



HUMANAE VITAE 1 | La modernità di una questione sociale

SESSUALITÀ & AMORE UN LEGAME PROFONDO

di Paola Binetti*

L'Humanae vitae coinvolge la questione

sessuale nella sua interezza. Anzi, rappresenta un documento paradigmatico e significativo per comprendere i nodi, le questioni, le sfide e le difficoltà relative a tutta la vita del credente nel contesto della cultura contemporanea. Non è esagerato dire che l'*Humanae vitae* è stato, se non il documento, almeno uno dei documenti del magistero ecclesiastico che ha fatto maggiormente discutere, suscitando numerose critiche e obiezioni da una parte e un ampio schieramento di difensori dall'altra.

Oggi le polemiche e le critiche si sono fatte meno aspre. Ma, al loro posto, è subentrato un silenzio difficile da interpretare e si è diffusa una pratica di vita che spesso è in aperto contrasto e, più frequentemente, ignora del tutto l'insegnamento dell'enciclica. Non sono mancate e non mancano prese di posizione che hanno ribadito con forza l'insegnamento dell'*Humanae vitae*: basta pensare alla *Familiaris Consortio* (1981), a *Donum vitae* (1987) e a *Evangelium vitae*.

LO SFONDO CULTURALE

L'*Humanae vitae* deve essere posta sullo sfondo delle grandi trasformazioni della relazione della coppia nel matrimonio, la sessualità e la generazione. A loro volta questi cambiamenti vanno iscritti nelle trasformazioni culturali che negli anni '60 si annunciavano e che oggi sono ampiamente diffuse e riguardano le convinzioni e l'agire di molte persone. Per citare soltanto due cambiamenti tipici della modernità, si può ricordare l'attenzione e la riscoperta del soggetto da una parte e il rischio della sua riduzione individualistica dall'altra. Al centro della riflessione la riscoperta del valore degli affetti e delle emozioni – elemento decisivo nell'esperienza personale – con il rischio dell'emotivismo che trasforma il ben-essere in criterio assoluto delle scelte etiche.

Concretamente l'esperienza umana del matrimonio e della sessualità è oggi attraversata da profondi mutamenti riguardanti non solo l'esperienza personale, il vissuto di ognuno, ma anche il sapere riflesso, la cultura dominante. La diffusione del modello della famiglia 'nucleare', la privatizzazione del matrimonio, l'intimizzazione e la riduzione affettiva del legame di coppia con la perdita della sua definitività, il diverso significato della presenza dei figli in famiglia; l'eroticizzazione della cultura, la trasformazione della sessualità in esperienza quasi esclusiva dell'emozione e

del piacere, l'interpretazione 'neutrale' della sessualità, per cui è considerata un'inclinazione indifferentemente omo o eterosessuale.

Le tematiche della sessualità e della vita occupano un posto centrale anche nella moderna "questione sociale": "L'Enciclica *Humanae vitae* sottolinea il significato insieme unitivo e procreativo della sessualità, ponendo a fondamento della società la coppia degli sposi, uomo e donna, che si accolgono reciprocamente nella distinzione e nella complementarità; una coppia, dunque, aperta alla vita. Non si tratta di moralmente meramente individuale: l'*Humanae vitae* indica i forti legami esistenti tra etica della vita ed etica sociale. La Chiesa propone con forza questo collegamento tra etica della vita e etica sociale nella consapevolezza che non può "avere solide basi una società che – mentre afferma valori quali la dignità di ogni persona, la giustizia e la pace – si contraddice radicalmente accettando e tollerando le più diverse forme di disistima e violazione della vita umana, soprattutto se debole ed emarginata" (Ev 101). Tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono infatti legami profondi' (Ev 31) e partendo da questa consapevolezza, Paolo VI poneva in modo chiaro il rapporto tra l'annuncio di Cristo e la promozione di ogni persona nella società. *La testimonianza della carità di Cristo attraverso opere di giustizia, pace e sviluppo fa parte della evangelizzazione, perché a Gesù Cristo, che ci ama, sta a cuore tutto l'uomo*".

