

Affetti e sessualità.

L'attualità del significante coniugale di *Humanae vitae*

PIERANGELO SEQUERI*

SUMMARY: The connection between affectivity and sexuality has been affected in the last few decades by a transformation of ethics that goes beyond the premises of its rethinking in the context of the post-Nietzschean philosophies of life. This reflection seeks to highlight the relevance of the “conjugal meaning” of love elaborated by Humanae vitae, responding to today’s need for a greater precision in its justification and its centrality in the overall view of the ordo amoris; both from the perspective of its human dynamics, as well as that of its Christian fulfilment.

1. LA NUOVA DOMANDA SU AFFETTI E SESSUALITÀ

L'esistenza di una profonda relazione tra affetti e sessualità non deve certo essere dimostrata, anche se le teorie e le pratiche della sua scissione non sono estranee alla storia (e all'attualità) di questo legame¹. Di fatto, in ogni caso, nel corso dell'ultimo secolo, la problematica interna

* Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

1 Indicherei come introduzione attendibile, per orientarsi, la lettura congiunta di due saggi particolarmente illuminanti, entrambi indirizzati anche dalla volontà di essere ricevuti teologicamente con frutto: X. LACROIX, *Les mirages de l'amour*, Bayard, Paris 2010² (= *I miraggi dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2011; M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicanalisi*, Cantagalli, Siena 2013.

alla chiarificazione della struttura di queste due fondamentali dimensioni dell'esistenza umana ha conosciuto una potente espansione e un'inedita radicalizzazione critica. Il mutamento è legato sia ai nuovi approcci del sapere antropologico, propiziato della nuova piegatura della filosofia verso i valori della vita, sia dalle tumultuose trasformazioni dell'ethos collettivo: in parte indotte dalle cosiddette scienze dell'uomo, in parte assecondate dai mutamenti del sistema sociale, politico, economico, cognitivo e produttivo².

La tematica degli affetti umani – intesa nel suo senso più ampio, che non interessa soltanto i rapporti umani ma tutto l'insieme delle affezioni (attive e passive) che riguardano l'atteggiamento umano nei confronti del mondo, delle cose, delle idee e delle pratiche, del senso della vita e del rapporto con Dio – si è insediata con inedito rilievo nell'ambito dell'interrogazione filosofica fondamentale³. Non solo in chiave strettamente antropologica, ma allargandosi ad una prospettiva più globale, che va a toccare le strutture cognitive del senso dell'essere e la costituzione ontologica della verità dell'esperienza. L'effetto di opposizione tra ragione e affezione – che ha dato forma alla modernità illuministica e, rispettivamente alla reazione romantica – chiede vigorosamente di essere ricomposto: sia a fronte degli esiti culturalmente e politicamente insoddisfacenti dell'alternativa, sia in riferimento al merito dell'esperienza effettiva di ragione e affezione, la cui opposizione non interpreta adeguatamente il modo umano di definire il suo rapporto con la verità e il senso della sua esistenza. L'intellettualismo e il sentimentalismo, nell'orientamento della libertà come anche nell'interpretazione dell'amore, sono percepiti sempre più chiaramente come inadeguati alla chiarificazione

2 Una delle poche ricognizioni del tema, che raccolgono contributi seriamente impegnati con il rilievo sociale totale del tema dell'amore (non solo sessuale) è quella curata da R. PRANDINI – G. CAVAZZA (a cura di), *Il potere dell'amore nell'epoca della globalizzazione*, il Melangolo, Genova 2011. Lettura che giudico indispensabile.

3 Per approfondire, cfr.: R. KÜHN, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebenphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Alber, Freiburg – München 1992; F. BOTTURI, *Affetti e Legami*, "Annuario di Etica", 1, Vita e Pensiero, Milano 2004; R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 2005; P. GOMARASCA, *La ragione negli affetti. La radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007; E. TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius, Bruxelles 2010; A. PELLI (a cura di), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010; P. GOMARASCA – P. MONTI – G. SAMEK LODOVICI (a cura di), *Critica della ragione generativa*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

della singolare qualità umana del sapere, dell'agire, dell'essere in relazione. Di fatto, circoscrivere – fenomenologicamente e teoricamente – il campo dell'affezione non è impresa semplice: la filosofia ha abbandonato da tempo l'esercizio dell'antica scuola (monastica, medievale, umanistica) del discernimento analitico dei moti dell'animo e della sapienza del volere. Riprenderlo, all'altezza dell'odierna costellazione epocale della cultura, non è banale. Potremmo elencare brevemente (non più di questo, in questa sede) la topica dei temi e dei problemi principali in cui si articola l'impegno analitico della contemporaneità. In primo luogo, viene in evidenza la difficoltà di istituire il registro complessivo dell'ordine degli affetti, stabilendo con qualche precisione gli intrecci (e le differenziazioni del voler-bene, sul duplice asse dell'attrazione e della passione, del desiderio e della pulsione, del sentimento e dell'emozione. Nella semantica dell'amore, spesso questi profili si confondono e si sovrappongono, generando difficoltà di articolazione della qualità personale e relazionale del voler-bene, diviso tra la sua polarizzazione intorno ad una intenzionalità d'amore in cerca di riconoscimento e una pulsione di godimento che esige di essere soddisfatto. La situazione attuale, per altro, proprio in riferimento alla sessualità, ma non solo, si presenta come un terreno particolarmente sensibile agli esiti che producono confusione (o scissione) fra questi due aspetti. L'approccio delle neuroscienze, poi, nella sua tendenza a saldarsi con una visione utilitaristica e deterministica della costituzione psichica del soggetto umano, complica ulteriormente i termini dell'approccio antropologico al nesso di libertà (personale) dell'affezione e responsabilità (etica) della relazione⁴. Questa complessità rende ancora più decisivo l'impegno di stabilire con qualche concretezza e precisione il nesso dell'ordine degli affetti con l'ordine della conoscenza. L'intreccio della dimensione del *pathos* affettivo, inteso come sfera della sensibilità umana per il senso, con quella del *logos* cognitivo, che chiede di essere allargato all'orizzonte della sapienza esistenziale e relazionale, è certamente un tema in grande evidenza nella riflessione attuale. La convinzione della necessità di risolvere il dissidio guadagna consenso, pur nel conflitto delle interpretazioni. L'esito di questa

4 S. KAMPOWSKI (a cura di), *Neuroscienze, amore e libertà*, Cantagalli, Siena 2013. Cfr. A. FABRIS, "Amore e neuroscienze", in *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 4 (2013) 278 – 284.

concentrazione rimane tuttavia ancora incerto. La filosofia del resto, pur con significative eccezioni, prende le mosse preferibilmente dal *fenomeno erotico*, più che dall'*ordo amoris*. La stessa teologia dal canto suo, che pure avrebbe più di tutti l'impulso e gli argomenti per venire a capo di questa separatezza della verità e dell'amore, ne illustra vigorosamente l'istanza: ma non dispone ancora di analisi e di sintesi all'altezza della sua adeguata elaborazione, nel quadro dell'enfasi vitalistica (e della de-costruzione ermeneutica) che la cultura teorica e l'ethos diffuso applicano alle forme e alle forze dell'amore⁵.

È difficile, in ogni caso, rimuovere la percezione del carattere misterioso che avvolge l'esperienza dell'*ordo amoris*, il quale ci viene incontro come un'esperienza ultimamente indeducibile e irriducibile del voler-bene come principio della composizione e del compimento della vita. La sua "estetica" non si lascia afferrare, all'altezza della sua stessa esperienza umana, senza sollevare la domanda della sua responsabilità e della sua giustizia. La sua "drammatica" non cancella in alcun modo la convinzione della sua promessa e della sua verità. L'amore ci viene incontro, nello stesso tempo come una necessità e come una grazia, come un bisogno e come un dono. E sbarrà la strada alla rassegnazione nei confronti della sua corruzione e della sua perdita, della sua perversione e del suo non-senso⁶.

