## Cultura affettiva, questione antropologica e sfide educative

Andrea Bozzolo\*

Mentre la cultura dominante coltiva l'immagine di una sessualità superficiale [...], molti, forse la maggior parte, sentono che i gesti affettivi del corpo e l'unione carnale sono caricati di un grande significato che coinvolge le zone profonde della loro personalità.

(X. Lacroix)

Questo primo contributo del nostro seminario di ricerca vuole offrire, più che un approfondimento su singole questioni, una cornice complessiva entro cui poi si collocheranno i singoli interventi dei vari studiosi che contribuiscono al lavoro comune. Si tratta dunque di un primo accostamento al tema che, per farne emergere una visione di insieme, percorre una triplice scansione: una sintetica ricostruzione dei cambiamenti della cultura affettiva che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, l'indicazione di alcuni nodi antropologici che si impongono all'attenzione degli educatori, il suggerimento di alcune piste di lavoro educativo, che dovranno essere verificate e approfondite nel corso dei nostri dibattiti.

### 1. I mutamenti della cultura affettiva

Il tratto sintetico più rilevante che caratterizza i cambiamenti dell'attuale cultura affettiva nell'Occidente postmoderno è probabilmente l'*ambivalenza*. Straordinarie acquisizioni antropologiche, quali una maggiore attenzione alla rilevanza del mondo degli affetti,

<sup>\*</sup> Rettore Magnifico e Professore ordinario di Teologia Sistematica, Facoltà di Teologia - Università Pontificia Salesiana, Roma.

la tutela della libertà individuale nell'instaurazione dei legami, il riconoscimento sempre più ampio del ruolo della donna, una comprensione più ricca del significato antropologico della generazione, si accompagnano con interpretazioni ambigue e spinte ideologiche che, traendo spunto dal superamento di un assetto sociale a lungo consolidato, mettono in discussione le stesse radici dell'esperienza umana, decostruendo il vincolo originario che sussiste tra matrimonio, famiglia e vita. La complessità di questa transizione non consente giudizi drastici sull'epoca, come talora capita di sentire in ambito educativo, ma richiede un delicato impegno di discernimento, poiché le tendenze devianti si mescolano con elementi positivi di evoluzione della cultura e del costume, dai quali traggono strumentalmente efficacia persuasiva presso l'opinione comune. Lasciando al contributo delle scienze sociologiche, comunicative e di storia del costume la ricostruzione dei momenti e delle forme della transizione in cui siamo immersi, da teologo cerco di fare emergere alcuni tratti della trasformazione culturale nel modo di intendere il matrimonio e la sessualità.

### 1.1. Dallo "ius in corpus" all'amore coniugale

Gli storici sono concordi nel rilevare il passaggio, silenziosamente maturato nella prima metà del secolo e poi esploso intorno agli Anni Sessanta, da una concezione del matrimonio principalmente giuridica e istituzionale ad un approccio più attento alla vicenda sentimentale dei soggetti e alla qualità relazionale del legame. In ambito ecclesiale, questo cambiamento di prospettiva è emerso, non senza difficoltà e tensioni, all'interno dell'articolato dibattito del Concilio Vaticano II. Il tortuoso *iter* di stesura dei paragrafi della *Gaudium et spes* relativi al patto coniugale ne sono una testimonianza significativa.<sup>1</sup>

I testi della commissione preparatoria avevano infatti inquadrato la tematica matrimoniale all'interno di uno *Schema Constitutionis* 

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Per la storia della redazione cfr. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale "Gaudium et Spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

de castitate, virginitate, matrimonio, familia, che fin dal titolo presentava la castità e la verginità come il luogo entro cui elaborare la comprensione della sessualità e raffigurare l'ideale da perseguire.<sup>2</sup> In tale contesto il discorso sul matrimonio si svolgeva in due passaggi successivi: la natura oggettiva del matrimonio, così come stabilita da Dio e restaurata da Cristo, e i diritti e i doveri dei coniugi che ne derivavano, esposti secondo la tradizionale triade agostiniana: il bonum prolis (generazione, rifiuto della contraccezione), il bonum fidei (fedeltà e castità coniugale) e il bonum sacramenti (indissolubilità, rifiuto del matrimonio solo civile e del divorzio). L'impianto del discorso rifletteva chiaramente la concezione del matrimonio come un "contratto" consensuale, che ha un oggetto (lo ius in corpus) e dei fini (primariamente la procreazione e l'educazione della prole), indipendentemente dalla intenzione di chi lo contrae. Si tratta di una visione non priva di valori, ma caratterizzata da un marcato naturalismo e oggettivismo. L'ordine oggettivo, stabilito da Dio e restaurato nonché elevato da Cristo, era infatti inteso come se fosse semplicemente uno stato di "cose" che si trova di fronte alla libertà dell'uomo, senza che questa concorra in modo determinante a coglierne e a plasmarne il senso. Del matrimonio, in altre parole, si parlava come fosse puramente un insieme di dati che il soggetto deve registrare e cui deve conformarsi, più che un'esperienza in cui il soggetto è coinvolto e da cui si trova interpellato.

Probabilmente non si esagera se si afferma che i cambiamenti della cultura affettiva contemporanea nascono precisamente dalla presa di distanza nei confronti di questa dottrina: per arricchirne e integrarne la comprensione, come ha fatto il Concilio, o per disfarsene radicalmente, come sembra aver fatto larga parte della società.

La *Gaudium et spes*, in effetti, senza ovviamente negare l'intrinseca fisionomia del legame coniugale, introduce un altro approccio,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Il testo dello schema, seguito dalla presentazione del Card. Ottaviani e dalle osservazioni dei membri della Commissione si trova in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series II (Praeparatoria). Vol II. Pars III, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano MCMLXVIII, 893-985.

per il quale si è consueti utilizzare la qualifica di "personalistico". La sua formulazione sintetica va ritrovata nella celebre affermazione secondo cui «l'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dall'alleanza dei coniugi, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale».<sup>3</sup> Con questa asserzione, di fatto il Concilio propone una comprensione del matrimonio che ne designa la natura a partire dalla realtà dell'amore coniugale, e non semplicemente dall'assunzione giuridica di diritti e di doveri. Al di là dell'abitudine che abbiamo fatto al lessico dell'amore coniugale, la scelta di questa categoria introduce in realtà sotto il profilo teoretico una duplice e sostanziale novità per la comprensione degli affetti. Anzitutto perché fa valere l'istanza della persona e delle sue disposizioni soggettive come costitutiva della verità oggettiva del matrimonio e poi perché implica una elaborazione del tema dell'amore che lo sottragga al rischio di intenderlo come fenomeno arbitrario o come fatto puramente sentimentale. In altri termini il Concilio fa la grande scelta di "ospitare" il soggetto come elemento irrinunciabile per dire la verità, ossia non presenta la verità (degli affetti) come uno stato di cose di fronte a cui il soggetto si trova e a cui deve semplicemente adeguarsi, ma piuttosto come ciò che si affaccia, ineluttabilmente, nella sua stessa esperienza personale. Il soggetto trova se stesso e la verità nello stesso luogo: accoglie entrambi oppure, perdendo la verità, perde anche se stesso. Proprio per questo l'atto di amare, che qualifica in modo così originale l'irriducibile disposizione del singolo e, anche per questo, si sottrae ad essere ricondotto al livello della razionalità, non sopporta di essere frainteso in modo soggettivistico, ma anzi intrattiene uno speciale legame con l'evento della verità.

Naturalmente questo decisivo incremento ermeneutico non è attinto dal Concilio in termini formali, sotto il profilo di una argomentazione teoretica. Esso compare piuttosto in modo implicito e indiretto, come frutto di una nuova impostazione pastorale, ossia

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> «Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur» (GS 48).

di un rinnovato posizionamento della comunità cristiana nei confronti del "mondo": della società e della sua cultura, dell'epoca e del suo sentire. È significativo in questo senso che nella Gaudium et spes la questione del matrimonio e della famiglia occupi l'inizio della seconda parte, sia cioè identificata come il primo e principale ambito in cui si realizza l'incontro tra la fede della Chiesa e la naturale appartenenza dei battezzati alla comunità civile, con le sue strutture e istituzioni. Nella visione della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo il mondo della cultura, ossia l'insieme delle forme simboliche con cui l'uomo rappresenta il senso dell'esistenza, non è più percepito come obiezione e ostacolo alla verità evangelica, bensì come la condizione storica entro cui elaborarne la comprensione e l'annuncio. In questo senso, proprio l'evoluzione della cultura affettiva è colta dal Concilio come un segno dei tempi attraverso cui Dio parla e assunta come un momento interno all'intelligenza del Vangelo.

