abramo chiede agli Ittiti di poter acquistare “la proprietà (*'ahuzzâ*) di un sepolcro” (v. 4), espressione che torna al v. 9²⁶. La trattativa si conclude con l'acquisto del campo di Efron: “il campo e la caverna che vi si trovava [...] passarono in proprietà ad Abramo” (v. 17-18). Dio aveva promesso la terra in possesso: “per darti in possesso (verbo *yāras*) questo paese” (15,7); “darò a te e alla tua discendenza dopo di te tutta la terra di Canaan in possesso (*'ahuzzâ*) perenne” (17,8). La promessa di Dio – il dono di una terra da possedere – si realizza attraverso la decisione di Abramo²⁷ e la scelta di comprare una terra e un sepolcro²⁸.

b) In *Gen 24,1-9* Abramo si adopera per trovare una moglie al figlio, chiamando a sé un servo e inviandolo: “andrai nella mia terra, alla mia parentela e vi prenderai una moglie per mio figlio, per Isacco” (24,4). Di fronte all'obiezione del servo (v. 5), Abramo ricorda la promessa di Dio,

26. La dinamica della narrazione insiste ripetutamente (vv. 4,9) sulla volontà di Abramo di acquistare il campo pagando il prezzo dovuto a coloro che volevano piuttosto offrire la terra in dono (vv. 4,11).

27. Da notare la ricorrenza dello stesso sostantivo (*'ahuzzâ*) per indicare il possesso promesso da Dio e da lui donato e quello acquistato dal patriarca.

28. Quasi a ribadire la cifra distintiva della vita di Abramo che è la consegna di sé, Abramo potrà possedere la terra solo nella morte, cioè nel momento in cui la lascia andare definitivamente.

come garanzia del buon esito della missione: “Jhwh il Dio del cielo, che mi prese dalla casa di mio padre e dalla terra della mia parentela, che mi parlò e che mi giurò dicendo: «Alla tua discendenza darò questa terra», possa mandare il suo angelo davanti a te...” (v. 7). Attraverso la citazione delle parole del Signore, il patriarca rende chiaro che la scelta attuata (inviare il servo in cerca di una sposa per Isacco) è una modalità con cui la promessa divina si attua nella storia.

c) In *Gen 25,1* si racconta di come Abramo prenda un'altra moglie (Keturah) dalla quale avrà molti altri discendenti (vv. 1-4): attraverso questa scelta si compie la parola che il Signore che aveva pronunciato nel momento in cui aveva cambiato il nome al patriarca: “padre di una moltitudine di nazioni” (17,4.5)

d) Infine, in 25,5-7 Abramo dona tutti i suoi beni a Isacco e separa gli altri figli da lui. Con questo gesto egli riconosce nell'*unico* tra i molti figli l'erede della promessa divina di una discendenza; separandolo dagli altri e riservando per lui l'eredità Abramo attesta che in Isacco si compirà la parola del Signore: “alla tua discendenza io darò questa terra” (12,1).

È il compimento di una vita scandita dalla promessa di Dio che cerca la libertà di Abramo provocandola e sfidandola, attraverso un progressivo lasciar andare, finché la libertà di Abramo non diventa espressione della stessa libertà di Dio, della sua promessa, in un accordo armonico e mirabile, in cui la libertà di Dio e dell'uomo accordate insieme fanno la storia, tessendone la trama e facendo sì che essa sia lo spazio del compimento della promessa.

SOMMARI

Italiano

Il presente contributo si propone di esplorare, mediante significativi riferimenti biblici, le dimensioni essenziali della persona come soggetto generativo. A partire da *Gen 5,1-3*, la categoria che consente di descrivere l'irruzione del divino nella generazione umana è quella della *paternità*. Sia il dono del corpo (*Ger 1,5*), attestazione dell'originario riconoscimento paterno, che quello del nome (*Os 11,1*), unitamente alla pedagogia divina con cui il popolo-figlio viene accompagnato lungo il cammino del deserto (*Dt 1,31*) caratterizzano

il primo passo necessario per la costruzione di una identità generativa. Per l'uomo-figlio sarà essenziale il riconoscimento e l'accoglienza dell'identità filiale ricevuta. La figura di Abramo, particolarmente rilevante per la sua valenza originaria, diventa paradigma di un'identità generativa. Se in *Gen 22,16-18*, la libertà consegnata a Dio è parte integrante della promessa, il prosieguo della narrazione ci indica la modalità con cui le azioni di Abramo porteranno a compimento la promessa divina nella storia.

English

The present contribution is offered to explore, through significant biblical references, the essential dimensions of the person as a generative subject. Starting from Gen 5:1-3, the category which allows the description the irruption of the divine in human generation is that of fatherhood. The gift of the body (Jer 1:5), acknowledgement of the original paternal recognition, and the gift of the name (Hos 11:1), together with the divine pedagogy with which the people-child is guided along the path of the desert (Dt 1: 31) which characterize the first step necessary for the construction of a generative identity. For the man-child, the recognition and acceptance of the filial identity received will be essential. The figure of Abraham, of particular relevance for its original value, becomes a paradigm of generative identity. If in Gen 22:16 to 18, human freedom given over to God is part of the promise, the rest of the narrative shows us the way in which the actions of Abraham will bring to fulfillment the divine promise in history.

Français

La présente contribution se propose d'explorer, à travers des références bibliques significatives, les dimensions essentielles de la personne comme sujet générateur. A partir de *Gn 5, 1-3*, la catégorie qui permet de décrire l'irruption du divin dans la génération humaine est celle de la *paternité*. Que ce soit le don du corps (*Jr 1, 5*), l'attestation de la reconnaissance paternelle originaire, qui est celle du nom (*Os 11, 1*), ou la pédagogie divine avec laquelle le peuple-fils est accompagné au long de son chemin au désert (*Dt 1, 31*), tous représentent le premier pas nécessaire pour la construction d'une identité générative. Pour l'homme-fils, il sera essentiel de reconnaître et d'accueillir l'identité filiale reçue. La figure d'Abraham, particulièrement éclairante pour son sens originaire, devient paradigmatique d'une identité générative. Si en *Gn 22, 16-18*, la liberté attribuée à Dieu fait partie intégrante de la promesse, la suite du récit nous indique la modalité selon laquelle la geste d'Abraham porte à son accomplissement la promesse divine dans l'histoire.

Español

El presente artículo se propone explorar, a través de significativas referencias bíblicas, las dimensiones esenciales de la persona como sujeto generativo. A partir de Gen 5,1-3, la categoría que permite describir la irrupción de lo divino en la generación humana es aquella de la paternidad. Sea el regalo del cuerpo (Jer 1,5), atestación del originario reconocimiento paterno, como el del nombre (Os 11,1), juntamente a la pedagogía divina con que el pueblo-hijo es acompañado a lo largo del camino del desierto (Dt 1,31), caracterizan el primer paso necesario para la construcción de una identidad generativa. Para el hombre-hijo será esencial el reconocimiento y la acogida de la identidad filial recibida. La figura de Abraham, particularmente relevante por su valor originario, se convierte en paradigma de una identidad generativa. Si en Gen 22,16-18, la libertad entregada a Dios es parte integrante de la promesa, el curso de la narración nos indica la modalidad con la cual las acciones de Abraham llevarán a cabo la promesa divina en la historia.

Português

O presente artigo deseja explorar, através de significativas citações bíblicas, as dimensões essenciais da pessoa como sujeito generativo. A partir de Gn 5,1-3, a categoria que consente descrever a irrupção do divino na geração humana é aquela da *paternidade*. Seja o dom do corpo (Jr 1,5), atestação do originário reconhecimento paterno, que o do nome (Os 11,1), juntamente com a pedagogia divina com a qual o povo-filho é acompanhado ao longo do caminho no deserto (Dt 1,31), caracterizam o primeiro passo necessário para a construção de uma identidade generativa. Para o homem-filho será essencial o reconhecimento e o acolhimento da identidade filial recebida. A figura de Abraão, particularmente relevante pelo seu valor original, torna-se paradigma de uma identidade generativa. Se em Gn 22,16-18, a liberdade entregue a Deus é parte integrante da promessa, a continuação da narração nos indica a modalidade com a qual as ações de Abraão cumprirão a promessa divina na história.

The Flesh, Place of Generation

ANTHONY CHUNDELIKKAT*

This paper contains four parts. The first outlines how the flesh is to be understood, from an anthropological point of view. The second presents different modern approaches towards the flesh. The third explains how the flesh is the place of generation. And the fourth proposes how the resurgence of the analogy of the Trinity is relevant in understanding generation.

INTRODUCTION

What it means to be a person, made of body and flesh, has been often deformed over the centuries and is often distorted today. Many have denied the spiritual essence of the human body and the human flesh. One may easily see the tendency to reduce the distinctive union of matter and the spirit, body and flesh. In many cultures the human body and flesh are seen as an object to be used for pleasure. According to them flesh is merely a 'biological thing' that ceases to exist after death.

The term 'flesh' has a wide range of meanings. It can simply mean the physical body or all living creatures. It has the meaning of bodily form with all its potentialities and limitations. It can also be interpreted

* Vice-President and Professor of Dogmatic Theology, Pontifical John Paul II Institute for Studies of Marriage and Marriage, Changanacherry (India).

as that which opposes the work of the Spirit.¹ Flesh is understood to be not just the antithesis or correlative of spirit or soul, but rather to include the whole of man; all that he is by human generation and heredity.