La fede cristiana riconosce la radice inestirpabile di questo mistero, e il principio irradiante della sua destinazione, nel mistero della creazione e della redenzione di Dio⁷. Il Creatore affida all'amore della vita di Dio, che abita e istituisce originariamente la sua stessa intimità trinitaria, il gesto della costituzione di una alterità del mondo della vita affidata all'alleanza dell'uomo e della donna: in cui è posta l'"immagine e somiglianza" di Dio. L'amore coniugale e fecondo dell'uomo e della donna,

5 Cfr. G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006.

6 Cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations sur l'amour*, Grasset, Paris 2003 (= *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007); N. REALI, *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Roma 2007; T. FAGIOLI, *Jean-Luc Marion. Le phénomène érotique. Six méditations (2003). Analisi, genesi critica del testo*, www.giornaledifilosofia.net febbraio 2008. In controtendenza con i luoghi comuni della liberazione sessuale e dello spontaneismo sentimentale, si segnala l'interesse dell'inattesa riflessione di un pensatore, importante ma certamente distante dall'ispirazione cristiana, come A. BADIOU, *Eloge de l'amour*, Flammarion, Paris 2011 (= *Elogio dell'amore*, Neri Pozza, Vicenza 2013).

7 J.J. PEREZ SOBA, *Amore: introduzione a un mistero*, Cantagalli, Siena 2011.

nel quale procede la cura del mondo e l'apertura della storia secondo il disegno di Dio, è il grembo nel quale l'alleanza d'amore della prossimità e della fraternità, ossia della comunione degli esseri umani che abitano la terra, rende possibile la loro iniziazione alla verità e alla giustizia, alla qualità e al senso della vita che non muore. Il mistero dello Spirito e della forza di questo libero disegno della pre-destinazione alla vita secondo l'amore, "nascosto in Dio fin da prima della creazione del mondo", si è reso manifesto nell'umanità e nell'opera del Figlio Unigenito, che si fa Primogenito di molti fratelli. Il mistero di questa irrevocabile pro-afezione di Dio, capace di giungere fino al dono sacrificale della vita per amore della vita, ci consente di assimilare, nella fede e nella speranza, "gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù" (Fil 2, 5). Disponiamo così di una traccia affettiva e normativa, capace di orientare e plasmare la nostra stessa *sensibilità* nella direzione del mistero dell'amore di Dio che si incardina nell'*ordo amoris* umano. È quell'amore che lo Spirito stesso "riversa nei nostri cuori" (Rm 5, 5) e che la rivelazione neotestamentaria ha scelto di nominare, nella lingua greca, come *agape* (1 Cor. 13)⁸. La via di ingresso dell'amore umano nell'orizzonte dell'*agape* di Dio rimane certo saldamente attestata nel principio creaturale della speciale alleanza coniugale dell'uomo e della donna, mediante l'istituzione matrimoniale e familiare di una *communio personarum* il cui *simbolo reale* è nel dono reciproco dell'intimità sessuale e della fecondità generativa di una nuova persona. In questo quadro, il riconoscimento di un'istituzione divina dell'*ordo amoris* passa certamente attraverso l'illuminazione del senso della *vis erotica* dell'amore, che chiama in causa l'identità sessuale e l'unione sessuale dell'uomo e della donna (da tenere unite, ma anche da non confondere, come osserveremo tra poco). Nello stesso tempo, proprio l'evento dell'alleanza coniugale-familiare mostra la sua attitudine ad istruire e a generare un'articolazione dell'ordine degli affetti e della fecondità dell'amore che lo trascende, aprendolo alla sua composizione con l'alleanza e la comunione, la prossimità e la fraternità, il dono e il sacrificio che alimentano la potenza dell'amore umano come *habitus* totale della persona, della comunità, dell'intera famiglia umana. Questa trascendenza

8 Un persuasivo inquadramento dell'orizzonte biblico-ermeneutico del linguaggio neotestamentario: C. DOGLIO, *La scelta di dire agàpe. Figure linguistiche dell'originario evento cristiano*, in P. SEQUERI (a cura di) *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della perdita del mondo*, Glossa, Milano 2011, 69 – 106.

illumina la promessa, e sostiene la speranza, della nostra destinazione al dono di una vita con Dio che compie la nostra disposizione a godere dell'amore di Dio per la creatura. In questo senso, la filialità e l'ospitalità del nostro venire al mondo, nella potenza e nel grembo dell'amore umano dell'uomo e della donna, si dilatano verso la fraternità e l'accoglienza che devono ispirare l'unità e la comunione dell'intera famiglia umana. L'*arché* dell'ordine umano degli affetti è certamente il seme coniugale-familiare di *eros* e di *philia*. Ma l'*eschaton* del suo compimento, per l'opera dello Spirito dell'amore di Dio, trascende la sua iniziazione coniugale-familiare, iscrivendola nell'iniziazione personale all'ordine di un amore redento e perfezionato dalla comunione di vita di tutti e di ciascuno con Dio. La cifra di questo compimento, che Gesù nomina come "regno di Dio", e che si fa strada e storia già ora, in molte parabole e miracoli della vita aperta agli occhi della fede, si annuncia come inedita e felice esperienza di un ordine degli "affetti trinitari" che danno vita incorruttibile al mondo di tutte le cose "visibili e invisibili" che saranno donate per il tramite dell'infinita affezione creatrice di Dio.

Diventa così urgente il compito – indisciungibilmente dottrinale e pastorale – della teologia, che deve riuscire ad elaborare una comprensione sintetica di due dimensioni fondamentali per l'interpretazione cristiana di *agape*, ossia dell'amore di Dio che si incarna nell'amore umano e insieme lo trascende. Da un lato, si tratta di fare tesoro della riscoperta centralità del mistero coniugale-familiare per l'intero ordine degli affetti⁹). Dall'altro, si tratta pur sempre di illuminare un *eros* che si lascia purificare e trascendere nell'*agape* di Dio che edifica la famiglia umana in tutte le forme della pro-afezione che non si risolvono nella relazione coniugale. Nell'*eschaton* promesso da Dio, l'amore rimarrà eterno, ma l'erotica sessuale, come anche la generazione filiale, si esauriranno nel loro stesso compimento.

9 "In tutta questa molteplicità di significati [che abitano il campo semantico dell'amore, *nota mia*] l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono", BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

2. DECONSTRUZIONE E RICOMPOSIZIONE DELL'*ETHOS*

Il magistero ecclesiastico più autorevole ha già prodotto sviluppi notevoli e incoraggianti per l'elaborazione teologica di questa sintesi. Dalla "teologia del corpo" delle celebri catechesi di Giovanni Paolo II, che hanno aperto la strada, alla più recente suggestione di una "teologia di *eros*", che abita i legami del *Logos* e dell'*agape* di Dio, lanciata da Benedetto XVI (*Deus caritas est*). Fino a quella vera e propria "teologia degli affetti", che è raccomandata nell'*Amoris laetitia* di papa Francesco come chiave di accesso alla concretezza fenomenologica – estetica e drammatica, indisciungibilmente – della loro iniziazione coniugale-familiare all'amore di Dio.

