

Francesco Botturi

## Affetti, legami, “forma” della comunità

### Premessa problematica

Il titolo allude a un nesso e un percorso positivo e costruttivo fra tre termini densi di significato: *l'esperienza affettiva che stabilisce legami che generano comunità*.

Ma una **fenomenologia del nostro tempo** sembra smentire la normalità statistica di questa concatenazione, che risulta invece disarticolata: gli affetti non introducono a legami oppure si fa esperienza di legami senza affetti, di tipo procedurale, funzionale, digitale in cui si è connessi e socializzati ma non personalmente col-legati, “alone togheter” secondo la felice espressione di S. Turkle<sup>1</sup>.

In sintesi, ci interroga la *stranezza sempre più diffusa di affetti che non introducono all'essere-insieme*, ma a legami deboli e fragili, di ampia instabilità e straordinaria conflittualità, come ci dicono la cronaca e gli esperti. Questa circostanza ci costringe a ipotizzare che si dia sia un *eros costruttore* sia un *eros distruttore*: vi sono dei criteri di discernimento?

*Che cosa blocca il mondo degli affetti*, così da rinchiuderlo su se stesso, contraddicendo la sua ragionevole *logica di sviluppo* in termini di legami benefici? La risposta che ci danno molti studiosi è che l'affetto non è favorevole al legame nella misura in cui in esso domina la *dimensione emotiva*. L'emozione è il sentire più primitivo, è un sentire reattivo che ha al suo centro la propria reazione; cioè è principalmente un sentir-si. Come dice l'etimo, è un movimento dall'interno all'esterno, al contrario dell'affezione incentrata sul ricevere da altri; per questo la *sincerità* della eccitazione emotiva lasciata a se stessa inclina verso la *spontaneità narcisistica*, incentrata su di sé. L'emozione è fondamentale come vivace contatto con la realtà/alterità, ma se prevale come affetto dominante, limita il percorso dell'affettività e lo rende regressivo.

Come ha illustrato M. Lacroix, nei più diversi settori dell'esistenza privata e pubblica è in atto su vasta scala un'intenzionale coltivazione delle emozioni: grandi eventi, sport (fino a quelli “estremi”), pubblicitaria, pubblicità, appartenenze gruppali, politica

---

<sup>1</sup> Secondo il felice titolo di Sherry Turkle, *Alone Together. Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Book, New York 2011.

(“urlata”), ecc. sono tutti ambiti che esemplificano come l’elemento emozionale sia caratteristica antropologica emergente. È un’osservazione già presente nelle diagnosi del «sensismo» di P. Sorokin, nell’analisi della «emozionalizzazione della coscienza» di K. Wojtyła, nella critica dell’«emozionalismo» di MacIntyre e della «cultura dell’autenticità» di Ch. Taylor, dell’individualismo narcisista secondo la filosofia sociale di E. Pulcini<sup>2</sup>.

Che cose significa dunque **emozione**? 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. Il primato del sentimento significa infatti relazione eccentrica ed estatica, privilegio della durata, lunga coltivazione del sentire, tonalità diffusa<sup>3</sup>. Anche il sentimentale è certamente disponibile al ripiegamento narcisistico (si pensi a Frédéric protagonista di *L’educazione sentimentale* di G. Flaubert); tuttavia per il suo carattere estatico e riflessivo è maggiormente orientato ad altri ed è capace di estensione universale è capace di volgersi a figure ideali, a forme totalizzanti (la natura, la donna, la patria, il progresso, l’arte, la fraternità, Dio).

Il primato dell’emozionale rispetto al sentimentale, tipico del contemporaneo post-moderno, innesta anche un **processo di separazione e di contrapposizione al razionale**, 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 tecnologica oppure, al contrario, come esperienza calda e viva rispetto alla razionalità fredda e ripetitiva dell’esercizio razionale della conoscenza, del lavoro, del vivere sociale consueto, ecc.; banalmente l’emozione

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Lacroix, *Il culto dell’emozione* (2001), Vita e Pensiero, Milano 2002; P. Sorokin, *La crisi del nostro tempo*, Casalecchio, Arianna 2000; K. Wojtyła, *Persona e atto*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1980; A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988; Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999, E. Pulcini, *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001.

<sup>3</sup> Questa distinzione tra emozione e sentimento è qualitativa, non nominale; nel senso che ci può essere un uso del termine emozione, (cfr. *emotion* in ambito anglofono) con uno spettro semantico ampio, inclusivo anche di ciò che qui è detto col termine sentimento o di ciò che si può dire con il termine passione.

dello sballo contro la regolarità della vita. Quindi un'esistenza razionalizzata intervallata da furori irrazionalisti oppure un picco di emotività intensa collocata in un deserto di razionalità anaffettiva: in ogni caso una sindrome di **esperienza scissa**.

### **Esiste un ordine degli affetti? Dal cerchio alla ellisse**

È possibile enucleare, dal punto di vista di un'antropologia filosofica, le *coordinate strutturali dell'affettività umana*? Quello che è possibile fare qui è cogliere in un fenomeno universale e antropologicamente decisivo come *l'innamoramento e l'amore*, considerati nella loro distinzione e relazione, una struttura e delle problematiche fondamentali e ricorrenti.

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 e tipica nella relazione tra i sessi, ma vale in modo analogico ai diversi livelli e ambiti dell'esperienza relazionale in quanto affettivamente connotata: ogni esperienza relazionale stabile (amicale, cooperativa, comunitaria in genere), infatti, è introdotta e sostenuta da un'esperienza di fascino, di simpatia, di attenzione, di attrattiva, ecc.

Innamoramento ed amore, però, sono in continuità al modo di realtà che hanno *caratteristiche opposte e complementari*. Con innamoramento si deve intendere il fenomeno *subitaneo, spontaneo/necessitato, provvisoria* dell'attrazione affettiva (con rilevante connotazione emotiva). È un accadimento che sorprende improvvisamente, in cui gioca il ruolo primario la spontaneità attraente del rapporto. Nella prospettiva dell'innamoramento l'amare appare come una *fascinazione*, che crea *attrazione* ed è volta alla *soddisfazione*. *Passività ed estasi* caratterizzano l'innamoramento; ed anche se esso possiede già un'intenzionalità centrifuga che si porta verso l'altro (come è proprio dell'amore), il suo movimento è trattenuto dall'attesa centripeta e narcisista della propria soddisfazione e del suo piacere.

Nella **spontaneità** dell'innamoramento non vi è per sé nulla di negativo. L'attrazione universale che l'uomo prova per la spontaneità è infatti indice del *radicale desiderio di una condizione (superiore) 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 certa

comunione. 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 egocentrica della spontaneità e così l'amore dell'altro è ancora solo un'estensione dell'amore di sé. Per questo J. Lacan giocando coi significanti e il loro suono traslitera la parola innamoramento in *haineamoration*, che potremmo tradurre con processo affettivo abitato anche da un sentimento di avversione in mancanza della corresponsione attesa, che può rovesciarsi all'occasione in odio, come la cronaca conferma; per cui si può dire che innamoramento, in quanto struttura psicologica, significa anche "in amore mento".

