

PUDORE E VERGOGNA. PER UNA ERMENEUTICA TEOLOGICA DELLA CONDIZIONE UMANA

Carmelo Dotolo

Sommario

L'esperienza del pudore e vergogna sono segni di una condizione umana segnata dalla fragilità e dal bisogno dell'altro. Esse rappresentano una dimensione presente in tutte le culture e religioni. Nella riflessione antropologica e teologica della Bibbia, si mostra come essere uomo e donna vuol dire accogliere il proprio limite, accettare la vita come dono, saper interpretare le emozioni e i desideri come luogo di apertura agli altri, al mondo e a Dio. Anche nella difficoltà e nel fallimento, l'importante è sapere cambiare il proprio atteggiamento nell'incontro con l'altro, privilegiando la cura e il riconoscimento. Solo così, si può costruire un'umanità sensibile al bene di tutti.

Parole chiavi: pudore e vergogna, limite, cura, dono di vita, relazione.

1. L'UMANO COME DEBITO

Appare evidente come l'analisi della categoria di pudore (e vergogna) si colloca entro le coordinate della comprensione dell'uomo nella sua ricerca d'identità e nella logica della relazione. Soprattutto, se tale comprensione elabora la consapevolezza di una sproporzione, di un dislivello strutturale che abita l'uomo nella sua vulnerabilità progettuale. Per certi versi, il pudore è spia della verità di sé, espressione di una nudità simbolica che dice mancanza a se stesso, ma anche richiesta di attenzione. Nondimeno, l'esperienza riflessa del pudore porta a galla la forma abissale del debito che l'uomo è, la sua strutturale sproporzione nella quale si nasconde la rete fondamentale dei legami affettivi, sociali, politici. Fino a quella forma di responsabilità e di generosità nei riguardi dell'altro che nel pudore, quale traccia di accettazione del corpo che sono, diventa figura del dono e del suo beneficio.

Su questa linea antropologica si pone la riflessione teologica che individua la questione del pudore (vergogna) e la sua trama di significato nel racconto della Genesi, attorno al quale si articola il

sensu complessivo dell'umanesimo biblico e della sua intenzionalità propositiva in rapporto all'identità e vocazione umana. Per questo, il mito genesiaco di Adamo ed Eva costituisce un autentico »testo archetipico della riflessione sul pudore sviluppatasi nell'ambito della cultura ebraico-cristiana«. ¹ L'importanza di tale mito, al pari di altri, entra nell'elaborazione culturale della condizione umana, soprattutto perché permette di individuare alcune costanti antropologiche che hanno caratterizzato il cammino delle culture. In particolare, appare interessante, per contestualizzare il discorso, la lettura operata dall'antropologia culturale che distingue tra le *culture della vergogna* (*shame-cultures*), in cui l'onore e la stima collettiva hanno un ruolo importante, e le *culture della colpa* (*guilts-cultures*), per le quali ciò che conta è la coscienza di non aver deliberatamente violato una norma umana o un precetto divino. ²

Ora, la cultura della colpa, propria di quella ebraico-cristiana, è, spesso, alla base di atteggiamenti individualistici che sfociano in una caratterizzazione etica, nella quale la vergogna e l'onore si interiorizzano, accompagnati dalla percezione della responsabilità. Ciò emerge con chiarezza nel libro del *Siracide* (41,1-27) per il quale vergogna e colpa sembrano rappresentare una specie di emozioni morali, legate al fallimento e all'errore. Tali emozioni coinvolgono l'intera percezione della propria identità, ma non ne decretano l'irreparabilità, soprattutto se è ancora possibile uno sguardo orientato verso il futuro, un'apertura verso il non ancora che il pudore porta con sé. Il pudore, quindi, protegge l'esercizio dell'esistenza perché, a differenza della vergogna che sancisce lo scacco del desiderio, consente di deviare positivamente l'emozione, le conferisce una possibilità nel cogliere il limite e convertirlo in possibilità.

2. PUDORE E VERGOGNA, SEGNI DELL'AMBIVALENZA DELLA CONDIZIONE UMANA

Quanto premesso, ci permettere di cogliere un dato: il pudore e la vergogna esprimono una modalità di autocomprendimento

¹ ANDREA TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano, 2006., 44.