Il passaggio attraverso la sapienza antropologica della sessualità umana è inevitabile – e necessario – per l'elaborazione dell'analogia e della dialettica fra costellazione coniugale-familiare e ordine etico-teologico degli affetti. Nello stesso tempo, e proprio per questo, la teologia dell'amore non potrà semplicemente risolversi in una teologia della sessualità. Il lavoro chiesto alla teologia, che si trova in una fase decisamente ancora iniziale a questo proposito, non è nulla di meno che quello di un aggiornamento dell'antropologia cristiana capace di integrare strutturalmente, e non solo aggiuntivamente, l'intelligenza della fede a riguardo dell'intero ordine degli affetti. Se si vuole che la visione cristiana, al centro della quale sta certamente una precisa rivelazione dell'amore, che muove il mondo a partire dall'amore di Dio e in vista dell'amore di Dio, appaia capace di onorare in tutto il suo splendore la verità del "*logos* di speranza che è in noi", è necessario mettere mano risolutamente al compito di un'antropologia teologica degli affetti. Questa sfida, teologica e pastorale, ma anche educativa e culturale, è messa in tensione proprio dalla speciale centralità che oggi riveste la "questione sessuale" nella visione dell'umano: sia come tema di identità e differenza della persona, sia come tema del desiderio e del godimento d'amore. La collocazione di questa centralità, che si lascia visualizzare in molti tratti caratterizzanti dell'*ethos* culturale e sociale odierno, è l'effetto di una accelerazione del mutamento di sensibilità che ha percorso il secolo precedente. I suoi luoghi emblematici, che scandiscono anche le fasi di polarizzazione delle sue trasformazioni sono più che noti, ricordiamoli solo brevemente. Il primo è, proprio agli inizi del secolo, l'avvento della teoria psicanalitica di Freud. L'inconscio, che muove segretamente la *psiche*, è radicato nelle vicende

pulsionali e nelle trasformazioni simboliche del desiderio sessuale, che opera, precocemente e ineludibilmente, fin dall'inizio della vita psichica. La sessualità, dunque, assume il rilievo di matrice energetica e di grande codice dell'intero ordine degli affetti. Indipendentemente dal fatto che questa impostazione porti in luce dinamiche del rapporto fra coscienza e inconscio di sicuro interesse, pur sollevando un gran numero di problemi di interpretazione, che infatti continuano ad alimentare il dibattito, ci limitiamo a sottolineare, ai fini del nostro ragionamento, il fatto che la recezione culturale complessiva della provocazione freudiana ha instaurato una speciale sensibilità per il carattere pervasivo e per così dire sistemico della componente sessuale dell'esperienza umana nella sua globalità¹⁰. E dunque impossibile per una teologia che ha riscoperto, in chiave positiva, il significato determinante della differenza sessuale e la potenza simbolica dell'unione coniugale per l'intelligenza credente del corpo, non sentirsi impegnata a definire con precisione le contiguità e le differenze fra la totalizzazione freudiana e la visione cristiana della sessualità¹¹. Il secondo passaggio emblematico, per la nostra cultura della sessualità, è quello determinato dalla cosiddetta "rivoluzione sessuale" della seconda metà del secolo (con il famoso '68) che ha preso forma di parola d'ordine dell'emancipazione collettiva e individuale. Pure a questo riguardo, indipendentemente dal fatto che gli effetti di libertà di questa pretesa rivoluzione appaiano comunque ambigualmente associati alla diffusione di una sorta di inconsapevole e più profonda dipendenza dalle logiche consumistiche degli apparati tecno-economici, ci limitiamo a sottolineare il fatto che la soddisfazione del desiderio sessuale come tema di decisione e intesa soggettiva sufficienti a giustificarla, si è sedimentata nell'inconscio collettivo sotto il segno della libertà e del diritto inviolabile al godimento dei propri affetti, in qualsiasi forma. È dunque necessario tenere conto di questa pressione di conformità, nel momento in cui si è intenzionati

10 Cfr. A. IMBASCIATI, *La sessualità e la teoria energetico-pulsionale*, Franco Angeli, Milano 2005; R. BERNET, *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2013; P. MARION, *Il disagio del desiderio*, prefazione di G. Amato, Donzelli, Firenze 2017.

11 Per una contestualizzazione dell'attuale stato dell'arte: P. CIOTTI – M. DIANA, *Psicologia e religione*, Dehoniane, Bologna 2005; R. GABOARDI, *Un Dio a parte: che Altro? Jacques Lacan e la teologia*, Glossa, Milano 2016; A. MALO, *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017; J.-D. CAUSSE, *Lacan et le christianisme*, Campagne première, Paris 2018.

a trasmettere un messaggio di libertà e di autodeterminazione, a riguardo del rapporto tra sessualità e affetti. La sua necessaria elaborazione nel linguaggio della libertà personale e della ricerca della felicità, infatti, deve articolare persuasivamente la sua intrinseca qualità – e responsabilità – etica nei confronti della persona e della comunità. La teologia deve perciò applicarsi, con specifico impegno, ad illuminare la convergenza della visione cristiana con l'obiettivo dell'auto-realizzazione felice dell'amore, esplicitando persuasivamente – senza contraddirsi – la differenza necessaria affinché sia onorata la giustizia personale e comunitaria degli affetti che a quella felicità sono destinati. L'eccesso di retorica può appagare il desiderio di essere efficaci, ma viene poi neutralizzato dalla disillusione e dall'equivoco. Infine, volgendoci all'ulteriore svolta postmoderna della sensibilità in tema di sessualità, è importante tenere conto la straordinaria accelerazione dell'erotizzazione sessuale di tutte le relazioni elementari¹². La logica attuale dei consumi favorisce potentemente questa pervasività dell'erotico, che trae la sua forza (ma meglio sarebbe dire la sua debolezza) dalla separazione dell'erotica sessuale da ogni logica generativa, che ne adatta il piacere al consumo dei beni godibili e al benessere della soddisfazione pulsionale. Di nuovo, anche in questa trasformazione, sarà necessario considerare lo stile nuovo della sua narrazione. La retorica di questa disseminazione – obiettivamente ossessiva e ultimamente nevrotica – dell'attrazione sessuale, la avvolge di atmosfere ludiche, poetiche, sofisticate: in altri termini, la iscrive nella presunta eleganza di un ordine degli affetti che deve contribuire, proprio in questo modo, alla estetizzazione del mondo e della vita. Kierkegaard ha scritto pagine ineguagliabili – ancorché meritevoli di puntuale discussione – a riguardo di questa simulazione della sofisticazione quasi-spirituale dell'erotismo. L'altro verso di questa estetizzazione del godimento sessuale, però, rivela tutta la drammaticità del suo svuotamento nichilistico nella mistica del degrado in cui

12 Suggestiva e provocatoria analisi di questo spostamento epocale, nell'acuto saggio di M. PERNIOLA, *Il sex-appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994. ("L'arte di sempre godere è una capacità che il sadico può riservare solo a se stesso e a nessun altro, perché si regge non su di un principio astratto, ma sulla sfida che egli ha rivolto a Dio e alla sua creazione, nel momento in cui rinunciando per sempre a costituire con altri un'unità del volere, ha puntato tutto su se stesso e sul rafforzamento illimitato della propria sovranità", 31; "Il feticismo sembra differente dalle tre grandi forme d'amore elaborate in Occidente: l'amore cortese medievale, l'amore-passione barocco e l'amore romantico ottocentesco", 53).

la iscrive Bataille. La potenza pulsionale della vita erotica, qui, non ha più niente dei tratti eroico-romantici di cui si ammanta nella rivoluzione anti-cristiana di Nietzsche. Essa appare per quello che è: ossia, contrazione sadica e masochistica del puro piacere del consumo sacrificale, consapevolmente nichilistico, dell'illusoria potenza di *eros*. Profezia esatta, quanto a questo, dell'epoca che stava per arrivare¹³.

