



Famiglia
La costruzione religiosa del legame sociale
Ciclo di lezioni 2007/08

ADRIANO FABRIS
Università di Pisa

Eros e agape*
La natura paradossale dei legami contemporanei

22 Gennaio 2008

Questioni metodologiche

Desidero chiarire fin dall'inizio il modo in cui affronterò il mio tema e i limiti della trattazione che voglio proporre. Intendo parlare dell'amore, certamente. Intendo parlare dell'amore nel modo in cui lo possiamo vivere oggi. Intendo domandarmi che cosa vuol dire «amare»: quando qualcuno di noi dice, ad esempio, «ti amo» all'amata o all'amato.

Sappiamo davvero che cosa significa «amore», in questo caso e in altri consimili? Sappiamo quali significati ha oggi questa parola, frutto di trasformazioni, approfondimenti, maturazioni avvenute nel corso dei secoli? Sappiamo in che modo e fino a che punto la questione dell'amore può essere la chiave per comprendere la natura (o la struttura) dei legami che possiamo vivere oggi?

Pensiamo appunto ai legami famigliari. Che rapporto c'è tra l'amore e questi legami? A partire dal cambio di mentalità che inizia ad imporsi dall'Ottocento, come sappiamo, la famiglia non è più fondata solamente su motivi economici, politici, sociali, ma lo è, anzitutto, sulla base di un rapporto amoroso. L'amore, cioè, qualifica la famiglia, la sostiene, dà ad essa senso. Ma insieme la mette in crisi. Possiamo allora domandarci: se l'amore viene meno, deve venire meno anche la relazione familiare? L'istituzione, in altri termini, dipende dal

* Testo pubblicato in: *Famiglia. La costruzione religiosa del legame sociale*, Modena, 2008, pp. 181-203. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

sentimento? E il sentimento che cos'è? Come dev'essere inteso? È qualcosa di contingente, mutevole, sporadico, o di solido, duraturo: qualcosa insomma su cui si può costruire un legame?

Comprendiamo in questa chiave alcuni problemi che il collegamento di amore e famiglia, di sentimento e istituzione, ha comportato negli ultimi due secoli. Alcuni problemi che ha comportato, soprattutto, l'affermazione della dipendenza della famiglia dall'amore. E comprendiamo altresì la soluzione che si è progressivamente imposta, fino ad essere sancita giuridicamente. Se l'amore viene meno, deve venire meno anche l'istituzione che su di essa si fonda. L'istituzione deve poter essere sciolta. Il divorzio è la conseguenza del venir meno dell'amore.

In questo quadro di stretta dipendenza della famiglia dall'amore dobbiamo dunque capire che cosa significhi questa esperienza, l'amore appunto, sia che essa si realizzi in contesti famigliari – l'amore per la persona amata, l'amore per i figli –, sia che si compia in contesti extrafamigliari. Lo dobbiamo fare tenendo conto delle notevoli trasformazioni che l'amore ha subito e sta subendo oggi, e che comportano – nel quadro della dipendenza di cui ho parlato, che rimane il presupposto di fondo da tenere presente e dal quale non si può prescindere – conseguenze evidenti anche per la definizione della famiglia. Analizzare tutto questo è dunque il mio scopo. Si tratta di un tema che tuttavia, devo segnalarlo, affronterò entro limiti ben precisi.

I limiti sono legati alla mia specifica impostazione. Io infatti sono uno studioso di cose filosofiche. Ciò che posso proporre, quindi, è un'indagine filosofica sull'amore. Il che significa: non già una considerazione storica, sociologica, psicologica, neuro-fisiologica di questa tematica.

Ma anche da questa prospettiva, dalla prospettiva filosofica, emergono particolari problemi. Dobbiamo infatti chiederci: è davvero possibile elaborare una filosofia dell'amore? È possibile svolgere una filosofia degli stati d'animo (posto che l'amore possa essere considerato semplicemente come uno stato d'animo)?

Gli stati d'animo, infatti, sembrano un tema impossibile da affrontare per la filosofia. La filosofia nasce come presa di distanze da tutto ciò che ci prende, che ci coinvolge troppo da vicino. E questo distacco, che si realizza in virtù di un domandare ben orientato – ci si chiede, infatti, «che cos'è questo?», «in che modo esso è?», «perché è?» –, risulta per un verso *terapeutico* – consente cioè di superare l'*impasse* di un'adesione troppo forte a ciò da cui siamo presi –, per altro verso incapace di cogliere il vero significato di ciò a cui non aderiamo più. La filosofia sembra poterci guarire dalla tempesta dei sentimenti, ma poi, in realtà, finisce per non essere più in grado di capirli, e dunque li perde definitivamente.

