

## UNA SFIDA PER IL FUTURO E L'UMANITÀ: LA CULTURA DELLA VITA

### 1. Matrimonio e famiglia in culture e società

Una delle sfide più ardue nel nostro tempo è rappresentata dalla cultura della vita; il matrimonio e la famiglia sono chiamati ad esserne l'espressione più diretta e profonda, ma, di fatto, non sempre giungono ad esserlo, per un'instabilità che sembra indebolirli fino a minarne la loro stessa esistenza, per quella "vertigine del vuoto"<sup>1</sup> che li attanaglia e che impedisce loro di cogliere il tempo e il futuro come valori. Si presentano, così, estremamente fragili, avendo acquisito i caratteri delle società complesse, sottoposte a continui cambiamenti, a visioni riduttive di qualsivoglia legame affettivo, a scelte prive di progettualità personale e sociale, per il venir meno della "tensione dei desideri/progetti"<sup>2</sup>, per le condizioni di "società liquida"<sup>3</sup> in cui riversano. Il rischio è quello di una mutilazione

---

<sup>1</sup> L. PADOVESE, «Il futuro ultimo cristiano di fronte alla sfida sociale della perdita di senso globale», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA PER LO STUDIO DELLA MORALE, *Il futuro come responsabilità etica*, Cinisello Balsamo 2002, 92.

<sup>2</sup> L. PADOVESE, «Il futuro ultimo» (cf. nt. 1), 106.

<sup>3</sup> Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge (UK) 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Roma – Bari 2002. Il pensatore polacco analizza il malessere della società contemporanea e denuncia la fine di un modo di vivere stabile e rassicurante. Le situazioni in cui oggi gli uomini e le donne vivono si modificano

non secondaria; il desiderare, infatti, non è qualcosa che indifferentemente può sopraggiungere o meno; esso è «struttura antropologica originaria, permanente e onnilaterale, propria di un soggetto dotato costitutivamente di un'apertura *trascendentale* di mondo»<sup>4</sup>.

La sfida di cui parleremo può essere colta in una duplice direzione. Sotto un primo aspetto, guarda al futuro, giacché è il futuro che contribuisce a dare ai coniugi una dimensione che non è solo temporale; è il futuro che dà spessore simbolico alla famiglia, non esaurendone la natura a livello biologico, né tanto meno riducendola a scambio affettivo individuale, ma arricchendola nella sua rete relazionale e aprendola ad altre reti. Sotto un secondo aspetto, guarda ai significati culturali e, attraverso la cultura, guarda all'umanità giacché il matrimonio non è una scelta privata, che coinvolge personalmente e unicamente i coniugi o, al massimo, interpersonalmente la comunità familiare che essi costituiscono. Ogni cultura si contraddistingue, infatti, per essere vissuta e trasmessa da soggetti umani che sono in grado di vivere come tali, poiché partecipano a processi di umanizzazione che si stringono intorno al matrimonio e alla famiglia, al-

---

talmente che le loro modalità di azione non si consolidano, l'individualismo è esasperato, concentrato sugli oggetti e sulle relazioni vissute a livello consumistico; nella società liquida si è solo consumatori, la vita diviene "liquida". Cf. anche le opere successive: Z. BAUMAN, *Liquid Life*, Cambridge (UK) 2005; trad. it. di M. Cupellaro, *Vita liquida*, Roma – Bari 2006; Z. BAUMAN, *Liquid Love: on the Frailty of Human Bonds*, Cambridge (UK) 2003; trad. it. di S. Minucci, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma – Bari 2006.

<sup>4</sup> F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano 2009, 89.

l'interno di ogni singolo contesto; al tempo stesso ogni singolo processo di umanizzazione non può non guardare all'umanità intera, sulla base delle comuni prerogative degli esseri umani, delle loro peculiari caratteristiche di appartenenti al genere umano<sup>5</sup>.

Nel XX secolo ciò è stato maggiormente avvertito, vuoi per esigenze di un'accresciuta consapevolezza dell'umano che ha portato al riconoscimento dei diritti umani universali, all'impegno per più valide e diffuse considerazioni della dignità umana, vuoi per le implicazioni della globalizzazione. Di qui, sono maturati una più avvertita attenzione al vivere umano, un nuovo senso di appartenenza comune e di solidarietà, che si apre alla scoperta, alla meraviglia di ciò che è molteplice, vario nelle sue differenze, e che pure è uno per l'umanità posseduta in comune.

Ciò non toglie che permangano retaggi ideologici che inneggino alla superiorità di un popolo, di un'etnia, di una cultura su tutte le altre, che vengano intraprese azioni offensive della dignità di persone singole o di gruppi umani, azioni produttrici di smarrimento, di disadattamento nelle sue varie forme, di violenza.

Va subito detto che la cultura della vita, oggetto della sfida, è una cultura senza frontiere, essa può penetrare in ogni cultura, vivificarla, per esserne a sua volta vivificata. La sua multiculturalità, segnata da multireligiosità, fa registrare accenti peculiari, originali nella loro particolarità, che possono essere comprese; al tempo stesso, in quelle particolarità sono rinvenibili coordinate e componenti universali, il cui riconoscimento con-

---

<sup>5</sup> L'umanità è presente in noi, il suo valore va riconosciuto, nonostante la sua contingenza, i suoi limiti. Cf. J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano 1992, 164-178.

tribuisce a promuovere la relazione, la partecipazione e, quando è possibile, la condivisione di valori comuni, conducendo a rimuovere gli impedimenti.

