

smp

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

L'agire affettivo

Le forme dell'amore nelle scienze sociali

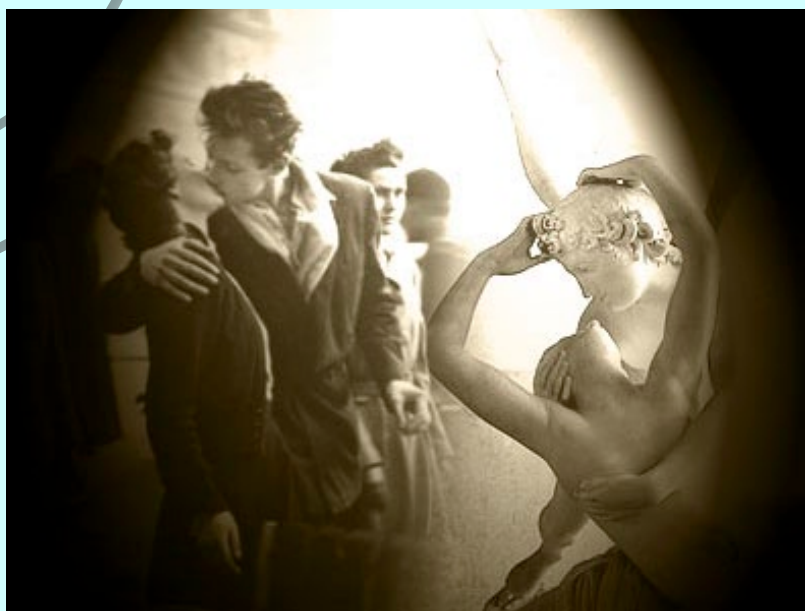
VOL. 2, N° 4 • 2011
ISSN 2038-3150



SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

L'agire affettivo

Le forme dell'amore nelle scienze sociali



Firenze University Press

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

REDAZIONE

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)
Lorenzo Grifone Baglioni
Carlo Colloca
Stella Milani (segretaria di redazione)
Andrea Pirni
Luca Raffini
Anna Taglioli
Lorenzo Viviani (caporedattore)

COMITATO SCIENTIFICO

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante
Luigi Bonanate, Università di Torino
Marco Bontempi, Università di Firenze
Enzo Campelli, Università di Roma "La Sapienza"
Enrico Caniglia, Università di Perugia
Luciano Cavalli, Università di Firenze
Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes
Vittorio Cotesta, Università di Roma III
Gerard Delanty, University of Sussex
Antonio de Lillo, Università di Milano-Bicocca
Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin
Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga
Roland Inglehart, University of Michigan
Laura Leonardi, Università di Firenze
Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano
Stefano Monti Bragadin, Università di Genova
Luigi Muzzetto, Università di Pisa
Massimo Pendenza, Università di Salerno
Ettore Recchi, Università "G. d'Annunzio" di Chieti
Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia
Riccardo Scartezzini, Università di Trento
Roberto Segatori, Università di Perugia
Sandro Segre, Università di Genova
José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid
Paolo Turi, Università di Firenze
Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Registrato al Tribunale di Firenze
al n. 5771 in data 03/05/2010

ISSN 2038-3150

© 2011 Firenze University Press
Borgo Albizi 28
50121 Firenze
<http://www.fupress.com/> – journals@fupress.com
Printed in Italy

L'agire affettivo. Le forme dell'amore nelle scienze sociali
a cura di Stella Milani e Anna Taglioli

Indice

- 5 **Editoriale**
Gianfranco Bettin Lattes
- 13 **Premessa**
Stella Milani, Anna Taglioli
- 15 **L'amore come relazione sociale**
Pierpaolo Donati
- 37 **Agire affettivo, carisma e asceti intramondana.**
Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni
Gregor Fitzl
- 51 **Georg Simmel: le forme dell'amore**
Adele Bianco
- 65 **L'intersoggettività e la sfera "emozionale-affettiva".**
Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva
Luigi Muzzetto
- 101 **Agape: un concetto per le scienze sociali**
Gennaro Iorio
- 115 **Legami di coppia e affettività.**
Dall'amore romantico alla relazione pura
Rita Biancheri
- 137 **Un caso d'*amour fou* nella società aristocratica genovese**
del secolo XVI
Gianfranco Bettin Lattes
- 153 **Fenomenologia dell'amore scritto**
Anna Taglioli
- 177 **L'amore fra Prima e Seconda Repubblica.**
La politica degli affetti e gli affetti (ed effetti) nella politica
Anna Tonelli

- 191 **Le semantiche giovanili dell'amore: una lettura sociologica**
Stella Milani
- 209 **La coppia come fonte di sostegno sociale: una comparazione tra il caso italiano e quello spagnolo**
Livia García Faroldi
- 231 **Note a margine di un tipo d'amore: l'amore disperato**
*N.H. ****

Le interviste

- 249 **L'epoca delle passioni inattese. Intervista a Remo Bodei**
a cura di Anna Taglioli
- 257 **La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth**
a cura di Gennaro Iorio, Filipe Campello

Note critiche

- 263 **L'amore nei paesi musulmani: un percorso di comprensione**
Andrea Spreafico
- 271 **Tradimenti: un rischio necessario**
Irene Santoni

Passim

- 285 **L'amore secondo Truffaut**
Gianfranco Bettin Lattes
- 317 **Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur**
Francesca Sacchetti

Editoriale

Una rivista come *SMP* attenta ai flussi di idee che innovano il campo sociologico non può che registrare oggi in Italia, ed in Europa, un interesse pronunciato per la sociologia dei sentimenti e delle emozioni. Un settore questo della ricerca sociologica che merita attenzione per il suo campo specifico ma ancor più perché integra utilmente le teorie e gli approcci di studio di carattere più generale sulle modalità di pensiero e di azione delle persone che si muovono nella società. Comprendere le motivazioni dell'agire è un tema di ricerca che, periodicamente, ritorna al centro del dibattito nelle scienze sociali. Il pensiero sociologico sull'azione ha le sue radici negli autori classici in particolare, come tutti sanno, in Max Weber la cui tipologia rappresenta tuttora un punto di riferimento imprescindibile. Nella tarda modernità definita dall'intreccio tra la globalizzazione e la individualizzazione, due processi complessi e solo apparentemente divaricati, l'agire riflette in un modo problematico, come mai era accaduto prima, le sue determinanti. Una ricerca rinnovata sull'agire sociale appare allora indispensabile per ricostruire il modello di società nel quale viviamo e per intervenire politicamente al fine di migliorarlo. Almeno due percorsi di ricerca si intrecciano: a) la dimensione collettiva dell'azione che non è comunque svincolata dalla sua dimensione soggettiva; b) la relazione tra identità e società che trova nell'azione il suo punto di connessione cruciale. Un punto di connessione che va decodificato tramite l'analisi sociologica e non solo.