L'*amore* ha caratteri opposti: è opera della *libertà*, richiede *lavoro*, ha la dimensione della *durata*. Amare significa voler-amare, volere voler bene, cioè assumere liberamente quell'intenzionalità affettiva che l'innamoramento offre spontaneamente, per commisurarla decisamente all'altro oltre che a sé o addirittura prima che a sé.

Tale libera assunzione opera una *trasformazione dell'affetto*, un suo cambiamento di "forma", che consiste nel passare dal regime della spontaneità passiva, ripetitiva e statica a quello dell'iniziativa volontaria, innovativa e produttiva. Nella maggior parte dei casi l'innamoramento l'affezione si compiace di se stessa, nell'amore invece l'affezione diventa coltivazione di una relazione con l'altro affinché dia il suo frutto: l'*innamoramento* è contemplazione ed estasi, l'*amore* è piuttosto elaborazione e processo, in cui la figura della ideale corrispondenza dell'altro con me si ridimensiona in rapporto alla realtà dell'altro in se stessa percepita.

Il **realismo dell'amore**, insomma, non si sostanzia tanto di una più seria forma di contemplazione dell'altro, quanto di una con-vocazione a un *lavoro comune* per un *beneficio nuovo condiviso*. Solo questo segna il passaggio a un diverso regime affettivo, in cui la relazione acquista il suo spessore oggettivo di coinvolgimento tra sé e l'altro sul piano di un'interazione a partire da una realistica differenza. Per questo il fenomeno dell'amore – contro la sua rappresentazione romantica e il più diffuso senso comune attuale – va abbinato con quello del lavoro, cioè il *lavoro della relazione*. Il lavoro, infatti, è la giusta categoria interpretativa da impiegare perché 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 non è solo interiore o esteriore, ma che è del soggetto tutto "in pensieri ed opere", sulla premessa che anche l'altro sia portatore di una ricchezza originale che può essere messa in comune; per questo l'amore è come la costituzione di una "impresa cooperativa" o di una "società per azioni", fortemente interessate al fatto che la sinergia dia luogo ad un arricchimento condiviso<sup>4</sup>. Per questo solo tale lavoro garantisce la durata dell'amore: l'esperienza amorosa – come anche quella amicale e quella solidale – dura tanto, quanto permane il lavoro della relazione; questo elemento del lavoro della/nella relazione è la condizione della tenuta di una relazione e siccome non può non essere secondo volontà e libertà viene a coincidere con la dimensione della *fedeltà* alla/nella relazione: una relazione esiste e dura (solo) in proporzione del lavoro che si fa in/con essa, cioè di un investimento che la sola affettività emotiva non è in grado di intraprendere e di reggere, ma anzitutto di pensare.

La condizione di innamoramento è rappresentabile, perciò, 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 fascinoso (regime di inclusione). 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 (*regime di collaborazione*).

Con altra immagine potremmo dire che, se l'innamoramento è assimilabile alla concezione e alla gestazione dell'altro dentro di sé, l'amore rassomiglia invece alla *nascita* in cui l'altro è posto/si pone in relazione con un'alterità interessante proprio nella sua autonomia.

Come fa intendere la figura dinamica del concepimento/nascimento, l'innamoramento è per sua natura *a termine*, esige cioè di trasformarsi e deve avere il coraggio di farlo, affinché da situazione vitale non diventi circostanza mortale. 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).

---

<sup>4</sup> «L'amore non è nel dono – scrive G. Contri – ma nella preparazione 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).

L'amore invece ha la natura intima della *perpetuità*. Con tutto ciò l'innamoramento nulla perde del suo valore positivo e del suo fascino ideale, perché comunque porta in sé il germe dell'amore; e nulla impedisce che la coscienza innamorata sappia vivere sin dall'inizio il suo innamoramento con la coscienza della sua vocazione all'amore (a questo essenzialmente dovrebbe servire una saggia "educazione sentimentale"), riconoscendo così la legge evolutiva dell'affetto.

Questo "lavoro" della relazione, questa interiore elaborazione dell'affetto, è basicamente essenziale nella **maturazione sessuale**.

La sessualità umana è differente da quella animale, perché è sganciata dal determinismo ciclico fisiologico (la "stagione degli amori"), che pone il sesso in latenza per il resto dell'anno e lo riattiva solo in vista della riproduzione. Questo significa che la sessualità umana ha una plasticità che la sottrae alla fissità di un ordine prestabilito e la mette a disposizione del soggetto o, meglio del suo universo relazionale, cioè la consegna almeno in parte a una volontarietà libera. Già Freud ha un utilizzo dell'idea di lavoro psichico estremamente significativa, intendendola precisamente come "elaborazione", "trasformazione" (*Verarbeitung*) che permette la modificazione della tensione sessuale in affetto, come afferma in *La nascita della psicanalisi*<sup>5</sup>. Per questo abbandonarsi alla spontaneità pulsionale reattiva significa per l'uomo cercare di assimilarsi all'ordine predeterminato fissista animale (cfr. l'idea che diventa convinzione ideologica circa l'immodificabilità e l'ingovernabilità del sentire, "al cuore non si comanda" ecc.).

Su questa linea si pone l'alternativa proposta da M. Recalcati tra "godimento" come pulsione ad avere tutto, godere tutto, sapere tutto, essere tutto (senza spazio per l'altro reale) e desiderio che alimenta altro desiderio, è fecondo e generativo, che impone una Legge di limitazione ("castrazione") alla pulsione in ordine alla sua trasformazione. "La parola 'desiderio' non definisce infatti un godimento illimitato, senza Legge, erratico, privo di responsabilità, ferocemente compulsivo e sregolato, quanto piuttosto la capacità di lavoro, di impresa, di progetto, di slancio, di creatività, di invenzione, di amore, di scambio, di apertura, di generazione"<sup>6</sup>.

A riassumere in modo semplice e delicato quanto detto sinora soccorre un detto attribuito a Buddha: alla domanda "qual è la differenza tra 'mi piace' e 'ti amo'?"

<sup>5</sup> Cfr. J. Laplanche-J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari, 1974, vol. I, "Elaborazione psichica", pp. 132-133).

<sup>6</sup> M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, ortina, Milano 2012, p. 16.

avrebbe risposto “quando ti piace un fiore, basta coglierlo; ma quando ami un fiore, lo innaffi ogni giorno”.