As part of God's creation, the 'flesh' is said to be good. The Bible says that the physical body is a functioning entity and thus all the operations of the flesh are part of the person himself. All parts of the body constitute a totality known as flesh. "Flesh" and "body" are still quite synonymous (cf. I Cor. 15:37-40). 'The Spirit and the flesh are not mutually limited to each other they are interdependent and they relate to each other'.² An understanding of the flesh is needed in order to comprehend the truth and meaning of Christian existence. In Jesus God's glory is revealed through human conditions. The humanity of Jesus is the visible expression of the unseen God. The reality of the historical existence of the Word of God in the flesh gives a clear manifestation of human existence.

1. FLESH EXPRESSES THE LIVING BODY

Human flesh is not simply a material organism but it is the expression of the real person. It expresses what a person thinks and acts. The flesh and the body are not separate entities and there is an inevitable and intimate relation between flesh and spirit. The Catechism of the Catholic Church makes it clear: 'so closely united are body and soul in the human person that one must consider the soul to be the "form" of the "body" (CCC,n.365).³ It again asserts that the human body is *human* and *living* precisely because it is animated by a spiritual soul (cf., CCC, n. 364). The flesh is an integral part of the human body and the human being is an enfleshed spirit. The Catechism of the Catholic Church says; 'the human body shares in the dignity of 'the image of God': it is

1. G. KITTEL – G. FRIEDRICH – G.W. BROMILEY (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1992, 1005.

2. S. COAKLEY (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 93.

3. *Catechism of the Catholic Church*,n. 365.

a human body precisely because it is animated by a spiritual soul (cf., CCC n. 364, 232).

The flesh is an expression of our total personhood. It can exceed its own corporeality. Flesh and soul are two ways of describing the single and undivided whole. The Congregation for the Doctrine of the Faith emphasises the dignity of the human body, “By virtue of its substantial union with a spiritual soul, the human body cannot be considered as a mere complex of tissues, organs and functions, nor can it be evaluated in the same way as the body of animals; rather it is a constitutive part of the person who manifests and expresses himself through it”.⁴ The human being is neither the flesh nor the soul on its own, but only that which is formed from the combination of the two. The flesh reveals a human person; it is the revelation of the human body. Arthur Vogel says that the ‘personal presence is more than the body, but we are able to know it to be more only through the body and never without a body’⁵.

Since the human person is created in God’s image and likeness (Gen 1:26-27) the flesh partakes in this, the greatest mystery of revelation. Blessed John Paul II teaches that “Man, whom God created ‘male and female’, bears the divine image imprinted on his body ‘from the beginning’: man and women constitute, as it were, two different ways of the human ‘being a body’ in the unity of that image.”⁶

2. THE DUALISTIC AND UNITARY APPROACH TOWARDS THE FLESH

The dualistic approach maintains that there is a major difference between something physical and spiritual. They are of the opinion that there is a total division between ‘mind’ and ‘body’, whereas the materialist says that the person is not his mind but the physical body. ‘They even argue that the bodily desires are constructed socially and the bodily

4. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on Respect for Human Life* (22.II.1987), 8.

5. A. VOGEL, *Body Theology; God’s Presence in Man’s World*, Harper & Row, New York 1973, 91.

6. JOHN PAUL II, *Original Unity of Man and Woman*, St. Paul Editions, New York 1981, 102.

organization is a social product'.⁷ The 'holistic concept'⁸ of the person argues that a 'person' is a unity of body and soul. Holistic implies the integration and completion of what is divided, multiple or partial. In holistic-integral thinking a thing is not seen as a separation or even as a contradiction but as complementarities. The holistic concept is not, as Descartes claims, that mind and flesh are a kind of 'causal interaction'. Therefore in principle Holism does not mean a lack of internal differentiation, but a lack of fragmentation. The Christian view of human flesh could be understood to be holistic, one that claims a person to be a composite being.

According to the holistic view, though the body and soul are essentially different, there is a close and intimate union of the two. The flesh and mind form a 'substantial unity'. The true nature of the human is said to be a complex whole, a unity-in-difference. There is no dualism between 'having' and 'being' in holism. Holism admits the whole is greater than the sum of its parts. In the holistic view the sexual difference is not an accidental or a cultural happening but one that is already inscribed in the human flesh.

3. FLESH IS MADE AS THE SYMBOL OF COVENANTAL RELATIONSHIP WITH GOD

The flesh is the place in which man has received a vocation, to be lived in this world. As the image and likeness of God the flesh has received the human vocation to love God and the others. This vocation that the flesh has received is not merely the earthly vocation or a material one. This vocation includes not only the human flesh but also the entire person that transcends humanity. It has become a symbol of the covenant of love by bearing the image and likeness of God. The covenantal love of the flesh transcends physical nature and forms a single communion,

7. D. WELTON (ed.), *Body and Flesh A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden 1998, 194.

8. The word "holistic" is derived from the philosophical notion of 'holism', which means, "the whole is greater than the sum of its parts." It just points to the complexity of reality. It denies duality and affirms the unity.

a single participation of the man and the woman and the divine in each other. The Bible teaches that there is an unseen and unapproachable essence of love that exists in the flesh. The image of the divine soul itself is imprinted by God in the flesh. It originates in the Trinity and is revealed to humanity through the flesh. Therefore the activities of the flesh cannot be reduced to mere human emotion or impulse.

The covenantal vocation received in the flesh in its origin is a spiritual energy. It is the spiritual life which is superadded to man's natural state. The relation between man and woman that is given in the flesh is capable of being transformed into an eternal and metaphysical bond of the kind that exists between Christ and the Church. Only if it is understood that the relationship between man and woman is capable of possessing an eternal and metaphysical character can it actually become a fully achievable union. Thus human flesh is the embodiment of the covenantal relationship of Christ and the Church.

3.1 *Flesh: 'Real Symbol' through which the Whole Person is Self-realised*

The flesh puts in place the link between the spiritual and the material. It is the vocation of the human flesh to reveal and grow in these two natures. Tertullian states, 'To such a degree is the flesh the hinge of salvation, by which, the soul, it is bound to God. It is the very flesh which makes it possible that the soul is able to be chosen by God. But also: the flesh is washed in order that the soul may be clean; the flesh is anointed in order that the soul may be consecrated; the flesh is signed in order that the soul is fortified; the flesh is overshadowed by the imposition of the hand in order that the soul may be illumined by the Spirit. The body feeds on the flesh and blood of Christ so that the soul might feast upon God. Therefore, those things which work joins together are not able to be separated in reward.'⁹

The flesh as a symbol is not only a manifestation of the soul but it also unveils one's personality. The flesh is the 'real symbol' through

9. TERTULLIAN, *De resurrectione carnis*, edited by E. Evans, London 1960, 8:6-12. Cited portion translated by Sister M. TIMOTHY PROKES, *Toward a Theology of the Body*, T&T Clark, Edinburgh 1996.

which the whole person is self-realised and makes itself known. The human spirit experiences itself, becomes conscious of itself, through the body which is its self-expression. Thus the flesh structures the very being of man. Man's experience, even of his own self is mediated through a symbol. According to Karl Rahner, the 'Real Symbol' indicates a basic constitutive quality of *being* itself.¹⁰ It is in and through symbols that man touches, experiences, and lives. The flesh as the 'real symbol' is open and is also opaque since it is basically *polysemous*.¹¹ Paul Ricoeur speaks of the "double structure" of symbolic signification.¹² It is because of its double meaning structure that the flesh manifests the spirit. Within a 'double structure' of symbolic signification the flesh unveils aspects of inner reality.¹³

Symbols are not meaningful if they are not capable of communicating with another. A thing already known leads us to the knowledge of another thing. The individual actions of the flesh are symbolic of the whole person. Through self-expression it 'makes itself known'. John Paul II exclaiming in this way, he seems to say: here is *a body that expresses the "person"*. There is unity between what is symbolised and the symbolized. Each 'part' symbolically bears the function and force of the whole body-person. The organ of the body in a symbolic form represents the whole person. The whole of man is somehow present and expressing himself, though the expressive form is confined to one portion of the body. The flesh becomes a means of communication, in a way that conveys the meaning of the whole person to all those who perceive the action. It is seen as the vehicle of God's communication (cf. *Gen 2:24*). The creation account manifests this nature. When there was shamelessness and fullness of grace the communication was transparent and vivid.

10. K. RAHNER, "The Theology of the Symbol", in ID., *Theological Investigations*, Vol. IV, translated by Kevin Smyth, Darton, Longman & Todd, London 1966, 231.

11. Cf. M. AMALADOSS, *Walking Together*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1992, 15.

12. P. RICOEUR, *The symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston 1967, 15-16.

13. M. AMALADOSS, "Symbols and Mystery", in *Journal of Dharma* 2 (1977) 384-385.

3.2 *Flesh is the Vehicle for the Communication of Love*

Human flesh is given to man as the symbol of love. His body is given to him as a means of communicating love, as mentioned in the account of creation (*Gen 2:24*). Creation is an act of love between God and His creatures. He creates in love and continues to keep the universe and mankind in love. God has given mankind, through its two sexually differentiated modes of being, male and female, a share in His creation. The human flesh is created in God's image and called to the universal vocation "to love" and "to be loved." The flesh is the core dimension of the experience of relating to others, the true love. 'Sexuality is a fundamental component of personality, one of its modes of being, of manifestation, of feeling, of expressing and of living human love'.¹⁴

The writer of Genesis spoke of Adam and Eve: "And God blessed them, and God said to them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it. Therefore a man leaves his father and his mother and clings to his wife, and they become one flesh'" (*Gen 1:28; 2:24*). Generation is granted to man and women because they live out the mystery of being 'one flesh'. The writer of Genesis said of Adam and Eve: "And God blessed them, and God said to them, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it. Therefore a man leaves his father and his mother and clings to his wife, and they become one flesh'" (*Gen 1:28; 2:24*). Since the flesh is given as a means of communicating love it should be recognised and received as God's gift to mankind.

