



Monza, 14 ottobre 2014

Prof. Francesco Botturi

L'«ORDINE DEL CUORE». AFFETTI E INTELLIGENZA

Affettività e generatività

Impossibilità del legame?

Quale destino o quale malattia è quella per cui oggi diffusamente gli affetti non sembrano capaci di generare legami (contraddicendo mortalmente la propria intrinseca relazionalità e quindi sporgendosi verso la propria autodistruzione) oppure i legami una volta generati tendono a diventare insopportabili, fino all'implosione o alla deflagrazione?

Uno spesso velo ideologico cerca di normalizzare tutto ciò, rappresentando questi processi come forme di una raggiunta libertà. Ma è difficile negare l'evidenza di una sofferenza diffusa e di una frustrazione ripetuta da parte di vite senza fisionomia affettiva definita, senza progettualità in crescita, senza fecondità generazionale. In breve, senza storia. Nell'effettività biografica dei singoli e nell'immaginario collettivo sembra prevalere come regola l'episodicità affettiva e l'assenza della "storia d'amore". Vico direbbe che questa labilità delle relazioni affettive è uno dei sintomi sicuri di crisi di civiltà, cioè un segno certo di regressione dell'umano alla condizione del "gigantismo" (spirituale), cioè dell'individualismo eslege e della solitudine asociale e astorica. Il fatto che oggi si faccia spettacolo di questa condizione, recuperando in questo modo una certa socialità dell'asociale, non toglie in nulla, anzi aggrava la patologia delle relazioni, e quindi il vulnus collettivo. Le varie agenzie della cultura e della comunicazione sociale sembrano interessate a gestire il problema attraverso una sorta di scansione ritmica continuamente ripetuta: massima liberalizzazione dei comportamenti e dei costumi, compatibile e funzionale con una società tecnologica; drastica privatizzazione delle esperienze e delle forme affettive, che

implica isolamento, marginalizzazione, abbandono a se stesso del singolo (del giovane, in specie) nei confronti della sua vicenda affettiva; spudorata spettacolarizzazione dei casi, che significa realizzazione di quella "società trasparente", in cui l'importante è esibire, non capire, né aiutare, perché il centro dell'interesse non è affatto la cosa in se stessa (cioè la vicenda dei soggetti reali), bensì la gestione del consenso e del conformismo sociali. La spettacolarizzazione poi, a sua volta, legittimando la liberalizzazione e sancendo la privatizzazione, riavvia il gioco ripetitivo e sterile, cioè senza alcun accrescimento delle relazioni.

Una situazione umana, dunque, in cui pathos, logos e ethos sembrano drammaticamente e irrimediabilmente separati e in cui si profila una sfida radicale all'etica come tale, perché la questione degli affetti, apparentemente questione settoriale, è invece luogo centrale dell'etico: la grande storia dell'etica occidentale ha nel rapporto di ragione e passioni la chiave di volta delle sue pur diverse interpretazioni dell'esperienza morale. Solo in età contemporanea diverse tradizioni etiche (neo-utilitariste, neo-proceduraliste e neo-convenzionaliste) abbandonano questo centro focale, per portarsi decisamente su un piano di etica pubblica che sembra prescindere da una considerazione antropologica fondamentale; ma proprio per questo suscitano un legittimo dubbio sulla loro capacità di render conto della specificità dell'esperienza morale stessa. È plausibile ritenere che un'etica pubblica che prescinda dalla considerazione della relazione affettiva non sia adeguatamente attrezzata a comprendere la natura degli stessi fenomeni

sociali, di cui vorrebbe proporre la valutazione normativa¹.

L'esperienza e la concezione affettive contemporanee si concentrano sempre più nell'emozionale. Come ha illustrato M. Lacroix, nei più diversi settori dell'esistenza privata e pubblica ha un ruolo rilevante la coltivazione delle emozioni: divertimento, sport (fino a quelli "estremi"), pubblicistica, pubblicità, appartenenze gruppali, politica ("urlata"), ecc. sono tutti ambiti in cui è documentabile come l'elemento emozionale sia caratteristica antropologica emergente. «L'uomo emozionale – scrive M. Lacroix – [...] cerca di stabilire un rapporto sensitivo con il mondo», attraverso il quale ad un tempo e l'individuo accede alla sua singolare «vibrazione interiore» e il mondo si svela e prende rilievo come polarità dell'evento affettivo suscitato². Tipico dell'emozionale è infatti mediare sé e il mondo attraverso il "sentire" e il "sentirsi", cioè attraverso l'autopercezione affettiva, caratterizzata da autoreferenzialità, istantaneità, automatismo di reazione, intensità. Emozione significa perciò concentrazione dell'esperienza in un sentire egocentrico puntuale necessario intensivo, in cui il soggetto tanto guadagna in attualità di sé, quanto perde in capacità di distendere la propria esperienza e di "vedere" il mondo, cioè anzitutto se stesso in relazione ad altri. In questo senso si può dire che l'emozionale ha i caratteri contrari a quelli del sentimentale e che il primato dell'emozionale è un significativo luogo di passaggio antropologico tra moderno e postmoderno. Il primato del sentimento (tipicamente romantico) significa infatti relazione eccentrica ed estatica, privilegio della durata, lunga coltivazione del sentire, tonalità diffusa³. Anche il sentimentale è certamente disponibile al ripiegamento narcisistico (si pensi a Frédéric protagonista di *L'educazione sentimentale* di G. Flaubert), ma per il suo carattere estatico è orientato non anzitutto al sé, ma ad altri e per la

¹ Cfr. in proposito l'ineludibile contributo sul tema di M. Foucault e comunque tutta la tradizione etica moderna che pone in una teoria delle passioni una chiave di lettura dell'etica sociale; cfr. di recente E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001.

² M. Lacroix, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 35.37.34. Vale precisare che l'emozione di cui qui si parla coincide con un certo modo sintetico di interpretazione dell'affettivo; non è perciò da identificare con il contenuto semantico, più comprensivo e variegato, del termine *emotion* della cultura anglofona contemporanea, né con quello del termine in uso nella psicologia empirica.