La teoria sociologica dei sentimenti e delle emozioni non appare comunque disancorata dai tre paradigmi che qualificano la sociologia classica e contemporanea: lo strutturalismo olistico, la teoria dell'azione e la prospettiva relazionale. Oggi sembra emergere una propensione alla complementarità tra questi tre paradigmi nell'intento, non ultimo, di temperare il determinismo della prospettiva olistica così come l'estremismo vacuo di un soggettivismo spinto. Ciò si traduce in un progressivo ispessimento dell'approccio relazio-

nale disegnato da Pierpaolo Donati fin dall'inizio degli anni Novanta¹. Non si può comprendere l'uomo e la sua azione se se ne trascura la componente emotiva e sentimentale così come acquista progressivamente senso, nel dibattito, l'idea di una razionalità delle emozioni e l'importanza di un intreccio fra emozioni e ragione. Questa prospettiva analitica esprime bene il distacco sempre più radicale, direi necessario, nei confronti della tradizione razionalistica, fondamento della cultura occidentale.

La sezione monografica di questo numero di *SMP* curata, inevitabilmente con passione, da Stella Milani e da Anna Taglioli viene dedicata all'agire affettivo ed alle varie forme che tale tipo di agire assume nel quadro societario contemporaneo. *SMP* dà così un contributo a questo percorso sociologico innovativo e lo fa tramite un saggio introduttivo straordinariamente brillante di Pierpaolo Donati seguito da altri che rivisitano l'apporto sul tema di Weber e di Simmel. Secondo Donati nella contemporaneità l'amore si diffonde in molteplici ambienti sociali che tradizionalmente gli erano preclusi con conseguenze di carattere patologico. La società moderna ha racchiuso l'amore nella sfera della relazionalità intima. «Oggi l'amore si fa sentire come un nuovo bisogno relazionale in tutte le sfere della vita umana, anche nel mercato e nella sfera pubblica. Ma, ovviamente, non si tratta della stessa modalità di amare». Nel dopo-moderno la struttura societaria rende possibili, perché ne sente l'esigenza impellente, nuove forme di azione motivate dall'amore che rendono inutili ed obsolete dicotomie come amore privato *vs* amore pubblico. «Tali modi si differenziano a seconda delle diverse sfere sociali. La novità è data dai 'beni relazionali', che sono stimolati da specifici criteri di differenziazione relazionale e di riflessività relazionale dell'amore. In questo scenario si può intravedere un cambiamento epocale nella semantica dell'amore, che da 'amore-passione' diventa 'cura della relazione'». Una prospettiva decisamente suggestiva per rinnovare in modo radicale, ma forse più atteso di quanto si immagini, la vita sociale.

Gregor Fitzi rivisita Max Weber tramite una lettura metodologicamente raffinata che recupera la rilevanza "di soglia" delle emozioni nella sua sociologia. L'azione "razionale rispetto allo scopo" ha una sua pervasività che, tuttavia, non può escludere né forme di razionalità assai differenziate tra di loro né, tantomeno, farci dimenticare che «la parte preponderante della storia del genere umano si fonda su modalità dell'agire di tipo non razionale». L'interrogativo affrontato da Fitzi è comunque quello di comprendere quale status Weber conferisca all'agire affettivo nella sua sociologia pluristratificata in rela-

¹ Si veda tra i molti saggi dedicati al tema Donati P., *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano, 1991; e più recentemente: *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London-New York, 2011; *Sociologia della riflessività. Come si entra nel tardo-moderno*, il Mulino, Bologna, 2011.

zione ad ambiti sociali fondamentali, dal potere, alla religione, all'economia. Fitzi non solo ci insegna che, secondo Weber, una dicotomia «domina la storia moderna ed extra-occidentale: quella fra l'azione in base alla forza cogente del quotidiano e l'azione rivolta contro di essa, ossia il contrasto fra l'azione tradizionale e l'agire affettivo». Ma anche che, per evidenziare solo alcuni aspetti della sua densa analisi: a) in Weber «l'agire affettivo si distingue per essere una reazione emotiva prodotta dall'impatto dell'imprevisto, del nuovo o dell'estraneo. Una forma di agire che veicola una notevole forza innovativa, capace di riplasmare le relazioni sociali. All'agire affettivo è essenziale la dedizione irriflessa all'emozione attuale che precede ogni razionalizzazione. Paura, rabbia, entusiasmo, amore, gelosia, odio spingono gli esseri umani a modificare profondamente e spesso in modo irrevocabile le relazioni sociali, senza permettere loro di valutare le conseguenze delle loro decisioni»; b) il carisma e la sua espressione rientrano in una "forma emozionale del potere". «A seguito dell'intervento di un leader carismatico, di un profeta, di un condottiero, di un demagogo o di un avventuriero, si innesca, specie se la sua azione muove da una condizione di crisi degli assetti sociali tradizionali, un processo di ridefinizione improvvisa ed emozionalmente tesa della convivenza. L'onda di piena del carisma può modificare profondamente le relazioni sociali, ma è al tempo stesso caratterizzata dal fatto di avere una durata limitata». In altri termini la sociologia weberiana delle emozioni e dei sentimenti non è sistematizzata ma attraversa la sua sociologia politica e del potere, ancora, la sua sociologia economica e la sua sociologia della religione; c) esiste un processo di "accomunamento emozionale" (*Emotionale Vergemeinschaftung*) indispensabile per interpretare eventi critici di forte irrazionalità collettiva. Una categoria sociologica che sembra di grande capacità euristica e che conferma come, anche per Weber, la relazione tra emozioni, sentimenti e – segnatamente – agire affettivo e mutamento sociale sia ineludibile.