La teologia deve dunque farsi, al tempo stesso, culturalmente più smalzata e antropologicamente più propositiva: evitando l'adattamento retorico ai linguaggi dell'esaltazione mistica di un *eros* generico (come talora avviene, persino contro le intenzioni, attraverso l'ingenua omologazione spirituale dei linguaggi d'amore); ma anche sottraendosi al fronteggiamento puramente apologetico dell'*ethos* dominante (al quale contrapporre semplicemente, senza decodifica dei linguaggi dell'esperienza, la differenza cristiana).

È anzitutto necessario, a questo scopo, non concedere alla narrazione difforme della verità del matrimonio un titolo di rappresentanza globale che essa in effetti non ha: sia nella realtà sociale effettiva dell'uomo che è comune, sia nella cultura filosofica e antropologica di serio impegno. Ed è necessario resistere alla tentazione di sottrarsi a frequentare lealmente e criticamente la vasta e differenziata elaborazione delle analisi che si impegnano a decifrare i mutamenti significativi dell'*ethos* e le opportunità del *logos* migliore. Questo lavoro chiede lo sforzo e la generosità di una competenza non esclusivamente teologica, capace di muoversi a proprio agio nel concerto dei saperi e dei linguaggi oggi disponibili. L'esempio della grande scuola medievale, che nacque precisamente nel contesto di questa capacità di frequentazione, poi perduta, ossia sostituita dalle sempificazioni di un dialogo estemporaneo o di una estraneità polemica, deve essere urgentemente ritrovato.

3. L'ATTUALITÀ CULTURALE DI *HUMANAE VITAE*¹⁴

Se leggiamo *Humanae vitae* in rapporto alla compiuta evidenza delle trasformazioni che ora abitano il campo del nesso di affetti e sessualità,

13 Sia permesso rimandare, per questo tipo di argomentazione, a P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Per uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 7 – 34.

14 “Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamen-

possiamo cogliere una doppia funzione strategica del nodo d'oro che essa stabilisce tra sessualità, affetti, generazione. Nella linea dell'auspicabile ripresa e approfondimento teologico-culturale di questa linea di orientamento, possiamo trarre motivazioni e orientamento dalla tesi centrale del testo, si radica nell'assunto della intrinseca correlazione del significato unitivo e di quello generativo dell'amore coniugale (che iscrive la differenza sessuale nell'orizzonte spirituale-corporeo di un'alleanza affettiva totale ed esclusiva: della quale l'intimità sessuale non è una semplice funzione ricreativa o riproduttiva, ma il simbolo reale).

Il discernimento della responsabilità generativa, immanente al significato della singolare alleanza coniugale dell'uomo e della donna, chiede discernimento della sua coerenza con la dignità umana dell'amore sessuale e con la qualità testimoniale della fede cristiana. Questo discernimento non è semplicemente riferito alla formulazione di una norma del comportamento intenzionalmente e materialmente coerente con la responsabilità procreativa: prima ancora esso si rivolge al riconoscimento della verità del nesso fra la costituzione della forma coniugale dell'amore e la trasmissione della forma personale della vita. Questo riconoscimento è il tratto più luminoso della rivelazione di Dio, che si presenta nella storia della creatura, stravolta dal peccato, come interlocutore affidabile di un'alleanza irrevocabile e di una promessa d'amore, in nome della quale offre alla libertà riconoscente il comandamento che segna la via della vita. L'amore precede il comandamento: nessuna ingiunzione senza rivelazione. Di più. Il comandamento stesso va rigorosamente inteso come rivelazione, che nutre la sapienza della vita creata da Dio, illuminando l'affezione dalla quale scaturiscono il suo principio e la sua destinazione. E vale anche la reciproca, sulla quale, a mio modesto avviso, la teologia morale fondamentale produce un'illustrazione teorica ancora inadegata: anche considerando l'interesse che essa riveste nel quadro dell'odierna crisi dell'ingiunzione etica. Intendo, con questa notazione, richiamare l'attenzione sulla coerenza epistemica della forma imperativa della sapienza della verità che riguarda il dover essere con l'onestà intellettuale dell'attestazione della giustizia che indica il dover-fare. La

to all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità. Noi pensiamo che gli uomini del nostro tempo sono particolarmente in grado di afferrare quanto questa dottrina sia consentanea alla ragione umana" (*Humanæ vitæ*, 12).

verità che riguarda la giustizia, quanto alla forma morale della libertà, è quella che coincide con essa: non rappresenta la pura deduzione teorica o il mero complemento pratico dell'amore del bene¹⁵. L'indicativo della giustizia è l'imperativo della libertà: qui sta il nocciolo della sua struttura testimoniale, ossia della mediazione intenzionale e pratica della moralità, che attesta il suo rapporto con una figura non dispotica della verità e, al tempo stesso, il suo indissolubile nesso con l'oggettività insuperabile del comandamento¹⁶. L'affezione è il modo di essere richiesto della corrispondenza del volere con la giustizia del comandamento, precisamente allo stesso modo che essa è la modalità propria della fede chiesta dalla rivelazione dell'amore di Dio. L'obbedienza della fede si nutre di affidabilità e matura nell'amore. L'intelligenza – la sapienza – con la quale entrambe, l'affidabilità e l'amore, si alimentano e si affinano nella pratica del comandamento, portano il *logos* e il *nomos* dell'affezione all'altezza della dignità umana della declinazione personale e comunitaria del dover essere¹⁷. Esiste dunque una radice di profonda comunanza fra il tema degli affetti e quello della giustizia, che istituisce il profilo morale della correlazione di verità e libertà dell'agire, nella loro reciproca immanenza alla dignità propriamente umana del volere secondo l'intenzione creaturale di Dio. Il tema non è semplicemente quello di un dover-essere dell'essere-bene, ma sempre anche quello di un come-essere del voler-bene, affinché l'essere (il volere, l'agire, il comportarsi) sia *come deve*, secondo giustizia. L'intelligenza di questa comunanza, secondo la mia prospettiva, consegue il vantaggio di una fondazione affettivamente intelligibile dell'eticità originaria dell'essere spirituale-sensibile, che porta fuori dalle antinomie della scelta e della pulsione, della libertà e della legge, del desiderio e della virtù, del volere del bene e dell'aspirazione alla felicità¹⁸.

15 Cfr. C. VIGNA, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli – Salerno 2015.

16 Cfr. G. ANGELINI, *La libertà a rischio. Le idee moderne e le radici bibliche*, Queriniana, Brescia 2017.

17 G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milano 2014.

18 L'elaborazione contemporanea delle scienze (e addirittura neuroscienze) della conservazione e della *fitness*, dell'*empowerment* e dell'*enhancement*, del benessere e del godimento, che si saldano con la congiunturale dominanza antropologica e culturale del racconto liberistico della ricerca della felicità e del godimento dell'io, impongono una rielaborazione molto differenziata del lessico tradizionale a proposito del desiderio del bene e dell'aspirazione alla felicità come fonti propositive e regolative della moralità. Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero,

