Affetti senza amore. La paura dei legami¹

Riassunto

Uno degli ambiti in cui si osserva la grave crisi che avvolge oggi la società è l'affettività come si evince, ad esempio, dalla confusione fra desiderio sessuale, amicizia e amore. La tesi dell'autore è che questo disordine affettivo nasconde qualcosa di più profondo: la paura dell'altro, in particolare di stabilire con lui legami duraturi. Per provarla, si esamina in primo luogo come la separazione fra affetto e amore dipenda in gran parte dal considerare gli affetti contrari alla ragione e, dunque, incapaci di aprirci all'alterità e all'alfabetizzazione. In secondo luogo, l'autore si sofferma sulla necessità di superare la concezione dialettica dell'amore per pensarlo sia come scelta dell'affetto dell'altro sia come unione fra diverse identità che si trascendono reciprocamente nella relazione asimmetrica del dono di sé. Ne deriva la conclusione di questo saggio: la paura dei legami può essere vinta quando fedeltà è vissuta come sintesi compiuta del rapporto affetto-amore umanamente sostenibile.

Parole chiavi: Amore, Altro, Affetto, Relazione, Dono, Paura.

Affections without love. The fear of bonds

Abstract

Affection is one of the areas where the crisis of today's society is observed, as shown, for example, in the confusion between sexual desire, friendship and love. The article's thesis is that this affective disorder hides something more profound: the fear of others, particularly towards the establishment of a last longing bond with them. To prove it, the author first examines how the separation between affection and love depends on judging bonds as contrary to reason, rendering one incapable of opening up to otherness and learning how to be open. Secondly, the author indicates the need to overcome the dialectic idea of love in order to think of it as a choice of affection for others and as a union of two identities that transcend each other through the asymmetric relationship of the gift of self. From here, he goes on to the final conclusion: the fear of bonds can be overcome when fidelity is lived as a complete synthesis of a, humanly sustainable, affection-love relationship.

Keywords: Love, Other, Affectivity, Relationship, Donation, Fear.

Anche se siamo agli inizi del XXI secolo, per molti versi sembra ancora di trovarci in quella profonda crisi che ha dato origine alla modernità. Ma ora non abbiamo più soltanto a che fare con i problemi della vecchia Europa (la rottura dell'unità politica e religiosa, la nascita degli stati nazionali, le guerre di religione, la scoperta di nuove culture), bensì con quelli dell'intero pianeta (la globalizzazione, la questione ecologica, il crollo della democrazia e dell'economia di mercato, il multiculturalismo). Perciò, più che di 'postmodernità', termine che starebbe a indicare il superamento dell'epoca moderna, alcuni preferiscono di parlare di 'tardo-modernità', come a suggerire — nonostante la distanza storica — una certa continuità spirituale.

Non è questa, però, la sede per approfondire l'attuale dibattito sul tema.² Vi accenniamo solo per segnalare come la crisi sia sempre legata a una situazione d'incertezza che investe da vicino la vita delle persone. Non deve quindi sorprenderci che l'affettività sia uno degli ambiti in cui l'indeterminazione e il dubbio vengono maggiormente sperimentati. Ci troviamo, infatti, in un contesto di estrema confusione: giovani che scambiano la simpatia per amicizia, il desiderio sessuale per affetto, e l'affetto per l'amore; persone sposate che credono di non amare più perché hanno perso il trasporto iniziale, o dicono di amare un'altra persona perché provano simpatia, desiderio sessuale o se ne sono innamorati.

Apparentemente il problema sta nel confondere realtà diverse: simpatia, amicizia, desiderio sessuale, affetto, innamoramento e amore. Ci vorrebbe più chiarezza, come quella di C.S. Lewis nei

*Quattro amori.*³ Ma, è sufficiente fare chiarezza per uscire dall'attuale confusione affettiva? E poi queste realtà sono differenti a tal punto da non potersi integrare e trasformarsi?

A mio parere l'affettività è sempre apertura all'alterità, in particolare all'altro. Perciò, come tenterò di dimostrare, la confusione affettiva nasconde qualcosa di più profondo: la paura dell'altro e, in particolare, quella di stabilire con lui legami duraturi. Non solo perché ciò richiede il possesso di un'identità che molte volte è ancora acerba o immatura, ma soprattutto perché il legame con l'altro esige da parte mia una relazione asimmetrica, che ha nel dono di sé la vetta più alta. Infatti, in ogni relazione interpersonale in cui si riesce a uscire da sé verso l'altro per rispettarlo, onorarlo e amarlo, si dà una reciprocità asimmetrica, in quanto uno può darsi nella misura in cui, a partire dal dono della vita, ha ricevuto rispetto, onore e amore ancor prima che lui potesse ricambiarli. Perciò si può parlare di un'asimmetria originaria fra il ricevere e il dare, che è alla base della giustizia: abbiamo ricevuto amore, perciò siamo motivati a darlo.