I legami tra etica della sessualità ed etica sociale sono molto profondi. Il rapporto tra sessualità umana e società è stato piuttosto trascurato o relegato a morale meramente individuale, per lungo tempo, tanto che oggi, per molte persone, diventa difficile addirittura coglierlo. Eppure il significato insieme unitivo e procreativo della sessualità a fondamento della coppia di sposi è fondamento della società. Alla base della società non stanno semplicemente *due individui asessuati, ma una coppia, un uomo e una donna che si accolgono reciprocamente nella distinzione e nella complementarità e, donandosi, si aprono alla vita: sono nel loro essere dono in relazione cioè persone al centro della società e non puramente individui autoreferentesi*. La polarità maschio – femmina è una dimensione fondamentale della relazionalità umana, dell'essere uomo, che ad immagine e somiglianza delle relazioni divine trinitarie è relazione. La Dottrina sociale della Chiesa insegna che la socialità nasce originariamente dalla persona umana, una creatura "uni-duale", come insegna Benedetto XVI, riprendendo un'efficace definizione impiegata da Giovanni Paolo II.



Da questa realtà deriva la grande importanza antropologica e sociale della sessualità. L'incontro sessuato tra maschio e femmina, non è solo "eros", è anche "agape", fin dall'origine, anche se i due amanti non ne sono pienamente consapevoli o con una coscienza oscurata da forme culturali egemoni. Questo perché l'amore, che si esprime anche nella sessualità, ci mostra quanto è a noi indispensabile, una relazione profonda, non di tipo strumentale.

ALCUNE QUESTIONI TEORICHE

Le questioni poste dall'*Humanae vitae* vanno ben oltre la semplice definizione di una norma a favore dei metodi naturali e contro la contraccezione artificiale. Ridotta a questo, l'enciclica verrebbe imprigionata nella ristrettezza di un orizzonte unicamente normativo e quindi 'legalistico'. Per queste ragioni si deve fare attenzione a non ricondurre la morale sessuale unicamente alla questione normativa, pure ribadita dall'enciclica.

Il Concilio Vaticano II, nei numeri 47-52 della *Gaudium et spes*, aveva introdotto novità importanti nella dottrina tradizionale cristallizzata nella definizione dei fini del matrimonio e che affermava chiaramente il primato del fine generativo rispetto all'amore e all'aiuto reciproco. Il Vaticano II, parlando di «molteplici fini» (GS, n. 48), pur ribadendo con grande forza l'aspetto istituzionale del matrimonio e l'importanza della generazione, aveva rinunciato a stabilire una 'gerarchia' di fini e aveva insistito sul matrimonio come «comunità d'amore» (GS, n. 47), accogliendo, non senza forti resistenze, una nuova linea genericamente 'personalista'. Questa nuova linea sottolineava il senso del rapporto coniugale come profonda comunione degli sposi, chiamati al dono reciproco di sé, dono che nel rapporto sessuale trova il suo momento espressivo culminante.

La grande questione che stava sullo sfondo delle discussioni avviate dai personalisti della prima metà del Novecento riguardava il rapporto tra la sessualità coniugale intesa come forma di comunione d'amore e il significato della procreazione. Dopo il dibattito nato sulla scia del rinnovamento 'personalista' di Mounier e molti altri, non si trattava soltanto di un cambiamento nominalistico: una delle istanze che muovevano il cambiamento di parole, con il passaggio dalla terminologia della natura a quella della persona. Occorreva andare oltre un approccio che sembrava dare scarsa considerazione alla centralità del soggetto, riconducendo la morale a osservanza di una legge riferita a una 'natura' biologicamente determinata.