² Scrive ANDREA TAGLIAPIETRA, 33: »Le culture della vergogna implicano che la condotta degli individui sia regolata da un meccanismo di sanzioni esterne, che inducono comportamenti di tipo conformistico e acritico. Al contrario, le culture della colpa regolano le azioni dei propri membri mediante sanzioni interne, ovvero attraverso l'interiorizzazione delle norme sociali da parte del singolo«.

dell'umano nella sua fatica esistenziale, che esige una costante interpretazione della condizione umana e della sua complessità. In particolare, il pudore nasce dalla *sorpresa del pericolo*, sia quello dell'alterità dell'altro, sia quello legato alla sorprendente alterità ed estraneità a se stessi. È in questo quadro che si innesta la lettura teologica che coglie nel pudore e nella vergogna il limite da abitare, perché essere uomini e donne vuol dire consentire ad una mancanza di conoscenza e a una rinuncia a saper tutto ciò che riguarda l'etica del bene e del male. Il non padroneggiamento di sé e il sapersi ritirare dalla centralità della soggettività, potrebbe apparire un paradosso insopportabile per l'uomo che si vede espropriato dall'afferrare e dal possedere. Il pudore, infatti, si fa teoria ed esperienza etica, spostando il cammino di individuazione e di maturità nella luce dell'ascolto, nell'abitare una distanza che avvicina, provocando uno spaesamento dalla sicurezza dell'io e dalla sua volontà di potenza.

Ora, prima di entrare nell'ermeneutica teologica, risulta opportuno cogliere alcune costanti antropologiche del pudore e della vergogna, partendo da una constatazione fenomenologica: esse hanno a che fare con il *mondo emozionale*, che rappresenta l'altra parte della realtà umana e delle conoscenze delle cose e che indirizza alla comprensione di esperienze che nascono dalla vita interiore. Il fatto che la conoscenza sia legata (anche) al mondo emozionale, è un dato che non sempre attraversa la riflessione teologica, non a proprio agio nell'universo di senso che le emozioni e i sentimenti comunicano. Eppure, non entrare in sintonia con il mondo conoscitivo espresso nelle emozioni e sentimenti, porta con sé il rischio di togliere creatività e originalità al modo di essere e vivere, desertificando il cammino dell'identità. Le emozioni, infatti, si caratterizzano per la capacità di condurci oltre i confini dell'io, mettendoci in contatto con la realtà degli altri e delle cose. Indicatori della trascendenza come orizzonte di conoscenza, esprimono un'intenzionalità che ritma i tempi e modi della relazione e dei suoi cambiamenti nel corso della vita, risentendo e riflettendo i mutamenti culturali e sociali. Sotto tale profilo, può essere utile segnalare una distinzione che, come avvertono studiosi come Eugenio Borgna, non va accentuata: quella tra emozioni intese come stati d'animo (*Stimmungen*) quali la gioia, la malinconia, ed emozioni che traducono lo slancio intenzionale verso gli *altri-da-noi*, come accade nel contesto di emozioni quali l'amore, il dolore, la tenerezza, la vergogna. Il pudore abita il confine tra condizione emozionale e sentimento, tra natura e cultura, esibizione e segreto. Ma, dato alquanto decisivo, un approccio adeguato alla ricchezza psico-sociale delle emozioni e dei sentimen-

ti deve evitare la tentazione di una separazione tra vita emozionale e vita della ragione, il cui effetto è un impoverimento interpretativo della condizione umana.

Entro tali considerazioni, si colloca la lettura della vergogna e del pudore, partendo dalla convinzione psicologica e filosofica della paradigmaticità della vergogna circa le radicali ambivalenze emozionali. In tal senso, la definizione più congrua di vergogna è quella che »la ricollega a mancanza di sicurezza nei rapporti con gli altri«³ e che si esprime nei linguaggi del corpo. Per questo, la vergogna si mostra come esperienza interpersonale, nella quale emerge la lacerazione di non saper corrispondere agli altri, di non essere all'altezza del proprio compito e delle diverse situazioni interpersonali. In una parola, in essa si coglie il nocciolo tematico di ogni relazione umana, che è di suo conflittuale, e dalla cui qualità ne deriva il senso e lo scacco possibile di ogni esistenza. Nel quadro abbozzato, il pudore segnala un *di più*: l'esigenza e il desiderio di non esser considerati oggetti, di non ricondurre la soggettualità ad una genericità della specie animale, in vista del riconoscimento di sé e della propria libertà. Nel campo aperto e problematico della relazione da instaurare con l'altro, il pudore decide del grado di apertura o meno della propria intimità, e delinea i tratti di una reciprocità che non è alienazione, ma sguardo attento che sa incontrare l'altro. Ciò avviene nella sfera complessa e seducente della sessualità, dove è facile il cadere nel possesso dell'altro, spogliandolo della sua specificità e annullando la differenza. Contro lo scadimento di relazioni basate sull'omologazione dell'intimità, secondo una falsa equivalenza che la postmodernità ha istituito tra spudoratezza e sincerità, il pudore può produrre una resistenza nell'affermazione di una soggettività e interiorità non manipolabile a piacimento che rende ognuno di noi unico e irripetibile.