### **Il logos della carne o la questione fondamentale degli affetti**

Ma che cosa permette, allora tale **lavoro di trasformazione interna agli affetti** dal regime della prioritaria autoreferenzialità alla primaria eteroreferenzialità? Per tentare una risposta (a livello non delle strutture psichiche, ma antropologico fondamentale, è necessario ampliare l’orizzonte.

Il modello interpretativo qui presentato non è certo quello corrente nel senso comune e nelle dottrine; se ieri era prevalente uno *schema dualistico equivocista* dell’amore spirituale e di quello carnale, oggi è prevalente uno schema degli affetti come modi differenziati e arbitrari di un *genere univocista di mozioni (libido)* su base fisio-psichica, secondo cui tutto è comunque e indiscutibilmente “amore”, che G. Deleuze rubrica sotto il titolo dell’uomo come *machine désirante*, senza alcuna regola di riferimento se non quella del suo spontaneo funzionamento.

Questa condizione divergente è connessa a una storia lunga quanto quella della filosofia, dal momento che proprio la questione del principio unificante del pluriverso affettivo è sempre stata profondamente problematica e si è costantemente riversata sulla difficoltà di trovare l’adeguata unità e distinzione di *pathos, logos, ethos*; come si può constatare dalla ricorrente oscillazione tra un *iperfisicismo* in cui il logos entra a servizio del pathos (in tutte forme dell’empirismo materialista: scetticismo cinquecentesco, libertinaggio erudito fino a Sade, Hobbes, materialisti illuministi e positivisti, utilitaristi, forme dell’irrazionalismo a partire da Schopenhauer, ecc.) e un *iperspiritualismo* in cui il logos riassorbe in sé o lascia cadere fuori di sé il pathos (in tutte le forme di razionalismo rigoroso)<sup>7</sup>.

È tuttora aperto, perciò, 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

---

<sup>7</sup> Vi sarebbe una terza grande linea di pensiero e di prassi interna alla cultura occidentale quella biblica, dotata di grandi risorse speculative in merito, ma che ha inciso in scarsa misura; novità sono reperibili lungo il ‘900 con l’apporto della filosofia ebraica, della fenomenologia e del rinnovamento magisteriale cattolico (in particolare Giovanni Paolo II) e teologico postconciliare.

di affezione ragionevole; e quindi di una cultura caratterizzata da un *pensiero affettuoso* e da un' *affezione pensante*; insomma, di una unità antropologica articolata all'origine della stessa esperienza affettiva, a cui la filosofia fenomenologica a partire da Merleau-Ponty dà il nome di "carne".

È paradigmatica in epoca moderna la contrapposizione tra l'etica humiana del sentimento e quella kantiana del dovere. Il **razionalismo kantiano** infatti non è in grado di vedere nell'affettivo se non il "patologico" ovvero ciò che appartiene ad una passività sensibile priva di ragione, ma organizzata perciò secondo cause meccanicistiche di stimolo-risposta. L'unico sentimento secondo ragione è quello pratico del «rispetto» (*Achtung*), in quanto sentire causato dalla ragione stessa, in cui la ragione rispecchia affettivamente se stessa; ogni altro affetto, in quanto di origine sensibile, resta estraneo alla ragione e quindi anche all'ambito morale.

**L'etica humiana del sentimento** gioca anch'essa all'interno del regime di separazione di ragione e affettività, ma con la prospettiva rovesciata di depotenziamento della ragione e di potenziamento del sentimento. Hume lavora sulla motivazione dell'azione (così come Kant lavora sulla sua giustificazione): la ragione non può essere motivo di azione, perché la ragione è «un principio inattivo», «inerte» e quindi «del tutto impotente»<sup>8</sup> a muovere l'agire. Problema - si noti - che con onestà intellettuale anche Kant si pone sul finire della *Fondazione della metafisica dei costumi*, quando si domanda quale sia l'«interesse» che muove la ragione al suo farsi pratica. Interrogativo a cui Kant dà una risposta che è più problematica della domanda stessa: è la ragione a muovere se stessa<sup>9</sup>. Per Hume, invece, solo il «sentimento» è movente e dunque la

---

<sup>8</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1971, l. III, pp. 484 e 483. Affermazione condivisa formalmente da Aristotele, quando afferma che «il pensiero di per sé [senza desiderio] non muove nulla, ma solo il pensiero indirizzato [dal desiderio] a un fine, cioè pratico» (*Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 36, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1987<sup>2</sup>, p. 267). La differenza è che in Aristotele il pensiero si combina con il desiderio, dando luogo alla figura – impossibile in Hume – della ragion pratica.

<sup>9</sup> Infatti, poiché tale principio non può essere nulla di empirico, solo la ragion pura per Kant può muovere se stessa. Cosicché, in definitiva, il genuino *movente* della pura ragion pratica (nelle figure del "rispetto" o dell' "ideale regno dei fini") non può essere altro che «la pura legge morale medesima» (in *Fondazione della metafisica dei costumi e Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1988<sup>2</sup>, pp. 334 e 292). Ma questo – ammette Kant stesso – corrisponde a non spiegare come la ragion pura «fornisca per se stessa un movente e produca un interesse che può dirsi puramente morale; in altre parole, come la ragion pura possa essere pratica». «La spiegazione del come e del perché l'universalità della massima come legge, e pertanto la moralità, ci interessi, – ribadisce Kant – è per noi uomini del tutto impossibile» e questo costituisce «il limite superiore di ogni indagine morale» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, cit. pp. 168, 167 e 169).

ragione può avere unicamente un ruolo strumentale nel processo operativo, può essere cioè «schiava delle passioni» – secondo la famosa formula –, solo razionale servizio ai fini non-razionali del sentimento, ne calcola le mire in rapporto al loro perseguimento<sup>10</sup>. L'aspetto interessante di questo svincolamento umano della passione dalla ragione è la rivendicazione di una *logica intrinseca all'ordine del sentimento*, come capacità di sentire («gusto») in modo valutativo (sentimento del bello e del brutto, della virtù e del vizio) e universalistico. Se la ragione è impotente a motivare, allora – ne deduce Hume – sarà il sentimento stesso a specificare se stesso, essendo esso stesso nella forma del “gusto” a valutare universalisticamente, dando così forma all'esperienza morale. Significativa simmetria con la kantiana automozione della ragione.

In conclusione, dal punto di vista antropologico, in Hume si intravede un'inedita *logica degli affetti, separata e giustapposta al razionale* e quindi (ancora) residuale, in Kant la separazione e la giustapposizione *occultano il problema dell'affettività del logos*. Nell'un caso e nell'altro – questo è quanto interessa nell'economia del nostro discorso – si configura una *contrapposizione di affetti e ragione* ed una sorta di reciproco soggiogamento, che costituisce la lontana ma efficace premessa della definitiva divaricazione tardo-moderna e contemporanea.