### 1.2. La privatizzazione degli affetti e la secolarizzazione del legame

Bisogna d'altra parte tenere presente che la riscoperta della dimensione personale degli affetti e del suo rilievo per l'alleanza coniugale è avvenuta contemporaneamente ad altri due grandi fenomeni culturali di carattere sociale e politico, che ne hanno, in larga misura, mutato il significato, indirizzandone l'interpretazione in una direzione assai diversa da quella prospettata in ambito ecclesiale. Si tratta rispettivamente della de-istituzionalizzazione dei legami, sempre più rivendicati come esperienza privata e sottratti all'ambito del riconoscimento giuridico, e di una nuova tappa del processo di secolarizzazione del matrimonio, già avviato in epoca moderna, che giunge ad una radicalizzazione dei suoi esiti.

Per quanto riguarda il primo fenomeno, la maturazione culturale della dignità individuale e la dimensione personale della sessualità umana che hanno favorito il superamento di un approccio unilateralmente istituzionale e giuridico al patto coniugale si sono, non di rado, capovolti esattamente nel loro opposto, reduplicando in senso inverso quella cesura tra mondo del soggetto e dimensione

sociale del legame che si voleva superare. Una lettura privatistica del fenomeno amoroso, che prolunga la concezione romantica dell'amour-passion che unisce la coppia fusionale, e una concezione spontaneistica della libertà, infatti, hanno potuto far pensare che l'alleanza dell'uomo e della donna non ha altre leggi e altre regole di quelle che l'amore stesso si dà. Non ha dunque bisogno né di riconoscimenti civili, né di vincoli giuridici, ma può vivere come "libera unione" che non cerca altro se non l'autenticità relazionale del rapporto. Si può connettere, di fatto, a questa evoluzione della mentalità l'origine del fenomeno delle convivenze, sviluppatosi nei suoi esordi esattamente come elemento polemico di contestazione nei confronti del matrimonio borghese. Convivere, anziché sposarsi, sarebbe la forma di vita che corrisponde alla riscoperta della centralità degli affetti, non più succubi delle convenzioni sociali, delle norme della Chiesa e delle leggi dello Stato. Il patto si regge sull'intesa affettiva e non si vede che cosa il matrimonio vi aggiunga.

Oggi il carattere "rivoluzionario" della convivenza è largamente rientrato, anche perché il matrimonio è diventato tutt'altro che un'istituzione solida da contestare. L'unione di fatto, come documentato da molte indagini, ha assunto piuttosto un carattere pragmatico, motivato dalla convenienza economica della coabitazione e dal desiderio di verificare la tenuta della coppia, prima di eventuali impegni ulteriori. Secondo molti autori il convivere è diventato dunque una forma sperimentale di avvicinamento al matrimonio all'interno del radicale cambiamento del modo in cui oggi, nella cultura della precarietà, si costituisce una coppia e poi una famiglia. Rimane nello sfondo un certo disincanto, facilmente dettato dal pervasivo fenomeno delle separazioni e dei divorzi, che conduce al costituirsi delle unioni secondo un processo che alcuni sociologi americani amano descrivere come *sliding versus deciding*. La con-

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Per quanto riguarda l'Italia, cfr. ad es. F. Belletti - P. Boffi - A. Pennati, *Convivenze all'italiana. Motivazioni, caratteristiche e vita quotidiana delle coppie di fatto*, Paoline, Milano 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> S. M. Stanley - G.K. Rhoades - H.J. Markman, "Sliding Versus Deciding: Inertia and the Premarital Cohabitation Effect", "Family Relations" 55 (2006) 499-509.

vivenza inizia per scivolamento, attraverso un coinvolgimento graduale entro cui la dimensione progettuale e lo scavo nelle motivazioni rischiano spesso di restare troppo marginale. La "libera unione", che non deve rispondere di sé a nessuno e non deve ratificare in modo inappellabile il proprio legame, rischia però di avere come unica libertà quella dell'incertezza.<sup>6</sup>

Il secondo fenomeno è quello della secolarizzazione, che ha condotto a rappresentare il matrimonio come un fatto meramente civile, basato sull'intesa pattuale dei coniugi, respingendo nell'ambito delle eventuali convinzioni soggettive, che non hanno rilievo per il riconoscimento pubblico e istituzionale dell'umano comune, l'originaria connotazione "sacra" dell'alleanza coniugale. Se nella fase moderna la secolarizzazione ha fatto valere la ragione, anziché la *fides*, come principio consensuale di riconoscimento della dimensione antropologica del matrimonio, l'esito cui tale processo è giunto nella tarda modernità consiste piuttosto nell'affermazione di una visione contrattualistica libertaria come nuova figura universale della statuizione dei rapporti affettivi. La crisi della ragione, che ha caratterizzato un'ampia parte del dibattito filosofico contemporaneo a seguito della crisi delle grandi ideologie, ha posto fine a ogni pretesa veritativa del sapere e si è congedata da quelle che Lyotard ha chiamato

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> «Se, durante la formazione della modernità, le parti avevano combattuto per il loro diritto a una sessualità libera dai vincoli della comunità o dai limiti sociali, nella modernità contemporanea, esse danno per scontato che la sessualità sia una scelta e un diritto, indubbio e indubitabile [...]. La nostra libertà si esercita incessantemente nel diritto a non impegnarsi o a non disimpegnarsi dalle relazioni, un processo che potremmo chiamare *la scelta di annullare la scelta*: la possibilità di uscire dalle relazioni in qualsiasi momento» (E. ILLOUZ, *La fine dell'amore. Sociologia delle relazioni negative*, Codice, Torino 2020, 28).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Sul piano storico è opportuno richiamare che la secolarizzazione del matrimonio si sviluppa in primo luogo all'interno del dibattito teologico della Riforma e che negli stati protestanti, anzitutto in Olanda (1580), il matrimonio civile viene istituito come mezzo di tutela delle minoranze religiose, tra cui quella cattolica, che non avevano una forma di organizzazione riconosciuta dallo Stato. Paradossalmente fu dunque all'inizio espressione di tolleranza religiosa nei confronti di confessioni religiose che si trovavano in condizione d'inferiorità (J. Guademet, *Il matrimonio in Occidente*, SEI, Torino 1989, 287).

"grandi narrazioni" metafisiche per rassegnarsi a un profilo assai più modesto e rinunciatario. In tale contesto la rappresentazione imperante dell'umano affettivo non conduce semplicemente a un matrimonio che perde la sua natura "religiosa", ma a un matrimonio che perde sic et sempliciter ogni "natura", se non quella che il "diritto positivo" di volta in volta pretende di stabilire come tale, in una sorta di autofondazione. Se si tiene presente che tale processo di secolarizzazione non è sorto direttamente per un'opposizione frontale al cristianesimo (che pure non è mancata), ma per una delegittimazione culturale del suo umanesimo, ossia per una sfiducia fondamentale nei confronti della capacità della fede cristiana di essere centro ispiratore della vita degli uomini, ci si rende conto di quanto sia impegnativa la sfida culturale che esso propone.

### 1.3. La spaccatura tra eros e logos

Veniamo così al terzo tratto caratterizzante dell'attuale cultura affettiva, che costituisce forse la radice più profonda dei cambiamenti in cui siamo immersi, ossia a quella che possiamo denominare come spaccatura o separazione tra *eros* e *logos*. Il suo sintomo più frequente e superficiale consiste nella tendenza dell'uomo contemporaneo a rinunciare a qualsiasi giudizio etico circa le vicende affettive, anche le più anomale e discutibili, in nome del principio secondo cui l'unico criterio di regolazione degli affetti sarebbe il benessere personale che ne deriva. La formulazione colloquiale di questo modo di ragionare suona *grosso modo* in questi termini: «se lui/lei/loro sono contenti, va bene così».