The bodily gift of man and women is the outward sign of the communion of persons existing between them. "Since persons give themselves through their acts, the acts of communion between persons are what define them as acting persons. For their acts to bring about communion, persons must be entirely present in their acts, identifying themselves with them".¹⁵ The unity of man and women is the icon of the communion of persons that exists in the Trinity. Adam and Eve were created in God's image, that is, the human race was created corporeally

14. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE FAMILY, *Truth and Meaning of Human Sexuality* (8.12.1995), 10.

15. L. MELINA, *The Epiphany of Love. Toward a Theological Understanding of Christian Action*, Eerdmans, Grand Rapids 2010, 29.

and individually in personal relation to God, able to know Him and to praise His wisdom through the communion of persons. Since the body is the revelation of the person they can 'give themselves' to one another through the flesh.

Sexuality is the manifestation of the communion of persons. It is the revelation of the mystery of the body. As Balthasar states, "The physical union of man and women is not something accidental to man: it is so essential and central to his nature that almost the whole account of the ideal man as God created him in paradise is concerned with the distinction between male and female".¹⁶ In sexuality a person enters into the other person in and through the body, in a life-giving love union. It is the total union of the self. It enables the person to be a gift as a person. In marriage, a man and women give themselves completely to each other, in a stable, permanent manner that provides a place for the begetting of children. "Human fruitfulness is separated from worldly fruitfulness by a deep abyss".¹⁷ The offspring of man is not merely the image of man but is in the image and likeness of God. God himself acts. Human fecundity, lived out in marriage, is rooted in a divine source and purpose. The other person receives the flesh as a gift of the other. It is a call to be a person as a gift, as already intended at the very beginning of the life.

If sexuality is understood in the context of the dualistic principle, then sexual love is coloured by associations that are purely physical or what is called carnal activity. If sexuality is understood in the holistic idea then it can only be described as the covenantal form of love which is something different to the carnal love or passion. In the dialogical form love is a relationship between two people: a man and a woman, in which each, through their mutual awareness and recognition of each other, experience what Plato calls that "something, they do not know what" which overflows their beings and transforms their individual existence into a single reality.¹⁸

16. H. U. VON BALTHASAR, *The Christian State of Life*, translated by M.F. McCarthy, Ignatius Press, San Francisco 1983, 226.

17. H. U. VON BALTHASAR, *Theodrama: Theological Dramatic Theory I: Prolegomena*, translated by G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1988, 340.

18. PH. SHERRARD, *Studies in Comparative Religion*, Vol. 5, No. 3. (Summer, 1971)

Since sexuality is the mutual self-surrender of each other it is a kind of communication; the sign of giving and receiving of self, of the person. Couples are joined together in love in a way that images analogically the love of the Three Persons of the Trinity. In the Trinity, the giving and receiving process happens out of their permanent mutual love. In the sexual relationship outside marriage and with the use of all kinds of contraceptives they are truly negating the real giving and receiving process of the true meaning of the flesh. If the human flesh is considered to be mere material, then procreation and sexuality lose their truth and meaning.

The true marital love needs the unity and the permanence and in the true love ‘the ideal relationship cannot be renounced and reduced’.¹⁹ As a personal and bodily act, sexuality brings a new fellowship and communion with the other subject. In its original intention sexuality is naturally called to be open to the possibility of life. ‘Procreation brings it about that the man and the woman (his wife) know each other reciprocally in the “third,” sprung from them both’.²⁰ Reproductive technologies limit the communion aspect of the flesh. However the “theology of sex” based on Divine Love that is inscribed in the human flesh refers to the essence of God Himself. “It is the heavenly beauty, the absolute ideal, which gives to earthly, visible beauty its *raison d’etre*. We have a right to enjoy beauty-in-the-flesh, in its sensuous perfection, precisely because it is a genuine exemplification of a spiritual beauty”.²¹

The meaning of the human embodiment is already physically inscribed in the flesh. Robert Joyce says: “Sexuality then can be defined as the personal power to share the gift of self with self and with others. Sexuality is basically the power of sharing self. Sharing involves giving and receiving – not giving and getting”.²² Sexuality cannot be limited only to bodily organs and activities. It includes the power of sharing the

19. L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011, 26.

20. JOHN PAUL II, *The Theology of the Body, Human Love in the Divine Plan*, St. Paul, Boston 1997, 81.

21. B. ASHLEY, O.P., *Theologies of the Body, Humanist and Christian*, The Pope John Centre, Braintree, Mass. 1995, 167.

22. R. JOYCE, *Human Sexual Ecology: A Philosophy and Ethics of Man and Woman*, University Press of America, Washington, D.C. 1981, 19.

total person. 'In being one flesh, man and women give expression to the unique personal fecundity of God that issues forth from an imponderable unity. It becomes an image of the eternally fruitful Trinity'.²³ Therefore any type of sexuality, which is self-centred, manipulative and degrading, is impure because it is not based on self-emptying, self-giving, committed and creative love.

3.3 *Generation is the Communication of Love through the Flesh*

Generation is the communication of the love of the couple in and through the flesh. It is the expression of the continuing love of the couple through the flesh. It is the outward manifestation of the covenant and it witnesses to the embodied inviolable union of the flesh. It is the process of the revelation of the love-giving and life-giving union of the couple. This is an action of giving and receiving the gift. It is through generation that self-revelation is continued. "The human body, oriented interiorly by the sincere gift of the person, reveals not only its masculinity or femininity on the physical plane, but reveals also such a value and such a beauty as to go beyond the purely dimension of sexuality"²⁴.

Generation implies an analogy to God in human nature. The terminology of generation in the Trinity can in some way be interpreted through the fleshly analogy. As the generation of the Son is understood as an eternal personal act of the Father by its nature every generation could be understood to be an act not of choice of the will but of nature. Through generation the indivisible substance of the flesh is given to the other. Through generation the whole substance without division is given to the child. In generation the couple stand as different individuals but at the same time they are one. The identity of the other is not changed by being the father or the mother. In generation, 'identity and difference are always to be understood as relationship'.²⁵ There is

23. H. U. VON BALTHASAR, *The Christian State of Life*, translated by M.F. McCarthy, Ignatius Press, San Francisco 1983, 227.

24. JOHN PAUL II, *The Theology of the Body, Human Love in the Divine Plan*, St. Paul, Boston 1997, 65.

25. L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011, 26.

difference but no separation and each of them are properly distinct persons. Generation is the result of the undivided communion. The Trinity as an analogy of generation refers to a revelation of the identity of God *Himself*. “The Son fully shares in the Father’s glory as God.”²⁶ There has never been, nor is it possible that there is God the Father without the Son and the Spirit. “There is something unique in Jesus’ understanding of God as Father, namely, the intimacy, of his own sonship”.²⁷ In the Trinity “generation” is necessary in order to maintain each of the three Persons as distinct *subsistence* of the one God, as opposed to *separate* or *divided* beings (substance).

The relationship that man and woman may achieve through the flesh is not an end in itself, but exists “in order to co-operate with God’ in generation. Generation could be understood as an act only in relationship with its origin. It can be considered as an act that is not ever completed. There is continuity of the act in generation. This refers to the pre-existence of the act (cf. *Col* 1:16; *Heb* 1:3). It is not that through their corporeal union man and woman accomplish the truth and meaning of the flesh but that there is an inner transformation of the sacramental dimension of the flesh that potentially transcends the flesh as a covenant. The generated cannot also be called an effect, since it is generated and not made out of anything. It is the personal life and the continuation of the flesh. It implies the mysterious and unique relationship of the couple’s love in the flesh. In this sense the child merits in being generated from the parents and shares in the same nature of the parents.

Generation must not be conceived in a physical and creaturely way, but should be regarded as spiritual and divine, excluding all idea of division or change. It must be regarded as necessary and a perfect act of God. It is God’s design which constitutes the norms of flesh. Hence, to use this divine gift, the couple should use God’s design inscribed in the flesh. The generative function cannot be used in opposition to the plan of God. It could be understood as the ultimate meaning of the identity of the body. It is God’s will that the flesh should engage in the process

26. A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LOPEZ, *La Persona Umana. Anthropologica Teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 148.

27. B. ASHLEY, O.P., *Theologies of the Body, Humanist and Christian*, The Pope John Centre, Braintree, Mass. 1995, 637.

of generation. This is why Blessed John Paul II says that in the bodily personal act whereby the couple “give” themselves to each other, the man and women open themselves to the “gift” of new human life.²⁸ The generation of the child is a necessary act of the parents.