Considerata la vastità dell'ambito tematico e problematico da affrontare, opereremo scelte ben mirate all'individuazione di aspetti e dimensioni rilevanti per trattare del matrimonio e della famiglia, in relazione alla cultura della vita. Ci dirigeremo, pertanto, sulle riflessioni filosofiche di due pensatori contemporanei: Michel Henry (1922-2002), originale interprete di quel versante della fenomenologia francese che si confronta con la teologia, e Bernard Lonergan (1904-1984), filosofo e teologo gesuita di origine canadese, che coniugò costantemente istanze epistemologiche, metafisiche, antropologiche, teologiche. Partiremo, quindi, da una soglia fenomenologica, per rinvenire nuclei speculativi particolarmente attinenti al tema da trattare; approderemo infine ad un approfondimento semantico-critico della relazione matrimoniale, considerata all'interno del processo umano del vivere, costitutivamente aperto a forme di trascendimento, fino a giungere al Trascendente e alla relazione religiosa con Dio.

## **2. Intersoggettività e vita. Il punto di vista fenomenologico**

Come accostare, leggere quei fenomeni a cui diamo i nomi di matrimonio e famiglia? La filosofia quali indicazioni può offrire per cogliere qualcosa che non sia solo diversificato e mutevole? Quale dimensione qualificante dei fenomeni può dare? Parlare di fenomeni non significa inseguire qualcosa di fugace, contingente; né tanto meno destituire quelle realtà della loro

rilevanza istituzionale, che si afferma all'interno delle culture e delle religioni, quanto piuttosto investigare con chiavi speculative, per cogliere ciò che le caratterizza umanamente, per rinvenire tratti che sono inevitabilmente differenti per cultura e per religione e che pure possono rinviare a dimensioni universali. Tali possono essere considerate le dimensioni della vita e della relazione intersoggettiva, su cui diversi filosofi del XX secolo hanno sviluppato approfondite riflessioni; senza farli entrare direttamente in campo, per non ampliare l'ambito di trattazione, ci limitiamo al pensiero fenomenologico di M. Henry. Va precisato che in filosofia l'analisi e il metodo fenomenologici non si limitano ad osservare empiricamente i fenomeni, ma ad acquisire un peculiare punto di vista filosofico, che esplora l'essere fenomenologico nella sua "rivelazione originaria"<sup>6</sup>, differenziandosi dal punto di vista sociologico o psicologico.

## 2.1 *Vita e affettività. Un'ontologia della vita*

Nel panorama dei filosofi appartenenti alla fenomenologia, Michel Henry ha sviluppato un pensiero che, vagliato nelle sue proposte, può offrire molto più di qualche suggestione speculativa, può infatti sollecitare a scoprire chiavi di lettura significative per la sfida in questione. A partire dalla fenomenologia hus-

---

<sup>6</sup> Cf. M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris 2011<sup>2</sup> édition en un volume (1963); trad. it. di D. Sciarelli – M. Anzalone, *L'essenza della manifestazione*, I, Napoli 2009, 75. Per il Tomo secondo, Section IV, si citerà l'edizione francese citata, nella nostra traduzione italiana.

serliana, Michel Henry ha elaborato un percorso del tutto personale<sup>7</sup>, all'insegna di ciò che egli affermava essere "essenziale": per il filosofo di Montpellier essenziale e del tutto manifesta è la vita. La sua manifestazione non si riduce, tuttavia, alla visibilità esterna;

---

<sup>7</sup> Vanno riconosciute la portata innovatrice del pensiero di Michel Henry, la differenza della sua fenomenologia rispetto a quella di Husserl. Per Henry, possiamo e dobbiamo pensare i fenomeni per quello che sono nella loro consistenza fenomenologica, il fenomeno è innanzi tutto caratterizzato da *auto-affection*; esso si auto-sente grazie al *pathos* originario che lo contraddistingue. È per un'*affectivité* originaria che il fenomeno si auto-dà nell'atto stesso in cui viene sentito. La "materialità" fenomenologica è per Henry "vita" che può essere compresa nel momento in cui viene esperita dalla coscienza, in essa è la vita stessa che fa esperienza di sé. Il corpo e l'*ego* sono primari per la conoscenza della vita, l'auto-donazione della vita è in primo piano. Cf. anche M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*. I. *De la phénoménologie*; II. *De la subjectivité*, Paris 2003. La riflessione fenomenologica henryiana è contrassegnata dalla sua comprensione del Cristianesimo; la vita giunge a identificarsi con la verità cristiana stessa, essa si auto-dona, si auto-rivela, nel Cristianesimo vi è infatti l'auto-rivelazione di Dio, Dio si auto-rivela nel Verbo. La riflessione henryana si è poi estesa ai valori dell'incarnazione, al Verbo che si è incarnato. Cf. M. HENRY *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Torino 2001. Per gli interrogativi sulla verità rivelataci da Cristo, cf. M. HENRY, *Parole du Christ*, Paris 2002; trad. it. di G. Sansonetti, *Parole del Cristo*, Brescia 2003. Per la curvatura teologica del pensiero di M. Henry, cf. P. CAPELLE (ed.) *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris 2004; V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano 2004; G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Brescia, 2006; G. DE SIMONE, *La Rivelazione della Vita. Cristianesimo e Filosofia in Michel Henry*, Trapani 2007.