Tale modo di ragionare sembra esprimere al meglio il principio di tolleranza che dovrebbe fondare la pacifica convivenza degli uomini all'interno di società sempre più eterogenee e multiculturali, ma, osservato in profondità, rivela in realtà un ripiegamento rinunciatario che porta in sé qualcosa di tragico. Se ogni scelta affettiva è ugualmente accettabile, purché soddisfi la persona che la compie, allora bisogna riconoscere che qualcosa di molto profondo è andato perso nel sentire comune: l'esistenza di quella che potremmo chiamare una grammatica degli affetti o, in termini più rigorosi, un legame intrinseco tra gli affetti e la verità. Proprio la dimensione della

vita nella quale investiamo maggiori energie e riponiamo la speranza di essere riconosciuti nelle nostre attese e affezioni sarebbe quella in cui non possiamo contare su uno spazio sociale di condivisione e dobbiamo rassegnarci ad un'interpretazione meramente soggettiva e individuale.<sup>8</sup>

Che il legame tra *eros* e *logos* sia indebolito corrisponde per molti versi alle caratteristiche proprie della visione del reale cui è stato dato il nome di postmodernità: una visione del mondo senza riferimenti certi e decisioni stabili, all'interno della quale l'esperienza non viene intesa come risposta ad un appello, bensì come un insieme di accadimenti puntuali attraverso cui l'uomo si trova a passare, senza poterne ricavare un senso unificante.

Corrisponde però in modo più specifico alla particolare declinazione che la comunicazione pubblica riserva alla dimensione affettiva e sessuale dell'esistenza. Riprendendo una pertinente analisi del filosofo Francesco Botturi, si può dire che la liberalizzazione dell'affettività e del costume opera contemporaneamente due processi opposti, che potremmo nominare come la spettacolarizzazione del da-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La privatizzazione dei comportamenti affettivi e il cambiamento dei costumi sessuali sono descritti da A. Giddens, La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne, Il Mulino, Bologna 1995; Z. BAUMAN, Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi, Laterza, Bari 2004. La sociologa Eva Illouz illustra però persuasivamente che, anziché ampliare il benessere personale, «la libertà sessuale e la libertà emotiva hanno trasformato la stessa possibilità di definire i termini di una relazione in una domanda aperta e in un problema, tanto psicologico quanto sociologico. A dominare la formazione delle relazioni sessuali o sentimentali non c'è più una logica contrattuale, bensì un'incertezza generalizzata, cronica e strutturale. Nonostante, comunemente, si pensi che le libertà sessuali ed emotive si rispecchino tra loro, che si sostengano e si riflettano a vicenda, questo libro getta l'ombra del dubbio su questa affermazione, suggerendo che la libertà emotiva e la libertà sessuale seguono sentieri istituzionali e sociologici diversi. Oggigiorno la libertà sessuale è una sfera di interazione dove "tutto va liscio": le parti dispongono di una grande abbondanza di risorse tecnologiche, di copioni e di immagini culturali che guidano il loro comportamento, al fine di trovare piacere in un'interazione, e per definirne i limiti. Le emozioni, tuttavia, sono diventate il piano problematico dell'esperienza sociale, un campo in cui regna la confusione, l'incertezza, per non dire il caos» (E. ILLOUZ, La fine dell'amore, 12).

to e la privatizzazione del senso. Le vicende affettive, accostate in modo ludico e leggero, diventano sempre più pubbliche, mentre la decifrazione del significato dei sentimenti e dei legami diviene questione insindacabile e privata, che non riguarda nessuno se non chi vi si trova immerso nella sua individualità solitaria. «Per un verso si lancia l'imperativo nevrotizzante: "siate (affettivamente/sessualmente) felici", per l'altro si veicola il messaggio: "ma la cosa non ci riguarda; la tua felicità non ha alcun senso condivisibile"». Peros dunque è esposto, ma la sua ostensione non mira all'ermeneutica dei suoi significati o alla condivisione di una pienezza di senso cui può condurre. Ciò che di *eros* è esposto è la nuda carnalità, la vuota scatola organica nella quale l'io personale rimane inapparente.

Si tratta del paradosso che, in qualche modo, Marcuse aveva già intuito denunciando la "desublimazione repressiva" che avrebbe caratterizzato la società tecnologica, in cui la saturazione consumistica del desiderio avrebbe asservito gli uomini al dominio dell'industria capitalistica. <sup>10</sup> In altri termini, la liberazione di *eros* da un logos ritenuto normativo e opprimente, l'ha semplicemente ridotto a un bene di consumo al pari degli altri, ossia a un oggetto di godimento privo di trascendenza. Con l'aggravante che il tecno-capitalismo fa leva sull'idea narcisistica di autorealizzazione, secondo cui la soddisfazione dei propri bisogni e l'affermazione della propria libido sono un diritto, per imporre una pervasiva omologazione dei comportamenti. Paradossalmente in nome della libertà affettiva gli stili di vita diventano sempre più standardizzati dal consumo. In questo senso l'industria cavalca la riduzione commerciale del desiderio per rifilare al cittadino adulto i suoi prodotti, mentre gli fa pensare che sta scegliendo liberamente come realizzare i suoi affetti, intesi come pulsioni che bisogna gratificare.

Si potrebbe continuare a lungo questa analisi sulla produzione di valore economico che deriva dalla mercificazione della sessualità e dalla rappresentazione del corpo come sorgente di profitto: dalla

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> F. Botturi, *Dialettica dell'amore e costruzione famigliare*, "Anthropotes" 17 (2001) 255-273, 256.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

capitalizzazione del *look*, che produce una gestione del sé affine al *personal branding*, fino alla moltiplicazione delle allusioni sessuali nell'industria pubblicitaria come veicolo della induzione del desiderio.

Mentre il desiderio affettivo viene sganciato da un ordine ontologico del senso, sul versante opposto bisogna registrare una non meno grave riduzione anaffettiva della ragione e del sapere. Non radicandosi nel tessuto empatico della risonanza emozionale all'apparire del mondo come promessa, la ragione tende a diventare asettica e procedurale, privilegiando moduli di pensiero che mirano all'ottimizzazione dei risultati e alla burocratizzazione delle procedure. L'altra faccia di un desiderio senza ragione è una ragione senza desiderio, un *logos* senza *pathos*, un pensiero senza sensibilità.<sup>11</sup>

### 2. La questione antropologica

Se questi sono alcuni dei fenomeni che caratterizzano la cultura affettiva dell'Occidente tardomoderno, la comunità cristiana non può fare a meno di elaborare risorse teoriche che la aiutino ad interpretare le grandi questioni antropologiche implicate in questi cambiamenti. Lo può fare soltanto nella consapevolezza di essere anch'essa partecipe del cammino della storia e dell'evoluzione della cultura e di non possedere dunque, in modo preconfezionato, la risposta alle domande nuove che ogni epoca solleva. Allo stesso tempo, essa sa di poter svolgere questo compito radicandosi nel cammino della propria tradizione di pensiero, che ultimamente affonda le sue radici nell'evento della rivelazione cristologica e nella luce che essa offre per l'intelligenza dell'uomo e del suo destino. Nella logica dunque di una ripresa contestuale e di un ripensamento di alcuni grandi temi dell'umanesimo cristiano, offriamo qui, in

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> «Una verità che intenda accreditarsi proprio in ragione della perfetta anaffettività del suo *logos*, manca del *nomos* necessario alla certezza del suo autentico riconoscimento e del nostro libero affidamento. Nello stesso tempo, però, un'intelligenza dell'amore che ne affidi il senso – l'origine e la destinazione – alla rimozione della giustizia delle affezioni, è destinata allo svuotamento della ragione» (P. Sequeri, *L'affidabilità dell'amore*, "Anthropotes" 33 [2017] 25-43, 29).

forma necessariamente sintetica, alcuni spunti che possono servire a delineare il quadro antropologico entro cui operare il discernimento sugli affetti richiesto dal cambiamento di epoca.

Faremo riferimento sostanzialmente a tre questioni principali: il ruolo del corpo e della sua passività per l'identità personale, il significato della connotazione sessuale, la destinazione a terzi dell'energia affettiva che ci abita.

### 2.1. Il corpo e l'identità

Una delle acquisizioni fondamentali del pensiero contemporaneo, pur declinata in diverse direzioni e innumerevoli varianti, consiste nel superamento di una visione puramente strumentale del corpo, come è quella imputabile al dualismo greco, che tanto influsso ha avuto sul pensiero occidentale, e, in tempi più vicini, all'antropologia di marca cartesiana. Il *Cogito*, infatti, è «una sostanza di cui tutta l'essenza o natura consiste solo nel pensare, e che, per esistere, non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da cosa alcuna materiale». <sup>12</sup> Nella concezione moderna, dunque, l'io si afferma a partire dalla certezza che ha di sé nel suo essere *cogitans*, a prescindere dal debito della coscienza nei confronti del corpo. Senza troppo esagerare si può dire che il soggetto moderno non ha sesso e non ha età; è pura coscienza vigile, con la certezza cristallina delle sue idee chiare e distinte, di cui il corpo è solo strumento esteriore, *res extensa* abbandonata alla signoria del sapere scientifico.