Ma se guardiamo più a fondo questo problema, ci accorgiamo che le cose non stanno proprio così. E dunque c'è la possibilità, anche per la filosofia, di rivolgersi, dalla sua prospettiva e con i suoi strumenti, al mondo degli affetti. Giacché, anzitutto, il filosofare stesso ha intimamente a che fare con gli affetti. C'è una passione di fondo che lo domina, la passione per il sapere. A ciò allude quel termine '*philia*', quel rimando a una forma di amicizia e – perché no? – di amore, che risuona nella parola stessa «filosofia», e su cui si sofferma ad esempio Platone. Perciò, se la ricerca della saggezza si compie in sobrietà e distacco, essa è pur sempre dominata da una passione. Il che significa che la filosofia è, potremmo dire, coinvolgimento, passione, che si realizza attraverso una presa di distanza.

Anche gli stati d'animo però, se li consideriamo con attenzione, non sono affatto qualcosa d'immediato che s'impone come tale e che ci domina con la sua fissità. Propriamente, infatti, non abbiamo a che fare con *stati* dell'animo, ma piuttosto con *moti* che attraversano l'animo,

vari e instabili, ricchi di sfumature e in costante divenire: *e-mozioni*, appunto. E questo movimento delle emozioni non è solo quello del divenire nella forma di un flusso di sentimenti, che si possono tuttavia identificare – come gioia, noia, tristezza – pur nel loro mutare. Vi è invece, al tempo stesso e più a fondo, una specifica riflessività che è insita nel sentire, e che dà ad esso, potremmo dire, il suo spessore. Giacché sentire è sempre, anche, *sentir di sentire*: avvertire ciò che sentiamo nel mentre che lo sentiamo, nello stesso momento in cui sentiamo.

Ecco allora in che modo è possibile per la filosofia parlare dell'affettività. Ecco perché ci può essere una filosofia dell'amore. Perché, come ho detto, il mondo degli affetti non le è per nulla estraneo. Ma, soprattutto, perché nelle stesse emozioni vi è, ancora in forma iniziale e implicita, quella possibilità di approfondimento e di riflessione che il pensiero filosofico è in grado appunto di esplicitare.

I paradossi dell'amore

Stabilite le possibilità e i limiti del mio discorso, dobbiamo entrare *in medias res*. Dobbiamo anzitutto parlare dell'amore e dei suoi significati. Poi affronteremo la questione delle trasformazioni dell'amore nella mentalità contemporanea. E infine, visto il legame di dipendenza (che ho sottolineato poc'anzi) della famiglia dall'amore, vedremo quali conseguenze hanno sull'istituzione familiare le trasformazioni legate oggi ai comportamenti amorosi. Ne risulterà il bisogno di ripensare la stabilizzazione, il senso e il valore coinvolgente della relazione amorosa nella situazione contemporanea.

Iniziamo con alcune domande.

L'amore è solamente un sentimento? È sempre stato considerato come tale? Niente affatto, diciamolo subito. Personalmente io preferisco parlare, in questi casi, di «struttura di comportamento»¹. E come tale analizzarla. Infatti c'è il rischio di proiettare una determinata immagine dell'amore, quella guadagnata con il romanticismo, su realtà che con questa immagine nulla hanno a che fare: come ad esempio la percezione e la teorizzazione che di quest'esperienza ha offerto il mondo greco.

Parlando di strutture, invece, possiamo mettere a tema il modo in cui una determinata mentalità funziona, possiamo approfondire la sua «logica». Nel nostro caso, appunto, si tratta di una logica paradossale, che attraversa i differenti significati che il termine 'amore' ha assunto nel passato, sia singolarmente presi che nel loro rapporto. Vediamo che cosa significa questo carattere paradossale e che cosa esso comporta. Andiamo con ordine.