³ Il sentimento romantico infatti, come osserva A. Giddens, «presuppone un certo grado di indagine su se stessi»; comporta dunque l'esaltazione del mondo affettivo di una soggettività riflessiva identitaria stabile, benché ambigua. (A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore, erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 55).

sua estensione è comunque capace di volgersi a figure ideali, a forme totalizzanti (la donna, la patria, la natura, l'assoluto).

Se il primato dell'emozionale rispetto al sentimentale è tipico del contemporaneo post-moderno, a sua volta il privilegio del sentimentale rispetto al passionale era stato caratteristico della cultura romantica tardo-moderna. Il grande tema classico e primo-moderno della "passione" ha una portata ontologica che il sentimentale come tale non esprime. Passione dice un reagire soggettivo in cui in qualche misura è coinvolta tutta la soggettività secondo dimensioni e proporzioni che dipendono dalle strutture ontologiche della soggettività stessa.

In tal modo il passaggio dal (primato del) passionale, al sentimentale, all'emozionale, segna un progressivo prevalere (esperienziale e culturale) del soggettivo psicologico, come si documenta nel senso comune odierno che avverte il sentire affettivo come ambito residuale irrazionalistico, sorta di ombra che accompagna la luce razionale della conoscenza scientifica e della prassi tecnologica⁴. Ma neppure sembra in grado di dar conto del fare esperienza l'idea deleuziana⁵ – coerente nel suo procedere anti-intuitivo – dell'affettivo come desiderio attualistico senza mancanza e senza storia, ove la razionalità eidetica si eclissa a favore di un'idea di flussi intensivi anarchici sostitutivi del logos; benché possa rappresentare realisticamente l'esito estremo della perdita dell'identità che è potenzialmente contenuta nell'emotivismo contemporaneo.

Logos e affetti

La progressiva emancipazione dell'affettivo, d'altra parte, non può essere letta solo come processo di decadenza, ma possiede un'oggettiva ambivalenza di affermazione e di negazione della soggettività, che rimanda a una difficoltà più fondamentale, interna alla teoresi occidentale. I progressivi passaggi dal passionale, al sentimentale all'emozionale, infatti, evidenziano un destino contraddittorio dell'affettività, che dalla rivendicazione del protagonismo soggettivo del sentimento procede verso un'emozionalità che apparentemente approfondisce la soggettivazione degli affetti, ma in realtà la nega e la dissolve. Questo destino dissoluto dell'affettività occidentale ha però il valore di sintomo di un'irrisolta questione che abita le profondità dell'Occidente e che, utilizzando termini già divisi, si può indicare come la questione del rapporto tra logos e

⁴ Cfr. F. Botturi, *Scissione dell'esperienza e identità antropologica*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 1 (2002), pp. 135-153.

⁵ Cfr. Deleuze-Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Oedipe*, Minuit, Paris 1972 e *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980.

pathos. Si pensi, in particolare, alla prevalente tendenza dualista del pensiero antico, giocata nella contrapposizione di anima e corpo, vita intellettuale e impulsi passionali; e alla contrapposizione tra ragione e sentimento che attraversa momenti importanti della filosofia moderna (il "sentimentalismo" di Hume e il "razionalismo" di Kant, e poi la contrapposizione ottocentesca di romanticismo e positivismo, ecc.)⁶. In tal senso è tuttora aperto il problema filosofico e pedagogico di pensare un intero antropologico costituito dall'intima sinergia di cognitivo e affettivo, cioè dall'unità indivisibile di intelligenza appetitiva e di appetizione intelligente, di ragione affettiva e di affezione ragionevole; più in generale, è attualissimo e irrisolto il problema di una cultura caratterizzata da un pensiero affettuoso e da un'affezione pensante⁷. Mentre, al contrario, la cultura occidentale sembra sempre più caratterizzata da una drammatica contrapposizione e insieme complementarità di ragione (intesa soprattutto in chiave di razionalità tecnica) e di affezione emozionale.

Il patetico dell'affetto, invece, comunica con il razionale del legame in forza di una comune radice. Nel mondo degli affetti questa polarità può essere espressa con la coppia dell'innamoramento e dell'amore. Il ritmo di innamoramento e amore caratterizza, in vario grado e misura, la struttura del mondo affettivo come tale, cioè del mondo delle relazioni umane. Tale struttura è più evidente nella relazione del maschile-femminile, ma vale in modo analogico ai diversi livelli e ambiti dell'esperienza relazionale e riguardandone ogni espressione in quanto affettivamente connotata. Ogni relazione stabile dal punto di vista affettivo, infatti, è introdotta da un'esperienza di fascino, di simpatia, di attenzione attrattiva, ecc.

Innamoramento ed amore, però, hanno caratteristiche opposte e complementari, dalla cui integrazione (solamente) prende corpo il dinamismo della relazione affettiva e si apre la sua prospettiva etica. Con innamoramento si deve intendere qui il fenomeno subitaneo, necessitato/spontaneo ed estatico dell'attrazione affettiva (variamente graduato dall'iniziale simpatia al coinvolgimento passionale). È un accadimento che improvvisamente sorprende, anche all'insaputa dello stesso interessato, che si trova coinvolto in una situazione nuova, in cui

gioca un ruolo primario la spontaneità attraente del rapporto. Nella prospettiva dell'innamoramento l'amare appare come una fascinazione, che crea attrazione, volta alla soddisfazione. La sanità dell'innamoramento stesso dipende dall'unità dinamica di questi momenti; la loro separazione, infatti, dà luogo a forme unilaterali e patologiche. L'innamoramento limitato alla fascinazione decade ad estetismo, l'attrazione ad emotivismo e la (attesa di) soddisfazione a edonismo. In tal modo l'innamoramento si raccorcia in forme di narcisismo, che gli impedisce di evolvere nella pienezza dell'amore. L'innamoramento si rinchiude allora in se stesso, si nega alla sua evoluzione e diventa sempre in qualche misura distruttivo. Infatti, passività ed estasi caratterizzano l'innamoramento; ed anche se esso già possiede un'intenzionalità centrifuga, che si porta sull'essere dell'altro (come è proprio dell'amore), il suo movimento verso l'altro è quasi necessitato e limitato dall'attesa centripeta di corrispondenza: l'altro affascina con spontaneità e con altrettanta spontaneità è attesa la soddisfazione, cioè il piacere della relazione corrisposta.