In some sense the dualist theory of the flesh denies that what God reveals concerning himself has any necessary relation to what God is as God. It denies the holistic and unitary nature of the flesh and the idea of generation. The dualists consider generation as mere reproduction and ‘culturally naturalized.’ Many people argue that to have children is a “natural” continuation of a relationship of love, and that it is “natural” in the course of an individual’s life. To have children is simply something that is supposed to happen at some point in the flesh. However the holistic concept makes us aware that the motherhood or the fatherhood does not depend on the environment and the individual circumstances in which each woman and man finds themselves. Motherhood and fatherhood are firmly grounded within the human embodiment. Every person has to be conscious somehow of the gift factor of the potentiality of their flesh to generate. The freedom to choose the gift factor is to be seen within the framework of responsibility for generation. It is not to be seen exclusively as an individual’s personal choice.

4. REVIVAL OF HUMANISTIC THEOLOGY AND THE SON’S ETERNAL GENERATION

The development of humanistic theology has vigorously attempted to secularise the true meaning of the human flesh. The modern idea of flesh has stained the notion of generation. Even secular anthropology has influenced the modern biblical scholar to form a social doctrine of the Trinity that rejects the need for generation. The development of metaphorical in the modern biblical scholar and feminist theology have caused misunderstanding in the notion of generation. The feminist anthropologists have even attempted to weaken the notion of the different

28. JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (22.10.1983), nn. 17-20, 28-32.

persons in the Trinity. Through weakening the Son's generation they try to disregard the true meaning of the flesh and its generation.

The doctrine of the Son's eternal generation stands as an analogy to keep the understanding of generation.²⁹ The humanistic theologies and the liberal feminist theories base their roots in the 'social Trinity theory' that tries to understand the doctrine of the Trinity by the analogy of 'society'. Cornelius Plantinga, Jr. defines it like this: "The holy Trinity is a divine society or community of three fully personal and fully divine beings: the Father, the Son, and the Spirit or Paraclete."³⁰ The difficulty that it raises is that though it presupposes the perfect equal membership of the three persons that lead to the recovery of the medieval 'tritheism' of the three persons of divinity it does so without any ontological relationship.

In order to form a new society and "societal egalitarianism"³¹ the liberal anthropology claims no sexual differentiation and 'even the gender according to them is a culturally constructed one'.³² No sexual concept of God is accepted and therefore they claim that there is no ontological denotation of the Trinitarian names "Father" and "Son" or "Spirit". By rejecting these terms what they try to do is to assert the creation of a "new god"³³ and a new humanity. In this Trinitarian concept, God-language is metaphorical and the three Persons of the Trinity including the Father and the Son are sexually transcendent. According to them the Trinitarian notion is understood only as a cultural concept of God. In this theory there is no place for the sexual, the parental or for offspring. The doctrine of the Son's generation has no claim in this new development.

This new anthropology tries to devalue the figures and the symbols of the Bible and to interpret the images as being only cultural constructions. Roland M. Frye clearly states as follows: 'the fundamental literary

29. The social Trinitarians theory which evolved as a counteraction to the *modalistic trinitarianism* of Karl Barth, and his followers. The humanist theologies and the liberal feminist theories have made a weakening in the idea of generation.

30. C. PLANTINGA, Jr., "Gregory of Nissa and the Social Analogy of the Trinity", in *The Thomist* 50 (1986) 190.

31. C. OSIEK, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives", in A.Y. COLLINS (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Scholars Press, Chico, CA 1985, 95.

32. D. WELTON (ed.), *Body and Flesh A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden 1998, 29.

33. N.R. GOLDENBERG, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Beacon Press, Boston 1979, 4-5. 8-9.

principle is that figures cannot be abandoned, symbols cannot be substituted, images cannot be altered without changing the meaning they convey.... Scripture relies on figurative language for God not because such language is stylistically inviting but because it is the most effective mode for conveying God's self-disclosure'.³⁴ If they interpret the generation of the "Son of God" as only having cultural meaning by the title, the real meaning of generation could be regarded as a myth, which is another kind of "demythologizing'." ³⁵

The Sonship without generation stands for adoption rather than generation. "Modern" thought continues to move within the limits of a fundamental idealism with its dualistic anthropology, is inconsistent with the Christian science'.³⁶ "Jesus, experienced the union as that of son to father, in which the son is distinguished from the father precisely because he has received the totality of the father's being".³⁷ According to Balthasar, "the fact that the Father generates the Son is the soteriological presupposition of our salvation."³⁸ The understanding of eternal generation helps to explain the true meaning of flesh as the place of generation. The denial of the Sonship of Jesus leads to the denial of the Father-Son relationship and the idea of generation.

SOMMARI

Italiano

In questo articolo, Antony Chundelikkat cerca di recuperare il concetto di generazione come fondamentale per una visione olistica e cristiana della sessualità umana. Per raggiungere lo scopo comincia con il tema della carne nel suo rapporto con la persona, criticando implicitamente le tendenze dualistiche e

34. R. MUSHAT FRYE, "Language for God and Feminist Language: A Literary and Rhetorical Analysis", in *Interpretation* 43 (1989) 48.

35. M. HENGEL, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 91.

36. B. ASHLEY, O.P., *Theologies of the Body, Humanist and Christian*, The Pope John Centre, Braintree, Mass. 1995, 633.

37. B. ASHLEY, O.P., *Theologies of the Body, Humanist and Christian*, The Pope John Centre, Braintree, Mass. 1995, 637-638.

38. H.U. VON BALTHASAR, *Theo Drama, Theological Dramatic Theory*, III. *Dramatis Personae: Persons in Christ*, Ignatius Press, San Francisco 1992, 519.

riduzionistiche del pensiero moderno le quali contrastano con la visione biblica dell'uomo, che è unità di corpo e spirito, creato da Dio a sua immagine e somiglianza. Su questa base, l'autore definisce il ruolo simbolico e comunicativo del corpo, in particolare per quanto riguarda l'atto sessuale. Questo, a sua volta, trova il suo riferimento ultimo nell'intima comunione delle Tre Persone della Trinità, che consiste nel dono di sé e nella generazione tra Padre e Figlio. La generazione è quindi spiegata come un fattore legato ad una comprensione ben ordinata dell'atto sessuale.

English

In this article, Antony Chundelikkat seeks to reclaim the concept of generation as one that is fundamental for a holistic and Christian vision of human sexuality. In order to do so, he begins with the question of the flesh and its relationship to the person, implicitly critiquing the dualistic and reductionist tendencies in modern thought, and countering with the Biblical vision of man as a unity of body and spirit, created by God and in His image and likeness. On this basis, the author establishes the symbolic and communicative role of the body, particularly with regard to the sexual act. This, in its turn, finds its supreme reference in the intimate communion of the Three Persons of the Trinity, one that consists of self-gift as well as of generation between Father and Son. Generation is thus posited as an intrinsic element to a well-ordered understanding of the sexual act.

Français

Dans cet article, Antony Chundelikkat cherche à cerner le concept de génération, véritable clé pour une vision holistique et chrétienne de la sexualité humaine. Dans ce but, il part de la question de la chair et de ses relations avec la personne, critiquant implicitement les tendances dualistes et réductionnistes de la pensée moderne, et s'appuyant sur la vision biblique de l'homme comme unité corps-esprit, créé par Dieu à son image et à sa ressemblance. A partir de là, l'auteur établit la symbolique et le rôle communicative du corps, en particulier à propos de l'acte sexuel. Cela, à son tour, trouve sa référence ultime dans la communion intime des trois Personnes de la Trinité, dans le don d'elles-mêmes comme dans la génération entre le Père et le Fils. La génération est ainsi posée comme un élément intrinsèque d'une compréhension bien ordonnée de l'acte sexuel.

Español

En este artículo, el autor pretende recuperar el concepto de generación en cuanto fundamental para una visión holística y cristiana de la sexualidad humana. Y para esto,

el autor empieza con la pregunta sobre la carne y su relación con la persona, criticando implícitamente las tendencias dualistas y reduccionistas presentes en el pensamiento moderno, confrontándolo con la visión bíblica de hombre como unidad de cuerpo y espíritu, creado por Dios y a Su imagen y semejanza. Sobre esta base, el autor funda el papel simbólico y comunicativo del cuerpo, particularmente en referencia al acto sexual. Esto, a su vez, halla su referencia suprema en la comunión íntima de las tres Personas de la Trinidad, que consiste en el don de sí y en la generación entre Padre e Hijo. De este modo, se coloca la generación como un elemento intrínseco para comprensión correcta del acto sexual.

Português

Neste artigo, Antony Chundelikkat procura recuperar o conceito de geração como algo fundamental para uma visão holística e cristã da sexualidade humana. Para alcançar tal objetivo, o autor começa com a pergunta sobre a carne e sua relação com a pessoa, criticando implícitamente as tendências dualísticas e reducionistas do pensamento moderno, as quais contrastam com a visão bíblica do homem, que é unidade de corpo e espírito, criado por Deus à sua imagem e semelhança. Sobre esta base, o autor define o papel simbólico e comunicativo do corpo, particularmente no que se refere ao ato sexual. Este, por sua vez, encontra a sua referência última na íntima comunhão das Três Pessoas da Trindade, que consiste no dom de si e na geração entre Pai e Filho. A geração é assim explicada como um fator ligado a uma compreensão bem ordenada do ato sexual.