la vita nella sua essenza è contrassegnata da invisibilità, alla stregua dell'affettività, la vita come manifestazione è affettività. Per Henry la manifestazione non è quella del fenomeno che si staglia all'orizzonte e che quindi si riversa nel "fuori"; per la vita come anche per la verità la manifestazione si dispiega a partire dal "dentro", dall'immanente, dalla "vita interiore", ossia dall'affettività che nella sua dimensione costitutiva è *pathos*. Il "dentro" sopravanza dunque il fuori? A ben considerare, nemmeno i termini "dentro" e "fuori", di chiara appartenenza occidentale, sono attinenti alla vita, giacché la vita non può sdoppiarsi in interiore ed esteriore, in immanenza e trascendenza, non può lacerarsi tra due contrapposte polarità quali sono l'essere e l'apparire; alla vita non si addice alcuna doppiezza, alcuna distanza, che invece si afferma allorché qualcosa appare. La vita è manifestazione, e come tale, non può che manifestarsi nel modo che le è proprio, quello cioè della vita che viene vissuta in prima persona, nella sua interezza, nella sua continua presenza a se stessa, nella sua ipseità. L'impiego dei termini è certamente tipico, personale in ogni filosofo: "*pathos*" è per Henry il termine che meglio esprime la dimensioni di vita interiore, e "carne" quella di "corpo proprio"<sup>8</sup>. Con Henry ci troviamo di fronte a un'ontologia della vita del tutto originale nel panorama della filosofia contemporanea: ogni soggetto vivente è tale per la vita, è la persona che è per la vita che vive in lui, in lei, che costituisce l'io di ciascuno, di ciascuna; l'io si auto-consegna, consegna sé a se

---

<sup>8</sup> In continuità e sviluppo con la distinzione della corporeità di Maine de Biran. Cf anche M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1997<sup>2</sup> (1965).

stesso/sé a se stessa mentre sente in sé la vita: questa non può essere sentita che nel proprio vivere.

Nella sua opera *L'Essence de la manifestation*, l'ontologia si afferma a partire dalla centralità dell'*ego*, dalla sua auto-evidenza; l'*ego* è "la verità originaria"<sup>9</sup> poiché non è altro dalla vita che si manifesta e ogni fenomeno non è tanto l'oggetto che si manifesta, quanto l'"atto" e con esso il "come" si manifesta<sup>10</sup>. Non è questa una semplice indicazione, ma un invito a porre attenzione a ciò che caratterizza i fenomeni nella loro sua realtà, anche perché "la via d'accesso al fenomeno – come afferma Henry – è il fenomeno stesso. La fenomenologia si offre a noi come una modalità, la modalità di portare accanto a noi l'essenza concreta e vera, l'essenza della presenza, l'assoluto in quanto è la *Parousia*"<sup>11</sup>. Va appena ricordato che nell'etimologia greca *parousia* significa proprio "presenza"; nel pensiero di M. Henry il termine designa un evento particolarmente significativo che non accadrà alla fine della storia, in quanto esso è già iniziato. Ciò che è assoluto si rivela in tutta la sua immediatezza ed evidenza fin dall'origine ed è quello che avviene con l'essere: «che l'essere debba potersi mostrare significa dunque in definitiva che si mostra, e non al termine di un processo o di una storia, ma originariamente»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> M. HENRY, *L'essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 69.

<sup>10</sup> M. HENRY, *L'essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 73. L'elaborazione di una fenomenologia su basi diverse sia da quella di Husserl, sia da quella di Heidegger, è ancora più avvertita in *Phénoménologie matérielle*, Paris 2000; tr. it. di E. De Liguori, *Fenomenologia materiale*, Milano 2001. Già in *L'Essence de la manifestation*, Henry mostra di voler superare il monismo ontologico.

<sup>11</sup> M. HENRY, *L'essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 87.

<sup>12</sup> M. HENRY, *L'essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 172.



## 2.2 Riconoscere i fenomeni nella loro essenza

Non è la fenomenologia ad imporre al fenomeno le qualità o le modalità che lo contraddistinguono, ma è il fenomeno che indica tutto ciò che è più consono a leggerlo. «La fenomenologia si fa guidare dal suo oggetto,» afferma Henry. «Il Come del suo approccio è subordinato al Come della realtà che essa accosta, realtà che è il “Come” stesso. In definitiva è questa realtà che ci viene innanzi e ci illumina»<sup>13</sup>. Il “Come” è, quindi, non tanto la condizione di possibilità della rivelazione del fenomeno, quanto la modalità necessaria attraverso cui la realtà non venga tradita dall’approccio, ma si confermi anzi in esso<sup>14</sup>.

Analogamente, riflettere su matrimonio e famiglia, comprenderli e interpretarli significa parlarne a partire da essi stessi, nient’altro può farceli conoscere se non ci poniamo in ascolto di ciò che essi sono e intendono rivelare di loro stessi, a partire dalla loro essenza. Si può affermare che l’eterosessualità che contraddistingue il matrimonio renda pienamente rivelativo il matrimonio, esso può rivelarsi nel modo più autentico. Nessun altro fenomeno che si manifesti o che si faccia spazio nell’orizzonte può dirci ciò che la famiglia, cellula originaria della società, cellula che si fonda sul matrimonio tra l’uomo e la donna, è e intende manifestarsi se non la famiglia e il matrimonio per loro stessi, in virtù di quella distanza fenomenologica che consente il riconoscimento dei fenomeni come tali.

Per quanti cambiamenti possano subentrare a livello culturale, sociale, per quanto si possano consi-

---

<sup>13</sup> M. HENRY, *L’essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 87.