3. OLTRE IL DISORDINE ONTOLOGICO. TEOLOGIA DEL PUDORE ED ESPERIENZA DI RI-UMANIZZAZIONE

La riflessione teologica sul pudore si apre su di una questione decisiva nella sua intenzionalità antropologica, per un motivo per niente secondario: la sua comparsa come categoria all'interno dei racconti di creazione. Tale affermazione acquista un significato importante, perché inserita nella riflessione sulla *creazione* quale

³ EUGENIO BORGNA, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2001., 47.

spazio *paradigmatico* e *archetipico* per la comprensione dell'umanità. Soprattutto, se si parte dal dato che i racconti di Gen 2,4b-3, 24 si presentano come eventi primordiali, il cui ruolo fondatore è delineato come punto discriminante per cogliere l'orizzonte esistenziale e storico dell'umano nella sua ricerca di senso. Leggere la vergogna e il pudore dentro una storia primordiale intesa come arco che unifica il corso di avvenimenti, vuol dire segnalarne la funzione ermeneutica per l'umanesimo biblico, che annuncia un volto inedito e conflittuale dell'umano, chiamato ad una relazione che superi la natura, il desiderio, la ragione, senza la quale l'uomo sperimenta l'amarezza della sua disumanità.⁴ Per questo, lo sfondo della *creazione come dramma*, nel quale l'incontro-scontro tra un progetto positivo e la persistenza del male disegna l'intera trama, offre le linee principali di lettura della vergogna/pudore come una dimensione che connota l'uomo e la donna nella ricerca della propria identità. In questa logica, appare importante premettere la figura di creazione come separazione, da non intendersi come abbandono o alienazione, ma come ciò che distingue in modo specifico il Creatore e la creatura, là dove al ritrarsi di Dio corrisponde la consistenza della creatura.⁵ Se la perdita della prossimità scandisce il racconto della creazione dell'umanità, ciò sta a indicare che tale racconto dice, più propriamente, una frattura della creazione, nel momento in cui l'uomo non coglie nella legge (non mangiare) il *limite come elemento costitutivo* della condizione umana nella sua finitezza. Limite, si badi bene, che in regime di creazione innocente, cioè di rapporto amicale con Dio, costituisce una distanza quale condizione di prossimità. In tal senso, la nudità rappresenta la possibilità effettiva del disegno edenico, accolto e assecondato, e sebbene esprime una certa debolezza, indica anche l'apertura a ogni possibilità etica.

Entro questa prospettiva, l'episodio della tentazione e della caduta inaugura l'era del sospetto e il mutamento improvviso del desiderio umano quale desiderio di infinitezza, implicante la trasgressione del limite. La stessa cacciata dall'Eden ne è l'esito suffi-

⁴ Scrive CARMINE DI SANTE, *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Queriniana, Brescia 2010., 95-96: «Per la Bibbia l'humanitas dell'uomo [...] è nella sua partecipazione alla gratuità divina: partecipazione che non passa né può passare attraverso l'ordine della natura, la quale obbedisce alla logica della necessità e per questo non conosce né amore né gratuità, ma attraverso l'ordine della volontà con la quale l'uomo ama Dio e il prossimo liberamente, per sua decisione e non per dotazione naturale o strutturale, sia essa psicologica o razionale».

⁵ Cf. PAUL RICOEUR, *Pensare la creazione*, in ANDRÉ LACOQUE - PAUL RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, Paideia, Brescia, 2002., 56.