CRONACA TEOLOGICA

**Persona e natura nell'agire morale.
Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi
(XIII Colloquio di Teologia Morale, 16-17 novembre 2012)**

Persona e natura nell'azione: una domanda, una luce e un cammino

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA* - PAWEŁ GAŁUSZKA**

“Di dove sei?” (Gv 19,9). Questa domanda di Pilato è un modo diverso, ma preciso, per dire a Gesù “Tu, chi sei?”¹. In effetti, si tratta di una *domanda sulla persona*. La domanda era pertinente perché per il procuratore romano ormai non vale più la risposta precedente incentrata solo sulla sua funzione: “Sei tu il re dei giudei?” (Gv 18,33). È stata inserita in un interrogatorio sulla base di una denuncia ed era ancora un semplice protocollo. Per questo, la risposta ottenuta era sullo stesso livello: “Dici questo da te, oppure altri te l’hanno detto sul mio conto?” (Gv 18,34). Questa non era una domanda sulla persona, e Cristo ha voluto dare testimonianza sulla sua Persona, dato che questa era la Verità che doveva portare al mondo. Il giudice, fra i due momenti, ha cambiato il proprio punto di vista, ha intravisto un mistero, qualcosa di unico in Colui che gli veniva presentato

* Docente di Teologia Pastorale del matrimonio e della famiglia, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma. Direttore dell’Area di Ricerca in Teologia Morale.

** Dottorando, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma. Segretario dell’Area di Ricerca in Teologia Morale.

1. Cfr. J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L’infanzia di Gesù*, LEV, Città del Vaticano, 2012, 12: “Chi è Gesù? Di dove viene? Le due domande vanno inscindibilmente insieme”. Il libro comincia con la stessa domanda che abbiamo qui formulata.

come reo, e non è in grado di pronunciare la sentenza prima di sapere realmente chi sta giudicando. Ciò che è sorprendente, e rivelatore, è che in questo secondo momento Gesù Cristo non risponde, tace. Possiamo capire questo silenzio solo come un modo diverso di rispondere, che si comprende all'interno della sua missione di *essere testimone della verità* (Gv 19,37), persino davanti a chi gli volta le spalle quando udita la parola di verità la giudica inutile. Ora, è il silenzio la sua più grande testimonianza davanti a chi vuole soltanto risolvere correttamente un problema. La sua posizione, umanamente, è di una profonda indigenza, sembra che un uomo solo, senza nessuno che dia testimonianza in suo favore, non possa rispondere adeguatamente di se stesso. L'identità personale dell'uomo, in quanto tale è relazionale, e necessita degli altri per essere verificata. Questa realtà intima, tipica della personalità umana, ha una correlazione drammatica in un tribunale: la necessità di un altro testimone.

Per questo, Pilato gli domanda da dove è venuto. Gesù rimane in silenzio, perché era il Padre che doveva dare la risposta definitiva. In ogni uomo la sua identità nasce dall'essere generato in una filiazione, pertanto, deve confrontarsi in primo luogo con la domanda su da dove veniamo, sull'origine. La grandezza del silenzio di Gesù, che agli occhi di Pilato sembra un'impotenza, come accettare una condanna senza lottare, è invece la modalità in cui si manifesta un nuovo Testimone, definitivo nel suo giudizio tanto particolare, e ancor più, un Testimone che ne chiama un altro, in modo che Gesù Cristo conterà alla fine su *due* difensori². Egli aveva già annunciato ai suoi discepoli la testimonianza dell'Avvocato (*paraclētos*) per eccellenza, lo Spirito (cfr. Gv 15,26) che spiegherà la sua identità di Figlio nello stesso modo in cui un uomo acquisisce la sua identità finale, cioè, mediante l'*amore per il quale dà la sua vita*. È l'identità personale propria del dono di sé, per il quale l'uomo può conoscere pienamente se stesso³. Gesù, poi, non risponde a parole, è nell'"ora della verità" quando il Padre darà testimonianza di suo Figlio glorificandolo (cfr. Gv 12,28) e lo Spirito manifesta che Gesù è il Cristo, testimonia dove è andato (cfr. Gv 16,5) e fa conoscere al mondo la piena

2. Cfr. Gv 8,17: "Nella vostra legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera".

3. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons. Pas. *Gaudium et spes*, n. 24.

verità sul Figlio (cfr. *Gv* 16,13-14) per convincere il mondo quanto al peccato, la giustizia e il giudizio (cfr. *Gv* 16,8).

Sembra che in nessun giudizio serva la risposta della natura, ma in qualsiasi processo è richiesta una testimonianza personale. È un modo di dimostrare fino a che punto le azioni sono delle persone ed è un segno di maturità assumersi la responsabilità per se stessi e verso gli altri⁴. Ma nemmeno serve la sola risposta formale di essere un “tu” di fronte a un “io” che interroga. Nel nostro caso, si tratta di un’identità unita a una *missione*. È parte della nostra fede che non si tratta solamente di un processo fatto a Gesù, ma che ogni uomo è coinvolto in questa sentenza. Questo si deve al fatto che si stava giudicando la *missione* di Cristo, il motivo della sua Unzione, nella quale tutti noi prendiamo parte. Questo è il motivo del dono della sua vita, “per voi e per molti”⁵.

Pertanto, la natura umana, è particolarmente presente nella risposta del Figlio, perché Gesù Cristo si presenta come il servo sofferente. Tutta la natura umana è un grido di dolore che chiede un senso. Addirittura sembra che Pilato riconobbe questo fatto quando presenta quest’uomo del dolore dicendo: “Ecco l’uomo!” (*Gv* 19,5). Infatti, noi vediamo la sofferenza di un uomo, e ogni uomo può riconoscersi in questa sofferenza. Senza il riferimento alla natura, l’offerta di Cristo perde il suo significato, la gloria di Dio ha bisogno della terra che è l’uomo: “se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto” (*Gv* 12,24).

La nostra fede è basata su una domanda per la persona in cui la natura ci interroga sul significato delle nostre azioni. Un cristiano non può smettere di porsi questa domanda per conoscere il vero senso del suo agire e del suo vivere.

4. Cfr. R. INGARDEN, *Sulla responsabilità*, CSEO, Bologna 1982.

5. Cfr. *Mt* 20,28: “il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti”; *Mt* 26,28: “questo è il mio sangue dell’Alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati”.

1. LA DOMANDA SULLA PERSONA E IL RIFERIMENTO ALLA NATURA:
UNA QUESTIONE CONCILIARE E UN'IPOTESI DA AVVALORARE

Questo è il contenuto fondamentale del XIII Colloquio organizzato dall'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale che ha avuto come tema quest'anno *Persona e natura nell'agire morale*. In questo modo, il Colloquio si è posto una domanda essenziale per la morale, la domanda sulla persona; e ha assunto come riferimento, a questo scopo, il Concilio Vaticano II, a motivo del 50° anniversario della sua apertura. È un fatto riconosciuto che il Concilio ha adottato una prospettiva personalistica nei suoi documenti. Per questo motivo, il Congresso era centrato, soprattutto, su una delle sue affermazioni più significative, quella tratta da *Gaudium et spes*, 50: “*moralis igitur rationis agendi (...) non sola sincera intentione et aestimatione motivorum pendet, sed obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet*”. Si tratta di un'espressione che unisce la persona e la natura all'interno della dimensione morale dell'azione umana, anche se, in alcune traduzioni nelle lingue moderne, tra le altre, quella ufficiale italiana, il termine natura è stato sostituito con “dignità della persona”. Un cambiamento che rivela un modo particolare di interpretare i testi conciliari. Di conseguenza, un importante contributo alla comprensione del Concilio è la chiarificazione del personalismo conciliare che è stato coinvolto in alcune ambiguità nel periodo immediatamente successivo, in particolare, in ciò che riguardava le questioni morali, forse perché ancora mancava una morale personalista sufficientemente stabilita.

La prospettiva del Colloquio, così come ha segnalato il direttore dell'Area di Ricerca Mons. Livio Melina, è stata considerare l'azione umana come il “luogo” privilegiato dove si può comprendere la relazione tra la persona e la natura. In questo modo, abbiamo assunto come primo riferimento la posizione presa da Karol Wojtyła in relazione alle discussioni postconciliari secondo il quale: “La teologia è sempre stata una teologia della persona e dunque anche una teologia della natura”⁶.

6. K. WOJTYŁA, “Słowo ko cове” (Allocuzione conclusiva), in *Analecta Cracoviensia*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Societas Theologorum Polona Cracoviae, Kraków, 5-6 (1973-1974) 243-263.

Si tratta di un punto essenziale nel suo pensiero che il teologo polacco aveva sviluppato con cura in tutte le sue implicazioni metodologiche nel suo libro principale *Persona e atto*⁷ e che trova un'espressione accurata nella memoria che invia insieme ad altri autori a Paolo VI come contributo per la redazione dell'enciclica *Humanae vitae*⁸ e che sono stati un riferimento importante per la preparazione dell'incontro. Nel Colloquio, questi problemi sono stati illuminati specialmente dall'enciclica *Veritatis splendor* che affronta anche questo problema e che si deve leggere sempre in continuità con il Concilio Vaticano II⁹. In particolare nel suo modo di intendere il “bene della persona”, in relazione ai “beni per la persona”¹⁰.

Abbiamo quindi una domanda e una prima luce, come ipotesi iniziale, ora occorre proseguire il cammino.