D'altra parte, la situazione aporetica cui giunge il moderno ha le sue lontane radici nella **tradizione greca classica**. La visione antropologica dualista (anima/corpo, ragione/affetti, affetti superiori/affetti inferiori) ha sempre lavorato in profondità nella coscienza occidentale (ripresa moderna del dualismo ragione/passioni nello scetticismo cinquecentesco, in Cartesio e il cartesianesimo, in Hobbes, ecc.), benché non manchino tentativi di rilievo per elaborare un'idea epistemologica unitaria e plurale insieme (platonismo, aristotelismo, stoicismo).

La **dottrina aristotelica delle parti dell'anima**, ripresa da Platone e rielaborata, è un luogo teorico decisivo in proposito<sup>11</sup>. L'esperienza morale, che pertiene alla *parte desiderativa (orektikon)* dell'anima, si costituisce infatti nella partecipazione della parte irrazionale (vegetativa e sensitiva subrazionale) a quella razionale: la vita etica come vita virtuosa è realizzazione eccellente della partecipazione del lato irrazionale appetitivo dell'anima a quello razionale giudicativo e della loro sinergia. La scelta pratica è definita come «desiderio deliberato» (*orexis bouleutikē*) è il luogo

<sup>10</sup> Fr. *Trattato*, cit., I, II, p. 436.

<sup>11</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, I, 13, 1102b 13 sgg.; ed. cit., p. 113. Dottrina ripresa anche nella prospettiva più ileomorfa del *De anima*, III, 3, 9 432a 23 - 432b 8.

antropologico in cui si configura la sintesi fondamentale (quella medesima che sarà impossibile a Hume e a Kant); la *proairesis*, atto della scelta sintetico della ragione pratica, è infatti per Aristotele «intelletto che desidera (*orektikos nous*) o desiderio che ragiona (*orexis dianoetikē*)» e questo – evidenza Aristotele – è principio antropologico (*kai toiautē archē anthropos*), che riguarda l'intera sua operatività<sup>12</sup>. Una potente sintesi antropologica, dunque, di straordinaria potenzialità, che tuttavia è ancora giocata sulla partizione originaria del *logos* e dell'*alogon* e quindi sull'opposizione di fattori considerati contraddittori che continuerà a pesare nella tradizione aristotelica e scolastica.

Solo un'idea di comunanza di natura può giustificare la continuità nella differenza di “sensibile” e di “razionale”; bisogna pensare a una *struttura archetipa unitaria* dotata di articolazione interna, in cui si distinguono come sue funzioni l'eidetico e l'energetico, l'intellettuale e l'affettivo, il razionale e l'appetitivo, ecc. La struttura dell'esperienza originaria o elementare non sarebbe così né una pura empirica della passione, né una pura eidetica del concetto; e neppure potrebbe essere dall'inizio suddivisa in affettività sensibile-materiale, irrazionale, particolare da una parte e spirituale, razionale, universale dall'altra. Non perché non si dia luogo alla distinzione del particolare e dell'universale nell'esperienza, ma perché questa attraversa sia l'affettivo sia il razionale nella loro unità.

**Tommaso d'Aquino** assume ed elabora (soprattutto in funzione della dottrina della virtù) il modello aristotelico delle parti dell'anima e della loro «participatio». Una ripresa che riproduce significativamente una visione problematica della natura delle «passiones»: vi sono passioni che sono comuni agli uomini e agli animali, cioè identiche di natura negli uni e negli altri, ma che nell'uomo sono umanizzate in seconda battuta attraverso l'«impositio» della «forma rationis». L'ombra del dualismo, dunque, permane, e con esso la difficoltà di render conto come sia umanizzabile ciò che per sua natura è non-umano<sup>13</sup>.

Esistono invece *due luoghi tommasiani di straordinario rilievo* per un pensiero davvero unitario dell'esperienza umana, nella sua duplice dimensione affettiva e razionale. Si tratta della **teoria della “cogitativa”** (potremmo dire, del pensiero sensibile) e di quella

<sup>12</sup> *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139b 4-5; p. 267.

<sup>13</sup> Cfr. *Sententia libri Ethicorum* III, 19; II, 1; II, 3 e 4.

della relazione immanente di intelletto e volontà. L'una costituisce una originale *teoria dell'unità dell'esperienza sensibile* umana, della sua funzione insieme cognitiva e pratico-affettiva e della sua connessione con il livello dell'universale intellettuale e volontario. Tale dottrina risponde con molto anticipo – e a mio avviso con miglior esito – al problema che Kant affronterà con la dottrina dello schematismo, il problema del rapporto tra forme della sensibilità e categorie dell'intelletto.

Le caratteristiche per noi interessanti della teoria tommasiana sono la *bivalenza cognitiva e affettiva della funzione superiore della sensibilità* umana e il *carattere "razionale", di logos discorsivo attribuito alla funzione sensibile* stessa. Infatti la «vis cogitativa» tommasiana è una sintesi dell'esperienza sensibile che trascende e sintetizza i dati degli apparati sensori e compone una figura complessiva, che da una parte già fa conoscere qualcosa di «comune» e che dall'altra permette di valutare il «nocivum et utile» circa la concreta esistenza del soggetto, disponendo in tal senso l'affettività dell'agente<sup>14</sup>. In quanto compositiva la cogitativa è «ratio particularis», svolge cioè un'attività di confronto e di unificazione (*coagere/collatio*) processuale dei dati sensibili. La *capacità sensibile superiore* è dunque già un *leghein*, un *esercizio del logos*, perché pur restando facoltà sensibile «participat aliquid de vi intellectiva», ricevendone un influsso che le dà capacità discorsiva; per una sua certa «affinitas» e «propinquitas ad rationem universalem», infatti, fruisce di una certa «refluentia» su di sé della luce intellettuale<sup>15</sup>. Il grande interesse teorico della «vis cogitativa» è dunque l'affermazione che alla base dell'esperienza umana esiste una *struttura che è unitariamente cognitiva, pratica e affettiva e che ha una natura sensibile distinta, ma così partecipa della capacità intellettuale da essere essa stessa già razionale*.

A livello dell'universale si trova l'analoga intenzione tommasiana di salvaguardare l'unità dell'esperienza attraverso la *dottrina dell' "immanenza" di intelletto e volontà*. Nelle raffinate *Quaestiones de Veritate*, in particolare nella *quaestio* "Utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires", Tommaso affronta in modo approfondito, nel quadro di un'antropologia delle facoltà, il loro rapporto e la loro reciproca mozione, concludendo all'*immanenza riflessiva delle due potentiae*. Le facoltà superiori, infatti, in quanto immateriali, hanno capacità riflessiva, per cui «tanto la volontà quanto

<sup>14</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio de Anima*, a. 13c.