Per provare questa tesi analizzerò la relazione conflittuale affetto-amore perché ritengo che, oltre a gettare luce su tutte le altre realtà affettive, ci permetta di intravedere la dinamica fra identità e relazione. In primo luogo, esamineremo come la separazione fra affetto e amore dipenda in gran parte dal considerare gli affetti contrari alla ragione e, dunque, alla relazione interpersonale. In secondo luogo, ci soffermeremo sulla necessità di superare la concezione dialettica dell'amore per pensarlo come trascendenza verso l'altro, una trascendenza che ci permette di guardare la realtà con i suoi stessi occhi. Infine, scopriremo che la paura dei legami può essere vinta quando si concepisce la fedeltà come sintesi compiuta del rapporto affetto-amore, *umanamente sostenibile*.

L'alterità degli affetti e la relazionalità della ragione

Di tutte le realtà umane, l'amore è una delle più meravigliose e anche delle più fragili. Infatti, l'amore, lungi dall'escludere il desiderio sessuale, la passione e l'eros, li coinvolge nel dono di sé raggiungendo un equilibrio che potrebbe sembrare quasi un'alchimia. Nonostante la sua vulnerabilità, l'amore è reale. Forse il problema che abbiamo oggi è pensare che l'amore sia bello come Eros, il dio mitologico che lo incarna ma, come lui, prodotto della nostra fantasia. Considerandolo troppo eccelso, si tende allora ad abbassarlo al nostro livello, riducendo la sua ricchezza a uno solo dei suoi aspetti: al sesso, a un affetto travolgente, a una relazione entusiasmante. Ecco perché l'affettività postmoderna può convivere con i surrogati dell'amore, come il sesso, la passione, l'erotismo. Non però con l'asimmetria del dono di sé, giacché esso richiede lavoro, pazienza e sacrificio. Il risultato della decostruzione dell'amore è la sua scomparsa; è come il circolo perverso di una profezia che si auto avvera: finisce per confermarci quanto avevamo sospettato inizialmente, cioè che l'amore è pura fantasia.

Scomporre l'amore perché possa convivere con un'affettività dimezzata non sembra il modo di risolvere la questione della relazione fra affetto e amore. Si deve, dunque, ripensare daccapo queste due realtà. Forse il punto di partenza per evitare l'incompatibilità fra amore inteso come dono e affettività, si trova nel modo di concepire gli affetti come qualcosa di irrazionale.

Fin dagli inizi della modernità, l'affettività è stata vista come qualcosa di contrario alla ragione, il che ha contribuito a creare un clima di diffidenza e sospetto nei confronti non solo dell'emotività, ma anche di tutto quanto fosse naturale, spontaneo e immediato. Di fronte al significato simbolico che la natura aveva nel medioevo, la modernità ha cancellato ogni traccia di legame simpatetico fra natura e spirito che non sia l'unione inspiegabile che di essi si dà nell'uomo.⁴ Questo differente approccio si osserva in particolare nella diversa concezione del mondo affettivo. Infatti, se nel medioevo gli affetti erano considerati l'espressione dell'unità sostanziale del corpo e dell'anima,⁵ nella modernità essi vengono ridotti a fenomeni di coscienza.⁶ Di conseguenza, in alcuni autori come Cartesio il sentire e la coscienza del sentire costituiscono un'unità inscindibile: la paura, ad esempio, non sarebbe altro che la conoscenza della paura, come se questa emozione fosse un'idea, certamente oscura.⁷ Da questo punto di vista si comprende la tesi posteriore di uno psicologo come William James che appare così lontana dal senso comune: non si piange perché si è tristi, ma si è tristi perché si piange.⁸ In altri termini, la manifestazione somatica del pianto precede la tristezza, giacché quest'ultima sarebbe solo la coscienza del pianto. In

definitiva, per molti pensatori moderni vale la sentenza di Berkeley secondo la quale *esse est percipi* (l'essere è percezione), ossia gli affetti non sono altro che la percezione di idee oscure oppure di cambiamenti fisici. Da qui scaturisce la posteriore concezione razionalistica dell'affettività, che la vede come una serie di fenomeni contrari alla ragione. L'etica diventa, allora, per usare il termine di Aristotele, il controllo dispotico della natura ad opera della ragione, per arrivare poi, con Kant, alla separazione radicale tra dovere e felicità, per cui vivere eticamente equivale a soffocare il desiderio di felicità per agire secondo l'imperativo categorico, una forma razionale disincarnata e, proprio perciò, valida per tutti.⁹ Nel romanticismo invece, per la legge del contrappasso, al dovere razionale subentra la ricerca di una felicità vaga e inafferrabile, anch'essa astratta. Con i suoi toni lugubri o emotivamente parossistici l'uomo romantico crea un mondo dell'affettività che, come nel razionalismo, è anche qui privo della luce della ragione.

Che cosa fare per superare questa visione negativa dell'affettività?