2. L'EMERGENZA DELLA PERSONA NELL'ETICA CONTEMPORANEA: LA NECESSITÀ DI UN BILANCIO E UN CAMMINO

Il primo passo per rispondere alla domanda iniziale è stato quello di studiare l'emergere della persona nell'etica contemporanea. Il personalismo deve essere considerato uno dei grandi contributi per la morale che sono stati fatti nel XX secolo; ma, a causa del suo stesso processo storico, questo movimento di pensiero non ha sufficientemente sviluppato la dimensione etica che conteneva, per cui i teologi morali, che desideravano incorporare questa visione personalista nei loro pensieri, non hanno trovato un sistema sufficientemente strutturato per riuscire in questo loro intento. Precisamente, è possibile verificare come da qui siano apparse le diverse interpretazioni che hanno contrapposto dialetticamente la persona e la natura tanto da arrivare a conclusioni precipitose su determinate

7. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, G. REALE – T. STYCZEN (a cura di), Bompiani, Milano 2003, 779-1216.

8. Nel prezioso documento editato posteriormente in francese come: AA.VV., “Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale”, in *Analecta Cracoviensa* 1 (1969) 194-230.

9. È anche il pensiero di: J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*”, in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 35-45.

10. Cfr. p.es. GIOVANNI PAOLO II, L. Enc. *Veritatis splendor*, n. 13; 50; 79-82.

questioni morali. Dopo cinquanta anni dall'inaugurazione del Concilio, è un buon momento per ripensare questa domanda fondamentale nelle sue varie implicazioni dal punto di vista morale e in un modo ampio, che comprenda le scienze umane in relazione a questo problema.

Il Prof. Władysław Zuziak della Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia ha preso come riferimento iniziale le grandi sfide della modernità che in questi ultimi anni hanno reso più urgente la domanda sulla persona umana: la possibilità di nuovi interventi sulla natura che possono arrivare a manipolare la stessa persona umana e tante altre. La risposta si deve cercare nel modo in cui la persona acquista una coscienza di sé nelle proprie azioni, dove ci appare necessaria l'autorealizzazione dell'esistenza personale basata sulla realtà di un'essenza che tende naturalmente a tutta la sua pienezza. Così si delinea una prima unità dinamica tra persona e natura da un punto di vista attentamente morale.

In questa tensione verso un'eccellenza emergono i valori che l'uomo non crea, ma percepisce nelle sue azioni. Di fatto, può solo riconoscere la sua autentica dimensione morale in un dialogo comune con gli altri che implica, pertanto, un riferimento intrinseco ad una natura che permette questa comunicazione. I valori esprimono contenuti etici fondamentali che richiedono, per essere effettivi, un modo nuovo di pensare non strumentale. Ciò esige una corretta interpretazione dell'affettività e dei desideri umani. In questo senso, il dialogo sociale in cui si sviluppano tutti questi chiarimenti etici, ci permette di concludere che l'uomo è culturale perché è naturale ed è orientato ad un obiettivo ideale, che è la difesa reale della sua dignità.

Nella discussione successiva, il filosofo polacco ha cercato di chiarire la questione del valore nel suo rapporto con la persona in quanto tale. Si è visto come tale questione, ancora dibattuta sia, in ogni caso, essenziale per stabilire una relazione tra i valori e le virtù, in quanto è un punto imprescindibile per il rinnovamento morale che ha maturato negli ultimi anni un'idea forte di virtù.

Il Prof. Paul Gilbert della Pontificia Università Gregoriana, partendo da una visione strettamente metafisica, ha offerto una chiarificazione terminologica in riferimento alla storia della filosofia. Ha iniziato dalla relazione tra persona e individuo, essenziale in una modernità che ha esaltato i diritti dell'individuo fino all'affermazione della libertà umana in

quanto individuale. Al di là di una semplice contrapposizione, si devono trovare le radici che le uniscono, che il professore ha posto in parallelo al rapporto tra comunicazione e incomunicabilità e in riferimento alle controversie trinitarie nelle quali si deve considerare l'apporto della teologia orientale dall'impronta più personalista. In questo senso, ha stabilito il vincolo tra persona ed atto mediante una definizione di persona di San Giovanni Damasceno: "la persona è ciò che si rende evidente attraverso i suoi atti e proprietà e offre una manifestazione di sé che la distingue dagli altri della stessa natura"¹¹ che ha messo a confronto con quella che ha dato Mounier nel secolo passato¹². In tal modo, si apre una strada per parlare della pienezza della persona come riconoscimento della sua finalità in un movimento progressivo di personalizzazione.

Ha concluso con l'analisi del termine natura che non si deve opporre alle due precedenti, ma che deve dar ragione di questa tensione tra persona e personalizzazione. Per fare questo, ricorda la radice etimologica del termine che deriva da "nascere" e, quindi, include un valore dinamico come principio di movimento che permette, all'interno del suo sviluppo proprio in quanto uomo, l'emergere della libertà.

Successivamente, rispondendo alle domande, ha parlato del dono come una delle dimensioni personali presente anche nella natura e ciò consente un dialogo con il pensiero contemporaneo¹³, molto importante per ciò che riguarda il concetto di persona. Inoltre, ha ricordato l'importanza dell'analogia per una buona comprensione dei termini proposti nella sua relazione, e come uno dei suoi fondamenti potrebbe essere, in effetti, l'azione umana.

Per ultimo, il Prof. Furio Pesci dell'Università La Sapienza, ha ripreso la prospettiva delle scienze umane così rilevante per l'argomento trattato. Ha inserito la sua relazione nel dibattito attuale della psicologia sulla felicità che, a volte, se considerata semplicemente come il proprio

11. SAN GIOVANNI DAMASCENO, *Dialettica*, c. 43 (PG 94,613); per la trad. in italiano citata dall'autore, cfr. L. STEFANINI - Fr. RIVA, "Persona", in *Enciclopedia filosofica*, IX, Bompiani, Milano 2006, 8527.

12. Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Edizioni AVE, Roma 2004, 30: "un'attività vissuta di autocreazione, di comunicazione e di adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come *movimento di personalizzazione*".

13. Cfr. P. GILBERT, "Donare", in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo Genova 2001, 9-48.

“sentirsi bene”, viene presentata come contraria al dono di sé. Ha cominciato con la proposta di Seligman che parla della felicità¹⁴ in termini di piacere, impegno e significato, il professore ha poi rafforzato quest’ultima dimensione che può esser vista dalla comprensione di un’eccellenza umana. Da questa prima affermazione, ha mostrato la possibilità di un dialogo fruttuoso con diversi autori come Viktor Frankl, Martha Nussbaum e Nel Noddings per pervenire ad una più piena comprensione del dono di sé che permetta di riconoscere come trova il suo vero significato nella vita quotidiana, laddove le persone possono crescere in quanto tali.

Così ha potuto presentare questa congiunzione tra felicità e dono di sé come risposta necessaria soprattutto in una società globalizzata che configura un uomo liquido, senza alcuna qualità. In definitiva, per essere felici non dobbiamo cercare direttamente la felicità, ma dimenticare noi stessi. Contro ogni narcisismo, che permea la nostra cultura, la felicità fa riferimento ad una relazione con gli altri nella costruzione di una comunità di vita. Qui, il pedagogo italiano sottolinea l’importanza propria di questo principio per l’educazione, che dovrebbe essere concepita come la conformazione di una maturità che rende capaci del dono di sé. In questo modo, l’atto educativo può essere definito¹⁵, non dalla ricerca di un’autonomia radicale dell’individuo, ma dal non cercare solo la propria volontà per fare la volontà di un altro a cui si riconosce una tale autorità.

Questa bella relazione, ha dato origine ad un interessante dibattito sul piacere, il rapporto tra l’educazione e il dono di sé come superamento di un concetto riduttivo di autonomia prevalente oggi, che ha reso incomprendibile la donazione. Inoltre, ha insistito sulla necessità di arrivare al contenuto concreto dei beni posti in gioco nell’educazione, che a sua volta è un vero esercizio di un dono di sé molto speciale.

14. Cfr. M. E. P. SELIGMAN, *La costruzione della felicità. Che cos’è l’ottimismo, perché può migliorare la vita*, Sperling & Kupfer, Milano 2010.

15. Ricordiamo in questo senso: F. PESCI, “«Un fondamento per l’esistenza» (*Fides et ratio* 6)”, in J. J. PÉREZ-SOBA – O. GOṬIA (a cura di), *Il cammino della vita: l’educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007, 157-175.

3. IL CAMMINO DELLE AZIONI UMANE, LA NATURA COME RIFERIMENTO NORMATIVO

Nella seconda sessione del Colloquio si è focalizzato il senso preciso della natura nell'agire. È impossibile anche pensare ad un'azione umana dove la natura non interviene come principio. Ciò è stato confermato nella prospettiva attuale degli studi sull'azione, volti a rivalutare tutti gli aspetti dinamici che muovono la natura umana quali la ragione e la virtù, senza dimenticare un riferimento specifico alla dinamica affettiva. Se la coppia ragione-virtù mira all'integrazione di ambedue nella costruzione dell'azione umana, il riferimento all'affetto illumina il ruolo di mediazione che esercita tra il dinamismo della natura e quello personale. In tutti questi dinamismi si può riconoscere una posizione speciale della persona nell'azione umana come soggetto e fine delle azioni. Sono questioni scottanti che bisogna trattare nella loro intrinseca relazione reciproca poiché da esse dipende la realizzazione personale e la moralità degli atti. Senza entrare nella questione della legge naturale, tema in cui uno dei relatori è un grande esperto¹⁶, si stanno ponendo i suoi fondamenti nel mostrare il valore profondamente personale e razionale dell'agire secondo la natura umana.

