

# L'umano e il suo mondo

Gn 2,4-25

## Dal "molto bene" al nuovo racconto: il punto di vista dell'umano

Sembrerebbe di essere di fronte ad un nuovo racconto che replica la creazione. Effettivamente sono presenti delle differenze di linguaggio che fanno pensare a diverse redazioni (Elohista quella del capitolo 1 e Yhwhista quella del capitolo 2). Due racconti, due teologie, due epoche diverse. Eppure ora formano un unico racconto. Qualcuno – un redattore – ha legato i due testi. Anzi il primo versetto (2,4) sembra essere posizionato per chiudere e aprire, fare da cerniera. Un indizio lo testimonia. Con un parallelo di Gn 1,1 il racconto esordisce così: "Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati, nel giorno in cui Adonai Elohim fece terra e cieli". Appare il nome Adonai (YHWH) che specifica in modo più personale, più familiare, il nome divino (Elohim) protagonista del primo racconto: «il nome di Adonai (YHWH) esce finalmente dall'ombra di Elohim nel quale si nascondeva» (Wénin).

Ma che fine ha fatto quel mondo "molto buono" che il primo atto della creazione aveva raccontato? Cerchiamo gli indizi di continuità tra le due narrazioni.

«Alla fine di Gn 1 l'unico anello debole della catena del creato è l'essere umano: non è compiuto, ma riceve da Elohim il compito di dominare e il suggerimento, legato al cibo donato, che la mitezza è una via possibile» (Wénin). Proprio questi elementi si trovano, nel secondo racconto, come punti di partenza del dramma dell'umano. Adonai Elohim, anche in questo caso, pone l'uomo nel creato con un **compito** (coltivare e custodire) e gli consegna il **cibo** come dono insieme con un **limite**; un invito al godimento (mangiare, legato agli alberi, in continuità con la dieta vegetariana del primo racconto) e insieme un limite che lascia all'umano una responsabilità, una scelta; e guarda caso questa scelta si giocherà con il rapporto con l'animalità: «Ora, è proprio questa scelta che costituirà la molla dell'intreccio, quando, a proposito del limite, si tratterà per gli umani di comandare l'animale (il serpente) o invece di obbedirgli (3,1-5). Prima di questo, il rapporto con l'animalità e il fatto che l'umano sia sessuato, temi cruciali introdotti rapidamente in 1,26.28, verranno ripresi, affinati e approfonditi nella scena detta della creazione degli animali e della donna (2,18-25)» (Wénin).

Potremmo dire che se il primo racconto è il mondo guardato dalla parte di Dio il secondo è **il mondo visto dalla parte dell'umano**: qui entra il **dramma della sua libertà**, che è esattamente la parte ancora incompiuta, quella che spetta appunto all'umano. «Certo, l'umanità e l'essere umano non sono compiuti [dopo il primo racconto], benché la via di compimento sia stata abbozzata. Perciò dipende dall'umano che tutto rimanga "molto bene" o che diventi meglio: che lo *diventi* con la sua cooperazione. Questo è precisamente il cuore del racconto che prosegue a partire da 2,4: cosa avverrà del "molto bene"? In che modo l'umano occuperà lo spazio che gli viene aperto? Rispondendo alla sua vocazione di compiersi a immagine di Elohim, oppure lasciando libero corso alla sua animalità?» (Wénin).

<sup>4</sup>Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.

Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo <sup>5</sup>nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo, <sup>6</sup>ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. <sup>7</sup>Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.

<sup>8</sup>Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. <sup>9</sup>Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. <sup>10</sup>Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. <sup>11</sup>Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre attorno a tutta la regione di Avìla, dove si trova l'oro <sup>12</sup>e l'oro di quella regione è fino; vi si trova pure la resina odorosa e la pietra d'ònice. <sup>13</sup>Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre attorno a tutta la regione d'Etiopia. <sup>14</sup>Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre a oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.

<sup>15</sup>Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

<sup>16</sup>Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, <sup>17</sup>ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire".

<sup>18</sup>E il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda". <sup>19</sup>Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. <sup>20</sup>Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. <sup>21</sup>Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. <sup>22</sup>Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. <sup>23</sup>Allora l'uomo disse:

"Questa volta  
è osso dalle mie ossa,  
carne dalla mia carne.  
La si chiamerà donna,  
perché dall'uomo è stata tolta".

<sup>24</sup>Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne.