Nella tradizione occidentale, ben lo sappiamo, non si parla d'amore in un unico senso. Lo si intende piuttosto in vari modi, anche in relazione ai contesti culturali e religiosi in cui viene sperimentato. Schematicamente potremmo dire che il mondo greco preferisce interpretare l'amore come un *desiderio di altro*, e concepire la sua dinamica a partire dalla «logica» di un tale desiderio; la tradizione religiosa ebraico-cristiana, dal canto suo, pone più decisamente l'accento sull'aspetto della *gratuità* e del *dono*, prendendo quindi a modello l'atteggiamento oblativo e giustificando un tale atteggiamento, proprio nella sua antieconomicità, come risposta a un comando divino².

¹ Analogamente a quanto ha fatto, con la sua mirabile capacità di analisi, V. Jankélévitch nel suo *Les vertus et l'amour* (1970), vol. II del suo *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 1986.

² Ho approfondito questi aspetti nel mio libro *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2002.

Intendiamoci. Non voglio qui riproporre lo schema sostenuto da Anders Nygren in un suo famoso libro: uno schema che può apparire abbastanza persuasivo, ma che è inaccettabile nella rigidità della sua applicazione³. Com'è noto, infatti, Nygren sostiene che per i Greci – come emerge nella maniera più chiara in Platone⁴ – l'amore indica un desiderio di acquisizione, motivato dalla consapevolezza di ciò che mi manca e volto a ottenere da altri ciò che io non possiedo. Il nome di *eros* è quello con il quale viene indicato questo particolare desiderio. Per i cristiani invece – e Paolo di Tarso, insieme all'apostolo Giovanni, risultano in questo caso gli autori di riferimento⁵ – l'amore è il segno di un'effettiva disponibilità, di un libero dono nei confronti del prossimo. In quanto tale, esso viene espresso dal termine *agape*. E appunto secondo Nygren fra *eros* e *agape* c'è una contraddizione insanabile.

Ebbene, nell'ambito della trattazione filosofica, fra *eros* e *agape* vi è certamente distinzione, non già esclusione reciproca. Negli autori che vogliono interpretare questo ambito del comportamento umano è evidente la presenza di un vero e proprio intreccio tra la dinamica del desiderio e la parabola del dono⁶. Il desiderio non è solamente volto ad un'acquisizione, ma – sovente – è desiderio più di dare che di ricevere. Il dono, dal canto suo, solo in via tendenziale può essere disinteressato: giacché, come sappiamo bene, l'oblatività può sempre essere attraversata dall'aspettativa di un contraccambio (come c'insegna Marcel Mauss⁷). Il desiderio, insomma, può farsi offerta; il dono può trasformarsi in pretesa. Si delinea qui un *primo paradosso*: quello che risulta dal legame reciproco, dal mutuo rimando, di *eros* e *agape*, di ricerca di appagamento e capacità di dare. Un'accurata analisi, che qui non possiamo compiere nei dettagli, di alcuni autori della tradizione mistica – ad esempio quelli del *siglo de oro* della mistica spagnola: soprattutto Teresa de Avila e Juan de la Cruz – ci consentirebbe di darne un'esemplificazione concreta.

Ma non è questo l'unico paradosso che sperimentiamo nell'amore. Vi sono infatti quelli che si ricavano da un certo modo d'intendere e di vivere, rispettivamente, la dinamica del desiderio e quella del dono. Il desiderio di acquisire ciò che mi manca, se portato alle estreme conseguenze, porta letteralmente alla distruzione di colui che desidera, non già al suo perfezionamento. Pensiamo al caso di don Giovanni (nei vari modi in cui un tale personaggio è stato messo in scena: da Tirso de Molina a Molière, da Mozart a Grabbe). Il suo dramma è appunto dato dal fatto che egli non è padrone del suo desiderio. E così, lungi dal realizzarsi cercando di appagare questo desiderio stesso, egli finisce per incontrare la propria distruzione. La «logica» dell'*eros* rivela dunque tutta la sua ambiguità.

Analogamente accade nel caso del dono. Io posso essere spinto, per amore, a donare tutto: tutto quello che ho, tutto quello che sono. Donando tutto me stesso, però, finisco per annullarmi. E dunque non ho più nulla da offrire, non sono più in grado di donare. A meno che non venga dall'altro – dall'altro uomo o da Dio, per chi crede – quel segno d'amore che è in grado di ridare me a me stesso. Insomma: il paradosso di un'*agape* senza *eros* è quello di un donare che non può mai essere infinito. Se non nel caso di Dio. E in effetti l'illusione

³ Cfr. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (1930; 1936²), EDB, Bologna 1990. Mette adeguatamente in luce le rigidità dell'impostazione di Nygren J.M. Rist nel suo libro *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene* (1964), trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁴ Sulla concezione platonica dell'amore ancora utile è il libro di L. Robin, *La teoria platonica dell'amore* (1908), trad. it. di D. Gavazzi Porta, Prefazione di G. Reale, Celuc, Milano 1973.