Nella spontaneità dell'innamoramento non vi è di per sé nulla di negativo. Essa, al contrario, è profezia del senso più alto e globale di tutto il fenomeno amoroso come tale. L'attrazione che l'uomo prova per la spontaneità è infatti indice del radicale desiderio di una condizione trasfigurata dell'esistenza, in cui il rapporto del soggetto con sé, con altri e con le cose sia senza resistenza e senza fatica, ma di plastica armonia e di piena comunione⁸. Ma proprio perché l'intensità del piacere della spontaneità è tanto forte, essa è facile fonte di seduzione: la relazione ad altri viene commisurata all'aspettativa della spontaneità e dunque all'attesa della sua facile corrispondenza e della sua immediata piacevolezza. Se non si innesta un movimento qualitativamente diverso, a livello dell'innamoramento l'apertura all'altro resta inevitabilmente limitata all'aspettativa della sua immaginata soddisfazione.

L'amore ha caratteri opposti: è opera della libertà, richiede lavoro, ha la dimensione della durata. Amare significa voler-amare, cioè assumere liberamente quell'intenzionalità affettiva che l'innamoramento offre spontaneamente. Tale libera assunzione opera una trasformazione dell'affetto, un suo cambiamento di "forma", che consiste nel passare dal regime della spontaneità passiva e ripetitiva a quello dell'iniziativa innovativa e produttiva. Nell'innamoramento, infatti,

⁶ Per un approfondimento cfr. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, in part. il cap. 7 "Il corpo degli affetti".

⁷ Sulla chiave estetica di interpretazione del rapporto di "giudizio" e "sentimento" cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, B. Mondadori, Milano 1997. Sull'unità radicale di conoscenza e affezione bisogna ricordare la riflessione di A. Rosmini su il "cuore intelligente", il "conoscimento amativo", la "cognizione affettuosa", che riprende anche la tradizione della teologia affettiva (cfr. *La dottrina della carità*, Sodalitas, Domodossola 1931 e *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, vol. I).

⁸ Per una più ampia considerazione dell'argomento del desiderio cfr. F. Botturi, *L'intrinseca dimensione religiosa dell'essere umano*, in AA.VV., *Fondamenti antropologici dell'insegnamento della religione cattolica*, a cura di C. Bresciani, La Scuola, Brescia 2000, pp. 9-34 e Id., *La generazione del bene*, cap. 4 "Desiderio trascendentale".

l'affezione cerca l'altro e contempla se stessa, nell'amore invece l'affezione diventa coltivazione di una relazione perché essa dia frutto: l'innamoramento è contemplazione, l'amore è elaborazione in cui l'altro assume contorni reali in quanto convocato ad un lavoro comune per un beneficio nuovo condiviso. Per questo il fenomeno dell'amore – contro la sua rappresentazione romantica – va abbinato con quello del lavoro. «L'essenza dell'amore è 'lavorare per qualcosa' - ha scritto E. Fromm -, 'far crescere qualcosa', [...] amore e lavoro sono inseparabili. Si ama ciò per cui si lavora, e si lavora per ciò che si ama»⁹. Ma un lavoro implica consapevole investimento di risorse e trasformazione produttiva del dato di partenza. Il lavoro è impiego di risorse nella cui produttività si confida per raggiungere nuova e maggiore ricchezza attraverso trasformazione e collaborazione. Nel caso dell'amore si tratta di un lavoro che è del soggetto tutto "in pensieri ed opere", sulla premessa che anche l'altro sia portatore di una ricchezza che può essere messa in comune; per questo l'amore è come l'istituzione di una "impresa cooperativa" o di una "società per azioni", fortemente interessate al fatto che la sinergia dia luogo ad un arricchimento condiviso¹⁰. Di conseguenza, solo tale lavoro garantisce la durata dell'amore: l'esperienza amorosa – ma anche più ampiamente amicale e solidale – dura tanto, quanto permane il lavoro della relazione. Con l'amore si esce così dal regime della dualità unificata e si entra in quello dell'unità duale. L'innamoramento, infatti, è rappresentabile come un cerchio che, attratto da un punto del piano a lui esterno, si allarga (o si trova dilatato) fino ad includerlo come elemento stranamente affascinoso. L'amore, invece, è come un'ellisse a due fuochi, in cui l'altro non è incluso in un cerchio monocentrico, ma è centro comprimario, anch'esso condizione di possibilità della figura stessa. Con altra immagine potremmo dire che, se l'innamoramento è assimilabile alla concezione e alla gestazione dell'altro dentro di sé, l'amore assomiglia invece alla nascita in cui

l'altro è posto/si pone in relazione sulla base della sua irriducibile e manifesta identità.

Come fa intendere la dinamica complessa del concepimento/nascimento, l'innamoramento è per sua natura a termine, esige cioè di trasformarsi, affinché da situazione vitale non diventi circostanza mortale; mentre l'amore ha la natura intima della perpetuità. L'innamoramento porta in sé il germe dell'amore, ma questo può crescere e maturare solo se l'innamoramento accetta la sua legge evolutiva e non pretende una perpetuità che non può avere. Infatti, il solo modo che esso ha di perpetuarsi è di innamorarsi di se stesso, diventando così pericoloso per sé e per l'altro (come la cronaca nera di tutti i tempi dimostra con l'infinita serie dei delitti compiuti "per amore" ... di se stessi).