ciente, perché segna la fine della prossimità nella separazione quale condizione creaturale. All'interno di tale scena, compare il tratto della *nudità*, con il suo corollario emozionale di vergogna, una nudità che non indica più l'accoglienza del dono della vita, la cui fruibilità si accompagna alla disponibilità a non appropriarsene come se fosse proprietà privata. La rottura della relazione produce una distorsione nel rapporto uomo-donna, la cui sessualità è paradigmatica dell'intera esistenza, perché nella presenza di un terzo che decostruisce la relazione a semplice fruizione ed uso delle cose e dell'altro, l'umanizzazione si blocca, fino alla sua riduzione alla natura animale. Non è altro che l'esperienza di una vulnerabilità figurata in un'esistenza nuda e inconsapevole, la cui interpretazione (accorgersi di essere nudi) non è altro che sguardo discordante la realtà. Scrive A. La Coque: »C'è, è vero, una cosa che ora fanno e prima non sapevano: che sono nudi, in senso proprio e figurato. Quel che conoscono è la superficie delle cose, la loro nuda materialità, non quel che le cose sono dentro, il loro significato, ciò cui si riferiscono. Centri su se stessi, sono d'ora in poi incapaci di vera comunicazione«. ⁶ L'inserimento dell'esperienza della vergogna nella prospettiva della creazione, indica, allora, non solo la fragilità dell'ordine spezzato del mondo, ma, poiché la creazione è un accadimento sempre possibile, un inizio che incessantemente continua, l'attestazione dell'identità aperta dell'umano chiamato dalla speranza/certezza di una ri-umanizzazione di diverso tipo: non più nella logica del sospetto e del domino, ma nell'orizzonte dell'etica del limite e del capovolgimento delle relazioni. Ne deriva che la vergogna che scaturisce da una nudità colpevole, non dice il valore originario dell'umano che distorce la separazione in alienazione, disarticolando l'uomo dall'alterità (di Dio, degli altri, di sé, delle cose). Da simbolo di trasparenza, diviene simbolo di un disordine ontologico (peccato).

4. IN VISTA DI UN NUOVO UMANESIMO: L'ETHOS DEL PUDORE TRA LIMITE, FEDELTA' E POVERTA'

Quanto detto, ci mette sull'avviso che l'esperienza della vergogna/pudore configura una legge antropologica, nel quale è in gioco il senso della vita e la sua garanzia, se realizzata secondo un'intelligenza del reale custodita come promessa di bene. In tal senso, D. Bonhoeffer in *Etica*, annota che la vergogna esprime una rottu-

⁶ ANDRÉ LACOQUE, *Crepe nel muro*, in ANDRÉ LACOQUE - PAUL RICOEUR, *Come pensa la Bibbia*, 38.

ra all'interno dell'autocomprensione umana, una separazione che allude al desiderio di ritrovare l'unità perduta. Che sia un fantasma psicologico o un archetipo, poco importa se, al dunque, caratterizza l'inquietudine del cammino di individuazione dell'uomo. E afferma: »La dialettica del nascondere e dello svelare non è altro che un segno della vergogna; ma questa non ne risulta superata, bensì confermata. La vittoria sulla vergogna è possibile soltanto quando si ristabilisce l'unità primitiva, quando l'uomo è rivestito da Dio«. ⁷ Accettarsi da Dio significa riandare all'evento di una relazione che si iscrive nella logica del mondo come dono che capovolge l'interpretazione dell'umano, non più nella sola dimensione del bisogno e del desiderio, ma anche nella responsabilità che dischiude una differente soggettività: quella che riguarda l'alterità dell'altro. Da questa angolatura, una teologia della vergogna/pudore può configurarsi come proposta di un umanesimo che sappia articolarsi attorno ad alcune dimensioni importanti, che indicano la possibilità di un'esistenza riuscita.

a) *Etica del limite e diversa ricerca del Sé*

Una delle svolte più intense che caratterizza la nostra epoca è la continua ridefinizione di ciò che identifica la condizione umana. Sembra quasi anacronistico pensare l'identità umana in base ad un'attribuzione predeterminata dei ruoli, a motivo di un diverso modo di rapportare rischi e opportunità. Lo spettro delle possibilità che il soggetto ha, giustifica l'alto grado di rischio nell'investire su una molteplicità di immagini, figure, rappresentazioni del Sé. In tale contesto, l'uomo sperimenta il suo esserci in un moto a luogo costante, segnato dalla ebbrezza di poter istituire un inedito gioco dell'io in cui prevale il bricolage e l'ibridazione, il gusto di mimetizzare ogni volta la propria soggettività. Niente di strano, perché, in fondo, è solo l'aspirazione sottesa alla riscoperta ad una diversa *source of the Self*, costruita a partire dall'impersonale terza persona, ⁸ in cui sembra sfumare, paradossalmente, la caratteristica propria della soggettività. E non importa neanche se lo stesso soggetto si trova di fronte ad un risultato inaspettato: lo smarrimento della propria ragion d'essere e la necessità di investire nella ricerca di un equilibrio meno instabile. In questo quadro, il *corpo* diventa simbolo di una libertà che fa del codice dell'ambivalenza e duttilità la sua forza propositiva. »L'attenzione al corpo e il riferimento al Sé corporeo assume

⁷ DIETRICH BONHÖFFER, *Etica*, Bompiani, Milano, 1969., 18.