(In questo senso parlo preferibilmente il linguaggio base dell'affezione, più comprensivo di quello tradizionalmente acquisitivo del *desiderio* e orientativo nei confronti dell'odierno uso generico di *amore*). In questo dispositivo, che si muove nella circolarità tra affezione della giustizia e giustizia delle affezioni, si rende più agevole, nella mia intenzione, anche la collocazione del nesso, antropologico ed etico, di affetti e sessualità: che deve congiuntamente chiarire l'ingiunzione fondatrice della singolare intimità coniugale della relazione sessuale, quanto l'interdetto che libera lo spazio dell'identità sessuale per la differenziata costellazione affettiva dei legami sociali. Nell'umanità dell'*ordo amoris*, infatti, la custodia dell'unità personale e generativa che è esclusiva dell'amore coniugale è principio di apertura relazionale e sociale che è proprio dell'affezione umana, nella irriducibile – e fondamentale – ricchezza delle sue differenziazioni, che sono costitutive per la comunità umana degli umani. Là dove l'unione coniugale viene espulsa dalla sua giustizia, quale matrice dell'umana costellazione dell'ordine degli affetti, l'iniziazione al desiderio e all'amore sono inevitabilmente compromessi. Ma là dove l'intimità sessuale polarizza l'ordine degli affetti, risolvendo l'intero dell'affezione nella presunta spontaneità della relazione sessuale, la forza-matrice – effettiva e simbolica – dell'unione coniugale si liquefa, e l'ordine degli affetti si ammala¹⁹. Proprio in questo punto l'affidabilità dell'impulso

Milano 2009. Mi sembra che il lessico cristiano corrente, che giustamente cerca di riabilitare il carattere positivo dell'obbedienza credente e del comandamento etico che vi corrisponde, debba articolare con nuova profondità critica i suoi riferimenti. L'assoluto dell'amore e la metafisica del bene non vanno più da sé, nell'odierno contesto di assolutizzazione del sentimento d'amore e della ricerca del bene individuale, nella direzione intesa dalla tradizione classica. Cfr. L. MELINA – D. GRANADA (a cura di), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2004; M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia di P. Ricoeur*, Glossa, Milano 2011; P. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, Giappichelli, Torino (di imminente pubblicazione).

- 19 Lo stesso piacere sensibile “si sottrae ad ogni rappresentazione intenzionale e ad ogni strategia pratica che vorrebbero farne l'obiettivo immediato ed esclusivo dell'agire. L'edonismo batte i sentieri della disillusione: e non solo per ragioni morali”, (R. BERNET, *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, cit., 331 (traduzione mia)). Osserva efficacemente Botturi: “Gli affetti non generano più legami e i legami sono soffocanti e dispotici. Un velo ideologico cerca di dissimulare, presentando lo sganciamento come forma di libertà ed emancipazione. Ma la sofferenza e la frustrazione sono visibili: crescono vite senza continuità progettuale e senza fecondità relazionale. In breve, senza storia. [...] *Pathos, logos, ethos* sono separati: la sfida all'etica è radicale. La questione degli affetti, apparentemente settoriale, è invece luogo centrale dell'etico. Un'etica pubblica che non tenga conto della regolazione degli affetti è de-

conferito all'*ordo amoris* dalla sapienza creatrice di Dio, e la fede nel suo riscatto mediante il coinvolgimento della generazione eterna del Figlio, che vi incarna l'*agape* di Dio, appare insostituibile anche per le culture affettive dell'umano²⁰.

Il nostro ultimo abbozzo di riflessione è perciò sollecitato ora da una domanda diretta: che cosa ha portato l'intuizione magisteriale di *Humanae vitae* al compito di una nuova elaborazione del nesso coniugale di affetti e sessualità, che nella società civile e nella comunità cristiana viveva un *ethos* istituzionale ancora largamente condiviso?

Il testo di *Humanae vitae* non fa direttamente uso del lessico di sesso / sessualità per trattare la materia del suo insegnamento. Esso preferisce riferirsi direttamente alla semantica dell'amore coniugale / matrimoniale, inclusiva dell'atto / atti coniugali, all'interno della quale articola la sua riflessione sulla specificità dell'*intimo rapporto* che caratterizza il dono reciproco *dell'amore coniugale* che l'uomo e la donna accettano di realizzare secondo il disegno di Dio²¹. Nel solco di questa opzione lessicale anche il vocabolario degli affetti / affettività, che nella nostra contemporaneità ha relativamente incrementato il suo uso corrente (come del resto quello relativo a sesso / sessualità), viene evocato transitoriamente²², senza impiego sistematico. Il *focus* dell'Enciclica, esplicitamente dichiarato in apertura del testo, è quello del nesso intrinseco dell'amore coniugale e della trasmissione della vita che Dio ha iscritto nella creazione dell'uomo e della donna e affidato alla loro libera affettuosa corrispondenza. Compito lieto e impegnativo, consegnato agli sposi / coniugi, che si trova oggi a fronteggiare una nuova costellazione di "mutamenti" e "questioni" che deve essere seriamente decifrata. La scelta linguistica del testo, che mi appare così intenzionalmente premeditata e coerente con se stessa mi colpisce. Non riesco a ricondurla semplicemente ad un uso anacronistico del lessico, perché altre possibilità rimanevano aperte. E sono invece colpito dalle potenzialità che la sua semantica offre, proprio nel

stinata al fallimento anche sul piano del legame sociale e della governance politica" (F. BOTTURI, *Affettività e generatività*, in R. PRANDINI – G. CAVAZZA (a cura di), *Il potere dell'amore*, cit., 55 – 73, 55).

20 Sempre valida, a mio avviso, l'impostazione di D. DE ROUGEMONT, *La persona e l'amore*, Morcelliana, Brescia 2018.

21 Cfr. PAOLO VI, Lettera Enciclica *Humanae vitae* (=HV) (25.07.1968), nn. 13, 17 ("intimità coniugale") e in particolare, l'intera sezione dei nn. 7 – 13.

22 Cfr. nn. 16 e 21.

contesto attuale, di mettere a fuoco la sua forza di orientamento e di ordine che esso porta in campo, proprio all'interno della complessità delle evidenze – vere o presunte – relative alle interpretazioni delle teorie e dell'*ethos* contemporaneo in tema di affetti e sessualità.

Indicherò semplicemente due solchi a mio avviso praticabili per questa valorizzazione.

Il mio primo percorso propone molto semplicemente la riabilitazione del sintagma che *denota* la figura archetipa della intrinseca correlazione di affettività e sessualità: amore coniugale (n. 7) – e rispettivamente, atti coniugali (n. 2), vita coniugale (n. 3), intimità coniugale (n. 17). La forma coniugale, in altri termini, è semplicemente il luogo e il tempo in cui l'intrinseco legame dell'unione sessuale e della comunione personale sono nella giustizia della loro verità. Questa unione / comunione dell'uomo e della donna è il luogo e il tempo in cui appaiono originariamente congiunte la scoperta del senso dell'intimità sessuale e la trasmissione personale della vita umana. Il modo in cui questa correlazione dei significati determina la vita coniugale-familiare dell'uomo e della donna è precisamente il simbolo reale della singolare alleanza d'amore alla quale è affidata la generazione della persona e la comunità dell'umano. L'umano viene nel mondo, per la libera disposizione di Dio creatore, precisamente in questa forma: da essa abbiamo appreso, e apprendiamo sempre di nuovo, il giusto rapporto di affetti e sessualità: che istituisce la dignità relazionale della differenza sessuale nel momento stesso in cui appare la qualità personale dell'unione generativa. Di qui comprendiamo che la forma umana dell'attrazione erotica non si lascia in alcun modo ridurre al semplice riflesso naturalistico di un istinto pulsionale destinato all'auto-sufficienza della sua soddisfazione. Di qui comprendiamo anche perché la forma umana dell'affezione generatrice non si lascia in alcun modo ridurre al mero possesso di un figlio, effetto di una prestazione biologica alienata dalla comunione personale. Lo comprendiamo, naturalmente, se siamo disposti a onorare la qualità propriamente umana – personale, deliberata, rispettosa e operosa – dell'intimo legame tra affetti e sessualità: che coincide con il carattere unico del rapporto coniugale al quale è affidata la trasmissione di una nuova vita umana. Questa unicità è indeducibile, e improducibile, dalla somma naturalistica (e dalla combinatoria artificiale) delle componenti biologiche e psichiche del desiderio erotico

e generativo. La sua unità, infatti, le precede, le incorpora, le elabora e le spiritualizza nell'alleanza irrevocabile e nella comunione personale di questo uomo e di questa donna. Il suo principio è il mistero indisponibile della decisione coniugale di una scelta di vita totalmente condivisa nello spazio e nel tempo, destinata ad assicurare la continuità ininterrotta del lavoro dell'amore, destinata alla deliberata qualità personale di una trasmissione della vita altrettanto personale²³.