<sup>25</sup>Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna.

## I protagonisti del racconto, la loro collocazione e la loro relazione (precetto)

L'inizio del racconto presenta i protagonisti anzitutto collocandoli in uno spazio, poi precisando la loro origine comune dalla terra e il compito dato all'umano, e infine ponendo un precetto che offre una regola (limite) al compito dell'umano stesso.

### Collocazione

Il momento iniziale registra una **manca**za. La terra non è un giardino perché manca l'acqua e perché serve qualcuno che la coltivi. Si presenta come un deserto. La prima ad apparire è l'acqua, una **sorgente** che dà origine a 4 fiumi che delimitano il giardino. Solo in uno spazio de-limitato può essere posto l'umano che ne sarà il giardiniere e il custode. Dei 4 fiumi due sono ben noti (il Tigre e l'Eufrate) mentre gli altri due (Pison e Ghicon: Balzante e Sorgente) non sono facilmente riconoscibili (il fiume Ghicon è omonimo di un ruscello che esce dalla valle della Geenna a Gerusalemme, il Pison forse allude alla Mesopotamia). «Narrativamente questa descrizione fa del giardino una realtà del mondo nota al lettore anche se la sua precisa collocazione gli sfugge. Il giardino è proprio una realtà, ma fuori di ogni luogo reperibile su qualsiasi mappa geografica» (Wénin).

### La terra, i vegetali, gli animali e l'umano

È importante tenere presente anzitutto **il legame tra l'umano e l'humus, la terra**. In ebraico i termini hanno una stretta assonanza: *ha'adam* (l'umano) e *ha'<sup>a</sup>damah* (la terra, l'humus); per questo parliamo dell'*umano* come forma ancora indistinta, potremmo dire il *terrestre*. «Colui di cui l'humus ha bisogno per essere lavorato è egli stesso plasmato a partire dall'*humus* dal quale è preso. Detto questo, l'umano condivide con gli altri due tipi di creature il fatto di essere tratto dal suolo: i vegetali che Dio fa crescere "fuori dell'humus" (2,9) e gli animali che, nella scena seguente, modellerà "fuori dall'humus" (2,19)» (Wénin). C'è dunque uno stretto legame tra la terra, le piante, gli animali e l'umano. Ma anche una differenza. Mentre i vegetali non fanno che "germogliare" dalla terra, l'umano e gli animali sono "plasmati" dal Creatore.

**E tra gli animali e l'umano?** Dell'uomo si dice che è plasmato dalla polvere, e che su di lui il Creatore ha soffiato un alito di vita. Due particolari significativi. Il primo indica il **carattere finito** e mortale dell'umano. La morte qui rappresentata non si riferisce alla conseguenza del peccato quanto al carattere di finitezza dell'umano. Ma questa finitezza (ogni essere vivente inizia e finisce) in che senso è una caratteristica prettamente umana? Forse nel senso che l'uomo, a differenza dell'animale, ha la coscienza della propria morte. Ma è soprattutto il secondo elemento che distingue l'uomo dall'animale: quel **soffio**, che sembra richiamare il soffio all'inizio del racconto (1,3), non è semplicemente la respirazione (questa è propria anche degli animali). Che sia – come per Dio di cui l'uomo porta l'immagine – **la parola**, quella stessa con cui Dio ha creato tutte le cose? «C'è un legame vero e proprio tra la parola umana e l'alito ricevuto da Adonai Elohim: con che cosa, infatti, l'umano articola i "nomi" (*shemot*) degli animali, se non con il respiro (*nishmat*) ricevuto da Dio?» (Wénin). Si comprende allora che nella scena a seguire l'umano esercita una signoria – fatta ad immagine di quella del Creatore, non dispotica – proprio distinguendo e nominando gli esseri animali tramite la parola (dare un nome). È una forma di quel **dominio mite** che la prima pagina aveva lasciato intravedere come la via per il compimento della creazione. «Che cosa significa dare un nome, infatti, se non **riconoscere ciascuno nella differenza** che gli è propria e lasciar spazio a ciò che lo rende singolare?» (Wénin). Tramite la parola l'umano partecipa al compito divino di portare a compimento la creazione e si pone quindi nel mezzo tra la vita vegetale e animale e Dio.