Secondo alcuni autori postmoderni, come Foucault, bisogna scavare per giungere al fondamento, cioè al desiderio. Infatti, l'irrinconciliabile alternarsi moderno tra ragione e affettività va visto come l'alternarsi di una serie di maschere sotto le quali si troverebbe solo un desiderio poliforme. Con ciò, la separazione tra ragione e affettività condurrebbe — sempre secondo questo autore — alla morte del soggetto, ridotto a una specie di amalgama tra l'Es freudiano e la volontà di potenza nietzscheana.¹⁰ A questa distruzione del soggetto hanno contribuito anche alcuni neuroscienziati di matrice materialista i quali, nel tentativo di spiegare l'uomo, la cultura e le istituzioni a partire dallo sviluppo e dalle attività del cervello, finiscono per dissolvere il desiderio stesso in una serie di funzioni dell'amigdala, e per spiegare l'etica con l'apparizione delle cosiddette aree dei neuroni specchio, che si troverebbero alla base dell'empatia e dell'altruismo.¹¹

Sembra che il problema comune a tutte queste concezioni dell'affettività dipenda dal fatto che essa viene considerata qualcosa di opposto alla ragione. L'affettività non è, però, né "irrazionale" né "soprarazionale", bensì "non razionale" anche se "aperta alla ragione" o, meglio ancora, aperta alla relazione, poiché essa è sempre *logos* o legame con la realtà. In ognuno di noi, infatti, l'affettività precede la ragione, mantenendosi però aperta verso di essa perché ogni dato affettivo è personale e in contatto con la realtà. La soggettività umana è inizialmente toccata dalla realtà, soprattutto attraverso il desiderio reso dinamico dalle nostre tendenze, dalla percezione dei suoi oggetti o attualizzazione, e dalla loro soddisfazione nell'atto;¹² così il neonato prova piacere e gioia nell'essere allattato da sua madre o invidia quando, come nel racconto di Sant'Agostino, vede la mamma allattare il fratello più piccolo.¹³ La realtà ci appare perciò piacevole, gioiosa, dolorosa, triste, pericolosa, aggressiva. Ciò significa che disponiamo di un'intimità dinamica suscettibile di essere modificata e trasformata in profondità, perché la realtà non ci lascia mai indifferenti, ma è causa d'amore, cioè di convenienza, desiderio e unione. Come sostiene Michel Henry nella sua fenomenologia, è nella carne e per la carne che la realtà si manifesta radicalmente. In fondo, la carne non è pura materia, ma il luogo in cui l'interiorità si dischiude rivelandosi.¹⁴ Nella carne c'è dunque un'apertura all'alterità, cioè all'altro da sé. Al contempo, ciò a cui la carne si apre è posseduto come qualcosa di proprio. Infatti, il piacere, la paura, la gioia, pur nascendo dall'incontro con l'altro, appartengono al soggetto come propri: è il suo piacere, la sua paura e la sua gioia. Ma per essere veramente proprie, cioè conosciute e accettate come facenti parte della propria identità, c'è bisogno della mediazione dell'altro, ossia di una relazione personale. Infatti, riusciamo a conoscere gli stati affettivi solo attraverso la loro interpretazione e valutazione — ad esempio, come paura senza fondamento, quando consideriamo spontaneamente e falsamente una realtà come pericolosa — potendoli così integrare nella nostra vita mediante un comportamento adeguato.¹⁵

L'affettività, perciò, se ben compresa, lungi dall'opporci alla razionalità è legata a essa: ci apre all'altro, dando luogo a una relazionalità che non è dialettica in senso hegeliano, ma asimmetrica, ovvero propria del dono. Infatti, rispetto alla dialettica hegeliana del riconoscimento che richiede una simmetria, la relazione affettiva è inizialmente asimmetrica poiché non si cerca il riconoscimento di sé da parte dell'altro, ma si riconosce ciò che accade nell'altro affinché l'altro possa conoscersi. Ciò appare chiaramente nell'interpretazione, valutazione e gestione della propria

affettività a partire dall'amore manifestato dall'altro, come nel caso dei genitori che accorgendosi della gelosia del figlio cercano di correggerlo. Le loro parole, i loro gesti e soprattutto il comportamento che esibiscono nei suoi confronti sono capaci di illuminare l'interiorità modificata dall'affezione e fino allora rimasta al buio.¹⁶ Ciò non vuol dire che per interpretare gli affetti dell'altro sia necessario esaminarli come se fossero qualcosa da dover capire concettualmente. Piuttosto, ci si deve porre dal punto di vista dell'altro mediante l'amore, non solo perché si è avuta o si può avere la stessa emozione, ma soprattutto perché l'affezione positiva o negativa dell'altro ci tocca da vicino in quanto lo amiamo. Ne consegue che l'interpretazione delle emozioni richiede un apprendimento relazionale, come quando si impara la madrelingua, ovvero il linguaggio in cui siamo originariamente amati. In tal modo, imparare a conoscere e a gestire le proprie emozioni è la premessa per aiutare l'altro a interpretare le proprie e a servirsene positivamente.

Le persone con le quali si prosegue quest'apprendimento affettivo-relazionale (educatori, amici, coniugi) non vanno dunque percepiti come il padrone che impone al servo la sua visione della realtà, ma come donatori di senso che nel riconoscere gli affetti dell'altro lo aiutano a conoscersi, perché anch'essi sono stati a loro volta aiutati e continuano a esserlo. Attraverso il "dialogo affettivo", dunque, si origina una relazione asimmetrica che non causa servitù, bensì il dovere di aiutare l'altro a conoscersi e ad amare.¹⁷ Ciò spiega perché con persone anaffettive o affettivamente disordinate questo "dialogo" non riesce a svolgersi; ed è proprio perché l'asimmetria non può "fluire" dall'uno all'altro. L'affettività-relazionale ci dà, quindi, la capacità di comprendere-amare l'altro e di comunicare ciò che sperimentiamo a qualcuno che ci ama.