⁵ Si vedano soprattutto, fra le lettere apostoliche, *Prima Lettera ai Corinzi* (in particolare il cap. 13) e *Prima Lettera di Giovanni*.

⁶ Cfr., per quanto riguarda il Medioevo, l'ormai classico libro di P. Roussetot, *Il problema dell'amore nel Medioevo*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2007.

⁷ Si veda ora, in proposito, l'interessante volume di M. Anspach, *A charge de revanche. Figure élémentaires de la réciprocité*, Seuil, Paris 2002.

dell'amante, quella che lo condanna alla distruzione, non è proprio quella di sentirsi «come Dio»?

I paradossi dell'amore – che si annunciano sia nell'*eros* che nell'*agape* singolarmente presi, e che si determinano altresì nell'intreccio vero e proprio di queste due forme – hanno dunque, come loro sfondo ed esito, la morte. Emerge qui il nesso decisivo fra amore e morte, quel legame che ormai un romanticismo deteriorato ha finito per banalizzare⁸. E appunto a partire da qui è necessario pensare quel nucleo di sofferenza che l'amore sempre porta con sé.

Non si tratta solo della sofferenza provocata dalla mancanza, come mostra Platone: ciò che spinge a desiderare quel completamento che solo l'altro mi può dare. Né è in gioco, soltanto, il disagio insito nell'impossibilità di dare: di dare qualcosa disinteressatamente, di dare tutto di sé. Si tratta piuttosto di un aspetto diverso: il fatto che vi è una tendenza distruttiva che nello stesso amore è insita.

Desiderandolo troppo finisco, insomma, per distruggere l'altro: e non è detto che in tal modo io riesca a salvarmi. Il marchese De Sade ha elaborato questo tema nel corso di tutta la sua opera. Amando troppo, al contrario, distruggo me stesso: e non è detto che l'altro venga in mio aiuto. È esperienza fin troppo comune, soprattutto sul versante di una certa sensibilità femminile.

Così, spesso, amando finisco per odiare. Per odiare l'altro: colui o colei che ho troppo desiderato; colui o colei a cui mi sono tutto donato. Per evitare la mia distruzione devo cercare la distruzione altrui. Questo, in estrema sintesi, è il paradosso ultimo dell'amore: il fatto che esso – se portato alle estreme conseguenze, se è troppo, se diventa eccessivo – sfocia nell'odio.

Metamorfosi dell'amore

L'amore dev'essere dunque limitato. Perché esso, proprio in se stesso, manifesta una sorta d'impotenza. Perché altrimenti porta alla morte. La famiglia è lo strumento sociale di questa limitazione. La famiglia evita che l'amore diventi distruttivo: che, invece che unificare, sia condizione di diaspora. L'amore costruisce la famiglia; l'amore la distrugge.

Proviamo a dirlo di nuovo da un punto di vista filosofico. L'amore è paradossale. Esso rafforza quel coinvolgimento che è proprio di ogni emozione in quanto tale: vale a dire, unifica. Ma non riesce a farlo fino in fondo, non riesce a farlo in maniera definitiva. Perché senza la diversità, senza la lacerazione dovuta al fatto che vi è un altro, non si dà sentimento, non si dà amore. L'amore ha bisogno della lacerazione per poter unificare. Ecco perché è ambiguo. Esso crea e compone la lacerazione. La crea per comporla; la compone ricreandola in forme ulteriori. L'amore è *pharmakon*: medicina e rimedio per quel male che esso stesso crea. E i modi in cui l'amore gestisce questo male, questa lacerazione, questo suo necessario rimando all'alterità sono anch'essi paradossali: l'*eros* e l'*agape*.

Ebbene: questa struttura paradossale la riscontriamo anche oggi? E in quali forme? In altre parole, che ne è dell'amore oggi? Quali mutamenti avvengono riguardo a questa esperienza nella situazione contemporanea? E in che modo ciò incide nella trasformazione dell'istituto della famiglia?