Il compito che Dio assegna all'umano posto al centro del giardino è quello di coltivare e custodire. **Coltivare** fa riferimento al **lavoro**: «*adav* significa "lavorare", quindi, "coltivare" quando si tratta del suolo. Più spesso ancora significa "servire" e anche in un contesto religioso "onorare", "rendere un culto". Il lavoro evocato da questo verbo implica, quindi, anche il rispetto, simile a quello che un servo deve al suo padrone» (Wénin). **Custodire** è detto con il verbo *shamar*: "guardarlo" avere un occhio di riguardo, proteggerlo. Anche in questo caso è un compito che esercita un dominio mite.

Quindi tra le creature si instaura una relazione di **reciproco scambio**. Da un lato l'umano ha il compito di coltivare il giardino e dall'altro questo gli darà frutti "buoni da mangiare". Da un lato egli deve custodire e proteggere il giardino perché non torni ad essere un deserto e dall'altro il giardino (che significa "proteggere") lo protegge dal deserto sempre incombente sulla creazione.

### *Il precetto che regola la relazione*

Le prime parole che Dio pronuncia in questa narrazione sono importanti e sono un compito e un avvertimento per l'umano. Anzitutto iniziamo a ricordare che quando fa germogliare ogni forma vegetale il testo mette in rilievo che **al centro del giardino** Dio sembra porre non uno, ma **due alberi**: quello della vita e quello della conoscenza del bene e del male. Qui occorre una precisazione. La traduzione "conoscenza del bene e del male" forse non è la più appropriata. Wénin propone "l'albero del conoscere bene e male", in tutte le possibili sfumature che l'ebraico conosce (buono o cattivo, bello e brutto, piacevole e spiacevole, felicità e infelicità).

Dicevamo che le prime parole sono un **duplice ordine**: mangiare e non mangiare. Il primo comando dato all'umano è anzitutto quello di mangiare! Anzi nell'ebraico c'è un rafforzativo (mangiare mangerai, ovvero puoi e devi mangiare!) così come dopo c'è un rafforzativo circa il divieto (morire morirai, ovvero potrai e dovrai morire!). I due comandi sono **correlati** e vanno tenuti insieme altrimenti non si comprende il divieto. «Quest'ordine è duplice e, lo si dimentica spesso, la sua prima parte non ha niente a che vedere con un divieto. Si tratta di un precetto positivo che ordina all'essere umano di mangiare di *ogni* albero del giardino. Adonai Elohim inizia quindi col **(rac)comandare all'umano di godere** di quanto gli è stato dato. Su quest'ordine positivo che verte sul tutto, s'innesta una proibizione riguardante un albero preciso, la quale, *a priori*, mette **al godimento del tutto un limite** giustificato da una clausola in cui viene detto che rifiutare questo limite comporta una morte. (...) È possibile intendervi un avvertimento, una messa in guardia o un consiglio insistente. (...) L'umano può capire che lungi dal minacciarlo di morte nel caso in cui disobbedisca, Adonai Elohim cerca invece di avvertirlo, di metterlo in guardia. Rifiutare il limite equivarrebbe a esporsi ad un pericolo mortale (...) Lungi dal cercare di tenere per sé un sapere riguardo l'umano, riguardo a ciò che è bene o male per lui, Adonai Elohim lo condivide con lui indicandogli un cammino di infelicità e di morte, per suggerirgli di evitarlo. (...) Che venga posto un limite al godimento del tutto, non è contrario alla vita. Il lettore accorto lo capirà facilmente, imponendolo, Adonai Elohim può, infatti, mettere **in guardia l'umano contro la bramosia** che consisterebbe nel cedere alla **tendenza totalizzante del desiderio** rifiutando un limite che lo strutturi, un atteggiamento capace di sciupare la capacità relazionale dell'essere. La bramosia, infatti, fa dell'altro un oggetto da accaparrare per godermelo in modo esclusivo oppure, un rivale dal quale bisogna difendersi, o ancora uno strumento da utilizzare al fine di ottenere l'oggetto desiderato. Non riconosce mai in lui un soggetto, un partner di scambio di una relazione appropriata. È proprio in questo che ha qualcosa di mortifero: impedisce i rapporti giusti senza i quali la vita dell'essere umano non può far altro che deperire, morire in qualche modo. (...) Letta in questo modo, la parola divina mette in guardia l'umano contro un pericolo mortale. Dio dona

all'umano tutti gli alberi la cui vista **sveglia il desiderio** (cf 2,9), **ma anche un limite che educa questo desiderio in modo che non diventi invadente**. Secondo questa logica, vivere significa acconsentire a "qualcosa in meno", significa fare il lutto della totalità, significa **accettare una mancanza**. Senza questo, l'umano va incontro alla morte. Non la morte fisica – questo ritorno ineluttabile alla polvere è naturale, lo abbiamo visto (cf 3,19) –, ma la morte dell'umano in quanto essere contemporaneamente di desiderio e di relazione, cioè proprio in quanto umano» (Wénin).