L'esperienza dell'innamoramento è, dunque, un accadimento che non ha in se stesso il suo senso e che per sua natura è solo introduttorio a quello più grande dell'amore. L'innamoramento è uno stato inaugurale e una condizione aurorale, che, lasciato a se stesso, non può conservarsi se non degenerando in due modi tipici: quello della sua indefinita iterazione (è il criterio del don Giovanni), attraverso cui l'innamoramento cerca di perpetuarsi riproducendo continuamente la felice situazione di "statu nascenti"¹¹; oppure (o insieme) quello della sua consumazione, quale compimento immediato dell'innamoramento stesso (è il caso sempre più spettacolarizzato della coincidenza di innamoramento e unione sessuale), quasi a volersi convincere che il punto di partenza è già subito anche il punto di arrivo e quindi è sufficiente a se stesso.

In realtà, quello che si consuma è un errore di prospettiva a riguardo del valore della spontaneità, contro l'evidenza universale che in realtà nulla nell'esistenza umana è produttivo e fruttuoso senza un'elaborazione che, trasformando il dato iniziale, lo conservi e lo accresca. Il lavoro infatti, e non la spontaneità, è la condizione universale della valorizzazione dei beni. Nulla dà frutto senza coltivazione. L'errore dell'innamoramento concluso in se stesso è paragonabile a quello di colui che, trovatosi in un luogo di campagna ameno e accogliente, pensasse di poterlo abitare stabilmente senza fare nulla, nell'illusione che quella situazione graziosa e gratificante possa in qualche modo permanere tale essendo solo fruita e non debba

⁹ E. Fromm, *L'arte di amare*, CIL, Milano 1963, p. 42 (corsivo mio). Il termine "lavoro", che è lavoro della relazione, è inteso da Freud come elaborazione, trasformazione dell'energia psichica in grado di ordinare la vita psichica. L'elaborazione psichica, per esempio, che permette la trasformazione della tensione sessuale in affetto, come afferma S. FREUD in *La nascita della psicanalisi (Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Imago, London 1950, p. 103; cfr. J. Laplanche-J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari, 1974, vol. I, "Elaborazione psichica", pp. 132-133).

¹⁰ «L'amore non è nel dono – scrive G. Contri – ma nelle preparazioni di un posto per l'altro», in cui l'altro possa lavorare per la produzione del beneficio per cui c'è comune interesse; perché «il bene non si tratta di farlo, ma di fare in modo da riceverlo, come prodotto di un modo di produzione» condiviso (*L'ordine giuridico del linguaggio*, Sic, Milano 2003, pp. 56 e 77).

¹¹ Cfr. F. Alberoni, *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1990. L'autore riconosce in pagine suggestive che l'esperienza umana è strutturata secondo la polarità dell'innamoramento (che corrisponde alla condizione 'rivoluzionaria' dello *statu nascenti*) e dell'amore (che corrisponde all'*istituzione*) e giustamente osserva che l'istituzione ha bisogno della vitalità dello stato sorgivo – direi della sua utopia --; ma poi non rintraccia nessuna novità qualitativa nell'amore, se non quella della permanenza e della stabilità, che però hanno solo nell'innamoramento la loro "verità" (p. 79). L'innamoramento risulta in definitiva il criterio d'autenticità dell'amore.

arrivare mai il buio della notte o il freddo dell'inverno. Non è senza significato che la dimora di Adamo nel giardino primordiale, ove tutto era già favorevole e felicitante, fosse all'insegna del lavoro: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»¹².

L'idea di una "cultura" della relazione, del legame come affetto non abbandonato alla sua spontaneità ma "coltivato", implica un certa figura dell'unione affettiva. Il romanticismo ha esaltato e glorificato la spontaneità (rielaborando e trasmettendo la categoria, già rousseauviana, dell' "autenticità") ed ha così veicolato l'idea dell'amore come potenza unitiva, intesa come forza arazionale capace di fondere le esistenze in un'unità superiore immediata felicitante. Sullo sfondo si intravede l'archetipo del mito platonico dell'androgino originario, secondo cui all'inizio non è la dualità distinta dell'uomo e della donna – secondo il racconto del Genesi¹³, ma l'unità indistinta di un essere totipotente e autosufficiente, che nella condizione della separazione (decretata da Zeus per punirne l'arroganza) va spasmodicamente ricercando il suo ricongiungimento con la sua metà¹⁴. Dunque ideale dell'unione fusionale terapeutica, cui spontaneamente l'istinto amoroso si indirizzerebbe. L'attribuzione all'amore umano dei caratteri che abbiamo riconosciuto piuttosto all'innamoramento ha qui la sua radice nobile ma deviante.

Nel paradigma dell'androgino originario viene organizzato un gruppo di idee che costituiscono una sindrome tipica della cultura occidentale dell'eros, reperibile lungo la sua storia sotto molte sembianze. Anzitutto l'idea che all'origine non vi è dualità positiva e, dunque, che l'amore non è unità duale, cioè legame attivo e interattivo; ma, al contrario, che origine e fine dell'amore è (1) l'unità indistinta e la fusione unificante – come nell'estasi dell'innamoramento –, in cui l'uomo è soggiogato e come trascinato da una forza demoniaca che lo abita e in qualche modo lo spossa. Donde (2) passività, necessità fatale, malattia d'amore e, infine, impersonalità. Così che, per tutte le posizioni che riconoscono una trascendenza antropologica

o metafisica, la vicenda di eros si compie come passaggio graduale dal basso all'alto, in sostanza (3) nell'opposizione dell'eros fisico e di quello spirituale, di amor profano e di amor sacro; secondo una prospettiva antropologica dualista che espone la concezione dell'amore alle fughe mistiche neoplatoniche (alla M. Ficino); al patetico nostalgico, infelice, mortale di tipo romantico; ai rovesciamenti 'egoistici' e/o materialistici (alla Schopenhauer o alla Simmel). Tre costanti che sono anche premesse per quelle trasformazioni contemporanee dell'idea tradizionale di amore eterosessuale in quello omosessuale e transessuale (in cui prevalgono rispettivamente il criterio del fusionale omogeneo e il fascino dell'androgino), e per quella forma di dualismo tra biologico e mentale che è la gender theory (neutralizzazione dell'identità sessuale a favore della scelta culturale del genere).