Il corpo dell'altro come soggettività personale

La domanda che ci poniamo adesso è come conoscere e amare l'altro in modo asimmetrico e non dialettico. Credo che la risposta sia nel modo di considerare il suo corpo. Infatti, ci sono fondamentalmente due visioni del corpo dell'altro da porre in rapporto con questi due tipi di relazione (asimmetrica e dialettica): come *corporeità situazionale* (il corpo come passibile e potenza dell'azione) e come *corporeità posizionale* (il corpo come oggetto nello spazio). La prospettiva dell'altro che si dovrebbe raggiungere mediante l'affettività corrisponde alla corporeità situazionale perché il suo corpo è potenza di patire e agire, non puro oggetto del mio spazio vitale.¹⁸ Mi pare che in questa differente concezione del corpo possiamo trovare il duplice modo di capire l'affettività e la relazione a cui essa si apre: di amore nel primo caso e narcisistica nel secondo. Le analisi fenomenologiche di Sartre sullo scambio di sguardi fra gli amanti corrispondono a una visione narcisistica che non può sfuggire alla dialettica signoria-servitù. Secondo il noto filosofo francese, infatti, lo sguardo dell'altro ci oggettiva rendendo il nostro corpo oggetto del suo desiderio, ma come oggetto del desiderio l'altro perde l'autonomia necessaria a diventare a sua volta oggetto per noi.¹⁹ Insomma, nella concezione sartriana, il corpo ha un'ambiguità che si trasmette all'affettività e alle relazioni amorose: esso è sempre oggetto per un altro e soggetto per il suo proprietario. L'amore così inteso è, usando le parole di Hegel, una lotta per la vita e per la morte in cerca del riconoscimento.²⁰

È chiaro che quando uno considera l'amore come l'essere oggettivato dal desiderio dell'altro, ha poi paura di legarsi affettivamente. Ciò che conta allora è mantenere intatta la propria libertà senza restare irretito dall'altro. Sartre e quelli che la pensano come lui sembrano dimenticare che il corpo dell'altro può anche essere soggetto per noi, quando lo riconosciamo capace di entrare in una relazione di riconoscimento, onore e amore, cioè quando usciamo da noi stessi per vedere la realtà a partire dall'altro. È ciò che Plessner chiama posizione eccentrica e che, senza alienarci, permette di adottare il punto di vista dell'altro.²¹ Un modo di farlo è attraverso la distinzione fra ciò che ci piace e ciò che è giusto. Ad esempio, fin dall'infanzia nella relazione con l'altro proviamo rabbia per ciò che non ci piace. Una parte importante dell'educazione affettiva consiste nell'imparare ad adirarci non, ad esempio, perché ciò che ci comandano è contrario al nostro modo di sentire ma perché è ingiusto. Questo vale anche per i rapporti fra adulti: ad esempio, a volte i fidanzati o gli sposi o gli amici si comportano in un modo che forse non piace, ma che spesso è giusto. Dato che in questi casi il disagio si dà all'interno di una relazione d'amore, si è sicuramente in grado di andare oltre e di

giungere a scusare e a perdonare l'altro quando si è comportato male con noi. Ciò è possibile quando, invece di guardare al danno subito o ai propri diritti calpestati, si considera che l'altro non si rendeva conto di quanto stava facendo o non era allora in grado di agire altrimenti.

Anche se in teoria sembra facile, tutti abbiamo l'esperienza che il perdono è costoso, molto costoso, e a volte addirittura quasi impossibile. Senz'altro ciò dipende dalla nostra condizione umana, ma anche dalla cultura che respiriamo. Nella società attuale, in cui la ricerca della felicità è un valore dominante fino a costituire addirittura un diritto sancito dalla dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti in poi, non si riesce ad accettare che la felicità non debba cercarsi per se stessa, che non dipenda dalle mie intenzioni, ma che sia piuttosto il dono che ricevo nel riconoscere, onorare e amare l'altro. Il pensiero moderno porta, invece, a considerare l'autonomia come radice della felicità, giacché essa dipenderebbe solo, o almeno essenzialmente, da noi. Alcuni autori, come Frankfurt, intendono autonomia come la capacità di riflettere, scegliere e agire sulla base di fattori che sono propri, le cosiddette volizioni di primo livello o desideri. In tal senso, autonomia equivale ad autenticità, ossia all'identificazione con ciò che veramente si desidera. Ciò vuol dire che in questo concetto di autonomia, a differenza di quello kantiano, non si tiene conto del contenuto dei desideri e delle proprie preferenze.²²

Ecco allora un altro motivo di paura dei legami: considerare l'altro non qualcuno da rendere felice, ma un mezzo per raggiungere la propria felicità; ne consegue il rifiuto di un legame permanente giacché esso ci toglierebbe autonomia, cioè la possibilità di fare scelte 'autentiche'. La felicità così intesa è, però, un'illusione: io non posso essere felice da solo, indipendentemente dalle mie relazioni e, quindi, da ciò che ricevo dagli altri e da ciò che io do agli altri. La felicità manifesta in questo modo il carattere paradossale dell'identità umana: essere se stessi non equivale a essere totalmente indipendenti, ma ad avere relazioni adeguate. Senza relazioni non c'è identità. E viceversa, senza un inizio di identità non ci sono relazioni vere e proprie con l'altro.²³ Forse il bisogno postmoderno dei *social network* (e di continui contatti affettivi virtuali, come le *chat*) può essere interpretato come un tentativo di uscita dall'autonomia, non riflessa ma solo percepita come solitudine.