Ecco la complessità e la bellezza del precetto che serve a strutturare la relazione sia con Dio che con le cose tutte. Non si comprende il precetto senza metterlo in relazione al dono. Dono (godimento) e limite (legge) sono in stretta connessione. Ma questo legame non è immediatamente evidente, e lo diviene solo nell'atto con cui l'umano risponde al comando (sia a quello di mangiare che al limite imposto). Il lettore, che ha potuto ascoltare tutto il racconto è guidato da una immagine generosa di Dio che fa tutto per il bene del suo partner, ma l'umano è posto in una condizione ambigua. Potrebbe accogliere il comando come un dono, un aiuto per mangiare bene, per la vita, oppure non cogliere il legame tra precetto e il suo donatore e percepirlo come un impedimento. **Dio, infatti, non spiega tutto**, sembra – come nel primo racconto – ritrarsi lasciando all'umano il compito di esporsi: o nella fiducia o nel sospetto. Il comando di per sé non vuole porre un limite alla conoscenza del bene e del male, tanto che la Ben Sira dirà: "Il Signore ha riempito gli uomini di intelligenza, ha fatto loro conoscere il bene e il male" (Sir 17,7). Ma c'è una intelligenza e un sapere nell'ordine della fiducia e uno nell'inclinazione del sospetto, uno porta alla vita e l'altro alla morte, e su questo vuole avvertire il divieto e il limite indicato dal precetto, dalla legge. Dunque nel racconto non tutto è detto e non tutto è subito evidente. Come nella vita. Sarebbe una violenza pensare di sapere tutto prima, a prescindere da una relazione. **Solo nell'esercizio della relazione l'umano viene a sapere il bene e il male**, ciò che porta vita e quello che conduce alla morte. La mancanza di un sapere totale non è un limite che mortifica l'umano ma la condizione per introdurlo nella relazione con un atto di fiducia. È quello che dovrà accadere – o che potrà non succedere – nel prosieguo del racconto.

## L'umano in relazione

Come risponderà l'uomo al duplice comando di Dio (mangiare e non mangiare)? Come interpreterà il comando? L'umano non sa tutto, lo deve scoprire agendo, entrando in relazione. Fin qui ha fatto tutto Dio ma ancora non basta. Infatti Adonai Elohim constata: "**non è bene che l'uomo sia solo**". Dobbiamo ricordare che per ora quell'umano fatto di terra non è ancora identificato come uomo (maschio) o donna: ha una identità ancora incompiuta e indistinta. Abbiamo di nuovo una "**mancanza**" (come all'inizio del racconto). Non sempre la mancanza è solo un aspetto negativo, essa mette in moto qualcosa, e in questo caso l'opera di Dio che vuole donare all'umano un **aiuto**, un **soccorso**. "un aiuto che gli corrisponda": la frase ha diverse sfumature; qualcuno che lo soccorra, che gli stia di fronte, che gli corrisponda, possa essere un interlocutore, un confronto e anche un affronto, un corrispondente, un rispondente! Proprio per questo non saranno gli animali le presenze adeguate. Non che non possano essere di aiuto, eppure non bastano. Un dettaglio pare significativo: alle creature che Dio presenta (gli animali selvatici e i volatili), l'umano dona un nome. Nel farlo sembra aggiungere una terza categoria: oltre agli animali selvatici e ai volatili parla di "tutto il bestiame" mettendoli al primo posto. Ora la parola ebraica sembra riferirsi agli animali domestici. Questi possono essere una presenza amica, un aiuto, un soccorso, certo utile anche se non sufficiente. Dio deve riprendere l'opera.