4. LA GIUSTIZIA AFFETTIVA DELLA SESSUALITÀ UMANA

L'elaborazione argomentativa dell'intrinseco rapporto fra disposizione naturale e qualità personale del legame tra amore coniugale, intimità sessuale, vocazione generativa, il cui riconoscimento è ultimamente affidato alla creazione di Dio, può certamente essere meglio approfondito nell'argomentazione della sua congruenza con l'esperienza umana (e in effetti lo è stato, come la stessa *Humanae vitae* vigorosamente auspicava). Si tratta in effetti di sfuggire alle insidie, opposte e congiunte, del naturalismo e dell'idealismo²⁴.

La "naturalizzazione" biologica e psichica dell'erotico, infatti, ossia la reciproca risoluzione del desiderio affettivo e della pulsione sessuale, è utilizzata dallo scientismo positivisticò in un senso totalmente opposto a quello inteso dalla metafisica teologica della creaturalità²⁵. D'altro canto, la sua "idealizzazione" sentimentale e affettiva, nella scia dell'assolutizzazione del desiderio d'amore, appare intercettata dall'eredità romantica di un'astrazione dell'erotico che si concepisce come dissociata dal suo legame costitutivo con la generazione e con la comunità. In ogni caso, proprio a vantaggio di questo approfondimento, non dovrebbe

23 Il lavoro personale e relazionale, non la spontaneità erotica e sentimentale, è la condizione universale della valorizzazione dei beni relazionali. "Per questo il fenomeno dell'amore – contro la sua rappresentazione romantica – va abbinato a quello del lavoro [...]. L'elaborazione psichica, il "lavoro", consente la trasformazione della tensione sessuale in affetto. L'amore dura tanto quanto dura il lavoro della relazione" (F. BOTTURI, *Affettività e generatività*, in R. PRANDINI – G. CAVAZZA (a cura di), *Il potere dell'amore*, cit., p. 89).

24 Cfr. ANGELINI, *Eros e agape*, cit., 35 – 41.

25 G. ANGELINI (a cura di), *Maschio e femmina li credò*, Glossa, Milano 2008; Id. (a cura di), *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012.

essere trascurato (come in realtà è avvenuto) il poderoso slancio in avanti dell'innovazione esplicativa presentata da *Humanae vitae* a riguardo dell'assunto fondamentale della correlazione fra amore coniugale e generazione filiale, là dove essa si porta decisamente oltre il residuo dualismo implicato nel linguaggio dei "fini" del matrimonio, per parlare della intrinseca correlazione del "significato" unitivo e generativo dell'amore coniugale: iscritta nell'atto dell'intimità sessuale umana, come anche nella generazione filiale umana. Il carattere intrinseco della correlazione tra i due *significati* (di cui gli atti coniugali sono appunto il simbolo reale), porta immediatamente l'assunto cristiano di questa dottrina al livello di quell'indissolubile intreccio di natura e cultura in cui è ormai universalmente identificata la giusta posizione della problematica relativa alla qualità umana (nell'unità che definisce la natura corporea-spirituale dell'esperienza, e nella libertà che inerisce alla mediazione sensibile-riflessiva della coscienza). Prendere sul serio questo spostamento del piano del discorso, perfettamente in linea con la sensibilità odierna, significa interpretare più esplicitamente l'*intrinseco* significato unitivo dell'atto coniugale aperto alla generazione; e al tempo stesso, il *significato* generativo dell'intimità erotica che si iscrive nel progetto coniugale-familiare della vita. La generatività coniugale non è una onerosa variabile indipendente dell'intimità sessuale, per lo stesso motivo per cui la destinazione generativa struttura qualitativamente la felicità dell'eros coniugale. Questa rivelazione è sempre stata esposta alla prova della vita: e sempre è stata tema di necessaria educazione al coraggio della fede. Nella congiuntura attuale, di certo, è interamente affidata alla testimonianza e all'impegno di adulti in grado renderne persuasiva la scoperta. L'indebolimento di questa correlazione, del resto, della quale diventiamo originariamente consapevoli proprio attraverso la configurazione coniugale-familiare di affezione e sessualità, espone tanto l'unione come la generazione alla disarmonia delle loro componenti (biologiche, psichiche, sociali, relazionali). L'identità e la differenza sessuale che strutturano la singolarità individuale, come anche la certezza relazionale e la responsabilità personale della promessa d'amore che ciascuno riceve insieme con la vita, sono esposte alla liquefazione dei loro significati fondanti. Il loro abbandono alla decostruzione del radicamento coniugale, che produce

disorientamento e angoscia nelle giovani generazioni²⁶, induce poi ad inseguirne, per contrappasso e reazione, le forme più impensate di simulazione sostitutiva²⁷.

L'interesse attuale del messaggio centrale di *Humanae vitae* viene così a intercettare, in largo anticipo sulla sua deflagrazione, una tipica contraddizione del tempo presente. La contraddizione consiste nel fatto che la presunta liberazione dell'intimità sessuale dal legame generativo, in favore del suo impiego ricreativo, ha introdotto una progressiva tendenza alla formazione di un *ethos* del desiderio d'amore in cui il *fantasma* dell'assoggettamento funzionale alla soddisfazione libidica oscura l'*immagine* della libera disposizione personale alla reciproca e stabile alleanza d'amore (liberata dall'equivoco di essere individuati essenzialmente come *partner* di un godimento narcisistico).

Questo fantasma sta andando a contaminare il desiderio di generazione filiale, come atto di pro-affezione (che viene stravolto nel diritto del godimento del figlio, comunque prodotto). E incomincia ad insidiare anche – fatalmente – il riconoscimento del legame personale dell'essere

26 Cfr. M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013. Cfr. la recensione critica di G. Angelini, in *Il Regno*, 20 (2004) 683; L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009; E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Il confronto teologico-pastorale con la provocazione del disorientamento nichilistico: A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Sveria Mannelli 2017; R. SALA – A. BOZZOLO – R. CARELLI (a cura di), *Educazione e evangelizzazione dei giovani. Un percorso teorico-pratico*, LAS, Roma 2017.