Adele Bianco concentra, invece, la sua brillante esegesi del *Frammento dell'amore* di Georg Simmel, pubblicato postumo e scritto fra il 1890 ed il 1911, evidenziando tre punti cruciali sui quali vale la pena di soffermarsi perché indirettamente rappresentano una sorta di pietra angolare per il *topos* affrontato in questo numero di *SMP*. Primo punto. La costruzione della socialità è resa possibile dal sentimento di amore, come dire che l'intersoggettività ci consente di rispondere al grande interrogativo su come sia possibile la società. Secondo punto. A parte la crucialità della definizione simmeliana di amore per cui è opportuno un rinvio al saggio di Bianco, è importante verificare in che senso l'amore sia un problema sociologico. Gli attori coinvolti nella esperienza amorosa creano una relazione sociale che è definita da una dinamicità che alimenta le potenzialità del soggetto e dà un libero fondamento alla elaborazione del suo rapporto con il mondo. L'amore è una forza vitale

che nutre un'intersoggettività positiva, presupposto imprescindibile del tessuto societario complessivo. Terzo punto. Le manifestazioni dell'amore vanno lette non dimenticando la loro lenta ma importantissima evoluzione storica; esse vedono il passaggio da un modello di amore classico, disegnato da Platone, ad un modello moderno. Su questo ultimo, definito da una dinamicità crescente, vale la pena dire che il soggetto amoroso oggi è orientato da una individualizzazione in incremento progressivo che esaspera il suo bisogno di essere corrisposto, ma che sembra anche deformare – a volte – l'esperienza amorosa. Sono poi di grande significato le osservazioni simmeliane sull'amore universale per l'umanità e sull'amore cristiano.

Lo spazio delle emozioni e dei sentimenti è uno spazio oscurato, rimosso, ma soprattutto protetto dall'attore contemporaneo che è immerso in un insieme di dinamiche sociali e comportamentali caotico e opprimente. La tarda modernità ha un suo territorio di espressione dominante ovunque nel mondo: quello della grande città. Questo contesto influenza l'azione e ha degli effetti culturali che incidono pesantemente sulla personalità dei suoi abitanti plasmandone e modificandone, a volte in modo brutale, anche la vita emotiva. Il turbinio della vita metropolitana – come ci dice Simmel nel 1903 – produce un tipo umano, l'uomo blasé, vale a dire un soggetto che resta distante dalle cose e dagli accadimenti, avvolto dall'involucro della sua intellettualità fredda e calcolatrice che sembra volere rimuovere, almeno in apparenza, emozioni e sentimenti. L'indifferenza emotiva si presenta come un rimedio obbligato per proteggersi dagli effetti perversi di una «modernità ipertrofica caratterizzata dall'affastellamento delle relazioni»². L'indifferenza emotiva può essere un espediente per coprire l'intimità del soggetto, un bene fondamentale, non sopprimibile, che rischia di essere frantumato dalla modernità urbana tumultuosa. A ben guardare una soggettività immersa in un clima tragico attraversa le riflessioni di Simmel sull'amore. L'eccessiva intellettualizzazione, prodotto non secondario di una cultura del denaro e della metropoli che ne è lo scenario naturale, limita sia l'individuo nella sua intimità più autentica sia la società nella sua ambivalente complessità. Come bene è stato scritto da Iagulli: «Il soggetto simmeliano, diviso fra il desiderio di fondersi con l'altro e l'ansia di non perdere la propria individualità, finisce per vivere un'esperienza non solo contraddittoria, ma anche fundamentalmente tragica: esaltazione, frustrazione, gratificazione e delusione sembrano ciclicamente alternarsi finendo così con l'indebolire quella soggettività umana che per Simmel non è solo il baricentro di ogni esperienza autentica, bensì anche la chiave di un'ade-

² Cerulo M., *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2009, p. 59.

guata lettura filosofica della società»³. Detto ciò non si può trascurare, anche sulla scia di una lettura degli studi di Donati aperti sulla pluridimensionalità dell'amore, una prospettiva analitica laica complementare secondo cui la stessa tarda modernità consente nuovi spazi alle emozioni e ai sentimenti e libera le passioni che ne rappresentano il motore profondo anche con effetti virtuosi per la collettività.

La sezione di matrice teorica include, infine, un saggio denso ed intrigante di Luigi Muzzetto dedicato a *L'intersoggettività e la sfera "emozionale-affettiva"* in cui si ricostruisce la storia del dilemma ragione/passioni nel pensiero filosofico e sociologico europeo cui segue un'esegesi scrupolosa della visione di Alfred Schütz su "l'implicazione dei sentimenti" vale a dire sullo spazio che Schütz concede, nel suo pensiero, alla sfera emozionale-affettiva. Questa sezione, successivamente, viene integrata da una serie di contributi che potremmo definire, sia pure tra virgolette, "empirici". Questi saggi si soffermano su situazioni specifiche nelle quali l'esperienza affettiva si manifesta con intensità ed effetti incisivi per l'azione e per l'identità di chi la vive. Lo studio di casi e la riflessione su come differenti ambiti istituzionali dalla famiglia alla politica alla cultura siano condizionati dall'agire affettivo conferma la rilevanza di una prospettiva analitica che pone la sociologia dei sentimenti e delle emozioni come prospettiva di nuovo e sicuro significato per decodificare la modernità ed il suo dopo. Anche nella cultura islamica, come Andrea Spreafico ci dimostra in un modo criticamente limpido.

I sentimenti, in quanto risorsa sociale, rappresentano non solo un argine importante allo strapotere del mercato e dell'economia sulla cultura e sulla politica – come già ci avvisava Tocqueville – ma anche una diga contro il dilagare di forme parossistiche di individualismo egoistico. Il paradigma dell'attore razionale ha dominato incontrastato nell'economia e nelle altre scienze sociali almeno fino agli anni Settanta del Novecento quando lo studio sociologico dell'ambito emozionale dell'agire umano acquista progressivamente un nuovo spessore soprattutto negli Stati Uniti⁴ e poi anche in Europa per vari motivi: a)

³ Iagulli P., *La sociologia delle emozioni*, Angeli, Milano, 2011, p. 35.