Contro questa concezione si muove con lucida determinazione l'antropologia del Novecento, come appare da questa limpido testo di Gabriel Marcel:

Quando dico che il mio corpo è interposto tra me e le cose, non esprimo che una pseudo-idea. [...] L'espressione "io mi servo del mio corpo" lascia sussistere tra sé e l'esperienza confusa e ricca che pretende tradurre un margine molto esteso. Nella coscienza che io ho del mio corpo, dei miei rapporti col mio corpo, c'è qualcosa che questa affermazione non rende, donde questa protesta pressoché impossibile da reprimere: "Io non mi servo del mio corpo, io sono il mio

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo* IV, Laterza, Bari 1954, 147.

corpo". In altri termini, qualcosa nega in me l'esteriorità del mio corpo in rapporto a me stesso, esteriorità che è implicata nella nozione puramente strumentalistica del corpo. [...] Nella misura in cui parlerò del mio corpo come di uno strumento [...] cesso appunto di considerarlo come il mio corpo, gli tolgo quella priorità assoluta in virtù della quale il mio corpo si pone come segno di riferimento o centro in rapporto a cui si ordina la mia esperienza, il mio universo. 13

Proprio per questo, come afferma Merleau-Ponty, l'uomo «non è uno psichismo unito a un organismo», ma un «andirivieni dell'esistenza che ora si lascia essere corporea e ora si porta agli atti personali». <sup>14</sup> Emerge così nell'antropologia contemporanea il tema del "corpo proprio", ossia del corpo come momento imprescindibile dell'identità personale, che tanta rilevanza ha per un adeguato inquadramento della tematica sessuale ed affettiva. Ricorda infatti il fenomenologo francese:

l'esperienza del corpo proprio ci rivela un modo d'esistenza ambiguo. Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona – "vista", "motilità", "sessualità" – mi accorgo che queste "funzioni" non possono essere collegate tra di esse e al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto.<sup>15</sup>

L'originario dell'esperienza antropologica non è pertanto descrivibile come la somma di due elementi dapprima pensati in modo autonomo – il corpo organo e lo spirito coscienza – ma come l'intreccio originario di due polarità che possono essere pensate solo a partire dalla loro unità: una carne che si rivela abitata da un'eccedenza e una coscienza strutturalmente radicata nel corpo. In altre parole, «il corporeo vissuto dall'uomo ha una sua originaria e intrascendibile densità simbolica. Come la coscienza ha una sua originaria e radicale consistenza percettiva». <sup>16</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> G. Marcel, Giornale metafisico, Abete, Roma 1980, 213-215.

 $<sup>^{14}</sup>$  M. Merleau-Ponty,  $Fenomenologia\ della\ percezione,\ Bompiani,\ Milano\ 2003,\ 137.$ 

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ibi*, 270-271.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 471.

Molte esperienze quotidiane attestano difatti l'irriducibilità del corporeo alla sua dimensione funzionale. Il mangiare umano, ad esempio, non è riducibile all'introduzione nell'organismo degli alimenti necessari alla sua sopravvivenza, ma è espressione culturalmente e socialmente connotata del modo in cui si realizza il rapporto con la vita. Il banchetto festivo esprime l'esigenza di celebrare un contatto privilegiato con l'origine, la preziosità di un vino attesta la qualità dell'ospite in onore di cui è bevuto, la condivisione della mensa raduna le persone con cui si condivide l'esistenza: il "compagno" (cum panis) è colui che divide il pane con me. Come ha rilevato Claude Lévi-Strauss, dunque, il cibo colma un bisogno anzitutto simbolico, o, forse meglio, esprime un desiderio di vita irriducibile alla saturazione di un bisogno organico. Per questo affermiamo di avere "fame" di giustizia e di amore e, viceversa, il nostro rapporto con il cibo è intrinsecamente sociale e ha una precisa riconoscibilità culturale.<sup>17</sup>

L'eccedenza che abita il corpo emerge poi, in modo particolarmente rilevante per il nostro tema, nell'esperienza preriflessiva del *pudore*. Tale "sentimento del sé", come giustamente lo prospetta Max Scheler, sorge quando il corpo si mostra allo sguardo dell'altro, con la percezione che in tale gesto si ha un'esposizione della propria intimità. Così scrive Scheler:

L'essenza del sentimento del pudore consiste, per un verso, nel ritorno dell'individuo su se stesso (*Rückwendung auf ein selbst*) e nel sentimento di dover necessariamente proteggere l'io individuale dalla sfera dell'universale; per un altro verso, nel sentimento che manifesta, come fosse una tensione (*Widerstreit*) tra due strati della coscienza, l'indecisione delle funzioni superiori della coscienza, in grado di scegliere i valori, di fronte a oggetti che esercitano una forte attrattiva sulla tendenza istintiva inferiore.<sup>18</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Per questo «la cucina di una società costituisce un linguaggio nel quale questa società traduce inconsciamente la propria struttura o addirittura rivela, sempre senza saperlo, le proprie contraddizioni» (C. Lévi-Strauss, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano 1999, 445).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> M. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*. Mimesis, Milano-Udine 2012, 57. Rilevanti anche le riflessioni proposte da V. Melchiorre, *Dialettica dell'eros*, in *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 31-123.

Proteggere l'io individuale dalla sfera dell'universale significa qui custodire l'irriducibilità della propria esistenza alla mera datità delle cose. Per questo il pudore si afferma in modo specifico non quando il proprio corpo è oggetto di uno sguardo generale, come quando ci si reca al mare, ma quando esso è fatto oggetto di un interesse individuale che però mira ad annullare la trascendenza che lo abita. Allora il corpo, anziché essere riconosciuto come epifania dell'unicità della persona, si trova ad essere trattato come oggetto e suscita quel sentimento del sé che spinge a proteggerlo e custodirlo. Mai come in questo caso, forse, il corpo appare non come il rivestimento esteriore dell'io, ma come la sua dimensione più intima, il suo segreto recondito. Il pudore infatti può sciogliersi soltanto di fronte allo sguardo della persona amata, a cui il corpo si può concedere senza il timore di essere ridotto ad una cosa tra le altre.

Proprio l'esperienza del pudore, con il suo affiorare preriflessivo, ci aiuta ulteriormente a precisare l'intreccio originario di dimensione corporea e coscienziale che è al centro del nostro interesse. Per superare ogni traccia residua di dualismo, infatti, tale intreccio dovrebbe essere inteso, come propone tra gli altri Paul Ricoeur, <sup>19</sup> sulla linea di una reciprocità di passività e autodeterminazione costitutiva dell'uomo in quanto capace di trascendenza.

Su questo punto, particolarmente illuminante è Angelo Bertuletti:

La coscienza non inizia da sé, ma è preceduta da un'esperienza che essa non pone e che anteriormente alla sua affermazione le rivela la sua identità. La forma, nella quale questa rivelazione si produce, è quella del sentire o dell'essere affetti", cioè dell'essere determinati come un sé dall'altro da sé. È nella forma dell'emozione, la quale si radica nell'involontario della corporeità, che la coscienza sa di essere posta,

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ricoeur ha fatto notare, per esempio, che nell'esperienza della malattia si rivela una sorta di alterità del corpo che però è interna alla coscienza di sè. Il corpo sofferente appare estraneo all'io, quasi scisso da lui, ma insieme invoca il ritrovamento di sé come "corpo proprio", come un io che è il suo corpo anche se non coincide con esso. Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 434-435.

di non essere all'origine di sé. Perciò l'accesso originario dell'io alla coscienza coincide con l'accesso alla differenza che la costituisce.<sup>20</sup>

Questa modo di intendere l'unità dell'esperienza antropologica è molto importante perché consente di recuperare il corpo come elemento costitutivo dell'identità, superando l'individualismo del soggetto autonomo e autoriferito. Emerge così una visione della libertà che non si può risolvere semplicemente nel suo momento attivo, quasi che essa si ponesse da sola e senza debito verso ciò che la precede. La coscienza, d'altra parte, non è immediata presenza dello spirito a se stesso, fuori di una matrice linguistica e culturale, che affonda le sue radici nella fatticità corporea. Il corpo dunque ricorda all'uomo che la sua stessa *ipseità* procede a partire da altro: il corpo è ciò che di me mi son trovato ad essere senza averlo deciso, ma non per questo è meno "mio". Esso afferma quindi la costitutiva relatività dell'uomo ad altri e si presenta come la prima forma di passività, entro cui si annuncia un'antropologia filiale.