⁸ Su questo tema cfr. D. de Rougemont, *L'amore e l'Occidente. Eros, morte, abbandono nella letteratura europea* (1938; 1954²), trad. it. di L. Santucci, Introduzione di A. Guiducci, Rizzoli, Milano 1998.

Oggi viviamo nell'epoca del ritorno al privato, visto che ciò che è pubblico non lo possiamo dominare. La globalizzazione nelle sue varie forme, le esperienze di autoalimentazione della tecnica ci rendono incapaci di dominare il mondo. Crediamo di dominarlo, ma siamo come apprendisti stregoni, incapaci di fermare i processi ai quali abbiamo dato l'avvio. Allora ci rifugiamo in ambiti più ristretti, dove possiamo esercitare azioni di corto raggio. Sono queste di cui, ancora, abbiamo il controllo. È il cosiddetto «privato», appunto. E il privato è mediato emozionalmente.

L'emozione, d'altronde, è qualcosa di poco impegnativo: risulta dinamica, mutevole, come dice la stessa parola (e-mozione). L'emozione è poco impegnativa, appunto perché, per sua natura, è transeunte. Essa è leggera e rende leggero il nostro stesso essere. Ecco perché oggi viviamo nell'epoca dei legami leggeri. E come potrebbe essere diversamente, d'altra parte, quando mancano le condizioni, soprattutto nelle fasce d'età più giovani, per fare scelte impegnative? C'è chi ha parlato, riguardo alle ultime generazioni, di una vera e propria «moratoria giovanile»⁹.

Ciò che è leggero, però, consente una presa di distanza. Ciò che non è impegnativo implica che ce ne possiamo liberare. C'è una sorta di freddezza che è insita in questa disposizione. Anche per questo, forse, oggi si dice che viviamo nell'epoca delle «passioni fredde».

Un esempio concreto? Il proliferare dei legami virtuali, dell'amore in internet. Poco impegnativo, certo, ma anche poco concreto. Soffermiamoci brevemente su questa figura dell'amore nell'epoca contemporanea, perché essa risulta davvero sintomatica della situazione che stiamo vivendo.

Che cosa vuol dire, in questo caso, il riferimento alle «passioni fredde»? Questa metafora indica un crescente distacco, come ho detto, che può giungere fino a un'assenza di coinvolgimento, nei confronti delle cose e degli uomini. Un tale distacco, ulteriormente approfondito, è anche dovuto al fatto che, rispetto a ciò con cui abbiamo quotidianamente a che fare, s'impone come filtro, ormai inevitabile, l'uso degli strumenti tecnologici. La tecnologia apre mondi, ad esempio mondi virtuali, ma ci allontana da altri tipi di esperienza dirette, coinvolgenti¹⁰.

Oltre a ciò, soprattutto, il riferimento alla «freddezza» esprime il fatto che oggi le emozioni sono ridotte a merci, e che la stessa vita, la vita intima, viene razionalizzata e sottoposta alle leggi del mercato. Anzi, di più: la valorizzazione dell'intimità e della libera espressione del proprio mondo emotivo viene appunto incoraggiata dal mercato, provocando una vera e propria caduta delle barriere fra «privato» e «pubblico». Il fatto che oggi gli uomini politici, ad esempio, non abbiano pudore nell'esternare anche le proprie vicende più intime, facendone materia di spettacolo, è un segno tangibile di questa situazione.

In effetti, come mostra Eva Illouz¹¹, nella società contemporanea si è ormai affermata ciò che possiamo chiamare la «cultura delle emozioni». E ciò comporta una vera e propria ridefinizione delle relazioni d'intimità che possono essere sperimentate all'interno delle relazioni amorose, familiari, di lavoro. La mercificazione delle passioni ha infatti portato a una vera e propria emancipazione dell'interiorità, anziché a un suo effettivo controllo (a differenza di quanto sostenevano i filosofi della Scuola di Francoforte e lo stesso Foucault). Emerge così un nuovo, inedito legame tra razionalizzazione ed emancipazione.

⁹ Cfr. S. Piccone Stella (a cura di), *Tra un lavoro e l'altro. Vita di coppie nell'Italia postfordista*, Carocci, Roma 2007.

¹⁰ Si veda in proposito A. Fabris, *Per un'etica del virtuale*, in A. Fabris (a cura di), *Etica del virtuale*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

¹¹ E. Illouz, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Prefazione di G. Turnaturi, Feltrinelli, Milano 2007.