Insomma, guardare il corpo dell'altro come soggettività personale significa stabilire legami affettivi che, invece di rinchiuderci nella nostra soggettività, ci permettono di entrare nell'intimità dell'altro senza fare violenza alla sua libertà e senza avere paura di perdere la propria, giacché nel donarsi a vicenda la mia e l'altrui identità crescono, diventando più autentiche.

Uscire da sé per donarsi

Il paradosso dell'identità personale appare anche nell'affettività. Ciò che si sente è altro da sé, ma si sente in se stessi; infatti, non ci può essere un'affezione pura *di* se stessi, come neppure sentirsi *in* un altro. Il che significa che nell'affezione c'è immanenza e trascendenza verso l'altro.

Forse dove l'affettività è identità coincidono nel loro sviluppo è nell'innamoramento. L'affetto qui non è nei confronti di qualcosa, di un oggetto, bensì di un'altra persona, perché per così dire l'innamorato riesce a sentire l'altro in sé, il che implica che l'innamorato ha già un'interiorità capace di essere trasformata dall'altro. E, di conseguenza, che possiede già una certa identità, una certa determinazione o, se si vuole, un certo limite. Proprio la scoperta dell'altro, cioè dell'oltre rispetto al proprio limite, porta l'innamorato fuori di sé. L'affetto dona quegli occhi nuovi per vedere l'altro, se stessi e la realtà ma ancora *a partire* da sé. Questa visione, che si ha in sé, dell'altro, anche se reale (non è puramente soggettiva, come nel sogno), deve purificarsi per non ricadere nella simbiosi dell'affettività infantile o nel narcisismo della riduzione dell'altro a un'immagine di se stessi.²⁴ La purificazione richiede di amare l'altro *come altro*: l'altro è altro nei miei confronti, perché anch'io sono un altro. Proprio in questa relazione di identità e alterità che si possono dare e ricevere a vicenda nasce la scintilla dell'amore.

Se invece è privato della sua trascendenza, l'affetto fa chiudere la soggettività in se stessa. L'altro, allora, è voluto per me, non amato per se stesso.²⁵ La presenza dell'altro nella propria interiorità si limita in questo caso alla traccia che lascia nel proprio godimento o nel proprio desiderio di affetto, di possesso, di potere o di stima. Ci si innamora in questo modo dei propri

affetti, non dell'altro, che così viene idealizzato. Si ama ciò che ci piace dell'altro e anche le perfezioni che con la fantasia gli si attribuiscono, non l'altro in sé; si ama cioè un ideale inesistente, perché manca il reciproco trascendimento.²⁶ Forse ciò è dovuto al fatto che la relazione profonda con l'altro è vista come un impedimento, un ostacolo anziché un completamento. In fondo si pensa che l'interdipendenza, aver bisogno dell'altro, sia manifestazione di debolezza, quando in realtà è una necessità della nostra essenza, poiché la persona è un essere in relazione.

L'amore giunge, invece, all'altro, perché ciò che cerca è l'unione reale e permanente con l'amato, non primariamente il godimento o la felicità. In fondo, l'amore porta con sé una logica nuova, quella del dono: darsi all'altro perché l'altro possa a sua volta darsi a noi. Darsi all'altro è perciò accettare l'altro come egli è, non come ci piacerebbe che fosse. Ciò che collega l'affetto con il dono di sé è, perciò, l'onore l'altro nella sua irripetibilità, cioè nel suo mistero. Il darsi si realizza così in un agire e patire per l'altro e con l'altro, che consente di assimilare la propria storia e di proiettarsi verso un futuro comune. Ciò che permette questa capacità di legarsi permanentemente all'altro è quanto tradizionalmente si è indicato in etica con l'esercizio delle virtù, che consentono di auto possedersi integrando il proprio desiderio e la propria affettività nell'amore dell'altro.²⁷

In tal modo, nell'amore si realizza l'integrazione fra identità e affezione, e fra autonomia e donazione: si dà perché si ha la sufficiente identità per dare (autonomia), cioè per ricevere (essere affetti) dal dono dell'altro. Nella relazione asimmetrica con l'altro si mette in luce la scoperta e l'accettazione dei propri limiti come una delle condizioni dell'amore, giacché la percezione del proprio confine mediante l'altro apre al dono. D'altro canto, ogniqualevolta si scopre e si accetta il dono dell'altro nella propria vita si è in condizioni di accettare se stessi. Perciò non è l'autonomia, la separazione e la chiusura nella propria affettività a darci la felicità, ma proprio l'amore inteso come trascendimento di sé verso l'altro, nel dono di sé *ad un altro*, giacché il dono di sé non è un trascendente dell'amore, ma una relazione concreta che ha come termini le persone che si donano nella loro irripetibilità.