<sup>15</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri de Anima*, ed. leonina, XLV, II, 13; *Summa contra Gentiles*, II, 60 e 73; *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4 ad 5.

l'intelletto riflettono ciascuno su di sé e l'uno sopra l'altro e sopra l'essenza dell'anima e sopra tutte le altre potenze». Infatti, «*l'intelletto intende se stesso e la volontà e l'essenza dell'anima e tutte le altre potenze; e similmente la volontà vuole il suo volere (vult se velle) e l'intelletto intende e vuole che l'anima sia e così le altre potenze*». In tal modo c'è una «*quaedam similitudo motus circularis*», secondo cui le facoltà si attivano diversamente (come causa finale, da parte dell'intelletto; come causa efficiente, da parte della volontà), ma reciprocamente, sulla base di quella *struttura riflessiva* che significa *reciproca immanenza e composizione unitaria dell'agire*<sup>16</sup>.

Diventa così pensabile un intero antropologico costituito dall'intima sinergia di cognitivo e affettivo e quindi unità indivisibile di intelligenza appetitiva e di appetizione intelligente, di ragione affettiva e di affezione ragionevole; più in generale, di *pensiero affettuoso* e di *affezione pensante*. Se questo è dunque lo statuto originario e normale dell'esperienza umana, si potrebbe prospettare che il *modello paradigmatico* sia – secondo l'intuizione romantica – quello *poetico-estetico*, ove il costitutivo è kantianamente il “gioco delle facoltà”, rispetto a cui gli altri esercizi del “pensiero” realizzano proporzioni diverse dell'intreccio originario di appetizione e ragione oppure una sua metodologica riduzione (come nel caso della conoscenza scientifica), ma senza mai poterlo mai eliminare<sup>17</sup>.

Da questo punto di vista **utili ricerche** potrebbero essere ancora fatte nelle poetiche cinque-seicentesche, in G.B. Vico, nel romanticismo ottocentesco, nelle estetiche dell'idealismo classico (in particolare in Schelling); nell'antropologia di A. Rosmini e, nel '900, nella fenomenologia, francese in particolare, nell'opera poco nota ma di valore di X. Zubiri.

<sup>16</sup> *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 22, a. 12c e ad I; tr. it. *Le questioni disputate*, vol. III, *La verità*, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, p. 167.

<sup>17</sup> Molti sono infatti i regimi del discorso umano (scientifico, tecnico funzionale, artistico, letterario, filosofico, religioso, ecc.), in cui diversamente si rapportano appetizione e ragione, ma in cui in ogni caso sempre si rapportano.

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).

## Affetto e giudizio

Il *sentire innamorato* – si diceva – è spontanea attrazione e tendenza, è uno “stato nascente”, è 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 relazionale dell’amore*.

Ma il *lavoro dell’amore richiede una metamorfosi*, ha bisogno di un’energia di trasformazione; Tale energia è la luce dell’intelligenza, da sempre presente negli affetti in quanto umani, ma che ha bisogno di informare e permeare di sé in modo consapevole l’esperienza affettiva. Questo avviene per il tramite del *giudizio*, che è la condizione (epistemologica) della configurazione affettiva nuova dell’amore. L’amore nasce dal *giudizio sull’intenzionalità ontologica dell’innamoramento*; non come misura estrinseca dei sentimenti o come tribunale esterno, bensì come *agente autorizzato* a riqualificare la disposizione affettiva. Infatti, mentre il sentire emotivo registra la reazione soggettiva dell’affezione, né potrebbe fare altrimenti, la ragione è in grado di leggervi la presenza di una *realtà dotata di valore intrinseco*.

Se l’affezione è comunque un tendere a / portarsi su l’altro e avvertirne sperimentalmente l’essere, ciò che la ragione vede (e solo essa vede), è il senso della relazione come *affermazione affettiva dell’essere dell’altro*. A questo ufficio è preposto non un giudizio determinante, il cui esito sarebbe un’oggettivazione dell’altro; bensì l’affermazione ontologica del **giudizio d’esistenza**, come motore di un atto di volontà che mira all’altro come bene; ma non anticipiamo.

Il regime del *giudizio determinante* appartiene all’innamoramento – al di qua della sua apparenza ed enfasi psicologiche –, perché è dell’innamoramento avvertire l’altro come dotato di caratteristiche identificanti ed entusiasmani per la loro convenienza 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 o può intuire la totalità dell’altro, l’essere dell’altro come altro (la sua “assenza”, per dirla con Levinas), ma ancora non la “pensa”.

Tale pensiero subentra solo con un *giudizio d'esistenza*<sup>18</sup>, sa dell'accadere dell'altro, che vede il suo evento come dato ontologico originale, che come tale afferma l'intero ontologico d'altri come tale; questo permette di riconoscere che l'altro è veramente altro, dotato della sua consistenza propria e della sua interezza irriducibile e quindi di modulare l'affetto in modo conforme. Affermazione che non raffredda per nulla la relazione, bensì trasforma il sentire innamorato in una commozione nuova, in un regime meno di eccitazione emotiva e più di sentimento stabile e anche di passionalità più profonda. 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 contraddice l'immediatezza del flusso affettivo, né lo interrompe, ma ne rinnova dall'interno l'intenzionalità partecipe e unitiva<sup>19</sup>, mentre allo stesso tempo l'avvertenza dell'altro reale apre lo *spazio reale della differenza e della relazione*.

## I gradi dell'amore

Solo la presenza, dapprima implicita e via via sempre più esplicita e operante in modo cosciente, di un giudizio circa l'essere e il valore dell'altro può giustificare il *movimento evolutivo dell'affettività umana* e può dar luogo a una spirale in crescendo delle sue forme, nessuna delle quali viene negata, ma tutte sono tra loro connesse, presupponendo

---

<sup>18</sup> Sul giudizio d'esistenza e la sua rilevanza antropologica cfr. F. Botturi, *Giudizio ed esperienza*, in AA.VV., a cura di F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna, *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 35-50.

<sup>19</sup> La connessione tra amore e relazione alla totalità personale dell'amato è sottolineata in autori della tradizione fenomenologica. Per D. von Hildebrand l'amore si differenzia da tutte le altre risposte affettive al valore «per il fatto che in esso la persona amata è tematica come persona nel suo complesso»; la «parola» dell'amore, infatti, «si riferisce sempre ad una persona individuale come totalità» (*Essenza dell'amore*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2003, pp. 249 e 229). Per R. De Monticelli, l'amore, «il primo dei sentimenti positivi», è il «solo effettivo sentimento dell'intero della persona, ovvero il solo che ha per oggetto formale la sua identità o esistenza» (*L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003, pp. 165 e 228). In von Hildebrand inoltre, diversamente da De Monticelli, l'apprezzamento dell'altro secondo totalità è affermata in forza di un giudizio nella forma del «giudizio di valore».