Il paradigma occidentale è dominato dall'idea di una totalità inclusiva e risolutiva delle differenze; l'unità dell'amore, invece, non è un'unità di fusione, ma l'unità di una relazione. Come ha visto con lucidità Lévinas, c'è relazione reale se l'altro è irriducibile all'identico, se non è oggetto di afferramento e possesso, di reduplicazione come "alter ego", se non è partner di una complementarità entro una totalità preesistente. «Il carattere patetico dell'amore – scrive Lévinas – consiste [invece] nella dualità insuperabile degli esseri. È una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza ipso facto l'alterità, ma la conserva». In questo senso «la relazione con altri è l'assenza dell'altro», essendo tale «assenza dell'altro [...] proprio la sua presenza come altro» reale¹⁵.

L'autentica comunicazione non è abolizione dei significati distinti dell'interlocutore e l'autentico dialogo non è la somma di due monologhi, ma produzione di significati nuovi entro e in forza dell'interlocuzione; così l'amore non è abolizione delle distinzioni, ma loro relazione produttiva. Se si vuol trovare una diversa immagine sintetica dell'amore, si potrebbe parlare perciò di alleanza, in cui sono raccolte le due idee fondamentali su cui abbiamo insistito: quella della dualità originaria, strutturale e irriducibile e quella della relazione attiva, in continua elaborazione e produttiva di beneficio comune. Due idee che vanno in decisa controtendenza rispetto ai modelli più diffusi e accreditati dell'amore. Un'alleanza, infatti,

¹² Gen. 2,15.

¹³ «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen. 1, 27).

¹⁴ In aggiunta all'essere totipotente solo maschile e solo femminile, «l'androgino era una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nella forma e nel nome [...]» (Simposio, 189 E; tr. it. G. Reale, in Platone, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1991, p. 500); «dunque, da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore gli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura. Ciascuno di noi, pertanto, è come una contromarca [simbolo] di uomo, diviso com'è da uno in due, come le sogliole. E così ciascuno cerca sempre l'altra contromarca che gli è propria» (191 D; p. 501).

¹⁵ E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1987, pp. 55, 59 e 62. Con grande chiarezza Lévinas afferma che «due termini complementari presuppongono una totalità preesistente. Ora dire che la dualità sessuale presuppone una totalità significa porre in partenza l'amore in termini di fusione» (p. 55). In Lévinas è anche molto suggestivo il tema della "fecondità", "paternità" come modo benefico della relazione, che però – a mio avviso – non tematizza adeguatamente, prima dell'effetto produttivo, la *natura collaborativa* della relazione amorosa.

esclude l'idea di unità fusionale e di relazione (solo) contemplativa, ma implica invece stabile partnership e una dinamica di trasformazione e di produzione di potenza e di ricchezza nuove, condivise o condivisibili.

Amore e giudizio

Che cosa dunque rende possibile che l'affetto amoroso diventi legame d'amore? Per rispondere bisogna tornare alla questione della natura dell'amore e comprendere quale sia il principio strutturale della sua unità duale.

Il sentire innamorato – si diceva – è spontanea attrazione e tensione, è uno stato nascente e insieme una condizione evolutiva, che ha il suo senso compiuto fuori di sé. Un'affezione, dunque, che è già movimento verso l'essere dell'altro, ma che si compie, diventando legame, nella misura in cui viene a sapere dell'essere dell'altro e impara a volerlo, cioè nella misura in cui si trasforma nel lavoro dell'amore. Ma il lavoro dell'amore richiede una metamorfosi, ha bisogno di un'energia di trasformazione capace di mutare la condizione della relazione innamorata. Tale energia, principio dell'amore, è l'energia del giudizio, che trasforma l'inconsapevole verità dell'innamoramento in una relazione affettiva nuova. L'amore nasce dal giudizio portato sull'intenzionalità ontologica dell'innamoramento stesso non come tribunale esterno e misura estrinseca dei sentimenti, ma come interprete autorizzato del senso degli affetti. Infatti, mentre il sentimento registra la reazione soggettiva dell'affezione, né potrebbe fare altrimenti, la ragione è in grado di leggersi una finalità e quindi di suggerirne il cammino.

Se l'affezione è già un tendere a portarsi su l'essere dell'altro, ciò che la ragione vede, giudicando, è il senso della relazione affettiva come affermazione dell'essere dell'altro. A questo ufficio è preposto non un giudizio determinante, il cui esito sarebbe un'oggettivazione funzionale dell'altro; bensì l'affermazione ontologica del giudizio d'esistenza, come motore di un atto di volontà che mira all'altro come bene.

Appartiene all'innamoramento – al di qua della sua apparenza ed enfasi psicologiche – il regime del giudizio determinante, perché è dell'innamoramento avvertire l'altro come dotato di caratteristiche identificanti ed entusiasmanti per la loro con-venienza soggettiva. È dell'innamorato/a di tutti i tempi decantare le "capacità", le "qualità", insomma le "bellezze" dell'amata/o, come ciò che dà ragioni al suo entusiasmo. Certamente l'innamoramento già intuisce la totalità dell'altro, l'essere dell'altro come altro (la sua "assenza", per dirla con Lévinas), ma ancora non la "pensa".

Tale pensiero subentra solo con un giudizio d'esistenza, quale affermazione dell'accadere dell'altro, del suo evento d'essere sempre originale, che come tale significa affermazione della totalità ontologica d'altri come tale.

Affermazione che trasforma il sentire innamorato in una commozione nuova, in un nuovo sentimento che può essere espresso con la formula: "gioisco perché tu sei/perché sei tu". In tal modo il giudizio d'esistenza non interrompe il flusso del sentimento, perché non contraddice l'immediatezza affettiva della relazione, ma piuttosto ne rinnova dall'interno l'intenzionalità e la coscienza.