<sup>14</sup> Va detto che tutto ciò richiede una distanza fenomenologica, una distanza dell’essere a se stesso, affinché si manifesti come fenomeno, nel suo divenire fenomenico.

derare forme di unione diverse, essi non possono mutare ciò che caratterizza il dono reciproco che i coniugi fanno della loro vita, nella forma del legame affettivo stabile tra uomo e donna, legame secondo quel significato e quelle finalità che appartengono al legame stesso, garantito sul piano giuridico e riconosciuto nella sua validità nel contesto pubblico, legame aperto alla generazione, secondo quel desiderio di paternità e maternità che contrassegna il vivere umano. Se sul piano giuridico si potrebbe tollerare la composizione di modelli familiari non coniugali, cioè di gruppi familiari che non vengano fondati sul matrimonio, si dibatte che essi possano avere lo stesso riconoscimento del matrimonio di un uomo e di una donna che intendono impegnarsi pubblicamente a dar forma a quella particolare unione che è l'unione coniugale. Come non segnalare, a questo punto, quanto stiano cambiando i termini<sup>15</sup>, e con essi i significati, i concetti che ormai stanno costituendo un nuovo vocabolario? I termini veicolano interpretazioni dell'esperienza umana; in particolare vi sono parole appartenenti alla tradizione culturale ebraico-cristiana che vengono sempre meno usate, oppure, se usate, vengono loro attribuiti significati altri che si distanziano da quelli originari.

### *2.3 L'auto-afezione. I limiti accanto alle risorse*

Se l'attenzione per il "come" del fenomeno porta a far luce sull'immanenza, non sono soltanto le sue determinazioni che sollecitano l'attenzione filosofica,

---

<sup>15</sup> Può essere sufficiente riferirsi ad alcune parole: genitori, madre, padre, matrimonio, vita, coscienza, morale.

ma lo è soprattutto la sua essenza, ciò che è raccolto in se stesso e che è pertanto invisibile, ma che è a fondamento della trascendenza e della visibilità: ciò è per Henry l'affettività<sup>16</sup>. Dev'essere chiaro che l'approccio di Henry è totalmente ontologico, non psicologico; l'affettività è da leggersi in relazione all'affezione, fenomenologicamente intesa, e quindi all'auto-affezione originaria, che non va confusa con il senso interno di Kant né con la *Befindlichkeit* che costituisce il *Dasein* in Heidegger; l'affettività è per Henry l'essenza stessa della ipseità, che si costituisce in un atto che è unico, quello del patire originario il quale è «l'esperienza di sé dell'essere come originariamente passivo nei confronti di sé»<sup>17</sup>. Il patire, la passività, il soffrire, il sentire del sentimento sono i termini con cui Henry richiama l'importanza di ciò che si oppone alla mera attività, a una produzione esterna, a una visibilità in eccesso, per far spazio a ciò che l'essere è e al modo del suo manifestarsi, aderendo a sé. I richiami al patire, al soffrire non hanno nulla di pessimistico in Henry, che non lesina critiche al pensiero di Schopenhauer; piuttosto, vi è in lui l'intento di cogliere quanto vi è di più umano nell'esperienza umana: un complesso di qualità e di limiti, di risorse e di povertà, di disponibilità e indisponibilità, un misto di potenza e impotenza. Occorre allora ridimensionare ciò che è spesso avvertito nel soggetto umano solo come risorsa per dar voce al limite, che pure caratterizza l'esperienza umana e che invece ci si affretta a nascondere o a negare.

---

<sup>16</sup> Nella IV sezione di *L'Essence de la manifestation*, Henry tematizza l'interpretazione ontologica da dare all'essenza originaria della rivelazione che va identificata nell'affettività.

<sup>17</sup> M. HENRY, *L'essenza della manifestazione* (cf.nt. 6), 586.

Con il sentimento tutte le persone sono poste di fronte a un'evidenza: fanno esperienza contemporaneamente di potenza e impotenza, senza che per questo si contraddicano. Nel sentimento si fa esperienza dei limiti della propria libertà, o dell'incapacità di esprimere il sentimento stesso adeguatamente, si fa esperienza del soffrire, ed il sentimento si accompagna all'esperienza in profondità del dono. Afferma Henry: «Il sentimento è il dono che non può essere rifiutato, la venuta di ciò che non può essere allontanato». In quei "non può" si delinea l'impotenza che si carica di *pathos* e con essa si afferma ancor più vigorosamente la potenza: «Nell'impotenza del soffrire si manifesta la potenza del sentimento»<sup>18</sup>. Soffrire e gioire, nella loro dualità, si ricompongono ontologicamente nell'unità dell'affettività, che segna l'essenza della soggettività e in essa l'essenza della vita che vive. In questa nuova fondazione della soggettività, il soggetto scopre la propria relazionalità costitutiva non come distanziamento da sé o accoglienza di ciò che irrompe dall'esterno, ma come riconoscimento dell'affezione dell'io, nel senso dell'autoaffezione, in cui l'ipseità si costituisce. Nel riconoscimento del darsi a se stesso, secondo le valenze dell'affettività nel senso anzidetto, il soggetto umano si apre al riconoscimento del sentimento, del dono che il sentimento è nella sua immanenza, come base di ogni ulteriore trascendenza e quindi di apertura al mondo<sup>19</sup> e all'alterità.

---

<sup>18</sup> M. HENRY, *L'Essence de la manifestation* (cf. nt. 6), 593.

<sup>19</sup> Il mondo, e in esso ogni altro che viene incontrato, non si dà nella forma della sua oggettivazione; Henry ravvisa nell'affettività il radicarsi di ogni nostro comprendere; grazie al mondo che ci viene dato si delineano l'auto-affezione e l'affettività.