La realtà del con-essere degli amanti si manifesta nella capacità di vedere la realtà, l'altro e se stessi con gli occhi dell'altro, di sentire con l'affettività dell'altro, di desiderare con i desideri dell'altro, di volere con la volontà dell'altro, che però sono anche i propri. Nell'amore l'affettività è più attiva che passiva: si sente il desiderio dell'altro perché lo si ama. Da questa nuova necessità di amare nasce la fedeltà.

Ne deriva, dunque, un modo nuovo di comprendere la fedeltà: non più come una consuetudine sociale né come un dovere da compiere senza coinvolgimento affettivo, bensì come la stessa perfezione dell'amore, ossia come un desiderio dell'altro che nasce dall'amore. Mediante questo desiderio si aderisce internamente all'altro oltre le sue qualità e i suoi cambiamenti, cioè oltre il presente degli affetti. La risonanza affettiva di quest'unione è parte importante della felicità.²⁸

Insomma, non si ama perché rapiti dai propri affetti o dall'idealizzazione dell'altro, bensì perché si è scoperto un altro che poiché è unito a noi intimamente ci è necessario, più ancora del respiro o dell'acqua, giacché la sua necessità dipende dallo stesso amore che si ha.

Conclusione

Per quanto riguarda la concezione dell'affettività, quindi, sembra, che più che una nuova tappa, la postmodernità sia il risultato finale della modernità, giacché contiene in sé i tratti di tutta un'epoca. Ecco perché oggi si può trovare, accanto a una visione razionalistica e neoromantica dell'affettività, una giustapposta visione nichilista, decostruzionista, materialista, ecc. Esse non solo convivono in una stessa cultura, ma anche in una stessa persona, come si mostra quando efficacia, ordine e produttività guidano il lavoro e le relazioni commerciali delle persone, mentre lo sballo, il disordine e il caos in generale presiedono lo svago e i divertimenti. Il fenomeno sociale della "febbre del sabato sera" è assai indicativo di questo alternarsi di razionalità strumentale e affettività selvaggia.

La visione irrazionale dell'affettività perché legata al corpo-oggetto e alle sue caratteristiche evolutive, desiderative, simboliche o puramente cerebrali, o perché ci permette l'accesso a una

realtà superiore, è certamente difficile da accordare con l'amore. Invece, l'affettività come apertura all'alterità e alla relazione, oltre a mostrare la possibilità di essere collegata all'amore, permette anche l'alfabetizzazione stessa degli affetti mediante l'interpretazione, valutazione che ne fa l'altro. Inoltre, questa visione relazionale dell'affettività consente di scoprire il legame fra innamoramento e amore. Infatti, l'innamoramento ci apre all'altro a partire dalla propria intimità, per giungere ad avere l'interiorità dell'altro come qualcosa di proprio. Il rischio, in questo processo di trasformazione dell'identità, consiste nel fermarsi alle risonanze desiderative e affettive che l'altro desta in noi, senza uscire veramente dalla propria intimità per andare verso di lui. Ciò è dovuto al fatto che nell'innamoramento l'affettività è più passiva che attiva: si ama l'altro perché si ha bisogno di amare, nel senso che si è spinti all'amore, ossia c'è una necessità che nasce da me, non dall'altro. Perciò, senza l'agire e il patire per l'altro e con l'altro, l'innamoramento non diventa amore.

Questa visione dell'affettività ha anche conseguenze sul modo di concepire l'amore: non più come dialettica narcisistica né come paura di legami che tolgono libertà, bensì come immedesimazione affettiva nell'altro e scelta della sua felicità, che dà luogo al dono di sé perché anche l'altro possa darsi. L'affettività (e in particolare l'innamoramento) fa nascere, dunque, un'asimmetria fra due identità che nel reciproco darsi e accettarsi a vicenda diventa amore. Da questa prospettiva, la fedeltà è il desiderio dell'altro, come parte integrante della propria identità, che nasce dall'amore. L'affettività, quindi, è una sfera cruciale per un'antropologia che consideri l'amore come compimento della persona.

Note dell'autore

1 Vorrei ringraziare il prof. González Gaetano e la dottoressa Vigorelli per la lettura attenta di queste pagine e per i loro suggerimenti. Penso che essi siano serviti a chiarire meglio alcuni punti e sviluppare alcune idee importanti.

2 Ci sono autori — come Giddens — che difendono la continuità fra moderno e postmoderno, mentre altri — come Lyotard — considerano il postmoderno un superamento delle principali categorie moderne. Per una buona sintesi del dibattito attuale su questo tema si veda Giacomantonio, F., *Il discorso sociologico della tarda modernità. Individui, identità e democrazia*, Genova: Il Nuovo Melangolo, 2007; specialmente il primo capitolo. L'autore distingue fra postmodernità e tarda-modernità; quest'ultima conserva “una parziale continuità con la modernità, mentre la postmodernità è intesa come un balzo sostanziale che non permette più un legame diretto con la modernità, è intesa cioè come un balzo che, in buona misura, è anti-modernità” (pp. 31-32). Dal canto mio, penso che la postmodernità accetti il punto di partenza della modernità, ossia l'atteggiamento d'insicurezza esistenziale, per cui si trova in una relazione dialettica con essa. Su questo punto mi permetto di rimandare il lettore al mio saggio *Cartesio e la postmodernità*, Roma: Armando, 2011, specialmente pp. 9-14.