La distinzione di soggetto e operazioni significa, infatti, che il soggetto è sempre e in ogni caso più del suo agire. Il soggetto è nel suo agire, che ne definisce l'apparire storico, ed è anche sempre oltre esso; è cioè dotato di un'identità inapparente, che non può manifestarsi e resta segreta allo stesso Io. Per questo la relazione umana non può avvenire che in una dialettica di velamento e di svelamento, in cui è riposto lo spazio della libertà e quello del pudore; lo esprime bene l'antica usanza della sposa velata: la persona umana è costitutivamente velata e l'entrare in rapporto con essa è sempre una manifestazione, che implica un principio di alleanza e di collaborazione, di promessa e di rispetto.

È perché l'identità soggettiva non coincide con la sua storia espressiva che sono veramente possibili atteggiamenti fondamentali nelle relazioni umane, appunto come il pudore proprio e altrui, come il pentimento nei propri confronti e come il perdono nei confronti di altri. Il pudore, infatti, non è una misura quantitativa del coprimento corporale, ma è coscienza dell'impossibilità di identificare il proprio svelamento o quello dell'altro (del corpo, ma anche dei sentimenti, dei pensieri, ecc.) con la propria o l'altrui identità¹⁶. Analogamente, se io m'identificassi assolutamente con quanto ho fatto, che senso avrebbe pentirmene? Quest'atto è reso possibile solo dalla coscienza della mia trascendenza rispetto all'operato e da una certa sua commisurazione con la mia identità eccedente. Altrettanto è da dire per il perdono, che non è tale se è fondato sulla dimenticanza – come talvolta si afferma –, ma che si basa invece sul riconoscimento dell'impossibilità di concludere l'identità e il valore dell'altro entro il perimetro delle sue azioni. Analogamente si potrebbe dire della promessa e della fedeltà. Tutte forme esperienziali e relazionali indispensabili ad una vivibile con-vivenza umana, la cui mancanza lascia inevitabilmente spazio ad altre sintesi affettive, come la reificazione dell'altro (invece del pudore), l'arroganza (invece del pentimento), la vendetta (invece del perdono).

Ora la differenza di soggetto e operazione sta a fondamento dell'amore e della sua distinzione dall'innamoramento. Distinzione fondata sul giudizio che fa sapere e fa apprezzare ciò a cui si dirige inconsapevolmente l'affezione semplicemente innamorata, che come tale non

¹⁶ Cfr. V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, in part. pp. 31-123.

fa esperienza – né lo potrebbe, perché non la vede e non la sente – di quell'identità soggettiva segreta e che dunque, lasciata a se stessa, non potrebbe che trascurarla a favore del proprio sentire e del proprio convenire.

La formula dell'amore – "gioisco per il tuo esserci" – ne esprime invece la natura, perché evidenzia il termine autentico della relazione, appunto l'essere dell'altro, senza giungere al quale ancora non c'è amore. Ed esprime anche il criterio operativo dell'amore: il giudizio d'esistenza e il sentimento della gioia per l'altro sono solo un lato dell'unico atto d'amore che si compie come atto di volontà, con cui non si vuole platonicamente il bene, ma il bene dell'altro, meglio il bene della relazione con altri. Per questo l'amore è sempre essenzialmente operativo, in quanto coltivazione della relazione e ricerca attiva del frutto che la relazione può produrre secondo l' "interesse composto" dei soggetti della relazione. In tal modo anche l'amore ha ad oggetto le operazioni dell'altro, ma – diversamente dall'innamoramento – il suo operare avviene ormai nella memoria della totalità d'altri, in rapporto a cui le operazioni sono luoghi di manifestazione della sua "assenza", cioè della sua essenza trascendente, intenzionata dal giudizio e amata dalla volontà. In definitiva l'amore umano è amore all'altro come tale attraverso l'operare condiviso della relazione: senza la pretesa di cogliere l'altro in se stesso e senza la pretesa di identificarlo con le sue operazioni; senza misticismi unitivi e senza oggettivazioni riduttive.

Per questi stessi motivi l'amore – atto complesso dell'intelligenza e della volontà – mostra di non essere dell'ordine del sentimento. Così che l'amore, pur essendo normalmente anticipato dal sentimento innamorato; pur essendo accompagnato dal sentimento della gioia; pur essendo fonte dei sentimenti più intensi (di compartecipazione, di compassione, di lealtà, di fedeltà, ecc.) e consistenti (che sentono l'altro nella sua totalità e durata), l'amore non è in se stesso sentimento, ma atto di volontà informato dal giudizio; esso è, infatti, volere il bene della relazione. Il sentimento è piuttosto il sentire che l'amore giudica, trasforma, suscita; esso è come l'ambiente antropologico e il tenore psicologico rispetto a cui l'amore è insieme trascendente e immanente, in cui esso ha insieme la sua espressione e il suo limite. Tanto più l'amore è forte e intenso, tanto più è in un rapporto di libertà con il sentimento: insieme lo assume e lo plasma, lo riceve e lo ravviva, lo conserva e lo supera e così facendo ne valorizza lo statuto affettivo, cioè non meramente "sentimentale", ma anche "logico".

Per questo suo statuto l'amore può addirittura venirsi a trovarsi nella situazione – che la sensibilità contemporanea non sembra in grado di pensare – in cui gli è richiesto (se non vuole rinunciare a se stesso) di affermarsi in assenza di sentimento o anche in presenza di sentimenti negativi: non perché non "si sente" (più) o si

sente "negativamente" (lo sgradevole e il nemico) non si può amare; anzi, è in queste condizioni che l'amore, offrendo grande prova di sé, mostra in modo più puro la sua autentica natura.