La questione di fondo riguardava il rapporto tra l'idea di natura a quella di persona: poiché l'idea di persona richiede l'elaborazione di un metodo e di un'antropologia differente rispetto a quella che ruota intorno all'uomo inteso come 'natura umana'. Fino a che punto va condotta questa 'svolta antropologica'? In altri termini, qual è il rapporto tra l'idea di 'natura umana' e quella di persona umana?

Alla questione antropologica si collega anche il tema, specificamente etico, della 'legge naturale'. In modo sintetico a questo proposito si può porre un duplice problema: se la nozione di 'natura umana' viene sostituita, perché ritenuta troppo 'reificata', con quella di persona umana, come si può continuare a far uso della nozione di legge naturale, che invece riposa sulla

nozione di natura umana – come dice l'assioma: *agere sequitur esse*–? E d'altra parte, se si rinuncia alla terminologia della 'natura umana' e della legge naturale, come evitare un approccio etico che, rinviando al soggetto, rischi di cadere in un soggettivismo che rinuncia all'affermazione della verità morale?

Un altro problema, legato ai precedenti, concerne l'evidente equivocità della nozione di natura, che effettivamente appare problematica: che cos'è la *natura*? Che cosa si intende quando si parla di natura? si intende la natura dell'uomo come corpo, nella sua dimensione biologica? Ma il corpo umano è riducibile a un corpo biologico (a un oggetto)? In quale rapporto sta dunque la 'natura' – come 'corpo' del soggetto, che è sempre il corpo proprio – con la libertà della persona? E si può pensare la libertà dell'uomo a prescindere dal suo corpo?

Strettamente correlata a tutte queste domande, un'altra grande questione riguarda il rapporto tra natura umana e cultura. Come superare la contrapposizione, la giustapposizione e la reciproca estraneità tra natura e cultura? I due termini non possono essere pensati né in alternativa e tantomeno né l'uno senza l'altro, perché non c'è accesso alla 'natura umana' universale se non a procedere dalla cultura particolare.

Per il credente, inoltre, un'antropologia svolta nei termini della natura umana pone la questione ulteriore del rischio di interpretare il nesso tra natura e grazia in modo estrinseco, come se alla 'natura' corrispondesse la ragione e alla grazia la fede. Sono ancora oggi questioni problematiche e irrisolte. La sfida e il compito della teologia oggi è quello di non limitarsi a ripetere formule ricevute dalla sua tradizione, aprendosi al confronto e agli interrogativi posti dalle trasformazioni culturali odierne e dalle istanze critiche del pensiero contemporaneo.

Benedetto XVI: «La verità espressa nell'*Humanae vitae* non muta; anzi, proprio alla luce delle nuove scoperte scientifiche, il suo insegnamento si fa più attuale e provoca a riflettere sul valore intrinseco che possiede». La storia successiva, infatti, ha confermato lo sguardo profetico di Paolo VI nel decidere per questa strada difficile, ma coerente con la tradizione della Chiesa. Quarant'anni dopo vediamo come la separazione del concepimento dall'atto coniugale ha minato alle radici il matrimonio, senza eliminare un male come l'aborto, e ha contribuito in modo determinante alla crisi della famiglia, mentre l'introduzione della tecnica in un settore così delicato come l'origine della vita umana ha aperto derive sempre più pericolose come la fecondazione artificiale e la possibilità di esercitare esperimenti scientifici sugli embrioni creati al di fuori della protezione del ventre materno. Anche sul piano demografico, quel calo delle nascite che doveva assicurare a tutti condizioni migliori di vita si è rivelato invece causa di gravi problemi sociali: in diversi paesi occidentali, la mancanza di giovani sta cominciando a creare deficit economici. L'*Humanae vitae* affronta le rivoluzioni sociali e culturali che hanno trasformato il mondo nel Novecento: quella demografica, con il calo delle nascite e la diffusione del «figlio desiderato»; quella scientifica, che ha visto i medici prendere il posto dei sacerdoti nella definizione delle regole morali relative alla sessualità e alla procreazione; quella delle donne nella società, ormai libere di affrontare qualsiasi



ruolo pubblico ma in grande difficoltà di fronte al desiderio di maternità; lo sviluppo dell'individualismo e del mito della realizzazione individuale, che si è allargato anche alla sfera affettiva e sessuale.