3 Cf. Lewis, C. S., *I quattro amori. Affetto, amicizia, eros, carità*, Milano: Jaca Book, 1990.

4 Questo collegamento viene interpretato come un dato di fatto, senza alcun significato, poiché la natura — inclusa quella umana — viene concepita senza più alcuna finalità immanente. Sulla visione simbolica della natura nel medioevo e la sua trasformazione razionalista ed empirista nel rinascimento si veda Evernden, N., *The Social Creation of Nature*, Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 37-57. Anche se l'analisi di questa trasformazione è spesso condivisibile, le conseguenze che ne ricava peccano di un eccesso d'ideologia, come la considerazione quasi divina della natura.

5 Nel suo trattato sulle passioni, San Tommaso è un rappresentante egregio di questa visione dell'affettività (Cf. *S. Th.*, II-I, qq. 22-48).

6 A proposito delle emozioni, Cartesio scrive che esse si presentano come “una certa facoltà passiva di sentire, cioè di ricevere e di conoscere le idee delle cose sensibili” (*Meditationes*, AT, VII, p. 78).

7 Si veda *Cartesio e la postmodernità*, pp. 130-134.

[8](#) “Possiamo vedere l’orso e giudicare che è meglio correre, ricevere l’insulto e considerare che è giusto colpire, ma non ci sentiremo attualmente paurosi o adirati” (James, W., *Principles of psychology*, New York: Cosimo Inc., 2007, II, p. 450).

[9](#) Un buon esempio del modo ridotto di capire la felicità appare nel testo seguente: “Esser felici è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare. Infatti, la contentezza per la propria intera esistenza non è già un possesso originale e una beatitudine, che supporrebbe una coscienza di autosufficienza e indipendenza, ma un problema che a quest’essere è imposto mediante la sua stessa natura finita: poiché esso ha dei bisogni, e questi bisogni riguardano la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa che si riferisce a un sentimento soggettivo di piacere o dispiacere, che sta alla base, e così è determinato ciò di cui esso abbisogna per la contentezza del suo stato” (Kant, I., *La critica della ragion pratica*, Bari: Laterza, 2003, p. 51).

[10](#) Di fronte al corpo oggettivato e sottomesso alle relazioni di potere, Foucault punta sulla dinamica del desiderio come forza liberatrice dalle costrizioni sociali. Al desiderio è, perciò, collegata la questione di “sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede” (Foucault, M., *Storia della sessualità*, Milano: Feltrinelli, 1984, p. 11).

[11](#) Secondo recenti studi neuroscientifici, l’uomo — e, in parte, anche la scimmia — ha delle aree del cervello con dei neuroni particolari, i cosiddetti neuroni specchio. Esperimenti con macachi hanno mostrato che alcune reti neuronali della corteccia prefrontale si attivano sia quando questi animali realizzano azioni con una determinata intenzione (prendere, manipolare, separare determinate cose) sia quando vedono altri congeneri o persone realizzare queste stesse azioni; invece rimangono inattivi quando l’operazione è fatta in modo incompleto o quando si trovano davanti a strumenti che non sanno come usare. Queste reti neuronali, dunque, aiuterebbero i primati e le persone umane a imitare e riconoscere determinati gesti, azioni e comportamenti rispecchiandoli cerebralmente (Cf. Rizzolati G.; Fogassi L., “Physiological Mechanisms Underlying the Understanding and Imitation of Action”, *Nature Reviews Neuroscience*, (2), 2001, p. 662). Il sistema dei neuroni specchio potrebbe far parte del fondamento neurologico dell’empatia, tramite cui siamo in grado di metterci nei panni dell’altro, di condividere con lui emozioni, desideri e pensieri. Ciò non significa però che l’etica possa ridursi a simpatia e ancora di meno ai neuroni specchio. Su questo argomento rimando il lettore al mio contributo Sanguineti, J.J.; Acerbi, A.; Lombo, J.A. (a cura di), *Mirror Neurons and Morality, in Moral Behavior and Free Will. A Neurobiological and Philosophical Approach*, Vatican: If Press, 2011, pp. 319-333.

[12](#) Per la distinzione fra dinamizzazione, attualizzazione e atto si veda il mio saggio: Malo, A., *Antropologia dell’affettività*, Roma: Armando, 1999, pp. 177-179.

[13](#) “Ho visto con i miei occhi e conosciuto un bambino piccolo in preda alla gelosia. Non parlava ancora e già contemplava, pallido e con lo sguardo amareggiato, il suo fratello di latte” (Sant’Agostino d’Ippona, *Confessioni*, I, c. 7).

[14](#) “Ciò che la vita è come possibilità ultima, come concreto Essere- adesso, diventa trasparente. Ogni vita è essenzialmente affettiva. L’affettività è l’essenza della vita” (Henry, M., *L’essence de la manifestation*, Paris: PUF, 1963, pp. 595-596).

[15](#) Credo che queste funzioni (interpretazione, valutazione e integrazione) corrispondano all’uso ermeneutico della ragione. Sul ruolo ermeneutico della ragione nei confronti dell’affettività può vedersi Malo, A., *Antropologia ...*, pp. 216-230.