Moralità dell'amore: libertà, fedeltà, generatività

L'amore comincia, dunque, quando l'innamoramento è guardato con gli occhi del giudizio, che rende l'affetto capace di comprendere chi esso abbia inaspettatamente ospitato e di compiere un atto di apprezzamento radicale non nei confronti di qualcosa dell'altro, ma dell'altro come tale, cioè dell'accadimento della sua esistenza, in un atteggiamento di ammirazione (in cui è recuperata ad un livello superiore l'estaticità dell'innamoramento) e di com-mozione operativa (in cui è recuperata ad un livello superiore la tensione alla soddisfazione). Infatti quell'impresa cooperativa volontaria che è l'amare non può nascere che dall'apprezzamento del valore delle risorse che l'esistenza dell'altro comporta, da un atto di fiducia nelle potenzialità dell'altrui esistenza, che si fa volontà di collaborazione. In questo compito ineludibile dell'amore, in questa assunzione della finalità interna alla relazione affettiva, si colloca lo spazio della sua moralità. Morale è in amore l'impegno responsabile di portare a buon fine la relazione, cioè assecondare la vocazione dell'innamoramento a trasformarsi in amore; vagliare quindi, secondo le condizioni e le circostanze, la consistenza assiologica (non meramente psicologica) dell'innamoramento stesso, in rapporto alla sua possibilità evolutiva; moderare le proprie convenienze in rapporto alla sempre più grande trascendenza dell'altro; volere e curare la coltivazione della collaborazione in ordine al beneficio di cui è capace la relazione; e via via morale è tutto ciò che coopera allo svolgimento della logica interna dell'amore.

Tre sono, dunque, i caratteri etici dell'amore.

1) Se l'amore non è un destino fatale o un evento casuale, ma un'opera in cui ragione volontà e sentimento cooperano, allora l'amore è opera di libertà. L'amore come coltivazione libera e responsabile del rapporto non è cosa che vada da sé, ma deve essere perseguita volontariamente, seguendo e svolgendo la logica intrinseca dell'affezione stessa: per attuare l'opera dell'amore è necessario l'esercizio – forse quello più radicale – della libertà. A livello dell'amore diventa chiaro che, quali che siano le circostanze dell'innamoramento (in cui certamente giocano anche necessità e caso), le sorti dell'affetto sono affidate alla libertà.

2) In tal senso l'etica degli affetti si concentra in un ossimorico comandamento dell'amore, che non è contraddittorio nella misura in cui si tratta di un legame che l'amore dà a se stesso. In tal senso la virtù morale per eccellenza dell'amore è la fedeltà. L'amore gioca infatti con il tempo e ne

è giocato; lo domina e lo presuppone; lo elude e ne ha bisogno. L'amore vuol dominare il tempo e gli dà il suo senso, ma ha anche bisogno di lui per dispiegarsi, per venire a sapere di sé, per capire quello che vale e vederne i frutti. Senza la sfida del tempo l'amore decade ad "episodio": qualcosa – come dice l'etimologia – che sopraggiunge accidentalmente, che se ne sta ai bordi della via, ai margini della vita. L'incontro amoroso inaugura invece il bisogno di tempo per potersi vivere, per poter comprendere il proprio significato: amarsi significa anche darsi il tempo. E il tempo dell'amore si chiama fedeltà, cioè adesione stabile a ciò che è accaduto, per poterlo comprendere e permettergli di esistere. Sostenere nella fedeltà il tempo di un amore rende possibile una storia d'amore, rende possibile che un amore abbia storia e che ci sia amore nella storia dell'uomo. L'assunzione della prova del tempo è un'ulteriore, definitiva dimensione del passaggio dall'innamoramento (casuale, puntuale, estatico) all'amore (voluto, esteso, laborioso).

Nel caso dell'amore sessualmente differenziato, il "far famiglia" inizia da questa intuizione di stabilità laboriosa e di progettata perpetuità. L'amore comprende qui il senso della sua spontanea, iniziale intuizione di perennità: l'amore, una volta iniziato, non può finire, perché l'altro che gli dà senso non ha "fine", non ha confine da cui possa essere concluso. Per sua natura quella dell'amore è un'opera sempre "incompiuta": quando si potrà dire d'aver amato (e d'essere stati amati) abbastanza? Di aver dato all'altro tutto quello che meritava? Queste misure sono assolutamente estranee alla logica dell'amore, perché le sono contraddittorie. Si possono programmare operazioni a termine, come quelle prevedibili con un partner sessuale, amministrativo, professionale, ecc. Ma non ha alcun senso amare a termine, perché l'oggetto d'amore è un soggetto. Se si ama, si ama un "chi", non un qualcosa o un'operazione di qualcuno, cioè un principio di vita, una sorgente di iniziativa, il centro di un mondo, una forza di affezione, con la loro illimitata intenzionalità. Per quanto difficile ne sia la realizzazione, l'ideale della perennità del vincolo è assolutamente adeguata alla natura dell'amore. Il legame stabile esprime correttamente quel duplice rapporto con il tempo che intrattiene il gioco dell'amore: nella sua voluta stabilità l'amore si subordina al tempo e insieme lo domina; accetta di esporsi alle sue vicende e non se ne lascia trascinare. Preventivando la stabilità, l'amore accoglie apriori ogni evento e lo include nell'ampia visione che comprende ogni possibilità.

3) L'amore umano è incentrato sul "lavoro della relazione", in cui è in gioco il riconoscimento dell'altro come altro soggetto. Nella relazione d'amore si trova così uno dei luoghi fondamentali in cui si giocano le sorti della concreta identità dei soggetti, dal momento che l'identità umana ottiene la sua fisionomia

all'interno del gioco delle relazioni, in cui il riconoscimento è la forma fondamentale di generazione, poiché ha il potere di portare alla luce l'altro uomo. Riconoscere l'altro, infatti, è la forma fondamentale di ospitalità tra uomini, tramite cui si dà e si riceve (non sempre in reciprocità) conferma della propria umanità, attivazione delle proprie capacità, dichiarazione della propria identità sociale. In tal senso il riconoscimento veicolato dalla relazione è generativo di umanità e di identità.