In tale prospettiva, che naturalmente avrebbe bisogno di essere più largamente illustrata e argomentata, anche la dimensione sensibile della coscienza, cui appartiene l'affectus, può essere sottratta all'interpretazione diffusa che la relega nel registro inferiore dell'umano, rispetto a cui si ergerebbero in posizione dominante e in certo modo autonoma la luce chiarificatrice dell'intelletto e la forza determinante della volontà. La sensibilità non è ciò che l'uomo deve lasciarsi alle spalle per raggiungere su un altro registro l'ideale veritativo e spirituale cui è chiamato. Essa costituisce piuttosto lo spazio in cui la coscienza è raggiunta da un appello che la convoca e la anticipa, un appello il cui carattere promettente dischiude alla libertà la possibilità di un compimento. Il vero paradosso, continua Bertuletti, è che «la coscienza, non solo non è possibile senza la passività che la precede, ma si afferma nella sua intenzionalità assoluta solo "realizzando" il senso di cui questa passività è portatrice». <sup>21</sup>

Ciò vale, evidentemente, anche per quella dimensione di pas-

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> A. Bertuletti, *Il corpo e l'intelligenza della fede*, in *L'io e il corpo*, Glossa 1997, 9-29, 24.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibi*, 23.

sività che è la connotazione sessuale, il cui senso non può essere recuperato attraverso la comparazione oggettivistica con la sessualità animale, bensì attraverso l'analisi fenomenologica del ruolo che essa assume nella strutturazione della libertà. Solo dal di dentro della responsabilità che il soggetto ha di sé, ovvero nella considerazione del corpo come corpo "proprio", può infatti apparire il significato del suo essere uomo o donna.

#### 2.2. Il sesso e la relazione

Una volta riconosciuto che il corpo non costituisce la mera base organica soggiacente alla libertà, ma la dimensione di passività interna al suo dispiegarsi, diviene possibile mettere in evidenza tre caratteristiche fondamentali della nostra identità sessuale.

La prima consiste nel fatto che la sessualità non è riducibile ad una funzione relativa alla riproduzione della specie, ma è piuttosto un tratto che qualifica l'identità personale, in quanto media in modo radicale l'esperienza della libertà. La connotazione sessuale, dunque, non riguarda solo gli apparati genitali e la loro funzione riproduttiva, ma definisce il posizionamento del soggetto nel suo rapporto al mondo. Poiché l'apertura della coscienza sul reale, come si è detto, ha un carattere prospettico che muove dal corpo, la differenza sessuale non si limita a qualificare alcuni dei comportamenti umani, ma entra a configurare come una matrice l'apertura intenzionale della libertà. In termini semplici: la mia sessualità non è solo la mia strutturazione organica, ma è il mio modo di accedere al mondo. Proprio per questo essa non può mai essere "deposta" o lasciata alle spalle, ma costituisce un compito di cui permanentemente appropriarsi.

Non è un caso, dunque che il testo biblico, mentre descrive la sessualità animale come un mero dato di fatto, introduca la differenza tra l'uomo e la donna come una questione relativa all'identità. Per l'uomo, infatti, la relazione a colei che gli è allo stesso tempo simile ma diversa non riguarda soltanto una compensazione

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cfr. la raffinata analisi e l'eccellente ermeneutica di *Gen* 2-3 offerta da P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 105-129.

alla sua solitudine, un'opportunità per il proprio godimento o un passaggio necessario per la generazione, ma molto più profondamente la stessa possibilità di venire a capo di sé. È questo il significato che bisogna attribuire alla densa espressione biblica di Gen 2,18: «un aiuto che gli corrisponda». Non senza ironia, infatti, il capitolo secondo di Genesi afferma che Dio, dopo aver dichiarato che non è bene che l'uomo sia solo e aver espresso la propria intenzione di rimediare alla sua solitudine, non crea immediatamente la donna, ma, con stupore di chi legge, ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo, presentandoli poi all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Adamo di fatto impone il nome al reale, prendendone in qualche modo possesso o, se si vuole, ospitandolo in quella che Jean-Louis Chrétien ha chiamato "l'arca della parola", la prima forma in cui il mondo è custodito e salvato.<sup>23</sup> Ma l'uomo non trova nel mondo animale l'aiuto di cui ha bisogno. L'ironia sta nel fatto che certamente Dio doveva conoscere fin dall'inizio l'inadeguatezza del mondo animale alla ricerca di Adamo, ma attraverso questa dilazione della creazione di Eva è piuttosto l'uomo a prendere coscienza che in tutte le forme di vita di cui ha finora preso possesso non è presente quella figura che può corrispondere alla segreta attesa che abita il suo desiderio e alla misteriosa apertura che vuole emergere in lui. Solo dopo la constatazione di questa sproporzione delle cose e degli animali alla misura della sua libertà, Dio procede alla creazione della donna, facendo piombare l'uomo in un sonno che rende inaccessibile alla visione empirica l'operato di Dio e in tal modo l'origine della differenza sessuale.

L'apparire di Eva è dunque congiunto a un "risveglio" di Adamo, istituendo una metafora che non a caso ritornerà più volte e in modo decisivo nel *Cantico dei cantici* per delineare la struttura complessa del desiderio di amore. Il risveglio manifesta infatti in modo efficace ciò a cui la differenza sessuale è destinata: la comparsa di Eva origina in Adamo un cambiamento che nessun'altra presenza cosmica poteva suscitare. L'autore biblico lo esprime in modo efficace. Come ha osservato Alonso Schökel, egli «riferisce

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> J.-L. Chrétien, *L'arca della parola*, Cittadella, Assisi 2011.

alla terza persona l'attività verbale di Adamo, la sua presa di possesso del mondo nominato. Una presa di possesso non globale e totalitaria, ma articolata; non da individuo a individuo, con nomi propri, ma con il nome della specie». <sup>24</sup> Solo di fronte a Eva, Adamo esce dalla terza persona e diventa un "io", fa sentire per la prima volta la sua voce, di cui non si può più parlare oggettivandone il vissuto dall'esterno, ma che va ascoltata nel vibrare della sua emozione, nell'accendersi della sua meraviglia. «Sono le prime parole che il primo uomo pronuncia nella Bibbia: voce dello sposo, voce gioiosa». 25 La voce di Adamo, nella differenza dei sessi, si pone non più sul registro della *langue* con cui aveva nominato il mondo, ma della parole, con cui attesta la sua unicità. Solo nella relazione dei sessi dunque si dischiude la possibilità per l'uomo di accedere al regime della soggettività cui è destinato. Non basta all'uomo posare gli occhi sul mondo per accedere a sé; egli ha bisogno di posarli su un altro sguardo, un altro centro intenzionale che, liberandolo dalla univocità della sua prospettiva, gli consenta di non identificarsi con il tutto e di aprirsi così, grazie alla parola, una strada nel reale. La differenza sessuale è la figura paradigmatica di questa alterità che è vitale per l'esserci del soggetto e la connotazione sessuale del corpo esprime radicalmente questo carattere prospettico e trascendente della libertà.

La seconda caratteristica fondamentale della sessualità, che consegue a ciò che finora abbiamo esposto, è la sua irriducibilità alla forma dell'istinto e della pulsione. Pur avendo indubitabilmente una connotazione fisiologica portatrice di dinamiche deterministiche e involontarie, l'*eros* umano non si configura semplicemente come un bisogno che aspira alla soddisfazione, ma si declina piuttosto come un desiderio che ricerca riconoscimento. Esso è assai più attesa di tenerezza e ricerca di intimità, che non energia cieca e bramosia di piacere, in qualunque modo esso arrivi.