⁸ Cf. CHARLES TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993.

un valore nuovo, come se il corpo fosse l'area segreta, impenetrabile e unica, che ciascuno possiede, di cui è l'unico padrone e interprete [...] Dunque è come se il corpo diventasse la radice profonda e irripetibile dell'identità individuale, in una società in cui altre forme di attribuzione dell'identità diventano più fragili, si fanno labili o addirittura scompaiono».⁹

Si può affermare, dunque, che il linguaggio del corpo, nell'affermare la libertà di riscrivere le sue proprietà, sintetizza l'intenzionalità dell'uomo contemporaneo, interprete di una concezione della vita che può sperimentare l'ebbrezza dello spostamento di ogni limite e possibilità. Il corpo, dunque, come *metafora dell'esistenza* e cultura dell'automodellamento dell'identità. Essa conduce oltre i limiti tradizionali dell'umano, in quello spazio post-umano del *corpo ibridato* che disegna una nuova soggettività, in cui la contaminazione con realtà non-umane (animali o macchine) non minaccia la definizione dell'identità, ma l'esprime con risvolti inattesi. Rimane, però, il dubbio se la trasformazione simbolica del corpo, contribuisca al raggiungimento dell'obiettivo di coniugare identità e felicità. Colpisce, in effetti, un dato comune: la *performance* del corpo nelle sue più disparate espressioni, tradisce un'ansia che non accetta *stop* improvvisi dinanzi alla ricerca intenzionale del successo o dell'eccellenza. L'ideale della prestazione perfetta che, talvolta, dà l'impressione di diventare vincitori, ma spesso ci rende intolleranti verso gli incidenti di percorso che appartengono alla vita, non fa che alimentare l'illusione di non poter sbagliare.¹⁰ Voler vedere l'esistenza in termini di conquista e trionfi, finisce per disilluderci sulla vita e sulle nostre reali possibilità. Non risulti pretestuosa, pertanto, l'ipotesi che un'adeguata cultura del limite che il pudore suggerisce, può riequilibrare gli eccessi di una ossessione sociale, incapace di contemperare natura e cultura come comprensione dell'umanità. Può apparire strana una simile lettura all'interno dell'ossessione del corpo e di pratiche sportive che suggeriscono che, per essere autentici, è opportuno esprimersi come individuo competente nel decifrare i propri bisogni, nell'assecondare i propri desideri e nel perseguire le proprie aspirazioni. Le pratiche sportive postmoderne lasciano trapelare una visione egemonica della corporeità come simbolo di un individuo padrone di sé. *Impossibile is nothing*, recita uno *spot* pubblicitario che nella versione italiana dice: Impossibile non è un

⁹ ALBERTO MELUCCI, *Corpo*, in ID. (ed.), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma, 2000., 60.

¹⁰ Cf. CARMELO DOTOLO, *Habitar los confines. Por una gramática de la existencia*, Bellaterra, Barcelona, 2003., 63-73.

fatto. È una opinione.¹¹ Lo sport con la sua ottica di corpo sportivo diventa luogo di sogni che diventano realtà, luogo di trasformazione di questi stessi ideali, anche se necessita di una cultura del *doping* e del culto della *performance*, per fare fronte alla fatica di essere se stessi. L'imperativo culturale è il continuo potenziamento e ampliamento del Sé. In tal senso, lo stesso limite assume un ruolo simbolico prezioso e non una barriera che inibisce. Ecco il punto: il limite appare una variabile che urta contro la costante della nostra volontà di potenza, il cui primo criterio è rinunciare a pretendere da noi stessi la perfezione, perché l'autorealizzazione sta nel saper convivere con l'indigenza, con la difettività dell'esistenza. Il miracolo della vita sta nel recuperare le cose perdute e il rapporto con gli altri. Niente stanca di più del rincorrere la perfezione. Il rifiuto del limite, infatti, si caratterizza come l'incapacità di accogliere la nostra precarietà, insufficienza, disilludendoci del fatto che non siamo imbattibili, immortali. Anzi, è un stimolo a rimettere in moto la vita nel sapere apprezzare il quotidiano con le sue sorprese, perché sarebbe patologico pensare che solo l'eccezionale e lo straordinario riempiono la vita.