Il Prof. Martin Rhonheimer della Pontificia Università della Santa Croce, per sottolineare la questione centrale della sua relazione, il rapporto tra natura, persona e virtù, è partito dalla sfida che rappresenta attualmente la neuroscienza per la morale¹⁷. Nel suo stesso modo di investigare, in alcune occasioni essa presenta i suoi risultati erroneamente propendendo per una prospettiva chiaramente determinista. Non è difficile rispondere a questo problema mostrando l'impossibilità che, a partire dalla sola materia, si possa ottenere una perfetta riflessione dell'atto su se stesso, in modo da arrivare all'autocoscienza. Una volta chiarito questo, si può prendere la neuroscienza in un altro modo, non come

16. È sufficiente ricordare: M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987.

17. Nel suo approccio a questi temi bioetici che ha già effettuato in: M. RHONHEIMER, *Vital Conflicts in Medical Ethics. A Virtue Approach to Craniotomy and Tubal Pregnancies*, The Catholic University Press, Washington D.C. 2009.

un'obiezione, ma come un vero aiuto per comprendere meglio la dinamica della natura spirituale umana nell'agire dell'uomo.

La comprensione adeguata della ragion pratica permette di distinguere tra la causa e il motivo di ogni atto, di riconoscere a quest'ultimo una dimensione intenzionale che parte dal soggetto che agisce. Di fatto, un'analisi dell'atto umano che parta dalla motivazione intenzionale mostra la falsità degli intenti di eliminare la libertà umana, a partire da Schopenhauer. L'azione umana si spiega, precisamente, nel rapporto tra libertà e virtù. E si può verificare che tale relazione ha un fondamento neuronale nel cervello. La ragione, nella sua motivazione, parte quindi non da un vuoto o da un'indifferenza radicale verso qualsiasi realtà empirica, ma dalle inclinazioni e passioni che determinano il bene delle nostre azioni. L'agire virtuoso ha un senso creativo, in quanto attività dello spirito umano. È quindi un'espressione genuina dell'integrità della persona umana come unione sostanziale del corpo e dello spirito.

Il filosofo svizzero ha potuto sviluppare ulteriormente quest'importante contributo nella discussione successiva nella quale ha insistito sull'importanza della sinergia tra l'affetto e la ragione e il valore della virtù nella realizzazione della persona. Nelle sue risposte ha incluso importanti suggerimenti in proposito che suppongono una certa novità rispetto alle sue posizioni precedenti, riconoscendo una certa verità propria dell'affetto che è necessaria per comprendere il fine reale dell'azione umana.

La Prof.ssa Angela Ales-Bello della Pontificia Università Lateranense ci ha introdotto nel complesso mondo degli affetti con l'intenzione di cercare in essi la loro motivazione, il proprio *logos* originario. Sono gli affetti che permettono un accesso speciale al corpo umano in quanto costituiscono il vissuto del soggetto, e ci rivelano così una certa unità dinamica tra *soma* e *psiche*. È un mondo non direttamente cosciente, ma che ha una importanza decisiva per l'agire, poiché contiene una verità sull'uomo che può dar luogo a tutta un'antropologia. In questo modo, si pone un fondamento filosofico serio a molte proposte attuali sugli affetti, molto spesso superficiali. Riprendendo la dottrina di Edith Stein

di una coscienza spirituale che illumina l'esperienze umane¹⁸, ha parlato dei diversi livelli affettivi che conformano l'intimità dell'uomo, così da concludere stabilendo l'esistenza di un'affettività spirituale che è ciò che permette l'accesso al nucleo più intimo della persona.

Gli affetti ci situano intenzionalmente nel mondo delle motivazioni, ed è lì che la persona può riconoscere il proprio spirito. In particolare, bisognerebbe separare l'affetto dall'empatia¹⁹, in cui la filosofa italiana situa il fondamento di ogni analogia. La realtà dell'empatia è alla base dei legami intersoggettivi, che nella comunicazione affettiva diventano interpersonali e sono il fondamento dell'identità della persona. Qui, è essenziale il riferimento ad una comunità come il luogo dove avviene questa comunicazione. In tal modo, si possono analizzare gli affetti nel loro particolare dinamismo, come la professoressa ha evidenziato con l'esempio sull'amore e l'odio.

Il dibattito successivo è stato un momento prezioso per approfondire questa dinamica affettiva e il suo valore spirituale, come apice dei diversi livelli affettivi che si riconoscono nella coscienza umana. È questo valore spirituale che configura il nucleo personale della propria identità come "anima dell'anima", secondo quanto afferma Edith Stein, frase di cui la professoressa ha fornito un'esposizione dettagliata.

Il Prof. Juan José Pérez-Soba del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II ha affrontato uno dei temi più rilevanti del personalismo, la posizione della persona come fine dell'azione umana. Iniziando dalla luce dell'amore, e rivedendo in seguito la prospettiva classica sul fine degli atti umani, ha potuto determinare una duplicità di fini nell'azione: la persona amata per se stessa e l'unione con lei, e la felicità come fine ultimo in riferimento agli atti buoni. La necessità di integrarli all'interno del dinamismo dell'azione non è stato possibile per molto tempo, a causa dell'oblio della finalità nel pensiero moderno che ha perso i riferimenti principali dell'azione umana. Ciò ha portato all'estensione di una falsa dialettica fini-mezzi di matrice utilitaristica non corrispondente alla logica propria della ragion pratica che riscopre la presenza intenzionale del

18. Il cui vertice è: E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in *Edith Steins Werke*, II, Herder, Freiburg 1986.

19. Ricordiamo la tesi di: E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917.

fine nelle azioni concrete che non possono essere considerate perciò dei mezzi. In questo modo, ha potuto mostrare l'insufficienza nella proposta kantiana della seconda formulazione dell'imperativo categorico che presenta la persona come fine, certamente, per salvaguardare la sua dignità; ma senza alcun riferimento al bene che la fonda. La tradizione cristiana ha invece un'esperienza unica della Provvidenza divina, che dà un nuovo rilievo all'elezione della persona per se stessa. È quel che Dio fa con ogni uomo, in riferimento a un Popolo, e come figlio nel Figlio. In tal modo si evidenzia l'originalità cristiana del ruolo della persona e l'importanza dell'amore, in quanto ogni uomo sente la necessità di essere amato per se stesso.

Nel dibattito successivo il professore spagnolo ha dato le ragioni principali della primazia dell'amore nell'azione umana. In questo modo, si è fermato a riflettere sui cambiamenti che questo suppone per la considerazione, sia dei motivi dell'agire dell'uomo, come della relazione tra le virtù teologali e la teologia. In tutto questo, ha concesso un ruolo centrale nella mediazione degli affetti per la dinamica integrativa delle virtù che non si possono spiegare con il solo riferimento alla ragione. Ha chiarito, procedendo, la grande difficoltà di Kant di superare l'autoreferenzialità della volontà, nonostante l'idea di ciò che egli chiama il "Regno dei fini".

4. LA PIETRA DI PARAGONE PER LA RETTITUDINE DEL CAMMINO: IL BENE NELLA SUA CAPACITÀ COMUNICATIVA

Una delle espressioni privilegiate della persona è la sua capacità comunicativa. L'uso del linguaggio è sempre personale, ma richiede una mediazione perché realmente gli uomini comunichino tra loro. Ogni uomo è per natura capace di apprendere una lingua, ma non esiste nessun linguaggio naturale. La comunicazione poi, con tutto il valore culturale che include, è una mediazione necessaria per approfondire la relazione tra persona e natura. La prospettiva del Colloquio è rendersi conto che tale comunicazione si dà in modo eminente nel bene, elemento comunicativo per eccellenza, che unisce gli uomini verso una grandezza. Questo è stato il tema della terza sessione che è stato sviluppato in modo interdisciplinare come manifestazione delle varie implicazioni dell'argomento.

In questa sessione si è prestata attenzione alla congiunzione tra le scienze umane, la visione antropologica e la morale, per vedere in essa una saggezza speciale sull'*Humanum*.

Il Prof. Mario Binasco del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, in quanto psichiatra clinico ha preso ispirazione dalla critica che fa Lear a Freud, nella quale riconosce la necessità di una natura speciale perché il soggetto personale possa agire²⁰. A partire da essa, il professore ha proposto una rilettura del psicoanalista viennese prendendo come base il primato del principio terapeutico dell'accettazione della realtà, rispetto a qualsiasi altro riferimento antropologico freudiano. La prima affermazione è che l'azione terapeutica comprende un rapporto personale che afferma i legami tra gli uomini e che, per questo, deve rispondere alla *natura* di questo rapporto. Inoltre, il fatto di trattare con pazienti rafforza il valore del vincolo. Si dovrebbe comprendere che la malattia ha sempre come riferimento la natura e costituisce una chiamata ad una modalità personale di reagire ad essa. Il soggetto che soffre non è mai meramente passivo dinanzi ad essa. Il professore, come esempi concreti tratti dalla realtà, ha analizzato due affetti fondamentali nella vita umana come il lutto e l'angoscia, esempi da cui si evidenzia il legame con l'altro nella drammatica delle azioni umane. Nel lutto, un sentimento che Freud ha descritto a volte in prima persona, si vede il valore insostituibile dell'altro, al di là di ogni tentativo di sublimazione. La comunicazione ha necessità allora dell'incomunicabilità della persona come sua base. Da parte sua, l'angoscia è un luogo dove appare drammaticamente il principio della realtà, come chiamata a raggiungere necessariamente un'identità personale. In queste relazioni umane affettive, la parola è un dono primario che permette qualsiasi altro tipo di comunicazione. Dare un nome agli affetti è quel che si pone in gioco in primo luogo nella relazione terapeutica.