La generatività è perciò il significato fondamentale anche dell'affettività umana, di cui la partizione sessuale genitale è come l'iscrizione simbolica nella carne viva: la fecondità biologica è memoria vivente che il soggetto corporeo generato è fatto per generare altri e se stesso, ciascuno alla propria identità. L'identità affettiva si costituisce, infatti, secondo una duplice relazionalità: a) una relazionalità secondo differenza, perché l'identità rifugge dalla pura omogeneità e si compiace della differenza che la codetermina; b) una relazionalità generativa, perché una relazione che non sia fittizia, come un gioco di rispecchiamento narcisista dei suoi termini, è sempre anche più dei suoi termini: il tra non è la somma di due, ma – come insegna M. Buber, ma anche F. Jacques¹⁷ – è qualcosa in se stesso, là dove appunto abita rischiosamente l'identità umana. Se la relazione non è estrinseca, come tra le cose, oppure proiettiva, cioè unidirezionale, ma si pone tra i soggetti e li fa essere-in-relazione, essa è in qualche misura terza tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che un magistero va seguito, ... in breve, che le relazioni sono oggetto di cura in se stesse. Ma se la relazione ha un suo statuto e consistenza, in quanto vissuta e onorata nella sua logica propria, è produttrice di realtà nuova, generando oltre se stessa: matrimonio e figlio, sodalizio, scuola, per stare agli esempi fatti.

La generatività umana significa, perciò, genesi e legame, accoglienza e riconoscimento, e quindi custodia e cura, responsabilità e fedeltà, trasmissione e tradizione, innanzitutto dei soggetti in relazione, cioè della relazione tra i soggetti e di ciò che questa può produrre. Per questo, là dove la relazione rifiuta di adempiersi nella sua specifica generatività, mostra di non aver raggiunto la sua identità matura e di portare in sé un'obiezione al suo raggiungimento e forse un germe della sua dissoluzione; perché, al contrario, l'identità generativa è la cifra dell'umano quale essere-per-la-nascita.

Di qui la centralità antropologica della famiglia, che è pienezza dell'amore sessualmente differenziato e biologicamente-psichicamente generativo. Le visioni materialistiche dell'amore, come quella di A. Schopenhauer, hanno visto

¹⁷ Cfr. M. Buber, *Ich und Du*, Schocken Verlag, Berlin 1936; F. Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier Montaigne, Paris 1982.

nella generazione la subordinazione dell'amore alla legge della specie, che lo umilia e lo rende effimero¹⁸. Ma, al contrario, la generazione esprime nell'uomo la personalizzazione matura dell'amore, nella misura in cui essa è appunto consapevole espressione d'amore e non conseguenza di mera attrattiva sessuale. L'amore generativo, infatti, apre uno scenario temporale nuovo, che per dire il valore imperituro dell'amore stesso si lascia finalizzare dalla tenacia vitale della specie e accetta di subordinarsi all'immortalità genetica. In tal modo l'amore assume quella connotazione temporale estrema che sta nell'esprimere simbolicamente la sua perennità proiettandosi oltre se stesso.

Per questo la generazione esprime tutta la potenza dell'amore, che afferma se stesso accettando umilmente di mettersi a disposizione della sua posterità. In tal modo la generazione ribadisce la legge fondamentale di trascendenza e di dipendenza insieme, che è propria del vincolo coniugale, che fin dall'inizio è libero autore di qualcosa (l'istituto matrimoniale), che, una volta costituito, si sottrae alla sua arbitraria disposizione ed esige il rispetto delle sue regole; o, riprendendo l'idea di H. Arendt, è «attore» di qualcosa di cui riconosce di non essere l'«autore». Nei figli questa legge di potenza e di umiltà propria dell'amore si manifesta in piena evidenza.

Non fa meraviglia, allora, che quanti non accettano questa legge, siano in difficoltà a intraprendere il vincolo matrimoniale e/o la sua conseguenza generativa. L'idea occidentale di famiglia, infatti, incorpora un paradigma di umanità secondo cui l'uomo ha un'identità relazionale generativa, un'identità che si esercita e si costruisce come relazione generatrice d'altra identità, cioè come relazione che accoglie l'altro nella sua reale e piena differenza e in questo senso lo genera e consegna a se stesso: il rilievo della differenza sessuale, il valore della durata del legame in cui l'altro permane significativo nel tempo, l'apertura alla corposa alterità del figlio sono caratteri tipici di questa concezione dell'identità umana, che si costruisce facendo esistere in molti modi l'altro accolto nelle sue irriducibili differenze .

L'istituzione familiare è, dunque, espressione paradigmatica di iniziativa della libertà, tempo della fedeltà e fecondità della relazione, e quindi dell'identità relazionale generativa dell'uomo, nel cui amore si struttura il rapporto delle identità nell'"io-tu" della coppia; la fedeltà, in cui prende forma il "noi" della relazione stabile; la generazione, in cui appare il "lui" del terzo.

FRANCESCO BOTTURI

(In Riccardo Prandini e Gianpietro Cavazza, R.P.e.G.C. (ed.), *Il potere dell'amore nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Genova 2011: 55- 73)

¹⁸ Su questo cfr. V. Solov'ëv, *Il significato dell'amore e altri scritti*, a cura di A. Dell'Asta, Coop. Ed. "La Casa di Matriona", Milano 1983.

¹⁹ Come osserva F. D'AGOSTINO, «riconoscendo la famiglia come comunità di amore e di solidarietà si ottiene non solo il riconoscimento delle spettanze irrinunciabili di questa, ma anche il riconoscimento di un'immagine dell'uomo, che è quella sola su cui fondare la speranza di una società e di un futuro non disumani. L'essere umano, che si apra all'amore familiare e che dell'amore familiare conosca la valenza personale e donativa, è altresì un essere umano capace di costruire e di difendere una scala di valori, tenendo a bada le tendenze egocentriche violente e al limite distruttive» (*Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 1999, p. 14).