Il carattere simbolico della costituzione dell'uomo, che vieta di

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 38.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibi*, 39.

rappresentarlo come somma del corpo macchina e dello spirito Cogito, rivela qui una particolare importanza. L'eros non è l'istinto che l'uomo ha in comune con gli animali, cui si aggiungerebbe estrinsecamente l'esercizio del raziocino, chiamato a indirizzarne l'uso in conformità al volere del Creatore. La considerazione assai diffusa della sessualità umana come mera pulsione è debitrice di un approccio organicistico al corpo, come è quello delle scienze che necessariamente oggettivano la realtà corporea allo scopo di precisarne il funzionamento empirico, ma proprio per questo ne falliscono il profilo di mediazione del senso, che appare solo dall'interno dell'atto libero. L'involontario organico della fisiologia sessuale è in realtà attestazione di una passività che trova il suo senso soltanto nella ripresa libera che l'uomo è chiamato a farne. In questo senso, ad esempio, gli esseri umani non hanno le stagioni dell'accoppiamento come gli animali, eppure, come si dice popolarmente, "sentono la primavera" e sono legati, nell'espressione del loro rapporto, a cicli di fecondità di cui non sono semplicemente padroni.

Ciò non indica né un assoggettamento della libertà alla necessità corporea, né l'autonomia dell'amore dalle condizioni empiriche della carne. Indica invece, ancora una volta, la reciprocità di passività e attività come la configurazione tipica della struttura simbolica dell'uomo, entro cui va colta l'originalità del suo *eros*. La qualità del desiderio degno dell'uomo e della donna è quella per cui la natura della relazione *fa la differenza* anche proprio rispetto alla piacevolezza dell'atto di incontrarsi nell'intimità dell'atto che fa dei due una sola carne. Ne è la controprova il fatto che quando l'uomo tratta il proprio desiderio come impulso cieco bramoso di qualsiasi soddisfazione, ne esce interiormente avvilito. Il semplice appagamento fisico, che in tanti modi si può procurare, non corrisponde in alcun modo a quella reciprocità intenzionale di cui da sempre l'Adam è alla ricerca.

La terza caratteristica, che consegue logicamente alle prime due e che va ancora esplicitata, è che la sessualità, così come emerge dal racconto genesiaco, non può in alcun modo essere ricondotta alla logica del limite che invoca completamento, ma va piuttosto intesa nel senso della disposizione di sé a beneficio dell'altro. A

differenza del mito pagano dell'androgino, secondo cui la differenza sessuale sarebbe il frutto di una spaccatura e quindi di un decadimento di un essere originario che conteneva in sé il tutto dell'umano, 26 la visione biblica presenta la forma maschile e femminile dell'umano sotto il segno della pienezza e della benedizione divina. La differenza sessuale, in altri termini, non va pensata a partire dal limite che essa è chiamata a soccorrere completandolo, ma piuttosto della destinazione che è chiamata a risvegliare. L'originalità della donna non può essere capita a partire da ciò che all'uomo manca, se non al prezzo di annullare la differenza, accettando di pensarla a partire dalle carenze di un'identità monadica. La sessualità dunque, mentre dice la parzialità di una prospettiva (maschile o femminile) che non esaurisce la ricchezza dell'umano, attesta la pienezza originale di questa parzialità. La particolarità dell'essere uomo o donna non va dunque iscritta nel registro della mancanza dell'altro, il che renderebbe del tutto implausibili perché radicalmente "incompleti" il celibato e la verginità. La differenza sessuale dice piuttosto che l'originalità della forma sessuata dell'umano è indecifrabile finché rimane autoreferenziale e contiene una positiva destinazione all'amore come unica verità della libertà.

### 2.3. Gli affetti e il terzo

Precisati alcuni elementi che qualificano la connotazione sessuale dell'uomo e della donna, possiamo ora soffermarci su un ulteriore elemento di grande rilievo per la decifrazione degli affetti, ossia la loro intrinseca destinazione a beneficio di terzi. Tale caratteristica è da sempre un tratto costitutivo dell'esperienza umana, ma ha bisogno oggi di essere particolarmente richiamata a fare da contrafforte alla potentissima spinta culturale verso quel "monoteismo del sé" che, consumando compulsivamente il mondo e gli altri come puri strumenti della propria realizzazione, finisce per consumare la sua stessa umanità. «La crescente auto-referenzialità del soggetto moderno», scrive Sequeri, «tende ad assorbire anche il sentimento d'amore, dirottandolo a tal punto sul progetto dell'autorea-

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Cfr. Platone, *Convivio*, 189d-193d.

lizzazione di sé, da risolvere in esso anche la struttura relazionale di ogni affezione».<sup>27</sup>

L'iscrizione dell'altro nel compimento di sé, però, costituisce la malattia del desiderio e la degenerazione dell'affetto: il desiderio vi assume una forma vorace e un indirizzo distruttivo, entro cui l'alterità è ultimamente negata. Carmelo Vigna ha accuratamente descritto questo ripiegamento ambiguo del desiderio nella relazione di coppia, ispirandosi alla celebre dialettica della signoria e della servitù proposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*:

Se l'altro è il fondamento del mio desiderio e il termine che lo appaga, la tendenza ad assicurarmi per sempre la disponibilità di un bene tanto necessario per me può diventare un impulso incontrollabile. Allora, mi sarà insopportabile attendere il gioco della libertà altrui come fondamento della disponibilità al riconoscimento; allora cercherò di legare l'altro al ruolo permanente di servo; cercherò di catturarlo. Lo tratterò, così, a mia volta, da oggetto, e tenterò di consumare la sua soggettività, anziché proteggerla. L'altro diventerà per me solo il medio che consentirà il ritorno di me a me stesso, una sorta di comodo "specchio delle mie brame". Non più la convenienza tra me e l'altro sarà il termine del desiderio, bensì l'incorporazione dell'altro come parte di me. Il desiderio d'altro realizza a questo punto la più terribile delle metamorfosi: diventa un desiderio di sé, che, implicando come inevitabile il consumo dell'altro, diventa una tendenziale soppressione dello stesso sé, giacché il sé desiderante sta solo in quanto si fonda in altro.<sup>28</sup>

Ma anche l'assolutizzazione della reciprocità affettiva, destituita di destinazione per altri, impoverisce il legame e ne mortifica la giustizia. L'uomo e la donna non possono scegliersi se non riconoscendo che nel loro incontro è implicata l'attesa di un *novum*, di un orizzonte più ampio di ciò che essi sono l'una per l'altra e che rende irriducibile la scelta nuziale ad una sorta di "somma" delle due identità. Il "noi" che nasce dalla scelta dell'uomo e della donna di donarsi l'uno all'altra contiene un'eccedenza, un'ulteriorità di cui la storia successiva mostrerà il dipanarsi e di cui il figlio costituisce

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> P. Sequeri, *L'affidabilità dell'amore*, 31.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in L. Ancona - C. Vigna - P. Sequeri, *L'enigma del desiderio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 47-84, 66-67.

la realizzazione più evidente. Il figlio appare così il "terzo" che testimonia in modo eminente la novità, fecondità, irriducibilità di ciò che di nuovo e di definitivo è avvenuto nell'alleanza dei due.

La benedizione originaria che Dio offre alla coppia: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (*Gen* 1,28) porta dunque in sé un indirizzo affettivo di inestimabile valore. Il *generare* costituisce, prima che un compito, una benedizione primordiale che rende l'uomo partecipe del mistero stesso dell'esuberante pienezza divina. Dio infatti, nell'assoluta originarietà del suo essere, è l'evento dell'eterna generazione del Figlio, tramite cui procede lo Spirito. La generazione è dunque la cifra primaria della perfezione dell'essere, nella potenza del suo dispiegarsi e nella benevolenza del suo effondersi, oltre e contro ogni immaginario che identifichi la pienezza dell'Assoluto come puro godimento di un'affezione autoriferita. «Far-essere nel voler-bene è il modo originario e assoluto dell'essere: prima di questo, non c'è *logos*, non c'è *nomos* della vita; non *c'è physis*, non c'è *charis*». <sup>29</sup>