27 R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010; C. CALTAGIRONE – C. MILITELLO, *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia, teologia*, Dehoniane, Bologna 2015; P. DONATI – A. MALO – I. VIGORELLI (a cura di), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*, Edusc, Roma 2018. Il paradosso è ben descritto da F. STOPPA, *Istituire la vita*, cit.: "I figli si trovano ad essere sollecitati ad uscire da una comunità normativa e affettiva al tempo stesso, verso una società cinica e utilitaristica – tendenzialmente a-morale. Il corpo, senza corpo sociale, incomincia a risentire della sua fragilità, del suo coordinamento con la psiche, di rivestimento simbolico del biologico. Prende paura. Orfano di appartenenza all'insieme umano dilaga nei non-luoghi senza continuità storia e culturale con il territorio e la famiglia. Indirizzato a consumi, spostamenti, divertimenti, come se dovessero colmare il luogo: che invece contribuiscono ad approfondire", p. 27). La rottura dell'alleanza generazionale – di cui sono responsabili gli adulti, ma alla quale concorre la scissione tra affetti e sessualità che accompagna il divorzio fra unità e generatività dell'intimità coniugale – è il "buco nel reale" che insidia l'intero ordine degli affetti: anche quelli che sembrano più remoti rispetto alla costellazione dell'iniziazione familiare. *Hic Rodus*: il resto è ricerca di espedienti e perdita di tempo. Cfr. F. STOPPA, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011.

generato: dove l'identità personale *ha preso corpo e anima* nella gestazione personale del figlio, in cui l'intimità sessuale è assunta e trasfigurata nella destinazione *a lui* della *sua* stessa vita²⁸. La contraddizione, che si insedia surrettiziamente all'interno dell'immaginario coniugale medesimo, diventa causa ed effetto di ansia (se non di vera e propria ossessione) nei confronti della soddisfacente qualità dell'intesa erotica (che il linguaggio volgarizza come "prestazione" libidicamente soddisfacente dell'eccitazione), alla quale viene infine consegnata l'immaginazione della effettiva riuscita della relazione d'amore (risolta nel "funzionamento" di una soddisfazione erotica in cui non è più decisiva neppure la differenza sessuale). L'armonizzazione di affetti e sessualità, in realtà, chiede una solida disposizione dell'intero progetto di vita: qualità spirituale degli orizzonti condivisi, capacità di autodominio e reciprocità della dedizione, attitudine al sacrificio congiunto del godimento auto-riferito, in ordine all'ospitalità dell'evento generativo che compie realmente il senso unitivo del legame coniugale di affetti e sessualità. L'*ethos* odierno, d'altra parte, largamente colonizzato dall'erotizzazione simbolica di tutti i beni di consumo e di tutti i beni relazionali (astutamente risolti in quelli di consumo), non favorisce certo la liberazione della psiche dall'omologazione forzata alla polarizzazione della relazione d'amore intorno all'*eros* del godimento auto-riferito, dove l'intrinseca vocazione generativa di *ogni* umana affezione è automaticamente considerata *fuori tema*. Proprio questa considerazione ci offre lo spunto per richiamare, conclusivamente, l'interesse della destinazione dell'intimità sessuale e generativa dell'amore coniugale alla riabilitazione dell'intero *ordo amoris*, che articola la giustizia degli affetti oltre la specificità coniugale del suo intrinseco nesso con l'intimità sessuale. La saturazione erotica dell'ordine degli affetti, danneggia la singolarità del legame coniugale, facendo dell'intimità sessuale che lo definisce un'astrazione disponibile per qualsiasi rapporto, che dissolve la ricchezza della sua esperienza relazionale e generativa dell'umano. Essa impoverisce e comprime anche la ricchezza dell'ordine degli affetti: che include la giustizia di forme essenziali dell'amore umano che proprio la distanza dall'intimità sessuale rende libere di sviluppare la loro bellezza e la loro perfezione. Questo significa introdurre nell'ordine degli affetti che edificano la persona e la comunità, in quanto umane,

28 G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

una giusta relativizzazione dell'intimità sessuale: e apprendere il senso dell'iscrizione di questo trascendimento nella grammatica dell'amore umano. Il principio di questa relativizzazione è già di per sé iscritto nella dignità etica che connota intrinsecamente il modo umano di integrare il desiderio erotico nella forma della volontà, della libertà, del rispetto, che intercettano gli automatismi della pulsione e plasmano la qualità personale dell'attrazione. *Humanae vitae* parla di "castità", intendendo la delicatezza e il rispetto della qualità spirituale dell'amore, che non si lascia dettare le condizioni dalla prepotenza e dal degrado del desiderio²⁹.

Esiste per altro nell'archetipo coniugale del rapporto fra sessualità e affezione, un segno forte – originario e universale – della sua disposizione a custodire l'ordine degli affetti dall'indiscriminata pervasività dell'intimità sessuale (l'interdetto dell'incesto)³⁰. L'articolazione dei legami fa-

29 Qui si apre l'importante capitolo *teologico* a riguardo del rapporto di *amor* con la corruzione originaria del desiderio, a motivo del peccato, iscritta agostinianamente nell'opposizione radicale di *amor sui* e *amor Dei*, *concupiscentia* e *caritas* (*benevolentia*, *dilectio*). L'attualità della questione consiste essenzialmente nella ricerca di una teoria *antropologica* del riconoscimento fenomenologico e del discernimento morale dei modi in cui la piegatura del desiderio si lascia riconoscere come inclinazione peccaminosa, che insidia l'agire rivolto al bene, rispetto alla inclinazione, di per sé buona, del desiderio verso la realizzazione di sé e la ricerca della felicità aperte alla trascendenza della promessa divina. Cfr.: J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002; M. CHIODI – A. COZZI – S. ROMANELLO, *Modelli conflittuali nella ricerca della felicità*, Glossa, Milano 2005; O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011; W. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012; E. PEROLI, *La trasparenza dell'io e l'abisso dell'anima*, Morcelliana, Brescia 2013; J. NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*, Dehoniane, Bologna 2014; F. M. ANDRE, *Concupiscentia und temperantia. Auf de Suche einem realistischen Bild christlicher moralischer Tugend mit Thomas von Aquin* (Diss. Dott. GPII, 2018).

30 In realtà, l'unità degli affetti coniugali-familiari in cui si genera l'umano è interamente attraversata dal dinamismo della necessaria "rottura" con l'inerzia della loro semplice riproduzione. La nascita è rottura con la miracolosa ospitalità creativa del grembo femminile, il linguaggio è rottura con l'immediatezza del *conatus* di conservazione e con l'appetitus della soddisfazione, la filialità e la fraternità aprono ad un orizzonte sessualmente connotato dell'affezione che rompe con la ripetizione dell'intimità coniugale. E infine, l'uscita verso la nuova unione coniugale e la comunità dei differenti riavvia il circolo virtuoso di una vita personale e sociale che si rinnova affettivamente senza ripetere semplicemente se stessa. La differenza sessuale medesima, che introduce all'individualità sessuale del singolo, rompe l'allucinazione di un soggetto perfettamente autoreferenziale, autosufficiente, padrone in proprio dell'umano che è comune. L'uomo e la donna non sono la metà di niente, né il raddoppio di una totalità. Il consumo e il sequestro dell'intero affettivo che si dischiude nella comunità coniugale-familiare, insomma, mortifica – fisicamente e spiritualmente – la ricchezza dell'amore umano e corrompe la sua fecondità relazionale. Cfr. S. KAMPOWSKI, *Ricordati della nascita. Uomo in cerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013; I. MALAGRINÒ, *Alterità e relazione*

miliari porta all'evidenza questa disposizione alla fecondità dell'iniziazione familiare alla differenziata perfezione dei legami d'amore. La custodia della riserva coniugale dell'intimità, luogo proprio dell'intimità sessuale, sostiene l'iniziazione all'articolazione paterna e materna, filiale e fraterna, maschile e femminile, nella più ampia e fondamentale cornice di un'attitudine all'amicizia e alla donazione affettiva che *escludono positivamente* la loro sovrapposizione con l'intimità sessuale. E anche questo tratto della costituzione dell'ordine degli affetti – che fonda la comunità e indica la destinazione dell'amore alla generazione e alla rigenerazione del legame sociale umano – appare come una dotazione insostituibile della famiglia fondata sull'alleanza coniugale dell'uomo e della donna.