## L'invenzione della relazione

Tutto ha quindi inizio con una **anestesia**: l'umano non è presente all'azione divina e ignora tutto quando sta accadendo mentre dorme. Adonai Elohim prende un **lato** (*séla'*) dell'umano e da qui costruisce una donna. Non si parla di una costola, su questo la tradizione ha interpretato in modo inadeguato; in qualche modo nella stessa visuale con cui poi l'uomo leggerà, insufficientemente, il dono ricevuto. Più corretto pensare che Adonai Elohim **tagli in due un essere umano fin qui indifferenziato**. Una volta "separato" da questo lato costruisce una donna. «**Il sorgere di un altro nella sua differenza è reso possibile da una duplice mancanza**. Da una parte, nello scenario raccontato, è causa del torpore, nessuno dei due partner ha accesso alla propria origine né a quella dell'altro. La possibilità di una relazione in cui una sta di fronte all'altro va di pari passo con una perdita fondamentale che riguarda il sapere. È forse questo il prezzo da pagare perché ci sia un'uguaglianza, ciò che sembra richiedere questo tipo di rapporto impossibile con gli animali? Dall'altra, il narratore racconta che un'altra mancanza precede il mettere l'uno di fronte all'altro. Stavolta riguarda l'integrità: dato che viene preso un lato, si produce una perdita, una ferita manifestata da una cicatrice laddove la carne viene richiusa. Né l'uno né l'altro, pertanto, sarà "completo". (...) Quel che il narratore racconta qui riguardo all'**invenzione della relazione umana** è capitale. Qualsiasi relazione di questo tipo, infatti, impone questa duplice mancanza riguardo al sapere e all'integrità individuale. Mette ognuno di fronte a ciò che l'immagine del sonno traduce a meraviglia, cioè: l'altro sfugge "radicalmente" in ciò che fonda la sua individualità. Per di più la presenza di questo altro rimanda alla propria immagine di essere mancante, e la sua differenza insegna che non si sa tutto – e comunque non tutto dell'altro!» (Wénin).

Eppure questa perdita (di conoscenza e di integrità) non è vana! Adonai Elohim presenta all'uomo la creatura, facendo del rapporto uomo/donna un dono, il suo regalo contro la solitudine!

## Una risposta inadeguata

Come reagirà l'uomo? La sua reazione è di **meraviglia**. Questa è proprio una rappresentazione poetica dell'esperienza umana dell'**innamoramento**, con tutta la sua forza ma anche con tutte le sue ambiguità. Nell'innamoramento l'uomo "stravede", vede qualcosa ma forse – anzi certamente – non tutto e non del tutto bene. Un particolare ci mette subito in allarme. "L'umano disse", meglio dovremmo dire "si" disse. Qui infatti a chi parla? **Parla a se stesso!** E cosa dice: la traduzione più letterale potrebbe essere:

*"Questa qui, questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne;  
a questa qui sarà gridato ishshah, donna,  
poiché da ish uomo, è stata presa questa qui!"*

Da un lato l'uomo coglie **una identità reale**: essa è solida o forte come me e insieme fragile e vulnerabile come me. Il nome che gli assegna è il suo stesso nome declinato al femminile. Ma lo fa in un modo strano. Anzitutto **non gli parla**, non parla a lei considerandola il soggetto di una relazione. E poi non sembra aver colto quel che davvero Dio ha fatto. Adonai Elohim, infatti, ha creato qualcosa di altro, da un lato dell'umano indifferenziato, che ora non è più integro: **la donna è sì una parte di sé, ma che non gli appartiene più**. Mentre l'uomo nella sua lettura sembra voler **riprendersi** ciò che gli manca: "poiché da *ish* è stata presa!". Dimentica che egli non sa (dormiva!) nulla di come è stata creata, e dimentica pure chi gliel'ha presentata: **non c'è traccia del donatore!** «È così che, nelle sue parole, l'uomo si adopera a **cancellare l'alterità della donna**.

Quando dice: “questa qui, questa volta, è osso delle mie ossa e carne della mia carne (cioè, precisa *ishshah* presa da *ish*), l’uomo situa chiaramente la donna rispetto a se stesso. A sentirlo, lei è ciò che gli è stato tolto; **lei è lui al di fuori di lui**. La ripetizione insistente della preposizione *min* ([fuori] da) e dei possessivi è rivelatrice di questo proposito. Tradisce il modo in cui l’uomo vive la separazione. È costretto a registrarla (*min*), ma, allo stesso tempo, tenta di ridurre l’allontanamento, la frattura che essa impone, affermando che quello che l’altro è viene da lui e, in un certo qual modo, gli appartiene» (Wénin).