Ciò che però ci separa da queste teorie fenomenologiche è la loro partenza dalla separazione/contrapposizione dell'appetito/impulso e del valore (von Hildebrand) o del “tendere” e del “sentire” (De Monticelli), l'uno considerato soggettivistico ed egoistico, l'altro “oggettivo” ed altruistico; impostazione in cui rivive lo spirito dell'antico dualismo, che ci sforziamo di superare. L'esercizio del giudizio d'esistenza è in questo senso un luogo strategico dell'unificazione dell'esperienza, perché apre lo scenario dell'amore dall'interno e in continuità pur nella differenza con il bisogno/tendenza dell'innamoramento stesso.

ciascuna la precedente e aspirando ciascuna alla successiva. Movimento che implica sempre di più la *vigilanza della ragione*, la *coscienza della motivazione* e l'*esercizio della libertà*: l'affetto può maturare in amore solo volendolo e lo può volere solo liberamente, con un *impegno morale della libertà* che persegue la verità dell'affetto e della sua relazione.

Potremmo sintetizzare questa analisi con la figura di un *moto a spirale* in cui si unificano nella loro differenza i diversi momenti e livelli dell'affetto, quali la *pulsione erotica*, l'*innamoramento* e l'*amore*, ognuno essenziale al fenomeno affettivo secondo funzioni differenti e irriducibili nel loro statuto epistemologico: la *pulsione* che segue all'attrattiva spontanea, non meccanica ma già connotata dalla mediazione erotica e dai suoi simboli; l'*innamoramento* come fascinazione consapevole della sua attesa di fruizione e di corresponsione; l'*amore* come voler bene ad altri in amicizia e comunione di vita.

Questo orienta verso una concezione del movimento affettivo in cui l'*unico sentire amoroso* non si dà in modo univoco uniforme, ma neppure equivoco disparato, ma secondo identità e differenza insieme ovvero **analogico**, secondo un progressivo ampliamento del significato (v. spirale), dal più particolaristico al più universalista, dal più spontaneo al più consapevole, dal meno al più personalizzato, ma anche dal più determinato (impulso insorgente) al più libero (amore unificante e cooperante); insomma un gioco di particolarità e universalità che esige un principio propulsore di avanzamento che mantenga la continuità senza ripetizione. Potremmo forse parlare di un moto di superamento nel senso della *Aufhebung* hegeliana che supera conservando e conserva innovando o - potremmo anche dire che metamorfizza riconfigurandole le forme affettive.

Maturazione morale dell'affetto che è anche una *maturazione umana complessiva*, perché coincide con l'uscita stabile dal regime narcisistico dell'*amor proprio* (amo l'altro in forza della soddisfazione che ne attendo) e quindi con l'entrata nel regime alternativo che non è la negazione di sé, bensì finalmente l'*amor di sé* che comprende quanto l'amore per altri sia il modo più libero e più fruttuoso di amare sé: la gratuità dell'*amore di amicizia* per l'altro dà uno spazio maggiore alla libertà che non un amore che è tale solo perché si attende ancora qualcosa dall'altro e quindi ne dipende: un amore

ancora un po' servile (per averne un vantaggio), rispetto all'amore signorile di chi ama solo perché ama<sup>20</sup>.

### **Dall'essere due all'essere tre: la questione della differenza e il principio comunitario**

Dal *logos* operante negli affetti, come giudizio ontologico (implicito o esplicito) circa la realtà dell'altro e la relazione con lui, discende anche il senso **della irriducibilità della differenza** con l'altro/a, esaltata dalla differenza sessuata; secondo la quale l'altro non è solo differente in quanto realmente distinto, ma anche in quanto qualitativamente distinto. Unità duale in senso forte.

Al contrario, è costante lungo la storia anche del pensiero filosofico il riproporsi della tendenza alla riduzione della dualità, al riassorbimento della differenza nell'*indifferenza dell'omogeneo*.

Il *pensiero greco* giunge a fatica al pensiero della differenza, avvertita come obiezione all'unità compatta parmenidea, come colpevole "ingiustizia" della determinazione separativa dall'*apeiron* indeterminato anassimandreo, come sofferenza o nostalgia mortale della separazione dell'androgino aristofaneo come imperfezione rispetto all'unità assoluta del Bene platonico; tutti modelli teorici che hanno avuto uno straordinario e persistente influsso filosofico e culturale, in particolare nella loro ripresa in età moderna.

È particolarmente significativo per il nostro tema il confronto nel *Simposio* platonico tra la posizione di Aristofane e quella di Diotima-Socrate. Platone infatti compie un'operazione di grande rilievo contrastando una concezione come quella del **mito dell'androgino**, che è il mito per eccellenza antirelazionale e antigenerativo della cultura occidentale. La relazione d'amore, secondo tale racconto, è mossa dalla nostalgia regressiva (191 C) verso la «antica natura» precedente la separazione punitiva divina (193 A), in cui regnava l'*identità senza relazione* dell'androgino: i sessi (omo ed etero)

---

<sup>20</sup> Come scrive in un famoso passo Bernardo di Chiaravalle circa la profonda libertà interiore dell'amore autenticamente altruista: "Amor per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum: fructum eius, usus eius. Amo quia amo; amo ut amam" (*Super Cantica canticorum*, sermo 83,4).

erano presenti nello stesso individuo e la riproduzione non avveniva per via di relazione sessuale (ma nella terra, come le cicale). L'eros aristofaneo ha come suo ideale il ridiventare «uno solo», «la medesima cosa» (192 D-E), cioè raggiungere di nuovo quella condizione di soddisfazione in cui la relazione tra distinti (dello stesso sesso) o diversi (di differente sesso) non è necessaria. La relazione, infatti, non è originaria, ma è una condizione conseguente al trauma della separazione, cioè è uno stato patologico che può guarire ricostituendo la *condizione originaria dell'indivisione*, di *un'unità senza relazione* (191 D). Di qui – si noti – il primato, nella condizione della divisione, della relazione omosessuale, perché capace di realizzare uno status più prossimo, perché «congenere» (192 B), all'unità di fusione dell'intero originario (192 A).

Platone sovverte questa semantica dell'eros aristofaneo, contrastando il suo sostanziale materialismo con la *nuova identità (trascendentale) di eros*, demone mosso dal desiderio delle cose belle-buone e motore a sua volta non solo dell'amore sessuale, ma anche dell'amore di corpi e anime, leggi e attività, conoscenza e sapienza. Per questa sua natura eros spinge l'uomo, attraverso tutti i *gradi dell'amore*, sino alla contemplazione del Bene manifesto «in se stesso, per se stesso, con se stesso» come «forma unica» senza volto, senza mani e senza discorso «che sempre è» (211 A-B).