L'intensità unitiva e generatrice della *communio personarum* istituita attraverso il dono esclusivo dell'intimità sessuale, custodita come virtù umana e non semplicemente assecondata come *istinto pulsionale*, rende credibile e autorevole la testimonianza che indica il limite del vincolo erotico, e apre la strada alla perfezione degli affetti – anche umani – che escludono il dono dell'intimità sessuale. In questo senso, appare anche definitivamente chiaro in quale modo proprio la “castità” della relazione coniugale, apra la strada alla “purezza” della forme dell'affezione propriamente umana che essa genera nelle relazioni familiari e mette a disposizione dell'amore destinato al legame sociale umano³¹.

La pervasività dell'erotica sessuale che satura ogni relazione affettiva, al contrario, rende sterile il desiderio di generazione e illusoria la sua promessa di auto-realizzazione. Lo scioglimento del desiderio e dell'esperienza d'amore dal vincolo fondativo di questa correlazione e di

nell'esperienza della gravidanza, Orthotes, Salerno 2016; S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017; H. SANER, *Nascita e fantasia. La naturale dissidenza del bambino*, Morcelliana, Brescia 2017.

31 “Quando Giovanni Paolo II ha parlato di amore sociale (*Redemptor Hominis*, 33) e Benedetto XVI ha scritto riguardo alla civilizzazione dell'amore (*Caritas in Veritate*, 33), hanno realmente posto una sfida alla teoria sociale e alla Chiesa. Alcune reazioni recenti alla crisi hanno mostrato quanto ancora si è decisi a contrastare l'appello” (M. ARCHER, *Siamo ciò che amiamo*, in R. PRANDINI – G. CAVAZZA (a cura di), *Il potere dell'amore*, cit., 130 – 150, 130). Paolo VI aveva introdotto il concetto (la prima volta nella Pentecoste 1970), parlando della feconda utopia cristiana di una “civiltà dell'amore”: L. SAPIENZA, *La civiltà dell'amore*, LEV, Città del Vaticano 2014. Su questa grave “svista” della teoria cristiana sulla intrinseca differenziazione e unità dell'intero affettivo, cfr. anche P. DONATI, *Il nome dell'amore nelle differenti sfere sociali e il meta-codice della sua circolazione*, in R. PRANDINI – G. CAVAZZA (a cura di), *Il potere dell'amore*, cit., 151 – 194.

questa distinzione, destabilizza entrambi i principi generatori dell'ordine degli affetti – l'*eros* coniugale-sessuale e l'identità filiale-fraterna – iscritti nell'ordine familiare della coniugalità, e li consegna all'estenuazione della loro potenza di generazione della comunità e di orientamento della storia³². Invece di esaltare la continuità affettiva dell'*eros* e della comunità, questa pervasività indifferenziata dell'erotico impoverisce e rimuove la ricchezza simbolica dell'identità sessuale, attivata dalla differenza umana fondamentale, che istruisce la sfida essenziale dell'alterità e ne rende creativa l'alleanza³³. In questo spazio di correlazione familiare dell'erotico e del non-erotico dell'affezione si iscrive precisamente l'irradiazione dell'*agape* di Dio, la cui sapienza creatrice e la cui grazia redentrice attingono da entrambi i poli dell'ordine affettivo la loro simbolica rivelatrice e la loro mediazione testimoniale. Senza ridursi, per altro, all'ordine umano degli affetti, l'*agape* di Dio non è in alcun modo estranea alla benedizione e al sostegno della sua giustizia. E nel grembo di questa giustizia, infatti, che l'eccedenza della grazia suscita i suoi miracoli di dedizione che ci confermano nella fede di un riscatto dell'amore che si compie nell'intimità e nel grembo di Dio. L'intelligenza cristiana – che in questo ambito, soprattutto, non può esonerarsi dall'apporto congiunto di testimoni e di teologi coinvolti nell'esperienza coniugale-familiare – deve certamente ripercorrere la strada di una più generosa e sapiente ricomposizione fenomenologica delle evidenze iscritte nell'intreccio nella natura e nella cultura dell'esperienza umana dell'*ordo amoris*. Deve saper abitare criticamente, senza timidezza e senza arroganza, con vero e proprio intelletto d'amore, i linguaggi che oggi danno parola alla coscienza e all'*ethos* di una migliore qualità umana del legame di sessualità

32 In questo modo legge giustamente A. BADIOU, *Eloge de l'amour*, cit., la deriva della dissoluzione dell'amore nella cosiddetta rivoluzione sessuale, che viene invece improbabilmente interpretata come riapertura della democrazia e della comunità degli affetti da A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 2008.

33 Cfr. A. MALO, *Antropologia de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2014; J. NORIEGA, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008; F. STOPPA, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014 ("La famiglia umana è ben più che un'istituzione che sostituisce l'antica tribale protezione di piccoli. È il luogo fisico e simbolico in cui si impara a divenire umani: a controllare i propri impulsi come anche a relazionarsi coi simili [...] L'istituzione familiare incanala l'esperienza del soggetto all'interno di argini al contempo normativi e affettivi, secondo un andamento a tratti visibile a tratti inconscio, dischiudendo contemporaneamente una prospettiva transgenerazionale all'esistenza individuale", 24 – 26).

e affetti³⁴. E pazientemente riaprirli alla verità della destinazione ultima dell'*ordo amoris*, che già ora si lascia intendere *per speculum et in enigmate*.

Nella fase attuale – come il doppio appuntamento sinodale sulla famiglia e l'esortazione *Amoris laetitia* hanno reso evidente – si può dire che si tratta di una missione storica della fede, dato che la confusione delle lingue, su questo tema, chiede al soggetto cristiano ed ecclesiale il servizio di una intelligenza e di una testimonianza in favore di generazioni che si affacciano alla speranza dell'amore nella totale povertà di parole buone e affidabili a riguardo della giustizia degli affetti³⁵. La fede deve segnare con tali parole e opere, senza omissioni, la strada della verità che corrisponde a questa giustizia, con tutta la passione necessaria ad interpretare ogni balbettamento della coscienza come invocazione dello Spirito.

34 Per esempio, un orizzonte di confronto – antropologicamente e teologicamente critico, certo, ma anche empatico nei confronti dell'intento di riabilitazione dell'*ordo amoris* – si presenta emblematicamente dispiegato in visioni che, comunque, si muovono in controtendenza rispetto al rozzo materialismo scienziata delle teorie politiche e biologiche del sentire umano: come per esempio in: I. MATTE-BLANCO, *Thinking, Feeling and Being. Clinical Reflection on the Fundamental Antinomy of Human Beings and World*, Routledge, New York 1988 (= *Pensare, sentire e essere*, Einaudi, Torino 1995); J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, 2001 (= *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, il Mulino, Bologna 2010); S. ZIZEK, *La fragilità dell'assoluto (ovvero perché vale la pena di combattere per le nostre radici cristiane*, TransEuropa, Massa 2006; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. II. Le gouvernement de soi et des autres*, Ehess – Gallimard – Seuil, Paris 2009 (= *Il coraggio della verità. 2. Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2016); M. C. NUSBAUM, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2013 (= *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014); R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura speranza, felicità e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2017 (1991); A. DAMASIO, *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Pantheon Books, New York 2017 (= *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano 2018).

35 Un'affascinante sintesi del punto di incrocio fra il piano orizzontale e quello verticale dell'*essenza generativa* dell'affezione, che va oltre la sterile opposizione fra autoreferenzialità entimentale e altruismo sacrificale, si può leggere in: T. HALIK, *Voglio che tu sia. L'amore dell'altro e il Dio cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