L'«*HUMANAE VITAE*»: IL RAPPORTO TRA SESSUALITÀ (AMORE) E FECONDITÀ

È soltanto sullo sfondo di questi interrogativi che può essere compreso il travaglio che portò Paolo VI, al termine dei lavori della *Pontificia Commissione pro studio populationis, familiae et natalitatis*, istituita da Giovanni XXIII nel marzo 1963 e poi da lui stesso allargata, a non accogliere le conclusioni della maggioranza che si era detta favorevole a riconoscere che la vera opposizione non stava tra i metodi naturali e la contraccezione, bensì tra un modo generoso e un altro 'egoista' di aprirsi o rispettivamente di 'chiudersi' alla generazione, all'interno di quella comunità d'amore che è il matrimonio. La soluzione proposta da Paolo VI, fu originale, non solo superava la gerarchia dei fini, con la antropologia problematica che le era sottesa, ma assumeva decisamente un approccio 'personalista', centrato sull'amore coniugale, inteso come un amore pienamente umano, totale, fedele e fecondo (*HV*, n. 9). La fecondità veniva dunque considerata come caratteristica costitutiva dell'amore, senza alcuna contrapposizione tra amore e generazione, tra sessualità e fecondità.

Secondo Daniélou invece l'enciclica aveva affrontato una questione di immensa portata, perché sull'amore e il matrimonio si sarebbe giocata «una delle più grandi battaglie dei nostri tempi», fomentata dalla «congiura dei tecnocrati e dei libertari», dove l'aspirazione dei primi «ad estendere al campo della famiglia la loro volontà universale di pianificazione» si era ormai sposata alla volontà dei secondi di promuovere «la libertà sessuale» come «una delle forme principali della contestazione». Con la sua enciclica papa Montini si era fatto portatore delle aspirazioni migliori della protesta giovanile contrastando la riduzione della sessualità a «semplice prodotto della società dei consumi, di cui si tratta d'organizzare razionalmente l'uso», associandosi così alla «rivolta contro la tecnocrazia».

È per questo che l'*Humanae vitae* superava decisamente la subordinazione della «finalità» o del significato della relazione coniugale (unitivo) a quello della generazione (procreativo). Ciò che l'enciclica sottolineava con forza era proprio l'impossibilità di scindere questi due fini o significati del rapporto coniugale. In questo modo si intravedeva un problema sempre più grave per il vissuto della sessualità nella cultura contemporanea: la dissociazione tra la relazione sessuale come momento di comunione e la sua apertura alla generazione. In effetti è estremamente problematico vivere la sessualità umana come accade oggi, quando si scinde la relazione sessuale da quell'apertura al 'terzo' che è il figlio e che costituisce un momento originario della verità della relazione della coppia matrimoniale.

L'«*Humanae Vitae*» parla non tanto della «non contraddizione» nell'ordine normativo, quanto della «connessione insondabile» tra la trasmissione della vita e l'autentico amore coniugale dal punto di vista dei «due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo». Nell'*Humanae vitae* però, la difficoltà, a questo punto, si scaricava tutta sul nesso tra

fecondità e sessualità relativamente al *singolo* atto coniugale. Ciò che l'*Humanae vitae*, come già Pio XII – e non diversamente da Pio XI nella *Casti Connubii* (1930) –, non volle accettare fu che nel singolo atto procreativo fosse possibile agli sposi dissociare volutamente, nel senso di *artificialmente*, i due significati. Per questo motivo i 'metodi naturali' fanno riferimento alla legge naturale (*HV*, n. 4,11,23), inscritta nella biologia del corpo umano. La contraccezione manipolerebbe e modificherebbe in modo illecito questa 'legge di natura'.