⁴ Il 1986 è l'anno in cui la sociologia delle emozioni viene legittimata accademicamente dato che l'American Sociological Association decide di dedicarle una sua sezione. Per l'Italia, dove questo segmento della riflessione sociologica è stato introdotto più recentemente, vanno ricordati gli importanti studi pionieristici – e non solo – di Gabriella Turnaturi, *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano, 1994; *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano, 1995; *Tradimenti. L'imprevedibilità nelle relazioni umane*, Feltrinelli, Milano, 2000, e gli studi originali di Elena Pulcini tra cui spiccano: *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 e *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna, 2011. Non

perché ci si convince che i sentimenti e le emozioni influenzano in modo rilevante l'azione al pari e a volte più della razionalità, specialmente in certi segmenti della società come le nuove generazioni; b) perché il lato emotivo della comprensione è essenziale alla comprensione stessa ed alla percezione della realtà, in altre parole i sentimenti e le emozioni concorrono alla costruzione sociale della realtà; c) perché sentimenti ed emozioni si definiscono nell'interazione sociale e danno senso alla comunicazione e rafforzano le appartenenze, dunque hanno una valenza integratrice che non esclude però la loro valenza dirompente date certe circostanze sia a livello sociale sia al livello individuale. Nella quotidianità, a fronte di situazioni problematiche concrete, sentimenti, emozioni e razionalità si ibridano con esiti che non sono sempre definibili con certezza. Arlie Russel Hochschild ha proposto, nel 1975, con la categoria dell' "attore senziente"⁵ un superamento della dicotomia tra attore cognitivo ed attore emozionale. L'attore senziente è un attore consapevole che ispira il suo agire all'utilitarismo razionale e, al tempo stesso, un attore che dà spazio alle pulsioni dell'inconscio ed abbandona, a tratti, la risorsa troppo costosa della razionalità. Come bene scrive la Turnaturi: «Parlare di attore puramente razionale o puramente emozionale è un'astrazione che impedisce la comprensione dell'agire individuale e collettivo e dell'azione sociale»⁶.

La modernità ed il suo dopo hanno un costo pesante: la solitudine dell'attore. L'individuo solitario, abbandonato a sé stesso, si confronta soprattutto con le sue emozioni e con i suoi sentimenti. La sua intimità è minacciata dal frastuono mediatico che la mercifica ostentandola in una vetrina aperta sul mondo. I teorici della tarda modernità da Sennett a Giddens, da Hillman a Bauman parlano degli abitanti di un mondo liquido che prende le distanze da tutto ciò che è duraturo. L'apparenza labile è la realtà. La relazione sociale oggi è intrisa di una sentimentalità fragile, diffidente, che non vuole proiettarsi nel tempo perché viene vissuta come una trappola. Il cinismo sembra dominare sull'amore. La concezione strumentale della relazione sentimentale deserti-

è un caso, poi, che ci si imbatta in interessanti "manuali" come Cerulo M., *Il sentire controverso*, Op. cit., Carocci, Roma, 2009 e Iagulli P., *La sociologia delle emozioni*, Op. cit. A Iagulli si rinvia per una utile sintesi critica in forma di rassegna degli studi della sociologia delle emozioni in Italia, cfr. Op. cit., pp. 97-107.

⁵ Cfr. Hochschild A. R., *The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities*, in M. Millman, R. Moss Kanter (eds.), *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science* Doubleday, Garden City, New York, 1975, pp. 280-307. Va sottolineato che questo è forse il vero saggio fondante la sociologia delle emozioni cui della stessa autrice segue un lavoro di approfondimento: *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure* in «American Journal of Sociology», 1979, 85, pp. 551-575. Sempre della Hochschild è importante ricordare *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna, 2006.

⁶ Turnaturi G., *La sociologia delle emozioni*, Op. cit., pp. 14-15.

fica il rapporto con il partner e ribadisce la condanna alla solitudine. *L'hooking up* è la sola esperienza d'amore di cui sono capaci i giovani oggi? L'emozione dell'istante è il vero obiettivo sentimentale proposto dalla cultura consumista tardo-moderna ove una iperdilatazione della pressione del mercato pretende di acciuffare nelle sue spire anche lo spazio più intimo dell'attore quello dedicato all'affettività. Ma la sovrapposizione dell'agire consumistico e dell'agire affettivo è una distorsione cui l'individuo non può sottomettersi pena la perdita di un'identità autentica.

L'esercizio analitico, sicuramente significativo, di distinzione tra emozioni, sentimenti e passioni che è un *topos* classico della psicologia, della filosofia e, più recentemente, della sociologia resta qui sullo sfondo. Mi sia permesso però sottolineare che Remo Bodei si sofferma in maniera illuminante, nella intervista che ha donato a *SMP*, sulla necessaria distinzione tra questi non-sinonimi. Anche solo sfogliando l'indice di *SMP* si constata che la trattazione dell'agire affettivo svolta in questo numero di *SMP* non è interessata ad una prospettiva aliquidamente accademica, che resta comunque importante da perseguire nelle sedi opportune. Nella concretezza dell'agire affettivo questi tre livelli costitutivi della dimensione non razionale dell'identità si intrecciano con intensità e toni quasi sempre differenti, in relazione anche ad alcune variabili tipicamente sociali: età, genere, classe sociale e religione di appartenenza, istruzione e peculiarità di contesto. L'attenzione è allora rivolta alle forme che può assumere l'agire affettivo: a) un'azione di tipo solidale che vede il soggetto aperto verso l'esterno impegnato in un'azione che ha il prossimo come destinatario e che viene orientata alla comunità. È a questa categoria di azione che ci si rivolge maggiormente per comprendere un aspetto latente dell'agire sociale che però conquista più spazio di quanto si supponga al livello individuale ed al livello collettivo, basti pensare all'esperienza del volontariato e dell'associazionismo nel Terzo settore. È l'amore altruistico concepito come agape. In questo caso l'azione ha una sua valenza conflittuale con le pressioni che provengono dalla mercificazione culturale che in una società del consumo pilotato e manipolato pretende la competizione interindividuale estrema, e combatte – temendone l'impatto rivoluzionario – la solidarietà; b) un'azione, invece, socialmente circoscritta alla dinamica di coppia ed impegnata in una interazione dove l'Altro è spesso sorgente di problemi identitari vissuti a volte anche tragicamente, tipo effetto Werther. È il vissuto dell'amore passione o *amour fou* che non sfugge nella tarda modernità all'influenza del mercato, ma che resta pur sempre un'esperienza unica nella sua autenticità nonostante il disperante tentativo della cultura del denaro di commercializzare anche la vita intima. Data questa impostazione il confronto tra l'orientamento razionale dell'azione e l'azione definita affettivamente viene a perdere d'importanza. Ma è soprattutto una ineliminabile centralità della dimensione sentimentale della vita a ricomporre