### 3. Luci e ombre dell'affettività

Questa analisi ontologica sfida i luoghi comuni dell'affettività che sono molto frequenti e che riguardano da vicino il modo di intendere oggi il matrimonio e la famiglia. Quello che va subito sottolineato è il ruolo primario dell'affettività nella costituzione ontologica del soggetto e la necessità della consapevolezza del ruolo che essa svolge in tutte le sue scelte e decisioni personali, e in particolare di quelle di tipo vocazionale, siano esse quelle del matrimonio o della vocazione religiosa. Restrungendo la nostra attenzione alla tematica del matrimonio, non si può non rilevare la grande via di maturazione umana che il matrimonio rappresenta, al tempo stesso non si può tacere o chiudere gli occhi sull'alto numero dei matrimoni che falliscono. Vi sono cause esterne che determinano lo smantellamento dell'amore dei coniugi? O i loro reciproci sentimenti non erano stati fondati nella loro genuina e personale affettività, che alla luce del pensiero di Henry è quell'auto-afezione che richiede il personale coinvolgimento del soggetto in ciò che costituisce la propria soggettività?

Certamente vanno anche considerati il volere e l'agire che possono trovare diverse interpretazioni. C'è chi decide di accedere al matrimonio assumendo il valore della promessa in ordine a un'opzione fondamentale che riguarda il futuro; c'è chi accetta di sposarsi, decide per il matrimonio, ma con l'intenzione di non mantenere questa decisione nel tempo che verrà. C'è chi dice che la fedeltà è del momento ed è scettico su quello che potrà essere il futuro. Ma l'esperienza del presente, da sola, può bastare? Molti che pure decidono per il matrimonio non necessariamente esprimono un'opzione fondamentale; perché questa contrassegni la scelta c'è bisogno di una serie di fattori:

- acquisizione della propria identità personale;
- motivazione, ossia atti che sostengano l'azione di intraprendere la via del matrimonio;
- senso maturo dell'alterità;
- senso del tempo e del suo scorrere.

La scelta in ordine all'azione, il decidere di sposarsi, il vivere la vita matrimoniale potrebbero mancare di una consapevolezza piena dei fattori prima indicati; allora, la decisione potrebbe anche essere libera dai valori del mantenimento della promessa. C'è chi potrebbe sposarsi pensando che quella esperienza sviluppi semplicemente la propria soggettività; tuttavia questo non basta, non esplicita l'impegno ad attenersi alla parola data nel presente e nel futuro. Oltre tutto, il valore unicamente soggettivo del rapporto potrebbe comportare il mancato riconoscimento del valore sociale e allora la parola vale limitatamente: potrebbe esserci il momento in cui essa venga meno senza che ci sia responsabilità. L'ideale perde allora la sua vera forza e viene scambiato semplicemente con l'attuale. Per molti, quindi, l'importante non è la coerenza, ma la versatilità, la risposta libera a i valori del momento, per stare al passo con la vita che cambia. La soggettività nutre, così, giudizi autoreferenziali, dando di volta in volta il suo assenso a ciò che reputa un bene solo per sé, senza alcuna attenzione alla relazione intersoggettiva, immediatamente letta come interferenza.

### 3.1 *La vita e i viventi*

La proposta filosofica di M. Henry consente di individuare gli errori interpretativi ricorrenti a questo proposito; egli sollecita infatti a ben individuare il va-

lore dell'affettività<sup>20</sup>: «Non è ciò che accade a determinare l'affettività ma è l'affettività a rendere possibile la venuta di ciò che accade [...] determinandolo come effettivo»<sup>21</sup>. Non vi è alcun rapporto meccanicistico tra eventi e affettività, né le condizioni culturali, sociali, interpersonali possono essere viste solo come condizionamento che limita la libertà personale e con essa la responsabilità e questo avviene non perché intervenga l'intenzionalità del soggetto. Diversamente da Husserl, l'esperienza dell'altro in Henry non si limita all'ordine intenzionale, ma raggiunge l'ordine della vita. Questo si può ben cogliere nella riflessione che si estende alla comunità. Henry delinea «una fenomenologia della comunità», che non si occupa delle cose, ma della realtà vissuta tra tutti i suoi membri e tale realtà ha ancora il nome di «vita»: «L'essenza della comunità è la vita, ogni comunità è una comunità di viventi»<sup>22</sup> e alla vita si addice solo il dono, con modalità sue proprie.

La vita dona in modo che ciò che dona lo doni a sé; che ciò che dona a sé non sia mai separato da lei, per poco che sia; in modo tale che è lei che dona e lei che è donata. Poiché è lei che dona, è solamente in lei che noi partecipiamo a questo dono. Poiché è lei che è donata in questo dono, è solamente in lei in effetti che noi abbiamo accesso. Nessun cammino conduce alla vita se non la vita stessa<sup>23</sup>.

Non ci sembra fuori luogo leggere tra le righe un implicito riferimento alla famiglia, la prima comunità umana, tra le altre comunità; la famiglia stessa, per ec-

---

<sup>21</sup> M. HENRY, *L'Essence de la manifestation* (cf. nt. 6), 611.

<sup>22</sup> M. HENRY, *Fenomenologia materiale* (cf. nt 10), 191.

<sup>23</sup> M. HENRY, *Fenomenologia materiale* (cf. nt 10), 191.

cellenza, è comunità della vita; i suoi appartenenti sono i viventi la cui esistenza va compresa a partire dalla vita che è in loro, dalle relazioni che essi stabiliscono come viventi<sup>24</sup>.