Lo si può vedere nel modo in cui oggi, nello spazio della rete (cioè a seguito della progressiva virtualizzazione del corpo e dell'inevitabile mediazione tecnologica delle espressioni verbali che questo spazio comporta), si verifica una vera e propria metamorfosi dell'amore e dei legami che su di esso sono basati. Che succede dell'amore, ad esempio, nei siti di incontri virtuali? Qui siamo davvero di fronte a un fenomeno nuovo. Internet infatti organizza la ricerca del partner letteralmente come un mercato. Più ancora: questa ricerca si struttura nei siti appositi come una vera e propria transazione economica. In altre parole, per usare parole non mie, la rete «trasforma l'io in un prodotto confezionato in concorrenza con altri su un mercato flessibile regolato dalla legge della domanda e dell'offerta; fa sì che l'incontro sia l'esito di un insieme più o meno stabile di preferenze; introduce nel processo di ricerca l'assillo dell'efficienza; struttura gli incontri come nicchie di mercato»¹².

Ne consegue un netto distacco dal modello dell'amore romantico, fondato sull'ideologia della spontaneità e sull'immaginazione, che rendeva possibile l'investimento su di un solo individuo, considerato come il tutto. Invece negli incontri su internet la scelta appare illimitata: è dunque possibile sfogliare le diverse opzioni del catalogo e compiere una valutazione ben ponderata, come accade al supermercato. Non con ciò, certo, viene abolita la fantasia. Ma la fantasia e l'immaginazione generate da internet si contrappongono a quelle che venivano prodotte dal pensiero intuitivo. Esse infatti non sono retrospettive, cioè collegate alla memoria degli incontri passati, bensì prospettiche, cioè cariche di aspettative che poi l'incontro reale, la relazione in carne ed ossa con il/la possibile partner, magari deluderà.

Ecco dunque in che modo, attraverso internet, l'intimità si fa pubblica. Si trasforma cioè in un'opzione che è sottoposta ad altri e che ad essi viene offerta in cambio dell'analoga possibilità di accedere a un contesto di scelte pressoché infinite. Cambia il senso dell'amore, soggetto a possibili calcoli e valutazioni. Muta, in definitiva, il significato e il valore della comunicazione: che, da spazio d'interazione capace di creare una comunità, diviene una mera esibizione di sé, nell'ottica di possibili scambi mercantili. Conformemente, peraltro, a ciò che accade oggi anche in altri ambiti della società dello spettacolo.

Amore e famiglia oggi

Tutto ciò risulta, ancora una volta, paradossale. Ciò che per tradizione unifica e che ha la funzione di unificare, l'amore appunto, si realizza invece, concretamente in una serie di forme, praticate realmente o virtualmente, di distacco, di valutazione spassionata, di calcolo, di freddezza. È questo, a ben vedere, il carattere fondamentale pornografico che può assumere l'amore oggi.

E tuttavia, posto che non riteniamo che questa sia l'ultima parola di una possibile esperienza amorosa, dobbiamo essere in grado di aprire nuove prospettive. Si tratta di prospettive che magari già viviamo concretamente. Si tratta di modi di vivere che magari sono anche già insiti nell'esperienza dell'amore mediato, spettacolarizzato, tecnologicizzato, mercificato di cui ho offerto qualche esempio. E magari per questa via possiamo anche essere in grado di ripensare il nesso che, a partire dall'epoca romantica, lega amore e famiglia.

La questione di fondo è quella che io chiamo con la parola «coinvolgimento». Nella situazione di diffusa indifferenza che caratterizza la mentalità contemporanea – e che assume varie forme, ad esempio, anche in ambito religioso; ad esempio anche come carattere costitutivo dei molti fondamentalismi con i quali abbiamo a che fare – l'amore, ciò che può essere espresso da questo

¹² *Ivi*, p. 132.

termine, nella molteplicità e nella ricchezza delle sue manifestazioni, è coinvolgimento in atto, funzione di collegamento, istituzione e motivazione di un legame. L'amore unifica: è questa l'esperienza che tutte le concezioni di questo fenomeno, anche quelle elaborate nei mondi orientali, non cessano di sottolineare.