Non solo, ma Platone apre uno spazio sorprendente per l'*idea generativa*, dal momento che identifica gli atti con cui eros tende al bene con «parti nella bellezza, secondo il corpo e l'anima»: eros è anche ed essenzialmente «desiderio di generare e partorire nel bello» (206 C-D).

Con tutto ciò il genio platonico presenta dei **limiti** che graveranno pesantemente sulla storia del pensiero. Fondamentalmente due. Anzitutto che eros, che è demone mediatore, punta a un al di là di sé contemplativo, cioè a un *atto intellettuale unitivo e solitario*, che assicuri lo stare alla presenza del Bene per sempre (206 A). Il testo prosegue qui la sua polemica con l'amore aristofaneo, quando afferma che «l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che essi non siano il Bene» (205 E); ma nello stesso tempo conferma lo schema unitivo della teoria dell'androgino applicandolo al Bene; ovvero l'unico reale oggetto d'amore è il Bene («non c'è altro che gli uomini amano se non il Bene», 206 A) e dunque *l'amore si risolve nella contemplazione intellettuale del Bene*, rispetto a cui gli oggetti d'amore finiti rischiano di diventare solo luoghi di passaggio, occasioni allegoriche più che veri e propri simboli della relazione

al Bene disposti su una scala ascensionale (e il platonismo sarà non a caso grande scuola di ermeneutica allegorica, anche in ambito cristiano).

Così, in secondo luogo, la *generazione* di cui dice Platone ha solo *funzione maieutica piuttosto che generativa in senso proprio*. A livello della generazione sessuale è rivalutata l'unione riproduttiva dell'uomo e della donna (206 C); ma a livello spirituale, che è quello paradigmatico, l'uomo genera nel senso che, avvicinandosi al bello, partorisce ciò di cui è già da sé gravido: l'altro ha funzione maieutica (anzitutto nelle amicizie maschili sapienti, tra i quali si stabiliscono l'amicizia e la comunanza più profonde) (209 C). Il presupposto implicito è che lo stato di gravidanza dell'anima proviene da una visione originaria del Bene che si risveglia all'occasione dell'incontro con la bellezza-bontà di cose e uomini. Anche in Platone, dunque, riemerge lo *sfondo di un'originaria unità da ristabilire*, nella versione di un'unione spirituale nella forma della solitaria relazione intellettuale con l'uno-Bene.

Questo paradigma variamente interpretato, spesso rimescolato con quello androgino aristofaneo o unito a influenze gnostiche, risorgerà più volte nel corso della storia e di quella moderna in particolare, trovando infine nel **romanticismo** una riattivazione complessa, ma sicuramente segnata dall'ideale della «perfetta unità» d'amore, dell'«eterna unità», in cui non deve più essere possibile distinguere il tuo e il mio (F. Schlegel)<sup>21</sup> o del «mio e tuo! eternamente, eternamente uno!», come ripetono Tristano e Isotta di R. Wagner<sup>22</sup>. Interpretazione romantica dell'unità che il *giovane Hegel* identifica correttamente con l'idea della «unificazione» che nulla dovrebbe contrastare e a cui nulla può opporsi: «l'amore esclude ogni opposizione», in esso la vita si duplica in un'unità che distrugge «completamente l'oggettività» e «l'estraneità» e quindi, di principio, la stessa «autonomia» degli amanti; l'amore chiede «l'annullamento dell'opposto nell'unificazione»<sup>23</sup>.

Un ampliamento critico molto significativo della prospettiva è presente nella **riflessione levinassiana sul rapporto tra eros e fecondità**, in cui si annuncia che il destino buono

<sup>21</sup> F. Schlegel, *Lucinda*, trad. it. M.E. D'agostini, ed. Studio Tesi, Pordenone 1985, p. 11.

<sup>22</sup> R. Wagner, *Tristan und Isolde*, testo it. a fronte a cura di G. Manacorda, Sansoni, Firenze 1966, 33.

<sup>23</sup> G.F. Hegel, *Frammento sull'Amore*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 529-530.

della relazione generativa stia nell'andare oltre la dualità, nella configurazione di una *struttura ternaria* in cui lo spazio costitutivo della soggettività si completa<sup>24</sup>.

Levinas è il più lucido nemico dell'esito totalizzante delle concezioni relazionali platonica, romantica e idealista. Il paradigma occidentale è dominato, a suo giudizio, dall'idea di una *totalità* inclusiva e risolutiva delle differenze, che si concilia con l'unità dell'amore come *unità di fusione*, ma si oppone all'*unità di relazione*. C'è relazione reale – secondo Levinas –, se l'altro è irriducibile all'identico, se non è oggetto di reduplicazione come “alter ego”, se non è *partner* di una complementarità entro una totalità preesistente. «Il carattere patetico dell'amore – scrive Levinas – consiste 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 proprio tale «assenza dell'altro [...] la sua presenza come altro» reale. Come dice in *Totalità e infinito*, «la relazione con altri non annulla la separazione. Esso [amore] non sorge in seno a una totalità e non la instaura integrandovi l'Io e l'Altro»<sup>25</sup>.

In questo contesto la sua riflessione sulla *relazione erotica* è suggestiva, in quanto ne coglie insieme l'ambiguità e la grande potenzialità. L'ambiguità fondamentale della relazione erotica è che essa è disponibile sia al *movimento regressivo* di un amore che ritorna a sé attraverso l'alterità vissuta come oggetto del proprio godimento o che conferma l'egoismo a due e la solitudine a due della società chiusa della coppia; sia al *movimento progressivo* di un amore che si trova ad essere iniziato, quasi a sua insaputa, a un cammino «senza ritorno» in cui «scopre di essere il sé di un altro» e «non soltanto il sé di se stesso»<sup>26</sup>. Questa seconda possibilità intrinseca alla relazione erotica è inizio della sua *trasformazione in relazione amorosa*, non solo perché evidenzia la dualità nella relazione salvandola dall'indistinzione fusionale, ma ancor più perché, aprendo la relazione alla generazione, trasforma lo *schema binario io-tu* della soggettività in uno *schema ternario* totalmente innovativo. In altri termini, la relazione duale del maschile-femminile apre la possibilità di un trascendimento che conduce alla loro *trasformazione*

---

<sup>24</sup> Per una considerazione del tema tra modernità e contemporaneità cf. F. Botturi, *Generatività: fondamento dell'alleanza tra le generazioni*, in Aa.Vv., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 11- 28.

<sup>25</sup> E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1987, pp. 55, 59 e 62; *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 257.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 280 e 279.

*in padre e madre in relazione triangolare con il figlio.* La capacità generativa-riproduttiva non è perciò una semplice estensione della relazione duale iniziale, ma è *manifestazione del* senso originario e compiuto della relazione, che è un **senso ternario**.