Al contrario, il limite è ciò che sostiene quanto esiste e i limiti sono disegnati per formarci alla scuola della realtà¹². Evitare di sbagliare è impossibile e vivere nella prospettiva della conquista, è garanzia di fallimento e non di successo. L'inclusione del limite, invece, facilita il recupero di una visione che sa fare spazio all'insuccesso, all'errore, all'imprevisto. Aiuta ad essere limitati senza rabbia nei riguardi della realtà, della vita, degli altri. Si tratta, in definitiva, di assumere un'etica del limite che, mentre rende più coscienti delle fragilità, lascia emergere l'importanza di mettere in campo comportamenti alternativi a quelli perfezionistici. Vale a dire: l'aver cura e l'autoaccettazione come compassione, entro cui la realizzazione della propria identità avviene nella scoperta della collaborazione e della reciprocità. Forse, a questo livello il viaggio dell'esistenza, nel metterci di fronte ai limiti, ci permette di recuperare valori come il rispetto, la solidarietà, l'autenticità, il dono di se stessi. Ma soprattutto, l'etica del limite invita ognuno ad essere compassionevole,

¹¹ «Impossibile è solo una parola pronunciata da piccoli uomini che trovano più semplice vivere nel mondo che gli è stato dato piuttosto che provare a cambiarlo. Impossibile non è un dato di fatto. È un'opinione. Impossibile non è una regola. È una sfida. Impossibile non è uguale per tutti. Impossibile non è per sempre». Cf. www.adidas.com/it./campaigns/impossibleisnothing/.

¹² Cf. RICHARD PETER, *Introduzione all'umano. L'epistemologia del limite*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006., 131-149.

consapevoli, cioè, non solo di chi siamo, ma anche ad accettare ciò che realmente siamo. »L'etica del limite ci mette in relazione con questo atto decisivo e coraggioso che è l'accettazione della nostra natura umana. Senza l'etica del limite non si compiono questi passi, senza questi passi non serve a nulla l'etica del limite. Se non riusciamo ad applicare l'etica del limite possiamo alimentare il sospetto fondato che non stiamo facendo nulla per diventare umani«¹³.

b) *Il pudore come dono di fedeltà all'altro*

Si può indicare nel pudore come grado di apertura all'altro, un elemento che mette in crisi "l'individualismo dell'autorealizzazione". L'ideale dell'auto-realizzazione è quello della fedeltà a se stessi: ai propri bisogni, aspirazioni, obiettivi, dinanzi ai quali si è disposti a sacrificare anche i rapporti di amore. Questo relativismo morbido è una delle tendenze più pervasive, a tal punto che l'alternativa è letta nell'ottica di opportunità sprecate o vite irrealizzate. La tesi contraria è che la relazione all'altro è progettuale, in vista di una responsabilità che è quella della liberazione e fioritura della vita. Pertanto, il senso inscritto nell'esperienza del pudore indica il passare da un'individualizzazione generica dell'esistere, ad una personalizzazione che rende la vita un evento originale e inconfondibile. Essere uomo e donna è un itinerario mai concluso, né scontato, che nell'incontro con l'a/Altro assume la sua figura propria, oltre la preoccupazione di una garanzia di realizzazione molto prossima ad una neutralità etica. Un tale cammino, però, è possibile se si fa l'esperienza del sentirsi chiamati, richiesti, evento che smantella l'idea di funzione, ruolo, segnata dalla logica mercantile dello scambio. È pensare ad una vita come progetto, e non alla casualità di essere per caso, con un destino oscuro, spesso ostile al desiderio di espansione qualitativa del soggetto. In questo compito, la chiamata strappa l'altro e l'io al tutto indifferenziato, aiutando ad essere se stessi, costruttori di una visione della vita alimentata dal dono e dalla gratuità.

Si comprende, allora, il perché la "fedeltà" rompe l'immaginario affettivo che esige l'ideale del *part-time* e la logica di un'autonomia incondizionata. Da un certo punto di vista, il legame corrode la pretesa del narcisismo: sia perché smonta l'ipotesi di un altruismo assoluto che crede di poter servire senza se e senza ma la libertà altrui; sia perché mostra l'instabilità di una visione privatistica del legame come luogo per scaricare le proprie tensioni emotive. Investire in profondità e giurare fedeltà è correre un enorme rischio,

¹³ RICHARD PETER, *Etica per erranti. La parabola del Figlio prodigo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001., 135.

perché rende dipendenti dal tuo partner. Con la lacerante consapevolezza che la tua dipendenza potrebbe non essere ricambiata. »La diffusa, anzi scontata consapevolezza del fatto che tutte le relazioni sono “pure” (vale a dire: fragili, fissipare, probabilmente non destinate a durare più a lungo della convenienza che arrecano, e dunque sempre “fino a ulteriore notifica”) non è certo un terreno su cui la fiducia possa mettere radici e germogliare«. ¹⁴