In quanto tale, l'amore è il vero antidoto all'indifferenza. Anche a quella più radicale e profonda: anche a quell'indifferenza che si trasforma in disinteresse nei confronti del tutto e che costituisce una delle espressioni più proprie del nichilismo. E proprio come coinvolgimento – non già come dono o prospettiva di donazione, come anche è stato di recente inteso il «fenomeno erotico»¹³ – esso può costituire un'autentica base per i legami famigliari.

Bisogna però vedere in che modo dev'essere considerato un tale coinvolgimento. Bisogna chiarire, alla fine del mio discorso, che cosa caratterizza quel processo di unificazione che lo contraddistingue propriamente. Bisogna, insomma, definire che cosa significa «rapporto» e in che modo, oggi, questo rapporto si può concretamente configurare.

E qui emerge l'ultimo paradosso dell'amore. L'amore è potente e, insieme, impotente. L'amore ha in sé la potenza del coinvolgimento, la potenza dell'unificazione. Ma, insieme, sperimenta l'impotenza a realizzare davvero, fino in fondo, quell'unificazione alla quale mira.

Infatti, per un verso, l'amore, unificando, rafforza quel coinvolgimento che è proprio dell'emozione in quanto tale. Ma non riesce a farlo fino in fondo, non riesce a farlo in maniera definitiva. Perché senza la diversità, senza la lacerazione dovuta al fatto che vi è un altro, senza l'alterità *irriducibile* e diversa alla quale mi rapporto, non si dà emozione, non si dà sentimento, non si dà amore. Si tratta però di una lacerazione che va compresa e gestita, non già annullata. I modi in cui ciò viene compiuto nella dinamica amorosa sono quelli sui quali la tradizione filosofica si è soffermata. Li abbiamo visti: l'*eros* e l'*agape*.

Si tratta di esperienze, lo ripeto, che sono ambedue paradossali, ma che lo sono in virtù di un paradosso più profondo che sta alla loro base. È il paradosso dell'amore come relazione. Si ha infatti una relazione solo se il legame che essa mette in opera e a cui coinvolge è un legame che muove da una differenza e promuove differenze¹⁴. Un tale legame muove dalle differenze fra coloro che intende legare. Ma non può condurre all'unificazione, alla simbiosi, all'identificazione tra coloro che esso collega: pena l'eliminazione di ogni differenza. Vale a dire: pena la caduta nell'indifferenza.

Rispetto a ciò non può essere una corretta terapia quella dell'amore mercificato, distanziante, calcolante, valutativo, ricondotto a scelte del tipo di quelle che facciamo al supermercato, come quando decidiamo l'acquisto di un prodotto, e che ritroviamo nei siti internet di incontri virtuali. Qui la differenza conduce alla separazione, non già al legame.

È necessario invece sperimentare una relazione che promuove differenze, che promuove autonomia. Una relazione che fa crescere questa autonomia reciproca. Ma che la fa crescere nella condizione e nell'esperienza di un legame: cioè evitando che la differenza si trasformi in contrapposizione. Ma correndo anche il rischio che ciò accada. Come quando la madre insegna a camminare al bambino, consapevole che in tal modo gli dà la possibilità di farsi la sua strada e, dunque, anche di allontanarsi da lei.

Questo è dunque l'amore, nel suo paradosso ultimo: legame nella differenza; differenza per il legame. E questo è il modo in cui l'amore si può riproporre, ancora oggi, in maniera formale, come condizione e senso di una istituzione: l'istituzione della famiglia. Nelle varie configurazioni

¹³ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

¹⁴ Ho trattato più estesamente questa tematica nel mio *Senso e indifferenza. Un clusterbook di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2007.

che, certo, questa istituzione ha assunto e può assumere: configurazioni dettate da motivi storici, sociali, dallo sviluppo di una mentalità. Ma in ogni caso, nella prospettiva che ho cercato di illustrare, l'amore paradossale che lega identità e alterità – *le* identità e *le* alterità degli uomini e delle donne, dei genitori e dei figli, delle varie generazioni che si susseguono – non può che essere, ancora, l'aspetto motivante e motivato di ciò che esternamente, pubblicamente, socialmente può assumere l'aspetto della famiglia. Ereditando i paradossi che sono propri dell'amore e facendo in modo che i vari soggetti coinvolti siano chiamati a gestirli concretamente, nel quotidiano.

In una formula, e per concludere davvero: l'amore è il senso della famiglia. La famiglia, o meglio, le famiglie, sono le avventure dell'amore. Nella vita, nella vita concreta.