Su questo *aspetto “oggettivo”, “produttivo” e “ternario” della relazione* bisogna insistere; se esso ha il suo paradigma nelle relazioni erotiche, genitoriali, famigliari, ha però anche un valore universale, analogamente distribuito. D'altra parte è anche il meno inteso e condiviso oggi come criterio di senso delle relazioni, a motivo del suo reale stacco rispetto alla matrice greca di cui si è detto.

M. Buber – non a caso altro esponente della cultura ebraica – ci insegna che il *tra* (*Zwischen*) della relazione non è la somma dei suoi due termini, ma è una realtà in se stessa. Se la relazione non è esterna come tra cose o solo proiettiva, ma si pone realmente *tra* i soggetti, coinvolgendoli e facendoli essere in relazione, essa è in qualche misura terza tra loro. La *terzietà* è in prima e fondamentale istanza il *consistere della relazione stessa* come ciò che sta fra i suoi termini rendendoli esseri-in-relazione. Ed è questo stare-fra (riconosciuto e amato) della relazione il principio della sua fertilità e il germe della sua fecondità. Allora la relazione, vissuta e onorata nella sua logica propria, è produttrice di realtà nuova, e genera oltre se stessa.

### **La prospettiva comunitaria**

Già a partire dalla famiglia si comprende che la relazione stabile e operante che sta *tra* i suoi membri (relazione tra i generi e relazione tra le generazioni) ha il potere di costituire la famiglia in **comunità**. Non una somma di individui aggregati da certi interessi e attività, come un'associazione di scopo, non un'intera società dotata di tutte le istituzioni necessarie a un completo autogoverno, ma una comunità, che come dice l'etimologia *cum + munus*, sta a indicare la condivisione di un *munus*, dono e compito insieme, che la fa esistere. Tale *munus* nell'ambito dei rapporti intersoggettivi non è come tale un oggetto o un patrimonio materiale ma è la relazione stessa come terza tra le parti: questo è il dono, che porta in sé il suo compito di coltivare e far fruttare la relazione che si ha in comune, che si può giustamente considerare come **bene comune** partecipato da tutti e di cui nessuno è proprietario; dunque secondo una *struttura di alleanza* tra i soggetti che sorregge l'impegno *normativo* del compito che ne consegue.

l'essere della comunità non consiste precisamente in un insieme collettivo o in un soggetto sociale, bensì è «*l'esse come inter*», e la sua consistenza è quella del *tra* dei soggetti, quella della loro relazione; ancora, secondo Esposito, «comune è solo la mancanza, non il possesso, la proprietà, l'appropriazione», una mancanza di «sostanza soggettiva» che non può essere riempibile da nulla, «se vuole restare effettivamente condivisa»<sup>27</sup>.

Le due indicazioni circa la comunità – l'essere insieme per un dono/compito e l'espropriazione identitaria a favore della relazione – nella loro combinazione fanno comprendere a quali condizioni l'istanza comunitaria possa essere soddisfatta in modo non riduttivo nei confronti dell'astratto universalismo valoriale o dell'uniformità tecno-strutturale. Secondo la terminologia di A. Gorz, la caratteristica del comunitario è di essere «comunità cooperativa», in cui sono inclusi l'autonomia degli individui, il bisogno di riconoscimento, il desiderio di appartenenza, la tensione collaborativa, l'interesse per il legame sociale, la solidarietà (impliciti a ben guardare nell'elemento costitutivo del *munus*), che non si contrappongono allo spazio astratto e formale delle relazioni giuridico-politiche societarie, ma dalle quali si distinguono nettamente, come tensione «tra i poli opposti della comunità e della società; o in termini habermasiani, tra i poli del mondo vitale e del sistema», che ha bisogno della mediazione del politico<sup>28</sup>.

Questo è demistificante rispetto all'ambivalenza del vissuto relazionale dell'Io globale, dal momento che nel tempo della crisi profonda del progetto della modernità il richiamo alla comunità avviene facilmente piuttosto come moto spontaneo di rassicurazione e di rimedio nei confronti del bisogno di identità, di appartenenza, di solidarietà, di senso condiviso. Tanto più che ciò avviene ad opera di soggetti in gran parte destrutturati rispetto a un certo equilibrio tra l'Io e il Noi e quindi oscillanti tra un individualismo emozionale e una ricerca di aggregazione, se non di fusione, collettiva che dovrebbe supplire all'inconsistenza nichilista della soggettività.

In questa direzione si apre una vasta fenomenologia circa i caratteri di temporaneità, volontarismo, socializzazione massiva, che si ritrovano in molte forme comunitarie

<sup>27</sup> R. Esposito, *Comunità e nichilismo*, in *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2008, p. 92.

<sup>28</sup> A. Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, trad. it. manifestolibri, Roma 1997, p. 177; cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollato Boringhieri, Torino 2009, p. 73.

(comunità-piolo, comunità virtuali, comunità grembo, tribù, gruppi neofondamentalisti) oggetto di specifiche indagini sociologiche<sup>29</sup>.

D'altra parte, benché sfigurata e occultata, resta vero che l'istanza comunitaria pulsa nel profondo della cultura occidentale, perché – come afferma D. Hervieu-Leger – «anche nella società dell'individualismo trionfante e della comunicazione di massa» la comunità resta «il luogo dell'elaborazione del legame sociale elementare»<sup>30</sup>.

Il breve profilo della questione, qui tracciato apre a questioni ben maggiori; qui ci si limita all'idea fondamentale che la dimensione comunitaria non sopraggiunge dall'esterno, ma è già implicita nella struttura terza della relazione umana che sia giunta a un sufficiente grado di maturità.

#### Rinvio bibliografico all'Autore

- F. Botturi, *Etica degli affetti?* in AA.VV., *Affetti e legami*, “Annuario di Etica” 1, a cura di F. Botturi-C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 37-64;  
*Il corpo degli affetti*, in *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009, cap. VII;  
*Affettività e generatività*, in R. Prandini – G.P. Cavazza (a cura di), *Il potere dell'amore nell'epoca della globalizzazione*, il melangolo, Genova 2011, pp. 55-73;  
*Generatività: fondamento dell'alleanza tra le generazioni*, in AAVV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 11-28;  
*Universale, plurale comune*, Vita e Pensiero, Milano 2018, capp. V-VIII;
- F. Botturi, P. Gomasca, *Gioco di specchi. Narcisismo e sfida educativa*, in “Sociologia”, XLVIII, 2 bis, (2014), pp. 5-12.

---

<sup>29</sup> Cfr. C. Giaccardi-M. Magatti, *L'Io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 150-152.

<sup>30</sup> D. Hervieu-Leger, *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna 1996, p. 149.