### 3.2. *Le contingenze storiche contemporanee*

Di fronte ai gravi problemi della vita matrimoniale e familiare gli uomini e le donne di oggi non sempre riescono a trovare nei propri contesti sociali e culturali risposte adeguate alla dignità della persona umana, alla salvaguardia della loro libertà, alla ricerca della verità nella loro vita personale e familiare. Eppure, la dignità della persona si integra nella dignità della famiglia<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. M. HENRY, *Fenomenologia materiale* (cf. nt 10), 192. Le relazioni partono dall'essenza che è la vita e precisamente dalla loro vita. *Ibid.*, 198. L'essenza non ha nulla di astratto, in modo concreto fa riferimento al corpo. Va tenuto presente il valore del corpo a partire da un'analisi della nostra condizione incarnata. Un'altra rilevante tematica fenomenologica per Henry è quella dell'incarnazione e in essa quella della Vita e della corporeità, nei termini del corpo soggettivo, del "corpo proprio": la "carne". Già Husserl aveva distinto tra *Körper* – "corpo", e *Leib* – "carne": il corpo dell'uomo non può limitarsi ad essere oggettività, ossia *Körper*; il *Leib* è il "corpo proprio", è il corpo nella carne. La soggettività è, quindi, soggettività incarnata. Cf. M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne* (cf. nt. 7), Parte Seconda §§21-23; Parte Terza, §§33-34.

<sup>25</sup> «Ogni famiglia scopre e trova in se stessa l'appello insopprimibile, che definisce ad un tempo la sua dignità e la sua responsabilità: famiglia "diventa" ciò che "sei"». GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* 17. L'amore è principio e forza della comunione. Cf. *Familiaris Consortio* 18. Di fronte a un quadro storico così complesso la *Familiaris Consortio* sollecita a impegnarsi per un "nuovo umanesimo", che giunga a riconoscere in ogni cultura il bene che il matrimonio e la famiglia costituiscono per il mondo e l'umanità.



Nelle varie culture e all'interno di situazioni particolari vivono uomini e donne che traggono dalla loro religione orientamenti per vivere umanamente il matrimonio e condurre una decorosa vita familiare, ma non mancano realtà in cui il peso di alcune tradizioni limita di fatto, o talora impedisce il libero discernimento e il pieno sviluppo della persona nella loro affettività più autentica.

Vi sono Paesi in cui mancano mezzi di sostentamento e sopravvivenza; vi sono popoli che lottano per le libertà fondamentali, per essi il vivere stesso è la sfida da affrontare quotidianamente. Nei Paesi più ricchi, dove pure benessere e sicurezza sono diffusi e dove le istituzioni democratiche si sono consolidate, si sono aperti varchi di precarietà, insicurezza, depressione, talora angoscia<sup>26</sup>, sia per l'affermazione di egoismi individuali e di gruppo, sia per il venir meno dei valori vissuti, per il deteriorarsi del tessuto sociale, cose tutte che alimentano incertezza per il futuro, che impediscono ai giovani di formulare e realizzare progetti di vita, che minano o sopprimono negli sposi il desiderio di generare nuove vite.

---

<sup>26</sup> La *Deus caritas est* di Benedetto XVI, allorché approfondisce la relazione che vi è tra impegno per la giustizia e servizio della carità, sottolinea l'intramontabile necessità dell'amore anche nei contesti sociali migliori: «Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo. Ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e di aiuto. Sempre ci sarà solitudine. Sempre ci saranno anche situazioni di necessità materiali nella quali è indispensabile un aiuto nella linea di un concreto amore per il prossimo». *Deus Caritas est* 28. Una concezione materialistica dell'uomo condurrebbe a farlo vivere "di solo pane", ma tale convinzione «umilia l'uomo e disconosce proprio ciò che è più specificamente umano». *Ibid.*

#### 4. Matrimonio e “processo umano”

Delineare un teoria filosofica dell'amore matrimoniale e della famiglia in modo soddisfacente e pertinente è alquanto arduo; la difficoltà, evidenziata da B. Lonergan, sorge dall'essenziale concretezza del matrimonio e, al contempo, dalla complessità del concreto. Ciò non toglie che Il Maestro canadese elaborò una riflessione filosofico-teologica<sup>27</sup> in grado di offrire rilevanti contributi semantico-critici, che possono risultare fertili per interpretare la cultura della vita, ricoprendo un orizzonte in cui l'antropologia filosofica si coniuga con l'antropologia teologica. Il problema che innanzi tutto Lonergan affrontò a livello speculativo è quello della “tendenza verticale” dell'amore umano, cioè della sua relazione con la carità divina, a partire dallo sviluppo umano che chiama in causa la fecondità, la generazione e l'educazione della prole; essi, nel loro insieme, rappresentano il “processo orizzontale”. Per Lonergan, va riconosciuto innanzi tutto il “campo generale del processo umano” che comporta a sua volta la considerazione dell'«ampiezza cosmica di un contesto simultaneo di natura, storia e grazia»<sup>28</sup>. Il livello soprannaturale, quello dell'eccellenza dei fini e quindi dei fini verticali, richiede quello generale dei fini orizzontali; il livello soprannaturale non può essere proposto autonomamente, esso è sempre «il livello soprannaturale dello sviluppo personale»<sup>29</sup>. Il matri-

---

<sup>27</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage», in *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, Toronto 1988, 17-52. Il saggio fu inizialmente pubblicato in *Theological Studies* 4 (1943). La traduzione italiana è nostra.

<sup>28</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 19.