sul piano analitico un quadro sociale innovativo della riflessione sull'agire evocando l'opportunità di innovare anche il lavoro delle scienze sociali ed il loro sguardo sulla società.

Gianfranco Bettin Lattes

Premessa

Una riflessione sociologica sull'agire affettivo nasce dalla scelta di contribuire a sviluppare una conoscenza sul tema che superi la dicotomia tradizionale tra ragione e passione che attraversa la storia del pensiero, individuando nella dimensione affettiva dell'agire una forza propulsiva di sintesi fra tali polarità e una componente fondamentale per cogliere l'agire sociale nella sua complessità.

La rilevanza sociologica della questione emerge dalle trasformazioni che si presentano nelle società contemporanee e determinano il ritorno dell'amore in sfere sociali dalle quali la modernità lo aveva allontanato. Il bisogno relazionale si manifesta con intensità negli ambiti pubblici del mercato e della politica, diventando una chiave di volta, oltre che di lettura per comprendere e gestire il mutamento sociale.

Ecco che studiare sociologicamente l'amore significa analizzarne la forma e la funzione nei diversi contesti sociali e tempi storici, la rilettura dei classici è in quest'ottica fondamentale per cogliere le manifestazioni dell'amore secondo prospettive analitiche divergenti e/o complementari e attraverso una comparazione storica verificarne l'attualità. I contributi che prendono in rassegna le molteplici declinazioni dell'agire affettivo ci permettono di inquadrare la traiettoria comune che risiede nella "messa in relazione" ovvero nella attivazione di una relazione a due che sta alla base della costruzione del vivere sociale. L'agire affettivo mette infatti in moto dinamiche sociali fondamentali di identificazione, differenziazione e riconoscimento, che si estendono dal livello micro-sociologico dei rapporti personali a quello macro dei legami sociali comunitari.

La sezione monografica del numero comprende dunque due macro-aree, la prima dedicata all'analisi dell'agire affettivo attraverso le teorie sociologiche classiche, dove l'amore è concepito come forma sociale primaria, base costitutiva del vivere sociale che precede la riflessione e "forza eversiva" di mutamento. La seconda area invece accoglie contributi orientati a verificare la funzione dell'amore nel percorso trasformativo della realtà sociale; si prendono così in considerazione le diverse declinazioni del sostegno reciproco all'interno della coppia, i mutamenti che hanno interessato la sfera politica italiana

determinando una nuova porosità dei confini tra discorso pubblico e discorso privato e, ancora, le semantiche dell'amore che contraddistinguono le nuove generazioni, essendo queste ultime al centro, ancora una volta, dei processi di riconfigurazione dell'agire sociale e, con essi, dell'agire affettivo.

Si vanno parallelamente a comporre le 'figure' letterarie e linguistiche dell'amore, quali tratti di una storia comune, la storia delle relazioni che spingono l'uomo ad andare oltre sé per riconoscersi nell'altro. In questo modo si coglie il movimento dialettico che estende la scoperta del sé che è nell'altro e dell'altro che è nel sé oltre la relazione a due, verso la logica della comunità.

Come nota efficacemente Barthes, una «storia d'amore ben costruita, con un inizio e una fine, una crisi al centro, è il modo che la società offre al soggetto amoroso per riconciliarsi in qualche modo con il linguaggio del grande Altro, costruendosi da sé un racconto in cui si mette. [...] L'innamorato che soffre non ha neppure il beneficio di questa riconciliazione e non è lui, paradossalmente, nella storia d'amore; è in qualcos'altro che somiglia molto alla follia»¹. È il paradosso del racconto che da un lato proietta il soggetto in una conciliazione impensabile con la realtà sociale e dall'altro si fa conduttore di nuove rappresentazioni sociali, incidendo nella possibilità di distribuire le passioni su una superficie più ampia di quella dell'Io.

Quest'ultima è la strada dipinta da due celebri esponenti della filosofia e della sociologia contemporanea, nella sezione dedicata alle interviste. Remo Bodei ed Alex Honneth affrontano infatti la tematica delle passioni partendo dal ruolo che hanno avuto nello sviluppo della conoscenza e della società per arrivare ad analizzarne gli effetti conflittuali e aggreganti nella dimensione contemporanea.

A conclusione del numero, infine, le note critiche si focalizzano sulla necessità di una analisi comparativa in prospettiva non soltanto diacronica ma anche sincronica, uno studio sui ruoli che l'agire affettivo assume nelle diverse comunità, in relazione ai differenti codici linguistici e culturali.

Complessivamente i contributi affrontano in ottica interdisciplinare ed inclusiva il tema dell'agire emozionale e permettono di ricostruirne la valenza euristica nella comprensione della realtà e del mutamento sociale, cogliendone parallelamente la funzione trasformativa. Concorrono quindi a fornire un quadro conoscitivo che, senza pretese di esaustività rispetto ad un tema per sua natura complesso, si auspica possa alimentare quell'operazione di svelamento critico – l'*immaginazione sociologica* – necessaria per ricomporre la frattura tra *homo sentiens* e *homo sapiens* non ancora pienamente superata nell'ambito della nostra disciplina.

Stella Milani, Anna Taglioli

¹ Barthes R. (2001), *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino: 226.