Ma che cosa è 'naturale' per l'uomo? E che cos'è 'tecnico'? Fino a che punto la tecnica, insieme con la scienza, può modificare il dato 'naturale' e biologico senza modificare radicalmente l'originario che caratterizza l'esperienza dell'umano? Che cosa significa dire che il rapporto sessuale, nella relazione della coppia, deve restare 'naturale' e dunque 'naturalmente' aperto alla generazione della vita? Fino a che punto può spingersi l'uomo nel modificare e nel trascendere il suo limite corporeo, visto che questo non coincide con il biologico, anche se lo include? In ultima analisi: che rapporto c'è tra il *facere* della tecnica e l'*agere* della libertà? Non si può prescindere dal corpo del soggetto, con le relazioni nelle quali questi è impegnato, per valutare eticamente il senso di un intervento tecnico.

Di fronte a queste argomentazioni si può comprendere perché il Magistero insista in modo particolare sue due tematiche:

- la prima è la tecnicizzazione della procreazione (ossia la separazione del concepimento dall'atto coniugale. Trasformando il figlio generato in prodotto, questa tecnicizzazione priva la coppia di una delle finalità fondamentali della famiglia, quella di costituire il luogo umano dell'accoglienza, fondamento di ogni società società);
- la seconda è la distinzione uomo – donna, ovvero la differenza sessuale.

L'oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli". Lo stesso Benedetto XVI, al *Convegno internazionale "Donna e uomo, l'humanum nella sua interezza"*, ha ribadito le "verità antropologiche fondamentali dell'uomo e della donna. L'uguaglianza in dignità e l'unità dei due, la radicata profonda diversità tra il maschile e il femminile e la loro vocazione alla reciprocità e alla complementarità, alla collaborazione e alla comunione", e ha aggiunto: "Quando l'uomo e la donna pretendono di essere autonomi e totalmente autosufficienti, rischiando di restare chiusi in un'autorealizzazione che considera come conquista di libertà il superamento di ogni vincolo naturale, sociale e religioso, ma che di fatto li riduce a una solitudine opprimente".

La questione è impegnativa nella situazione specifica del rapporto tra matrimonio e sessualità, tra sessualità e generazione, e tra senso unitivo e procreativo del rapporto sessuale nella relazione coniugale, il difetto consiste nel cadere in due estremi che sono allo stesso modo problematici: da una parte il rischio di ridurre la norma morale alla legge 'biologica', riconducendo l'amore coniugale a un comandamento che si riduce a osservanza di una legge 'fisica', e dall'altra il rischio è di



ridurre la norma dell'amore a un principio talmente astratto e intellettualista da prescindere dalle forme concrete della relazione, e dunque dal darsi del corpo proprio nelle sue esperienze concrete. Il rischio – speculare – è dunque duplice: o una morale naturalista, che identifica l'osservanza di una legge biologica con la norma morale, o una morale intellettualistica, nella quale ci si appella genericamente al 'valore' dell'amore, e in specie dell'amore coniugale, in un modo tanto astratto da prescindere da qualsiasi sua forma e determinazione pratica.

I demografi ci dicono che la pillola, congiuntamente ad altri sofisticati metodi anticoncezionali come la sterilizzazione chirurgica e la spirale, segna il passaggio dalla prima (XIX-prima metà del XX secolo) alla seconda rivoluzione contraccettiva. La disponibilità di questi metodi infatti ha rovesciato lo *status* della fertilità femminile e sancito l'affermazione della scienza e della tecnica in ambito contraccettivo. Da una condizione in cui la donna è *normalmente fertile*, dove gli accorgimenti per impedire il concepimento vengono adottati generalmente dall'uomo e solo in concomitanza col rapporto sessuale, si passa a una situazione in cui essa diviene *normalmente non fertile* e questo stato viene modificato intenzionalmente solo qualora si desideri concepire un figlio.