È importante dunque rilanciare un'erotica della generazione, che corregga il mito romantico dell'inebriante pienezza del godimento di coppia, cui seguirebbe purtroppo il penoso rischio della generazione. Il dischiudersi degli affetti alla dedizione per il terzo – il figlio, ma anche il prossimo, il fratello, la comunità – è il compimento che l'*agape* di Dio offre all'*eros* dell'uomo, senza mortificarne lo slancio, ma rivelando la statura cui può mirare: la tenerezza che genera la vita, ne cura la vulnerabile fragilità e ne orienta la speranza.<sup>30</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> P. Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2019, 198.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Si chiarisce così, anche sotto questo profilo, l'impossibilità di accettare la tesi divulgata negli anni Trenta del Novecento da A. Nygren secondo cui tra *eros* e *agape* sussisterebbe un radicale dualismo che li rende inconciliabili (cfr. A. Nygren *Eros* e *agape*. *La nozione cristiana dell'amore* e *le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 2011). Il superamento del dualismo è propiziato da Benedetto XVI in questi termini: «Nel dibattito filosofico e teologico queste distinzioni spesso sono state radicalizzate fino al punto di porle tra loro in contrapposizione: tipicamente cristiano sarebbe l'amore discendente, oblativo, l'agape appunto; la cultura non cristiana, invece, soprattutto quella greca, sarebbe caratterizzata dall'amore ascendente, bramoso e possessivo, cioè dal-l'*eros*. Se si volesse portare all'estremo questa antitesi, l'essenza del cristiane-

#### 3. Le sfide educative

Alla luce di quanto finora esposto, possiamo in sede conclusiva far emergere alcune delle sfide educative che si profilano oggi con maggiore urgenza nell'ambito della maturazione affettiva dei giovani. Naturalmente, rispondere a queste sfide suppone l'assunzione di un profilo dell'educazione che recuperi in profondità la sua autentica dimensione umanistica e non si accontenti di favorire processi di socializzazione e di trasferimento di competenze.

Si tratta in altri termini di superare i confini di una concezione funzionalistica dell'educare, che si limita a fornire all'individuo le conoscenze necessarie a adattarsi alla vita sociale e produttiva e a rendersi utile in essa. Nella visione funzionalista

il cuore dell'azione educativa è occupato soprattutto dalla dimensione dell'istruzione e dell'addestramento con tutto l'apparato metodologico che queste forme di trasmissione delle conoscenze comportano. Il problema del metodo assorbe perciò tutta la scena con l'ossessività delle procedure e con l'illusione sempre vana di trovare il metodo perfetto e infallibile. Insomma le tecnologie dell'istruzione finiscono per porsi quasi come una nuova ontologia orientata in senso tecno-efficientistico.<sup>31</sup>

L'educazione affettiva, però, non può consistere semplicemente nell'esecuzione di procedure e nell'attuazione di un metodo, ma chiama in causa qualità etiche e relazionali che rimandano alla persona stessa dell'educatore. Mai come in questo ambito, l'educatore è essenzialmente un testimone, che indubbiamente ha bisogno di molteplici competenze per esercitare con saggezza la sua opera,

simo risulterebbe disarticolata dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano e costituirebbe un mondo a sé, da ritenere forse ammirevole, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana. In realtà *eros* e *agape* – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere» (BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 7).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> G. Chiosso, *Emergenza educativa e dibattito pedagogico*, in A. Bozzolo - R. Carelli (edd.), *Evagelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 119-135, 121.

ma che risulta una guida affidabile solo a partire dal suo stile di vita. Nell'educazione affettiva e sessuale l'utilizzo di metodi sperimentati e materiali idonei sarà sempre opportuno, ma non potrà mai dispensare dall'impegno a lavorare sulla propria maturità affettiva. Libertà interiore e rettitudine di intenzione, capacità di accoglienza e prudenza di giudizio, empatia e riservatezza, coraggio della proposta e senso della misura sono virtù indispensabili, che in nessun modo possono essere supplite.

### 3.1. La destinazione degli affetti

Un primo ambito in cui l'accompagnamento educativo potrà esercitarsi con profitto sarà nell'aiutare ragazzi, adolescenti e giovani ad uscire da quello che uno psicanalista esperto del mondo dell'adolescenza come Gustavo Pietropolli Charmet ha chiamato «insostenibile bisogno di ammirazione». 32 La schiavitù nei confronti dell'ammirazione altrui, il continuo bisogno di visibilità sociale, la paura di non essere apprezzati deformano in radice la risonanza interiore delle emozioni, facendo dipendere la stima di sé dall'apprezzamento che accompagna le condotte omologate più che dallo sviluppo di comportamenti affettivamente maturi. La spinta a mettersi in vetrina rende quasi impossibile ascoltare la voce interiore della coscienza e ancor prima dare un nome a ciò che si vive. Quando il riferimento a un "padre" è sostituito semplicemente dal Sé che stabilisce in modo autonomo i confini del giusto e dell'ingiusto, l'esposizione degli affetti alla deriva del narcisismo rischia di avere conseguenze devastanti, generando allo stesso tempo trasgressione e depressione.33

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> G. Pietropolli Charmet, *L'insostenibile bisogno di ammirazione*, Laterza, Bari 2018.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> «Le giovani adolescenti che hanno avuto rapporti sessuali in relazioni o in incontri occasionali mostravano il livello più elevato di sintomi depressivi tanto prima quanto dopo essere diventate sessualmente attive Altri ricercatori hanno rilevato che le studentesse di college con una storia di sesso occasionale avevano livelli di autostima inferiori rispetto alle donne che avevano avuto relazioni sessuali basate sull'amore e, cosa ancora più sorprendente, che non avevano mai avuto esperienze sessuali» (E. ILLOUZ, *La fine dell'amore*, 108-109).

Non si tratta evidentemente di rispristinare la figura del padre censore, che impone in modo autoritario la propria concezione del mondo, ma di soccorrere da adulti una generazione abbandonata nel labirinto della vita senza riferimenti affidabili. In questo senso il padre-testimone è colui che può scalfire l'incantesimo che mantiene Narciso bloccato di fronte allo specchio *social* della propria immagine, aiutandolo a liberarsi dal suo potere seduttivo e paralizzante.

Un'espressione di alto profilo di questo ruolo paterno è il gesto con cui papa Francesco ha invitato i giovani a riscoprire la bellezza della destinazione come chiave di lettura dell'identità:

Tante volte, nella vita, perdiamo tempo a domandarci: "Ma chi sono io?". Tu puoi domandarti chi sei tu e fare tutta una vita cercando chi sei tu. Ma domandati: "*Per chi* sono io?". Come la Madonna, che è stata capace di domandarsi: "*Per chi, per quale persona* sono io, in questo momento? Per la mia cugina", ed è andata. *Per chi* sono io, non *chi* sono io: questo viene dopo, sì, è una domanda che si deve fare, ma [prima di tutto] "*perché*" fare un lavoro, un lavoro di tutta la vita, un lavoro che ti faccia *pensare*, che ti faccia *sentire*, che ti faccia *operare*. I tre linguaggi: il linguaggio della *mente*, il linguaggio del *cuore* e il linguaggio delle *mani*.<sup>34</sup>

Il linguaggio è colloquiale, ma la questione è decisiva. L'interrogativo «per chi sono io» proposto dal Papa è capace di aprire il varco per l'avventura della vita, perché indirizza a decifrare l'identità nella forma dell'ascolto e della risonanza, e quindi della gratitudine per il dono e dell'assunzione della responsabilità. È in questo *decentramento* da sé che l'io, paradossalmente, si ritrova. La lezione evangelica cui il Papa s'ispira, d'altro canto, trova precisa corrispondenza su questo punto in alcuni filoni dell'antropologia filosofica contemporanea, soprattutto di matrice fenomenologica, che avvertono l'esigenza di *ripensare lo statuto del soggetto* nell'orizzonte della donazione.

La figura moderna del soggetto autonomo che la postmodernità,

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Francesco, *Discorso nella Veglia di preghiera in preparazione alla Giornata Mondiale della gioventù*, Basilica di Santa Maria Maggiore, 8 aprile 2017; cfr. *Christus vivit*, 286.

recependo la lezioni dei maestri del sospetto, ha messo radicalmente in crisi, cede così il posto a una comprensione rinnovata dell'identità personale, riscoprendo la condizione dell'uomo attraverso la figura più discreta del "destinatario" o, secondo la terminologia di J.-L. Marion, dell'adonato". Al cuore della nuova figura di soggetto si colloca l'evento della *chiamata*; egli accede a sé scoprendosi convocato e ponendosi, quindi, nell'atteggiamento dell'accoglienza e dell'ascolto. 6

Questa visione antropologica, che riscopre la dinamica della *vocazione* come cuore della libertà, può generare una proposta di educazione affettiva che non si declini solo come cura del proprio benessere emotivo, ma conduca a scoprire che la pro-affezione spalanca le porte della vita.