La fedeltà si pone come paradigma di una relazione qualitativamente differente, perché coniuga l'unità e la dualità in un cammino lungo, che ha bisogno di tempo. Incontrare l'altro è un compito e una scoperta mai finiti e la fedeltà è sempre all'avvenire che è nell'altro e richiede un grande lavoro di decentramento del proprio io, uno slegarsi per accettare di essere trasformati. Si tratta, cioè, di un amore e una chiamata ad un amore che è al di là di ogni condizione, che non può fermarsi all'idea del contratto a termine. La fedeltà, in altre parole, disegna il vivere secondo la logica dell'alleanza e del dono. In questo quadro, il rischiare la propria vita vuol dire accettare di venire cambiati dalla relazione e di aprirsi alla storia dell'altro. Nel dono l'affermazione della libertà si ha attraverso una dipendenza responsabile.

Certo, il legame non è garantito una volta per tutte, ma il tutto dell'autenticità si gioca nell'etica degli affetti che sanno costruire persone capaci di fedeltà. La famiglia e il matrimonio evocano quel primato dell'alterità nella reciprocità del dono, decostruendo quel luogo comune che vede tale realtà istituzionale opposta al dinamismo e desiderio dell'autorealizzazione. D'altro canto, nessuno è così ingenuo da non comprendere che si tratta di una impresa non semplice, perché oltrepassa l'illusione della relazione tascabile e conveniente. Da questa prospettiva, va sottolineato che la proposta cristiana non bara, né dissimula la difficoltà del rispettare la reciproca unicità. Essa indica nella relazione una *rivoluzione permanente* ordinata alla liberazione e felicità altrui e nel matrimonio una forza ricostruttiva dell'identità e dell'esistenza in virtù dell'altro. Non si vive mai per se stessi e non si è in grado di amare sé, se non si è amati. Per cui, la fedeltà colma le incertezze che nella chiamata all'amore come dono possono insorgere, nutrendo la fiducia che nonostante i fallimenti e le ferite, il progetto è possibile, in virtù anche dell'amore che lo Spirito tesse nell'avventura della reciprocità.

¹⁴ ZIGMUNT BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari, 2007., 126.

c) *Riconoscersi come esseri di bisogno: la profezia del pudore*

Non deve meravigliare l'ipotesi di lettura che vede nel pudore il simbolo della nostra precarietà e povertà esistenziale. È il segno che la vita non trova in sé la sua consistenza e che ogni uomo è segnato strutturalmente dal bisogno, dal desiderio, dall'aspettativa di un domani differente. Per quanto possa apparire strano, nell'affermazione del pudore come condizione dell'esistenza, è custodito il *sensu della realtà come dono* da percepire e mettere in atto. Nel codice del dono, prende corpo la verità dell'esistenza non secondo la logica della utilità o necessità, ma nel segno imprevedibile di una gratuità che scaturisce dalla libertà. A questo livello, si è disposti anche ad una resistenza attiva nei riguardi di una società che moltiplica oggetti non necessari, che spesso contaminano la necessità di nutrire la vita. L'uomo, secondo la povertà evangelica, non ha il suo centro in una soggettività slegata da qualsiasi relazione, ma si scopre come donato a se stesso da una generosità che ha un senso se percepita come dono di un bene più ampio. Non è esagerato affermare che il dono crea legami e identità, ed è per questo che può essere pericoloso, perché conduce al riconoscimento e ti espone all'altro, per di più se sconosciuto. La forza del dono e la sua sfida più grande consiste, dunque, nell'immettere il principio della reciprocità e nel valore del legame. Con una particolarità: che nel dono non c'è equilibrio, né simmetria, giacché oltrepassa la legge del mercato e delinea lo stile della interdipendenza. Solo a queste condizioni, la finitezza che assilla e, talora, deprime l'umanità non si chiude in una tragicità soffocante o, al contrario, nell'autoaffermazione narcisistica del desiderio. L'esperienza biblica della finitezza dell'io indica una modalità di percezione del sé chiamato ad attraversare la *soglia* del proprio orizzonte, oltre il quale l'incontro con Dio mostra che il limite è vitale e non distruttivo. La finitudine è l'indizio che l'uomo porta con sé una mancanza, soprattutto rispetto al bene e al male, che rinvia ad uno spazio di fiducia nel quale solo è possibile una vera conoscenza: di sé, dell'altro, della realtà, di Dio. »In questo senso, l'ordine divino enuncia una "legge" dell'essere umano, la quale struttura il suo desiderio mediante il dono del limite e aprendogli una via di sviluppo autentico nella relazione con l'alterità da ciò, il seguito: dal momento che l'*adam* è strutturato da una tale legge, "non è bene che si solo" (*Gen. 2, 18*)«. ¹⁵

¹⁵ ANDRÉ WÉNIN, *Il serpente e la donna, o il processo del male secondo Genesis 2-3*, Concilium XL (2004) 1, 58.