L'amore come relazione sociale

Pierpaolo Donati

Love is a polysemic concept which can be declined in thousand names, since it refers to different relationships. Love can be filial, fraternal, parental, spousal, simple friendship, social love, and so on. The diversity of its ways of being becomes clear and understandable, beyond the personal motivations of individuals, only if we observe the relational context and in particular the specific social relation that is at stake. Modern society has consigned love to the private spheres of intimate relationships (the couple and its surroundings), excluding it from 'the public spheres' such as the market and the state (considered 'neutral' in terms of the emotions and the morality pertaining to love). What we are witnessing today is the return of love in social spheres from which modernity has excluded it. The need for love seems to emerge in all spheres of human life, including the market and the political sphere. This sociological contribution highlights how in an after-modern society new cultural and structural forms of social life are emerging that make possible to act for love in new ways that go beyond the modern dichotomies (private vs. public love, irrational vs. rational). These ways differ according to different social spheres. The novelty comes from the 'relational goods', which are stimulated by specific criteria of relational differentiation and of relational reflexivity of love. In this scenario one can see an epochal shift in the semantics of love, that from 'love as passion' (romantic love) to 'love as care of the human relationship'. The challenge is to understand how and where love can emerge as a new form of caring for relational goods.

I. Una semantica relazionale dell'amore

1.1. Noi usiamo uno stesso verbo, 'amare', per riferirci a tante relazioni di tipo diverso. Diciamo che Paride amava Elena, la moglie di Agamennone, che Achille amava Patroclo, suo amico, che i primi cristiani si amavano raccogliendosi nelle prime comunità religiose. Molte lingue, come l'italiano, hanno un solo verbo. Ma i greci usavano tre parole diverse: *eros*, *philia* e *agape*. Così, l'amore di Paride era *eros*, quello di Achille era *philia*, quello dei cristiani delle origini che si riunivano nel banchetto comunitario che si consumava dopo la messa serale, e più in generale nella Chiesa particolare, condividendo uno stato spirituale di amore fraterno e disinteressato era *agape*.

Il nome dell'amore cambia, o meglio dovrebbe cambiare, a seconda della sua forma e del suo contenuto. Ma nel linguaggio ordinario noi non abbiamo un lessico dell'amore che designi queste diverse relazioni come espressioni

differenziate dell'amore. D'altra parte l'evoluzione culturale non ci soccorre, perché, anziché creare nuove parole per designare i diversi modi dell'amore, la dinamica socioculturale in generale privilegia le semplificazioni e anche i riduzionismi, fino alla reificazione. Così, per esempio, il termine *eros* ha avuto, in Occidente, una fortuna assai maggiore degli altri due termini, ma in quanto è stato ridotto e reificato nella attrazione sessuale. Il concetto di *philia* sembra oggi scomparso, considerato che il termine amicizia designa il più delle volte solo persone conosciute con cui abbiamo rapporti simpatetici. Il termine *agape* viene spesso usato per indicare delle forme comunitarie, incluse le sette esoteriche, che hanno dei caratteri assai diversi dalle comunità dei primi cristiani.

E allora ci chiediamo: come possiamo differenziare i vari tipi di amore, per esempio l'amore per un'amante dall'amore per lo sposo/la sposa, l'amore per i figli dall'amore per i genitori, l'amore per gli amici vicini dall'amore per l'immigrato che sentiamo come prossimo, l'amore per la propria nazione dall'«amore (*caritas*) universale» di cui parla Paolo VI nella *Populorum Progressio*? Con quali criteri operiamo queste distinzioni?

In base alle caratteristiche personali dell'Altro? Io credo di no. Indubbiamente, l'amante non è lo sposo/la sposa, l'amico non è il prossimo in generale. Non si amano i figli per il colore dei loro occhi o i genitori per le loro proprietà immobiliari. Non è sufficiente ricorrere alle emozioni, perché prima degli stati emozionali, e come loro condizione, ci sono delle diverse relazioni. È vero che il nostro pensiero tende a codificare questi diversi tipi di amore a seconda dei diversi sentimenti a cui si riferiscono e quindi alle azioni che essi ispirano. Ma dobbiamo saper vedere il contesto in cui il sentimento emerge. Ad esempio, mentre la 'colpa' è un fatto oggettivo (o si è colpevoli o non lo si è), il sentimento di vergogna dipende dal contesto socioculturale, nasce (o non nasce) in base al fatto che il gruppo sociale in cui viviamo riconosca le connessioni morali, e non solo materiali e causali, tra le nostre azioni e quelle degli altri, ossia abbia una morale per la quale tutti si sentono legati agli altri secondo una modalità che non è quella del diritto e del contratto. 'Morire di vergogna' e 'morire di colpa' sono due cose assai diverse (Seligman 2002: 127). Si faccia l'analogia con le espressioni parallele: 'morire per amore' (la morte come atto di donazione di sé stessi) e 'morire di passione' (bruciare interiormente consumando la propria esistenza). Per capire il senso di queste espressioni occorre guardare alla relazione che esse significano: «Ogni pratica possiede un significato che la eccede, ma il significato non esiste senza l'atto rituale. L'esistenza del significato dipende dall'atto rituale: il senso dell'evento, in altre parole, è costituito dall'azione che si realizza 'là fuori', nel mondo, e non il contrario. Lo studio di Durkheim sulla storia del contratto e su come esso si sia lentamente spogliato dei suoi tratti e simboli rituali dimostra *quanto sia difficile conservare una relazione senza simbolizzarla*» (Seligman 2002: 108-109, corsivo mio).

Di qui l'importanza, come poi dirò, dei mezzi simbolici generalizzati di comunicazione, che non esistono come puri mezzi (secondo quanto hanno pensato Parsons e Luhmann), ma in quanto mezzi richiamano necessariamente anche la relazione allo scopo/intenzione a cui servono.

È in questo modo che, dal punto di vista sociologico (e non degli stati emotivi soggettivi), possiamo distinguere tra innamoramento e amore (Alberoni 1979). Di fatto, noi distinguiamo i diversi tipi di amore perché diverse sono le relazioni da cui nascono e che implicano. È la struttura di queste relazioni ciò che conta, e nella struttura il simbolismo è fondamentale.