Sembra proprio di assistere allo sguardo di chi “stravede” nell’innamoramento. L’uomo crede di aver trovato “l’anima gemella”! In questo modo riduce la differenza perché la misura mettendosi al centro, riportando la donna a sé, tanto da dargli il proprio stesso nome (pur dovendo riconoscere una diversità che esprime nel femminile). Si comporta come se fosse cosa sua, oggetto del suo desiderio, della sua bramosia, invece di permetterle di esistere fuori dal suo dominio, dalle sue prese.

### **Il cammino sarà lungo**

A questo punto il racconto sembra fare una **pausa di riflessione**, una presa di distanza. Evidentemente non si parla più semplicemente di quell’uomo e di quella donna del racconto (essi non hanno un padre e una madre) ma di ogni uomo e di ogni donna. Per dire che cosa? Proprio perché a tendenza dell’uomo non è quella di lasciare spazio all’alterità nella sua diversità ma di ricondurla a se stesso, di ridurla a ciò che gli è stato tolto, il cammino per una vera relazione sarà lungo e non facile. **Perché sia possibile una unione nella differenza** (che quindi lascia che l’altro esista nella sua diversità, alterità e unicità, a volte incomprensibile e perturbante) **deve avvenire una perdita e una separazione**. «**Attaccarsi** alla sua donna – un’espressione in cui il verbo indica un legame di alleanza (Dt 11,22; Gs 22,5), come pure l’amore che unisce uomo e donna (Rt, 1,14; Pr 18,24) – suppone che l’uomo **abbandoni** “padre e madre”, coloro di cui può dire di essere effettivamente “le ossa e la carne”. In altre parole, deve, in un processo di differenziazione, di separazione, lasciare l’universo familiare, “da sempre” noto, per così dire; deve lasciare il mondo rassicurante del medesimo, nel quadro del quale viene a iscriversi, in modo spontaneo ogni nuova relazione. Allora puoi entrare in un giusto attaccamento a colei che, prima, avrai riconosciuto come altra, lontano da qualsiasi tipo di fusione» (Wénin).

Così accade in ogni innamoramento: il rischio di ricondurre l’altra/o all’universo noto e familiare, di cercare nella donna la propria madre o sorella, nell’uomo il padre o l’amico, è ciò che predispone al fallimento della relazione. Senza una separazione, un viaggio verso l’ignoto, non si impara a vivere l’unione nella differenza. Per questo la possibilità di diventare una “**carne unica**” è posta al futuro. «Con l’aggettivo “unico” [la Bibbia] può descrivere un essere umano che abita la propria singolare differenza, che assume il proprio limite e la propria mancanza, con la fragilità che necessariamente li accompagna. Diventando così se stesso, l’uomo smette di considerare la sua donna come “l’osso delle sue ossa e la carne della sua carne”, lasciandola dal canto suo essere “carne unica”, nella sua alterità irriducibile e vulnerabile. Ma, dal momento in cui l’uno e l’altra sono distinti in questo modo, diventa possibile un’alleanza tra loro, un attaccamento non funzionale, mentre lo spazio che li separa libera un luogo per un’altra “carne unica”, un essere differente dall’uno e dall’altro: il bambino» (Wénin).

## Nudi senza vergogna

Il racconto sembra non registrare alcuna **reazione della donna**! Questa sembra accettare con eccessiva sudditanza il ruolo che l'uomo le assegna. Una traccia del suo silenzio la troviamo nell'ultima osservazione con cui il testo conclude la sua riflessione sull'accaduto. Come è possibile non provare vergogna, non essere impauriti oltre che attratti dall'alterità, dalla nudità del corpo dell'altro? Non è forse questo che accade nelle relazioni? Il corpo nudo dell'altro, che evoca la propria nudità, viene percepito come **attraente** ma anche **inquietante** perché **scopre la propria mancanza**, la propria vulnerabilità. Qui invece i due sembrano non provare inquietudine: forse perché lo sguardo dell'uomo ha ricondotto la diversità a una "cosa sua" e il silenzio della donna sembra prestarsi al desiderio possessivo dell'uomo.