[16](#) La mancanza di parole per esprimere le emozioni, o alessitimia, è un disturbo non solo cognitivo ma soprattutto relazionale, giacché chi ne soffre ha difficoltà a stabilire rapporti che gli permettano di manifestare agli altri il proprio disagio emotivo e quindi di regolare il proprio stress (Cf. Cantelmi, T.; Sarto, A.; “Psicologia contemporanea”, *Alexitimia. Gli analfabeti delle emozioni*, 154 1999, pp. 40-48).

[17](#) Una spiegazione dettagliata del concetto di asimmetria come origine della giustizia si trova nel mio saggio Malo, A., *Io e gli altri. Dall’identità alla relazione*, Roma: EDUSC, 2010, pp. 124-128.

[18](#) Ecco perché si deve affermare che prima di avere un corpo ossia di percepirlo e usarlo, noi siamo un corpo. Credo che a questo si riferisca Merleau-Ponty quando scrive che si «deve guardare per vedere», perché il soggetto intenzionale di quel vedere è il corpo senziente e, nel caso dell'uomo, anche razionale, in quanto solo esso è aperto intenzionalmente alla percezione. «Il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema. Quando cammino nel mio appartamento, i diversi aspetti sotto i quali esso mi si offre non potrebbero apparirmi come i profili di una medesima cosa, se io non sapessi che ciascuno di essi rappresenta l'appartamento visto da qui o da lì, se non avessi coscienza del mio proprio movimento, e del mio corpo come identico attraverso le fasi di questo movimento» (Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Milano: Il Saggiatore, 1965, p. 279).

[19](#) Perciò, secondo Sartre, l'essenza della relazione fra la coscienza non è l'essere-con (Mitsein), ma la lotta per la libertà: «Il conflitto è il senso originario del mio essere-per-altri» (Sartre, J. P., *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore, p. 447).

[20](#) Cf. Hegel, G. W., *Fenomenologia dello Spirito*, Vincenzo Cicero (a cura di), Milano: Rusconi, 1995, pp. 275-289.

[21](#) Cf. Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, pp. 361-363.

[22](#) Cf. Frankfurt, H., *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 1-10.

[23](#) Quest'identità non è una generazione dall'interno, intesa in senso monologico. Scoprire la propria identità non significa elaborarla in un completo isolamento, ma costruirla attraverso il dialogo – in parte aperto, in parte interiorizzato – con gli altri, specialmente con gli amici (Cf. Taylor, Ch., *Il disagio della modernità*, p. 56.) Come vedevamo sopra, per arrivare a quel grado d'identità si ha bisogno dei rapporti interpersonali e dell'esperienza trasmessa da altre persone.

[24](#) Per l'influsso della cultura dell'immagine sul narcisismo può vedersi Lasch, Ch., *La cultura del narcisismo*, Milano: Bompiani, 2001, specialmente il primo capitolo in cui critica il puro desiderio di autorealizzazione.

[25](#) Secondo Aristotele la benevolenza consiste nel volere il bene per l'altro. Comunque, la benevolenza non è ancora amicizia. Affinché lo diventi, è necessaria la conoscenza e la risposta dell'altro. Come afferma Aristotele, non è amicizia quella benevolenza che resta nascosta (cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1155 b 34- 1156 a 5). Qui si apre uno spettro interessante da analizzare: sembrerebbe che l'amore per l'altro, come altro, si dà solo quando viene corrisposto, cioè quando l'altro afferma la sua alterità rispetto al mio amore rispondendo con il suo amore.

[26](#) Ciò non significa però che l'innamoramento non possa farci scoprire il meglio dell'altro e sperare che l'altro possa raggiungerlo, cioè sia felice. Mi sembra, perciò, che si debba ridimensionare la tesi di Ortega che vede l'innamoramento solo come un'illusione causata da un disturbo dell'attenzione (Cf. Ortega y Gasset, J., *Saggi sull'amore*, Sugarco: Varese, 1992, specialmente la prima parte).

[27](#) Il sociologo polacco Bauman ha osservato come le voglie dell'io, nutrite dalla società di mercato, sembrano andare contro il coltivo delle relazioni: «mentre il principio del togliersi-le-voglie è inculcato a fondo nella condotta quotidiana dai poteri forti del mercato dei beni di consumo, il coltivare un desiderio sembra inquietantemente, inopportuno, fastidiosamente propendere dalla parte dell'impegno amoroso» (Bauman, Z., *Modernità liquida*, Bari: Laterza, 2004, p. 20).

[28](#) Ciò fa sì che l'esperienza dell'amore umano possa essere determinata storicamente e biograficamente e nel contempo essere naturale, e perciò prescrittiva nel modo di realizzarsi. La ragione di questo deve cercarsi nella particolarità della sessualità umana: «Animals are never sexually aroused; they do not feel sexual desire, nor do they have sexual fulfilment. Almost all that matters in sexual experience lies outside their capacities, not because they reach for it and fail to

obtain it, but because they cannot reach for it” (Scruton, R., *Sexual desire. A philosophical investigation*, London-New York: Continuum, 2006, p. 34).

Revista: [Número 9](#) Metafísica y Persona

Etiquetas: [Affeto](#), [Altro](#), [Amore](#), [Dono](#), [Paura](#), [Relazione](#)