Il comandamento biblico dato da Mosé nell'Esodo, quello di un Dio geloso e punitivo¹, non è lo stesso di come viene riformulato da Gesù («Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente» Mt 22,37). Dietro la nuova formula, c'è un cambiamento strutturale e simbolico della relazione di amore: prima gli uomini erano 'servi' (di Dio), dopo sono i suoi 'figli'. È in questa relazione di filiazione, non più di servitù, che vengono reinterpretati i comandamenti verso gli altri esseri umani («Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora tuo padre e tua madre»). Essi vengono riassunti nella formula positiva «ama il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,16-19), che implica, appunto, una relazionalità fatta di amore tra fratelli. Il *mandatum novum* di Cristo [«*mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos*» (Gv 13, 34)] implica una struttura relazionale nettamente diversa dalla precedente. Il punto è: da dove emergono le differenze? come tracciamo le differenze? perché? a che pro?

Per tracciare le differenze occorre una certa riflessività, la quale si deve servire di un patrimonio concettuale che non è sempre disponibile. Diventa disponibile attraverso una specifica semantica dell'amore².

In breve, *per differenziare le diverse modalità dell'amore occorre una semantica capace di riflessività relazionale*, cioè un patrimonio di concetti che consentano di attuare

¹ «Io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Esodo 20, 2-17).

² Giustamente Luhmann (1982) sostiene che, per scoprire, identificare, coltivare quello straordinario sentimento umano che è l'amore bisogna andare oltre il dato naturale, immediato, e intenderlo come multiforme orizzonte semantico in cui inscrivere il rapporto con il mondo esterno. Ma, sfortunatamente, egli tratta l'amore come un codice, un mezzo di comunicazione della sfera più intima e profonda della persona "secondo le cui regole si possono esprimere, formare, simulare sentimenti". Fedele alla teoria sistemica e a un modello originale di fare storia della cultura, Luhmann non tratta l'amore come relazione sociale, ma come un codice culturale, il che offre un interessante quadro generale dell'evoluzione della semantica dell'amore, ma porta alla conclusione che l'amore si riduce ad una 'comune problematizzazione del mondo'. Se così fosse, il mondo sociale sarebbe di una povertà infinita.

una riflessività centrata sulla natura della specifica relazione di cui si parla. L'amore per Dio e l'amore per il prossimo hanno molto in comune, ma hanno anche qualcosa di diverso non solo in ragione della diversità dei termini che vengono relazionati fra loro, ma anche in ragione della diversità della relazione che viene generata dai termini che stanno in relazione.

Se prendiamo la formula «ama il prossimo tuo come te stesso», noi vediamo che *la riflessività si deve esercitare su una relazione doppia, che deve essere resa simmetrica*: come io amo me stesso? come amo l'Altro? questi due modi sono o non sono uguali fra loro?

L'amore prende un nome diverso a seconda della specifica relazione in cui opera e la relazione è definita dai termini che collega per riferimento l'uno all'altro. È la relazione che spiega e fa comprendere se i mezzi e le norme che vengono impiegati per esprimere l'amore sono adeguati oppure no. Se i termini sono degli sposi, i mezzi saranno diversi da come sarà l'amore tra genitori e figli (amore di filiazione) oppure l'amore tra fratelli (amore fraterno).

È la relazione che dà un nome specifico all'amore. Il bisogno di amore è iscritto nella relazione fra i soggetti. I bisogni umani, a partire dal bisogno di rispondere alle emozioni su su fino alle esigenze di aiuto materiale, sono per loro natura molteplici e caotici: è la relazione all'Altro che li deve specificare e canalizzare. Solo se gli agenti vogliono reciprocamente il bene dell'Altro nasce una relazione di amore.

Disse Jahweh a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». E quegli gli rispose: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gn 4,8). La risposta di Caino «sono forse io il custode di mio fratello?» denota l'assenza di un amore che era dovuto per via della relazione tra fratelli. La relazione richiedeva un certo amore che Caino nega perché non la vuole riconoscere, è preso da altri interessi. Tocca forse a me sapere dov'è mio fratello? Tocca forse a me amarlo? Caino, l'agricoltore che punta ad essere un uomo sazio, risponde negando l'amore che era tenuto a dare. Lui, civilizzatore del pianeta, ha sviluppato il sogno di produrre e vendere all'infinito, oscurando la legge della fratellanza scritta nel suo cuore. La paternità di Dio, che non è statica ma dinamica (relazionale), si china su di lui per suscitare il senso di una fratellanza responsabile in relazione con tutte le cose e le creature.

Per sintetizzare su questo punto, allora, possiamo dire che esistono mille modi di amare, e pertanto ci devono esse mille nomi dell'amore. Questi nomi, però, non sono dati *a priori* e una volta per tutte. Emergono in un preciso contesto relazionale. Sono virtualmente impliciti da sempre (giacciono nella natura umana), ma possono venire all'esistenza solo a certe condizioni. E sono queste condizioni che danno loro un nome specifico.

1.2. Con la crescente interconnessione fra pubblico e privato (che avviene dentro il contesto della loro polarizzazione moderna), l'amore emerge oggi come

bisogno diffuso in tutte le sfere sociali. Ma si trova di fronte ad una società organizzata 'funzionalmente' che non lo prevede. Questa società si caratterizza per due tendenze. Da un lato tende a contrastare il bisogno d'amore in gran parte delle sfere sociali, perfino nella famiglia, ultimo e fragilissimo baluardo dell'amore. Nelle sfere pubbliche come in quelle private, vengono creati i vuoti dell'amore. E così si rende evidente che la mancanza di amore è la più grande povertà che l'uomo possa sperimentare. Dall'altro, così si dice, questa società rende normale il caos dell'amore (Beck, Beck Gernsheim 1996).

Questo esito è il prodotto di una società modernizzata che opera come un sistema societario basato su due grandi sotto-sistemi che hanno funzioni specializzate e consentono solo delle combinazioni e relazioni limitate con le altre sfere sociali e fra di esse. Questi due sottosistemi sono il sistema economico (guidato dall'imperativo della utilità economica) e il sistema politico (guidato dall'imperativo del potere politico). Essi si combinano in vari modi (gli assetti *lib-lab*) e tendono a separarsi (a diventare autoreferenziali) rispetto alle altre sfere sociali, cioè ai mondi vitali costituiti dalle associazioni civili e dalle famiglie, con le loro reti sociali.