<sup>29</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 19.

monio va dunque specificato innanzi tutto come propriamente “umano” e quindi interpretato «nel contesto del processo umano»<sup>30</sup>. Il che comporta definire il *finis operis* non inseguendo astrattamente la natura, ma chiamando in causa concretamente coloro che agiscono e che con la loro intenzionalità rendono l’opera ordinata al fine<sup>31</sup>. Nella sua trattazione, Lonergan partì da argomentazioni aristotelico-tomiste, ma ricercò pure nuovi *insights*, nuove intellezioni che le integrassero, per rispondere meglio ad esigenze di riflessione contemporanea<sup>32</sup>.

Chiarito ciò, possiamo ora procedere più sinteticamente, richiamando solo alcuni tratti, tra i molteplici, che possono rispondere più direttamente all’economia dell’esposizione. Da una analisi preliminare, condotta sui testi di S. Tommaso, sorgono almeno quattro aspetti, simultanei tra loro<sup>33</sup>. Ogni attività si presenta contemporaneamente come atto di una facoltà (*principium quo*) e atto di un soggetto (*principium quod*).

Sotto il primo aspetto è la forma fondamentale dell’appetizione<sup>34</sup>, che è il movimento dell’attività volitiva ed emozionale orientato a un fine: è infatti la risposta

---

<sup>30</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 41; cf. anche note 65 e 66. Il fine del matrimonio non può essere considerato solo la generazione della prole.

<sup>31</sup> Cf. B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 21.

<sup>32</sup> Nell’introduzione viene citata la *Casti connubii* (1930), al tempo stesso si prospetta una ricerca speculativa e quindi la possibilità di discutere «la ragione e la causa primaria del matrimonio» delineate nell’enciclica di Pio XI. B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 18.

<sup>33</sup> Cf. B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 23-24.

<sup>34</sup> Strettamente collegata ad avversione, nel dibattito contemporaneo è affrontata in relazione alla teoria dell’attrazione – repulsione.

dei coniugi che tendono reciprocamente al bene; ciò non toglie che essi possano sia inseguire desideri, nutrire speranza e gioia, sia – all’opposto – provare odio, avversione, paura, tristezza, quali conseguenze di risposte date a modificazioni intervenute oggettivamente nelle circostanze relazionali. L’amore, però, non è solo la forma fondamentale dell’appetizione, poiché è anche il principio primo da cui scaturisce il processo che si dirige al fine amato, anzi è il processo stesso nella sua interezza; l’amore non può che auto-esprimersi. Sotto il secondo aspetto, l’amore è l’atto di un soggetto, o meglio è l’atto di soggetti differenti che trovano nell’amore il principio della loro unione. Questa è duplicemente caratterizzata: si afferma nell’amore come processo diretto a un fine e si afferma altresì come compimento del fine raggiunto. Quest’ultimo, nell’esperienza di vita dei coniugi credenti, guarda ad un’ulteriore pienezza che è quella dell’unione con Dio.

#### 4.1 *Le forze contrastanti*

L’esperienza coniugale non è esente, però, da “tensioni e contraddizioni”<sup>35</sup>. Abbiamo appena affermato che l’amore è il fondamento dell’unione dei due coniugi nel loro processo a un fine comune e nel raggiungimento del fine raggiunto. Oltre a questo, da verificarsi in ogni esperienza dell’amore coniugale, c’è anche una molteplicità di desideri e di amori contrastanti che implicano tensioni negative o vere e proprie contraddizioni. Esse, con il loro carico di oggettività, mettono in ombra l’amore, creano confusione sui si-

---

<sup>35</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 24-25.

gnificati del bene, spingono a ricercare la convenienza egoistica del bene. Ci sono molti desideri o motivi che spingono ad agire, essi possono essere egoistici o altruistici, possono contribuire alla lacerazione del legame coniugale o possono rinsaldarlo nel bene, come nelle forme autentiche di amicizia.

Il legame coniugale è, infatti, uno speciale legame amicale<sup>36</sup>, ma il legame amicale tra i coniugi può infrangersi. Quale via ci può essere per superare le tensioni? Lonergan ricorda come Aristotele nell'*Etica*, a proposito dell'amicizia avesse sottolineato che le tensioni e le opposizioni non sono tanto tra egoismo e altruismo, quanto tra vizio e virtù. Coloro che vivono nel vizio non possono essere veri amici di se stessi, né degli altri; solo chi è vero amico di sé, perché ha scelto di essere virtuoso, può essere degno amico degli altri; il valore dell'amicizia per gli altri s'incrementa accrescendo la vera amicizia per se stessi. Vi è la possibilità di andare oltre l'egoismo, di trascenderlo per l'altruismo; la vera amicizia non ricerca il piacere, né il vantaggio che sono sempre soggettivi, ma l'amabilità dell'essere virtuosi, oggettivamente contrassegnata. Per comprendere più approfonditamente il significato dell'amicizia coniugale, non possiamo tuttavia fermarci ad Aristotele, in quanto occorre giungere a S. Tommaso. Egli affermò che l'uomo e tutte le creature, nelle modalità proprie a ciascuna, concordano nell'amare Dio sopra tutte le cose. Proprio in questo amore per Dio, che è superiore a tutto, vanno inserite le finalità del matrimonio e della famiglia.