«In questo modo, se "loro due" non si vergognano di essere nudi, è probabilmente, perché, invece di essere l'uno "di fronte" all'altra sono sempre "a lato" l'uno dell'altra, poiché la relazione dell'uno e dell'altra non ha permesso alla differenza di essere riconosciuta. Del resto, il seguito del racconto lo confermerà: in 3,7, il narratore racconterà che "gli occhi di loro due" si aprono su una nudità che si affrettano a nascondere allo sguardo dell'altro. Ciò significa, quindi, che prima non vedevano questa nudità dove pure si esibiva la differenza e il limite di ognuno. In questa conclusione, il narratore descrive forse l'armonia perfetta della coppia primitiva, come dicono spesso i commentatori? Presumibilmente sì, se si assume la prospettiva dei personaggi, almeno quella dell'uomo. Ma, con la distanza di cui dispone, il lettore può percepire in questa situazione apparentemente idilliaca l'accecamento di **quest'uomo che crede di aver trovato l'anima gemella** e della donna che si **accomoda nello statuto da lui ricevuto**. Quel che viene così descritto è quel genere di "amore" che la saggezza popolare definisce cieco e in effetti lo è, nella misura in cui non coglie quel che distingue i partner, li differenzia. **Questo "amore" ignora l'alterità** che resiste e sfugge irrimediabilmente, nell'uno, nell'altra. Insomma, il lettore assiste al **fallimento** del "come di fronte", un fallimento nascosto, agli occhi stessi di coloro che lo vivono, dietro i meravigliosi orpelli di una riuscita apparente. Non c'è che dire, questo racconto mitico è più vero della realtà....» (Wénin).

## Conclusione: dalla mancanza al desiderio

Inizia con il secondo capitolo il dramma dell'umano, ovvero la storia. Inizia con una **mancanza**: la terra arida del giardino senza l'umano, la solitudine che sembra caratterizzare l'apparire dell'umano, l'invenzione della donna che più che colmare questa mancanza la rappresenta, la mette in scena come la condizione per una vera relazione, che però all'inizio sembra fallire; ci vorrà tempo, il tempo nel quale imparare dalla mancanza la logica del desiderio e non quella del possesso.

In questo senso **l'apparire della donna, per l'uomo ha qualcosa di inquietante**, tanto che all'inizio Adamo cerca in qualche modo di ricondurre questa alterità a sé come alla sua "costola perduta". Dovrà invece imparare a relazionarsi rinunciando a ricostruire una totalità autonoma e entrando in relazione con una alterità irriducibile. È la via del desiderio che proprio dalla mancanza sorge e vive.



«La parola ebraico *selà*, costola, vuol dire anche fianco, lato, banda, e in generale indica la parte di un tutto, posta simmetricamente rispetto a un'altra parte che le è "gemella". La cessione della costola provoca dunque una **dissimmetria** all'interno dell'uomo e questo significa che **l'invenzione della donna, l'avvento della differenza femminile, comporta un rimaneggiamento dell'identità maschile** (la donna, dice Adamo, è qualcosa che gli è "stata tolta"). È un fatto curioso, ma si potrebbe dire che l'uomo approda a se stesso, alla sua forma finita, cioè si completa, solo dopo un *restyling* che ce lo riconsegna come un **essere decompletato**. Comunque sia, è certo che, a partire da suo arrivo fino al dramma dell'uscita dall'Eden, la donna manifesta una spiccata capacità di provocare uno snaturamento dell'ordine delle cose, anche se è proprio in virtù di questo salto che si entra nel tempo proprio dell'essere umano, la Storia.

Tutt'altro che una figura della natura ci si mostra dunque la compagna dell'uomo, perché lei, lo si vede bene, porta in dote la drammaticità tipica della Storia e la sofisticazione del peccato (come scrive Kierkegaard "senza peccato non c'è sessualità e senza sessualità non c'è storia"). Se qualcosa contraddistingue da subito il lato femminile del genere umano, è la sua particolare **propensione alla destabilizzazione** di equilibri dati per assodati. La donna appare sulla scena come una figura della discontinuità, rappresenta un salto logico, una rottura epistemologica per la mentalità del maschio – un vero patito del quieto vivere – che si sottrarrebbe volentieri a tale sconquasso psichico. Ciò ne fa una "presenza irrisolta nella mente dell'uomo" (M. Covacich) è, come vedremo, il tasso di incompiutezza e di indefinibilità che caratterizza la sua identità. Davanti a questa natura, che pure lo affascina come se fosse sfiorato da un mistero vivente, lui non può che scindersi: la ritrova nei suoi sogni ma la vede affiorare anche nei suoi incubi, e di un'antinomia così lacerante non avrebbe modo di venirne a capo nemmeno se potesse vivere all'infinito. (...)