Nella discussione seguente, lo psicoanalista milanese, con diversi esempi di vita, ha insistito su come si forma l'identità del soggetto reale nella sua capacità di comunicare con gli altri. La difficoltà di riuscirvi

20. Cfr. J. LEAR, *Love and its place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, The Noonday Press, New York 1998.

si trova spesso nell'accettare la dimensione drammatica di questa realtà comunicativa che reclama un proprio coinvolgimento.

Il Prof. Francesco Botturi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si è interrogato sul senso dell'intersoggettività come una delle grandi questioni che la modernità riporta sulla persona. Per affrontarla senza riduzionismi, ha difeso la necessità di concentrare la sua analisi su un'esperienza concreta come la possibilità generativa²¹. Mediante una metodologia adeguata dell'esperienza in quanto personale, si possono determinare le dimensioni specifiche della generatività, nella quale si riflettono le relazioni fondamentali che configurano l'uomo: cioè la sua relazione con Dio, con se stesso e gli altri, con il mondo. In tale esperienza, pertanto, la persona è in grado di trovare la propria identità e comprendere il *logos* del mondo come affermazione dell'essere. Allo stesso tempo, dà ragione della libertà umana che, in quanto generata, è in relazione con una natura.

Tra le relazioni di base che sono contenute nella generazione, bisogna dare uno spazio del tutto speciale alla relazione con gli altri, perché nessuno si genera da sé. In questa relazione di origine, per le sue caratteristiche peculiari si può vedere che ogni persona è inalienabile in una genealogia della soggettività dove la libertà incontra anche il proprio significato fondamentale nella capacità di stabilire vincoli con gli altri. Ha qui introdotto il pensiero di Levinas sul rapporto tra *eros* e fecondità, laddove il tempo è essenziale in quanto è tempo umano²². Sono questi i riferimenti che illuminano la realtà della famiglia²³ e il lavoro, che generano l'identità della persona nel suo processo di maturazione. Durante tutto questo percorso, realizzato dal filosofo in modo sintetico e denso, ma sempre molto rigoroso, è necessario partire da un'idea dinamica di natura nel senso di *Physis* come "disposizione che suscita la mobilità di quel che si muove". La generazione della persona nella sua natura dà il

21. In relazione al suo importante studio: F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

22. Cfr. E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987.

23. Come già aveva trattato in: F. BOTTURI, "La generazione e il binomio natura umana-famiglia", in L. MELINA (a cura di), *Il criterio della natura e il futuro della famiglia*, Cantagalli, Siena 2011, 13-29.

significato alla relazione tra le generazioni come un germe di civiltà e di società.

La splendida relazione articolatasi in dialogo col pensiero contemporaneo, ha permesso una discussione aperta sugli aspetti personali della generatività, di cui reclama uno studio teologico come apertura ad un dialogo fecondo oggi. La generatività permette un'ermeneutica dell'esperienza dove si incontra il senso dell'uomo, del mondo e di Dio molto differente da quello che una cultura individualista, materialista e utilitarista è solita presentare.

In ultimo, il Prof. Stephan Kampowski del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II si è interrogato sul perché dei nostri atti, per comprendere la vera teleologia delle nostre azioni e se in esse si trova un senso per la persona. Si è servito innanzitutto di Spaemann per smascherare le diverse negazioni contemporanee di questa teleologia basica dell'azione, di modo che si è arrivati a perdere nel pensiero la considerazione di una finalità operativa vincolata alla natura²⁴. Uno studio reale delle motivazioni delle nostre azioni in quanto *umane*, molto diverso da un semplice ordinamento esteriore, conduce a vedere in esse un contenuto primario che non determina l'azione, ma che la rende ragionevole. In definitiva, bisogna negare la possibilità che l'uomo sia il "creatore dei valori" come se la sua decisione lo pone in essere, senza alcuna realtà che lo preceda.

Al contrario, le tendenze naturali stanno sempre all'inizio di qualsiasi azione. La sua tendenza dinamica verso realtà molto concrete, permette che la persona determini i "beni per la persona", cioè, la realizzazione della persona in quanto tale. Nella prospettiva dell'amore, vincolata alla dignità della persona, questa dinamica dei beni prende come fondamento la comunicazione tra le persone che è la base delle diverse comunioni umane che l'uomo realizza nella sua vita e che gli permettono di crescere come persona. Questa capacità di comunione è l'affermazione della vera dignità dell'uomo. L'amore, che è sempre personale e nasce da un impulso naturale ed un'attrazione affettiva, ci dà poi le vere ragioni per agire.

24. Cfr. R. SPAEMANN – R. LÖW, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.

Nelle domande seguenti, il giovane professore tedesco ha chiarito il ruolo del bene nella motivazione dell'agire e in che modo aiuta a comprendere il contenuto concreto delle comunioni umane. Questa relazione che si stabilisce tra il concreto di alcuni beni che configurano una comunione e la misura dei desideri umani, è ciò che configura la drammaticità inerente alla condizione umana.

5. LA CONCLUSIONE DI UN DIALOGO, LA FECONDITÀ DI UNA PROPOSTA

La ricchezza delle relazioni e i dibattiti del Congresso sono una controprova della fecondità propria dell'approssimarsi alla relazione tra persona e natura mediante la dinamica dell'azione umana. La domanda sulla persona necessita dell'azione per incontrare tutta la sua ricchezza. Questa prima luce che ha guidato lo sviluppo di tutto il Colloquio, non ha soltanto aperto un cammino, ma ne ha mostrato la sua fecondità. In modo particolare, il metodo interdisciplinare che ha configurato il Congresso, e che ha marcato lo sviluppo dei suoi contenuti e dibattiti, si può considerare una conferma della grandezza della domanda iniziale che deve essere vista nella sua totalità personale, aldilà di qualsiasi visione frammentata.

La persona nella sua azione prende le indicazioni dalla natura come principio di attrazione verso determinati beni per essere capace di agire bene ed arrivare ad essere buona. Il fine della sua azione, poi, non è dato dalla natura, ma si determina nello sviluppo del suo agire mediante i vincoli sia affettivi che personali e sempre in vista di una comunione di persone. In questo senso, con le parole di Mons. Livio Melina che in quanto direttore dell'Area di Ricerca ha steso un bilancio conclusivo del Colloquio, si può dire che l'affermazione dell'Enciclica *Veritatis splendor*, 50, sulla legge naturale e il significato morale del corpo²⁵, è l'ermeneutica

25. Specialmente quando dice: GIOVANNI PAOLO II, L'Enc. *Veritatis splendor*, n. 50: "In effetti, le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica, la quale d'altra parte può verificarsi sempre e solo nella natura umana". In quanto rivendica il valore morale del corpo questo Colloquio è in continuità col precedente: cfr. L. MELINA – J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Cantagalli, Siena 2012.

adeguata che apre la prospettiva per comprendere *Gaudium et spes*, 51. Perciò, è un riferimento necessario per configurare un autentico personalismo morale.

Non possiamo ora se non posare lo sguardo sulla manifestazione più grande della fecondità umana. Cristo sulla Croce ci parla, in una relazione personale unica, tale che ogni credente può ripetere con San Paolo: “mi ha amato e ha dato se stesso per me” (*Gal* 2,20). È l’“ora” della sua manifestazione. È vero, in questo momento è Cristo il giudice, deve giudicare sulla verità di ogni uomo, Lui che conosce “quello che c’è in ogni uomo” (*Gv* 2,25). Si compie quel che aveva prima annunciato: “quando avrete innalzato il Figlio dell’uomo, allora saprete che Io Sono” (*Gv* 8,28; cfr. *Gv* 12,32). Riconosciamo in Lui “l’uomo”, il “Figlio dell’uomo”, ora secondo la rivelazione di Dio Padre: “questi è il Figlio mio prediletto” (*Mt* 3,17).

Ci parla di una fecondità, perché manifesta la paternità di Dio nella sua propria fecondità. Per questo è un giudice, ma di *misericordia*, delle “viscere della misericordia di Dio” (cfr. *Lc* 1,78), che ora fa conoscere nel significato ultimo del dolore della sua natura, nel suo cuore trapassato (cfr. *Gv* 19,31-37; *Zac* 12,10)²⁶. La sua fecondità nasce dal perdono offerto in modo universale e divino e implorato al Padre (cfr. *Lc* 23,34) e che si esprime già realmente nella fecondità del perdono di una Madre. È in Lei, la Donna, dove la natura e la persona incontrano per la sua offerta materna una nuova espressione, perché ci accoglie come figli: Lei ha ricevuto il dono della sua piena maternità nelle parole feconde del Figlio: “Donna, ecco il tuo figlio!” (*Gv* 19,26). L’esperienza ultima della generazione di Dio sarà per noi rendere reali le parole che il Figlio ci ha rivolto: “Ecco tua Madre!” (*Gv* 19,27).

26. Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche su einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.

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. GOȚIA, *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, *Acción y sexualidad: hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (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