### 3.2. Il linguaggio del corpo

«Il linguaggio del corpo richiede il paziente apprendistato che permette di interpretare ed educare i propri desideri per donarsi veramente».<sup>37</sup> Questa bella espressione di *Amoris Laetitia* suggerisce un'altra pista di lavoro educativo che, alla luce di quanto esposto nelle pagine precedenti, dovrebbe risultare immediatamente plausibile.

Uno degli aspetti più evidenti di una certa immaturità relazionale, infatti, è la tendenza alla moltiplicazione di gesti "affettuosi" che creano nella coppia, ma spesso anche nel gruppo, un clima "caldo" tanto immediato, quanto superficiale. In più di un caso, di là dell'effettiva consapevolezza personale, c'è sotto questo comportamento un bisogno di rassicurazione affettiva, che spinge a ritrovare nel contatto fisico quell'integrazione e quell'appartenenza che la coppia o il gruppo non vivono a sufficienza ad altri livelli: il dialogo, l'attenzione effettiva al vissuto dell'altro, l'impegno di servizio verso terzi. Con il rischio che si sia tanto vicini a livello di gesti, quanto lontani, e magari anche estranei a livello di comunicazione profonda.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Francesco, *Amoris Laetitia*, 284.

Tale difficoltà oggi è accentuata dal fatto che per i *millennials* il rapporto con il reale è fortemente mediato da una virtualità "incorporea". La generazione web, afferma Federico Capeci, «risulta estremamente intangibile: il contatto con l'altro, o con un prodotto, avviene in primis online, e questo conduce la generazione 2.0 a valorizzare gli elementi di relazione, prima ancora delle valenze concrete e il contatto fisico». <sup>38</sup> Questa tendenza alimenta una scissione tra il mondo delle emozioni e la concretezza dei gesti corporei, tra l'affettivo e l'effettivo, che ostacola la padronanza di sé e indebolisce la consapevolezza di ciò che è in gioco nella concretezza corporea.

Per questo, e non per un moralismo di vecchio stampo, è importante aiutare i giovani a riconoscere la simbolica del corpo, con la ricchezza delle sue sfumature e la complessità delle sue risonanze, che non si concentrano soltanto nel gesto dell'intimità coniugale.<sup>39</sup> Un bacio, ad esempio, non è semplicemente "un" saluto, ma è il modo di esprimere una vicinanza intima ed intensa: quella tra una mamma e un figlio o quella tra marito e moglie. Non è solo questione di usi culturali, che codificano l'appropriazione simbolica del corpo all'interno di un gruppo umano, ma di radicamento degli affetti nella struttura corporea dell'esperienza. Posare le proprie labbra sul corpo dell'altro è instaurare un legame molto più coinvolgente di quello che si realizza in una stretta di mano. Le labbra, infatti, non sono solo l'apertura fisica della bocca, ma anche l'apertura simbolica di ciò che "entra" nell'uomo, a livello di appetiti e di desideri. Per questo il bacio di due innamorati può essere descritto, con il grande poeta Rainer Maria Rilke, come un desiderio così ardente che si fa sete dell'altro: «Quando l'uno all'altro/date le labbra e vi bevete ...». 40 Sulle labbra dell'uomo fiorisce la parola e la comunicazione. Il bacio subentra quando le labbra non possono più dirsi a parole tutto ciò che vorrebbero comunicare, e allora danno se stesse.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> F. Capeci, Generazione 2.0, Franco Angeli, Milano 2014, 84.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Una fenomenologia dei gesti della tenerezza è offerta ad esempio da X. Lacroix, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 2016.

 $<sup>^{\</sup>rm 40}$  R.M. Rilke, *Elegie duinesi e quattro Requiem*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 103.

Educare i giovani a riconoscere il linguaggio del corpo a partire dal contesto relazionale in cui si dischiude il suo senso, accompagnarli ad ascoltare la risonanza interiore delle sue percezioni, aiutarli a discernere la qualità etica delle disposizioni che distinguono un abbraccio che accoglie da una stretta che ghermisce, significa incrementare lo spazio della loro libertà affettiva e della loro responsabilità nell'instaurazione di legami significativi.

### 3.3. L'ascolto empatico

L'ultimo aspetto che vogliamo sottolineare riguarda lo stile e l'atteggiamento con cui un percorso di educazione affettiva deve essere impostato. Il Sinodo sui giovani del 2018 ha affrontato in vari passaggi il modo in cui oggi i giovani si accostano al tema della sessualità e la difficoltà che spesso incontrano ad accogliere l'insegnamento della Chiesa, anche a motivo di un'educazione affettiva e sessuale che, nonostante l'invito già rivolto dal Concilio Vaticano II, 41 rimane legata a interventi sporadici e occasionali. 42

Per questo una delle linee fondamentali emerse dall'assise sinodale è stata il rilancio dell'importanza dell'ascolto empatico come chiave fondamentale per instaurare percorsi di accompagnamento

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Gravissimum educationis, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Riflettendo sul tema, i vescovi hanno affermato: «La Chiesa ha una ricca tradizione su cui costruire e da cui proporre il proprio insegnamento su tale materia: per esempio il Catechismo della Chiesa Cattolica, la teologia del corpo sviluppata da san Giovanni Paolo II, l'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI, l'Esortazione Apostolica *Amoris laetitia* di Francesco. Ma i giovani, anche quelli che conoscono e vivono tale insegnamento, esprimono il desiderio di ricevere dalla Chiesa una parola chiara, umana ed empatica. Frequentemente infatti la morale sessuale è causa di incomprensione e di allontanamento dalla Chiesa, in quanto è percepita come uno spazio di giudizio e di condanna. Di fronte ai cambiamenti sociali e dei modi di vivere l'affettività e la molteplicità delle prospettive etiche, i giovani si mostrano sensibili al valore dell'autenticità e della dedizione, ma sono spesso disorientati. Essi esprimono più particolarmente un esplicito desiderio di confronto sulle questioni relative alla differenza tra identità maschile e femminile, alla reciprocità tra uomini e donne, all'omosessualità» (XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, Documento finale, 28 ottobre 2018, 39).

educativo che, anche nell'ambito dell'affettività, sostengano il cammino delle nuove generazioni verso una vita piena e matura. Il desiderio di amore e la sana inquietudine che abita il cuore dei giovani sono infatti parte di quel grande anelito di tutto il creato verso la pienezza della gioia che lo Spirito Santo suscita e muove.

La scelta di puntare sull'ascolto empatico, così come il Sinodo l'ha proposta, non costituisce semplicemente una strategia operativa accattivante per favorire l'intesa o guadagnare il consenso, ma si radica nella natura stessa dell'evento della rivelazione e nello stile con cui Gesù introduce alla verità. Per quanto possa apparire sorprendente, la salvezza non è presentata dalla Scrittura semplicemente come l'intervento di Colui che, conoscendo ogni cosa, non deve far altro che scegliere i tempi e le forme del proprio agire, ma come un evento che nasce dall'attenzione che Dio presta al grido del debole e del povero. Il celebre testo di Es 3,7-8 costituisce una rappresentazione paradigmatica di questa dinamica di salvezza: Dio ascolta la voce del suo popolo oppresso, si muove a compassione e interviene aprendo un cammino di libertà. Il fatto che Dio "ascolti" significa che egli attribuisce all'alterità dell'uomo un valore positivo, che la riconosca come un novum irriducibile, che si esponga ad un incontro effettivo con essa, facendole per così dire spazio nel suo Mistero. Proprio per questo, l'ascolto che la Chiesa è chiamata a offrire ai giovani non è meramente un gesto strumentale, ma costituisce un atto di testimonianza teologale della Verità di Dio. Come afferma efficacemente il Documento Finale del Sinodo, entrare nell'ascolto significa entrare «nel movimento di Dio che, nel Figlio, viene incontro a ogni essere umano». 43

In effetti, il celebre testo di Emmaus, icona privilegiata dell'accompagnamento dei giovani alla fede, narra come il Risorto, prima di illuminare i due viandanti sul senso degli eventi pasquali, abbia voluto mettersi in ascolto delle loro domande e dei loro dubbi: «Che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi lungo il cammino?» (*Lc* 24,17). È giusto riconoscere, come hanno fatto i padri sinodali, che non sempre la comunità ecclesiale sa rendere evidente

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> *Ibi*, 6.