Ma di fatto che cosa accade? Vi sono tensioni, opposizioni, contrasti nel sociale; nella comunità umana

---

<sup>36</sup> Cf. B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 25.

le ispirazioni ideali trovano un facile terreno per venir meno; egoismo e dialettica prendono il sopravvento<sup>37</sup>. Al posto della riflessione razionale subentrano le razionalizzazioni, che sono conoscenze deformate che fanno spazio ad amori disordinati, che subentrano alla precedente armonia e la sostituiscono. Le deformazioni, inizialmente limitata a pochi individui, entrano nella coscienza sociale in aperto contrasto con orientamenti etici, spirituali; le razionalizzazioni portano gradualmente a distruggere – sottolinea Lonergan – il capitale spirituale dell'umanità; le culture vengono oggettivamente organizzate dall'ideologia.

#### *4.2 Riconoscere la molteplicità dei fini e ricomporli in unità*

Lonergan ravvisa nella “finalità verticale”<sup>38</sup> l'unica via d'uscita dal groviglio di tali problemi; la trattazione non comporta però alcuna sua assolutizzazione. Nonostante essa sia “più eccellente” di quella orizzontale, nondimeno è contrassegnata da una sua intrinseca relatività al bene assoluto, e la differenza dell'eccellenza tra ciò che è più alto e ciò che è più basso si riferisce alla modalità di relazione con tale bene, che avviene sempre in un processo. La finalità verticale, pertanto, viene proposta tenendo costantemente presente il processo umano, che è sempre un processo di sviluppo personale, in cui i soggetti umani sperimentano la loro differenziata capacità circa

---

<sup>37</sup> Cf. B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 25-27.

<sup>38</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 19-23.

l'amore. Ferma restando la dimensione di "ascesa" o crescita, essa è accompagnata da molteplici altri aspetti. L'amore è contraddistinto da un "aspetto passivo"<sup>39</sup>, dato che è una risposta al bene motivato; da un "aspetto immanente"<sup>40</sup> dal momento che è una perfezione di chi ama; infine da un "aspetto attivo"<sup>41</sup> dal momento che è produttivo in quanto si dirige al suo fine ultimo e lo realizza. Riconosciuti molteplici livelli di attività e di amore, con realismo critico Lonergan afferma che non può essere data importanza solo ai livelli più alti, né si può pensare l'amore come una stabilità che si raggiunga per assenza di tensioni, ma va perseguita un'armonia tra i differenti livelli grazie all'integrazione ottenuta dallo sviluppo dei livelli più bassi in quelli più alti<sup>42</sup>. Questi tre aspetti vanno connessi costantemente alla riflessione e alla libertà umane, dato che l'amore non è disgiunto dalla ragione allorché disamina e seleziona i suoi motivi, vuole deliberatamente la sua perfezione immanente, e realizza liberamente le varie forme di bene, finalizzate al bene ultimo. Con chiarezza Lonergan illustra la gerarchia dei fini nel matrimonio, ma aggiunge anche che essa «può essere compresa solo nel contesto della gerarchia più generale nel processo umano»<sup>43</sup>. Ogni soggetto umano ha tre fini da conseguire: «la vita, la vita buona e la vita eterna»<sup>44</sup>; i fini sono differenti, essi vanno perseguiti ciascuno nella sua particolarità, ma

---

<sup>39</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 30-32.

<sup>40</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 32-34.

<sup>41</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 34-37.

<sup>42</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 36.

<sup>43</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 37.

<sup>44</sup> B. LONERGAN, «Finality, Love, Marriage» (cf. nt. 27), 38.

vanno raggiunti tutti, riconoscendone la loro gerarchizzazione. In corrispondenza dei fini si pongono tre livelli dell'attività umana: il livello di ciò che appartiene alla natura, nel senso della spontaneità fisica, vitale, connessa ai sensi; il livello della ragione e dei desideri razionali; infine il livello della grazia divina. Se il primo livello è contraddistinto dalla ripetitività e il secondo livello dalla progressività – basti pensare all'avanzamento progressivo verso la verità, agli accordi sempre più amichevoli che i soggetti umani possono stringere, allo sviluppo storico, alla collaborazione per l'avanzamento della cultura, all'accrescimento della fraternità per la pace – il terzo livello è contraddistinto da eternità e definitezza, in quanto rinvia a Dio, alla sua azione di grazia. I tre livelli, distinti nella loro presentazione, guardano ad una loro integrazione nell'unità della persona umana, integrazione che nella relazione matrimoniale si arricchisce della differenziazione sessuale che rende l'uomo e la donna complementari nel vivere la vita, divenuta comune, posta sotto il sigillo razionale del contratto e di quello della grazia del sacramento.

### **Rilievi conclusivi**

L'esplorazione effettuata ha inteso rinvenire alcune chiavi ermeneutiche di due realtà profondamente connesse tra loro, il matrimonio e la famiglia, cogliendone le sfide, e al tempo stesso raccogliendole intorno alla cultura della vita, che interpella particolarmente l'età contemporanea, in ordine al futuro dei gruppi umani e dell'umanità tutta. Abbiamo presentato le posizioni di due pensatori, appartenenti a correnti filosofiche di-



verse, M. Henry e B. Lonergan al fine di individuare spunti problematici e nuclei propositivi che sollecitino una riflessione personale e di gruppo in relazione alla tematica dell'Atto Accademico 2011. Auspichiamo che le assonanze, le convergenze, le differenze teoretiche alimentino il confronto, i circuiti di pensiero, la comunicazione, la valutazione dei tratti incontrati. L'intelletto e la ragione possono essersi sentiti provocati e nella pro-vocazione possono sentirsi ulteriormente chiamati a intraprendere percorsi che giungano sapientemente a schiudere il mistero della vita.

ROSANNA FINAMORE