Ora, questa complessità, questa problematica praticabilità del femminile, che conseguenza ha sul dialogo tra l'uomo e la donna? Il minimo che si può dire è che, **finché l'amore non insegni loro a parlarsi**, i due sessi restano reciprocamente incompatibili, e questa inconciliabilità è indubbiamente dovuta al diverso legame intrattenuto con la vita. L'uomo e la donna hanno, perlomeno in partenza, un differente rapporto non solo con il corpo e il campo della parola, ma anche con ciò che ne consegue, e cioè con la dimensione della verità. Dimensione, come insegna Lacan, *non-tutta*, non tutta dicibile (non per problema di reticenza ma di insufficienza del significante a cogliere nella sua intimità il reale dell'esperienza umana) e in quanto tale più prossima alla realtà a sua volta non-tutta del femminile. (...)

Il **desiderio** è, per l'esattezza, **mancazza messa al lavoro**. E la mancazza, come in sostanza dice Freud, è il carburante della nostra capacità psichica: "nulla, all'infuori di un desiderio, è in grado di metter in moto il nostro apparato psichico". Questo significa che la mancazza che si genera in noi, l'aporia che sembrava doverci consegnare all'impotenza, non è in nulla paragonabile a un deficit, è il basamento su cui si dipana la via indiretta, spesso tortuosa e faticosa, "resa necessaria dall'esperienza" (Freud), che ci permette di cavarcela con la vita senza restare perduto fissati al nostro bisogno di stabilità e di certezza» (Francesco Stoppa, *La costola perduta*).

Questo ci permette una rilettura della **solitudine** – come mancanza – che non la legge immediatamente come opposta al legame, ma come sorgente del desiderio.

«Esiste un grado zero della dimensione femminile dove ogni forma di identità condivisa è sospesa e sfuma ogni senso di appartenenza. Questo fa della solitudine il partner primo della donna. Forse non è il peggiore dei mali, ma va precisato che non si tratta tanto della distanza della propria persona dagli altri quanto della percezione di **uno iato interno** che non cessa di farle visita. Si tratta della pulsazione di un vuoto – della medesima natura, forse di quella che palpita al cuore del mondo – che ha qui modo di declinarsi in una dimensione di irriducibile singolarità. Nell'*una per una* che contraddistingue la posizione femminile secondo una gamma del tutto personale di forme, luminosità e sfumature.

*La mia solitudine è liscia, concava e dorata*

*e manda piccoli, incerti bagliori, tra le poesie sparse qua e là.*

*Se qualcuno mai la cercasse, sta proprio sul bordo del nulla (Doretto, Amore ramarro)*

Tuttavia la percezione del proprio stato soggettivo [della propria solitudine] cambia radicalmente a seconda che lo si subisca come una condanna o che si riconosca in esso il punto di irradiazione del proprio essere e l'**elemento propulsivo del desiderio**. In questo caso, la mancanza diviene curiosamente pienezza, rientranza che si presta a farsi **recipiente** (la dimensione “concava” appena evocata), consapevolezza di quella che è la speciale consistenza, la qualità particolare della nostra condizione di viventi.

**Saperci fare con la distanza** che ci separa da noi stessi, saper stare in prossimità del vuoto che è comunque parte integrante del proprio essere, e di conseguenza con quella dose di estraneità che ci è consustanziale, tutto questo permette di affiatarsi già al proprio interno con l'alterità di ciò che ci circonda, a partire da quella incarnata dai nostri simili. In altre parole, **la solitudine non rema contro ciò che è legame**, che si tratti di legame d'amore o dei legami sociali. Rappresenta, al contrario, una garanzia, il prodromo di buoni incontri. Senza la percezione di questa solitudine di base, i rapporti umani sono destinati a cortocircuitare nell'orbita dei disegni narcisistici dell'io il cui fine è di compensare e misconoscere l'incompiutezza umana, di farcela vivere come un handicap e non come una risorsa, un punto di apertura» (F. Stoppa, *La costola perduta*).