L'«*HUMANAE VITAE*»: LA NORMA E LA COSCIENZA

Papa Francesco –sorprendente anche in questo caso– ha detto di voler assumere come modello di riferimento l'*'Humanae vitae'*. *"Tutto dipende da come viene interpretata la 'Humanae vitae'. Lo stesso Paolo VI, alla fine, raccomandava ai confessori molta misericordia, attenzione alle situazioni concrete. Ma la sua genialità fu profetica, ebbe il coraggio di schierarsi contro la maggioranza, di difendere la disciplina morale, di esercitare un freno culturale, di opporsi al neo-malthusianesimo presente e futuro. La questione non è quella di cambiare la dottrina, ma di andare in profondità e far sì che la pastorale tenga conto delle situazioni e di ciò che per le persone è possibile fare"*. (Corriere della Sera", 5.3.14)

Nel campo della morale sessuale si pone la questione dell'interpretazione della norma, che non può essere interpretata in modo legalistico, come se l'unico problema fosse la sua osservanza materiale. La norma rimanda a un modo complessivo di vivere e di pensare la persona umana, le sue relazioni, il suo rapporto con sé e con il proprio corpo, e ultimamente il suo rapporto con Dio. Nel caso dei metodi naturali, la norma, rifiutando qualsiasi forma di contraccezione nel rapporto sessuale coniugale, intende propiziare un certo modo di vivere, nella relazione della coppia, l'esperienza del proprio corpo, del dialogo amoroso e di una buona disposizione nei confronti del figlio. Proprio per questa ragione, la norma dà sempre forma concreta a un senso – un bene promesso – che, mentre è formulato nella norma, la trascende e deve essere riconosciuto e interpretato dalla coscienza, nel discernimento della situazione concreta.

Si è cercato di distinguere tra la oggettività della norma e la 'eccezione' della coscienza: ciò che oggettivamente continua a restare 'illecito', potrebbe diventare soggettivamente difendibile. Questa argomentazione lascia invariata la norma universale e oggettiva, affidandone la 'applicazione' alla coscienza, considerata *norma proxima moralitatis*.

Ma questo approccio apre il campo a una sorta di doppia morale, quella pubblica e 'oggettiva' e quella 'privata' e soggettiva, legata al *phoro interno*, con il rischio reale che ciò che è ufficialmente negato venga ufficiosamente permesso o tollerato. Ma la vera questione è la divisione tra l'oggettivo e il soggettivo. Ciò che costituisce un problema in questa separazione tra oggettivo e soggettivo è che essa divide la coscienza, e cioè il soggetto morale, dal suo atto. La divisione tra oggetto e soggetto, assegnando l'oggettività alla norma e la soggettività alla coscienza, separa nell'unica esperienza morale il profilo esteriore (materiale) dell'agire e l'intenzione soggettiva. In realtà, l'agire è sempre un'intenzione incarnata e l'intenzione è un'azione anticipata e/o immaginata. La norma morale riguarda l'agire intero del soggetto e non soltanto il profilo esteriore e ugualmente, la valutazione morale dell'azione non può non tener conto del contesto.

La famiglia è il primo luogo in cui si vive consapevolmente la vocazione a un bene comune, che vi si mostra come impegno morale da assumere liberamente e "insieme". E' nella famiglia che la vocazione ad accogliere gli altri come doni unici e irripetibili del Donatore divino diventa momento fondamentale dell'accogliere se stessi nella prassi quotidiana. E' nella famiglia che la disponibilità ad accogliere un progetto su di noi che ci precede e ci comprende, pur essendo assolutamente non realizzabile senza la nostra libertà, si rende visibile e attuabile. Nella famiglia si fa esperienza dei legami naturali, originari come dono del Donatore divino e non semplicemente culturali o storici ma come vocazione, che rifiuta l'arbitrio e richiede la libertà per il bene, traccia un progetto ma non lo impone e chiede che venga liberamente accolto.