In secondo luogo, l'esperienza del pudore può tradursi nella logica della condivisione. Ogni autentico gesto d'amore rende poveri, perché impegna l'uomo nella sua globalità e ha come conseguenza una diminuzione della sicurezza e protezione oggettiva. Chi ama è sempre esposto. Per questo si può amare solo se si è nello spirito di povertà, capaci, cioè, di non appiattire l'altro, di lasciarlo libero nella sua singolarità, che sovente ci strappa a noi stessi e alle nostre prestabilite visioni della vita. Chi non è povero rimane chiuso in sé, incapace di futuro, in quanto non aperto all'avvento dell'altro. L'amore, secondo l'intenzione del Nuovo Testamento, implica l'inversione del movimento connaturale dell'io verso l'io e l'instaurazione dell'esistenza fatta di relazioni basate non sulla logica della proprietà e della autosufficienza. Proprio come ha vissuto Gesù Cristo che, nell'esperienza del decentramento di sé e nel dono agli altri, ha comunicato il valore della logica dell'amore che non conosce confini. »L'alternativa tra il desiderio come espressione autonoma dell'amore e la legge divina come sua eteronomia rimuove, ancora una volta, il *tertium* dell'esperienza biblica: una parola-legge come partecipazione alla benevolenza divina, come solidarietà verso l'"altro" nella sua alterità, aldilà del mondo finito del soggetto. La creaturalità diventa qui, nella ripetizione del gesto divino, atto con-creatore: donare il mondo buono a ogni corpo che ne sia in attesa davanti a me«. ¹⁶

Infine, il pudore può dare forma alla povertà quale condizione per un'esistenza conviviale. Il segreto antropologico del cristianesimo sta proprio nell'essere persona, cioè nella trasformazione dell'individuo in soggetto relazionale e della collettività in comunità, quasi a segnalare l'ineludibile tensione verso spazi di riconoscimento e accoglienza.. L'invito evangelico è quello di consentire ad ogni donna e uomo di riattivare costantemente l'ideale, elevato e scandaloso a un tempo, del *buon samaritano*: il superamento dell'individualismo (e della controfigura del collettivismo anonimo), dando forma ad una vita che è incontro di soggetti nella libera reciprocità e condivisione, nella vicinanza sensoriale del prossimo. Forse, per questo, la *beatitudine della povertà* produce un contraccolpo nella gestione dell'esistenza, dal momento che lascia trapelare il segno di una tensione tra libertà dei desideri e solidarietà. Tuttavia, si incarica di suggerire una possibile via di fuga dalla certezze del narcisismo, perché introduce la logica della fraternità come configurazione dell'umano, senza limitazione o confini se non quelli della circolarità reciproca tra diritti e

¹⁶ ARMIDO RIZZI, *Ermeneutica della creaturalità*, in GIOVANNI FERRETTI (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998., 196-197.

doveri. L'antropologia del pudore al dunque, chiede di esistere nei registri dell'ospitalità e della condivisione solidale, *chance* rilevante per scongiurare il pericolo del conflitto interpersonale e dello scontro tra le culture.

5. BREVE CONCLUSIONE

L'esperienza della vergogna e del pudore teologicamente indica come l'uomo non sbaglia nel desiderare la propria felicità e realizzazione. L'errore sta nel confondere il serpente con Dio; meglio, l'interpretazione della vita che il serpente dà rispetto all'offerta di senso presente nell'evento dell'alleanza con Dio.¹⁷ Il pudore, di fatto, non annulla la percezione della debolezza e fragilità umana, ma la affianca alla tenerezza che Dio garantisce nel fare "all'uomo e alla donna delle tuniche di pelli e di vesti" (Gen 3, 21). Tale atto protettivo è paradossale perché introduce nell'esperienza umana il sospetto capovolto: Dio mette al centro della sua relazione *il principio della cura*, l'unico in grado di superare l'egoismo e la sopraffazione. Sta all'uomo scegliere tale principio, senza annullare la differenza che insegna il pudore dello sguardo, della carezza, dell'accoglienza creativa.

¹⁷ Cf. PIERANGELO SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, 67-72.