In questa configurazione della società, che io chiamo *lib-lab* (Donati 2009), l'amore diventa una parola che può essere pronunciata solo nei mondi vitali, cioè nel privato delle famiglie e delle relazioni intime. Quando si parla dell'amore fuori del privato familiare, assume altri nomi. Per esempio, se lo si riferisce alle associazioni civili, a carattere volontario, che si propongono dei fini prosociali di solidarietà umana, si parla di beneficenza, di carità sociale, di amore del prossimo, e così via. In ogni caso, nella configurazione *lib-lab*, non ha senso parlare di amore nel sistema economico e nel sistema politico. Benché alcuni dichiarino di voler realizzare una 'economia dell'amore', e perfino un 'partito politico dell'amore', tutti vedono che questi nomi nascondono dei progetti alquanto problematici.

Eppure la configurazione *lib-lab* della società denuncia ogni giorno di più la sua crisi. Proprio il fatto di relegare i bisogni dell'amore nella sfera della pura intimità, di tradurla in semplici affetti ed erotismo (Giddens 1992), il che significa con una riflessività molto bassa, rende infelici le società modernizzate. Il caos dell'amore genera a sua volta il caos delle relazioni familiari e parentali³.

La polarizzazione fra sfere private e sfere pubbliche non può essere ulteriormente accentuata senza che sorgano delle mediazioni che consentono di relazionarle fra loro e di far circolare l'amore, nelle sue diverse forme, sia all'interno di ciascuna di esse sia fra di esse. Si richiede una diversa articola-

³ Andrebbero qui aggiornati gli studi di Simmel (1999[1906]) e Goode (1959) sull'importanza che ogni società deve annettere alla istituzionalizzazione dell'amore.

zione e differenziazione delle sfere sociali, che sia tale da consentire all'amore umano di manifestarsi più diffusamente nella società, anche nelle sfere pubbliche e non solo in quelle private. È questo possibile e, se sì, come?

1.3. Per rispondere ai vecchi e nuovi bisogni di amore, la società deve ripensarsi come 'organizzazione riflessiva'. Ciò significa interrogarsi; i) sulle proprie premure (discernimento), ii) progettarsi (deliberazione), iii) fare pratiche (dedizione) che puntino su atti e risultati di amore (Archer 2007). Gli atti hanno come indicatori gesti di donazione e i risultati si misurano in termini di beni relazionali generati.

Questa organizzazione riflessiva non può essere creata se si adotta la vecchia riflessività moderna, quella dell'individuo autonomo. Diventa possibile solo se gli agenti/attori adottano una semantica relazionale adeguata.

Non posso qui spiegare perché una tale semantica sia, a sua volta, possibile solo se possiede un fondamento religioso, che deve dispiegarsi nel mondo con una mentalità laicale, cioè secondo criteri di una laicità che è ricerca dell'universale nel particolare (Donati 2010). In particolare, nell'ambito della religione cattolica, per 'amare il mondo appassionatamente' (Escrivà 2004 [1967]) in modo laico e non laicistico (Donati 2008), serve una nuova riflessività capace di discernimento, deliberazione e dedizione in base ad una nuova ermeneutica del simbolismo che permea la nostra cultura. Gli ordini tradizionali di giustificazione sono crollati perché la differenziazione strutturale della nostra società non si accorda con il perpetuarsi di ordinamenti di senso e di valore che siano 'sovra-ordinati' all'agire sociale. L'agire sociale può trovare senso e valore solo se adotta una semantica relazionale della società.

Il simbolismo classico della triade *eros* (amore individuale), *philia* (amore intersoggettivo di amicizia) e *agape* (amore comunitario) ha bisogno di una nuova riconfigurazione, adeguata alla differenziazione della nostra società.

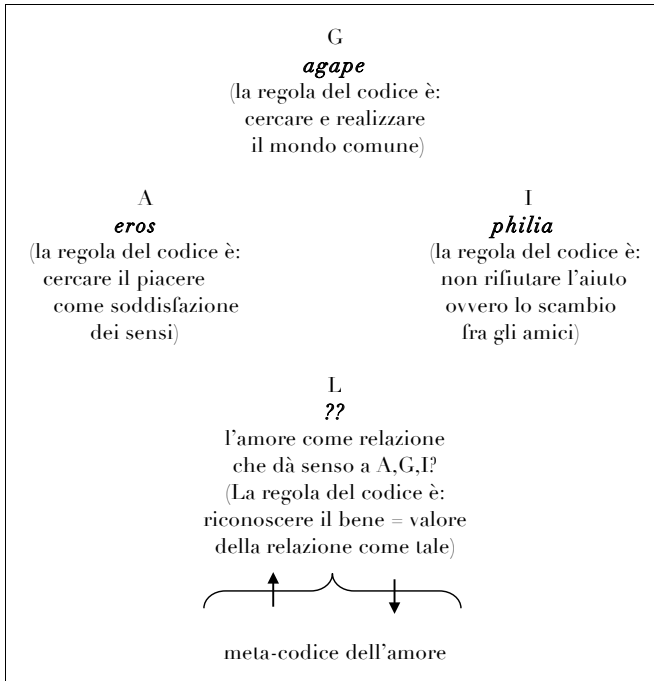
2. L'amore può 'circolare' nella società? Dove è originato e dove si sviluppa oppure perisce? La questione del meta-codice dell'amore

2.1. L'amore e la morale (l'etica) non possono contrastare il dominio del denaro e del potere politico se non dispongono di una loro semantica e di un loro codice simbolico. Questi ultimi devono avere un carattere autonomo, qualora debbano sostenere delle forme sociali distinte da quelle economiche e politiche, e che anzi, all'occorrenza, abbiano il potere di limitare e addirittura trasformare le forme economiche e politiche.

Dobbiamo quindi capire se l'amore possa disporre di semantiche e codici simbolici relativamente (relazionalmente) autonomi.

Letto alla luce della teoria relazionale⁴, il ‘complesso dell’amore’ a cui la *Cari-
tas in Veritate* si ispira può essere specificato in tre semantiche o codici culturali (*eros*,
agape, *philia*), che lasciano vuoto il quarto polo (vedi la fig. 1, che è costruita sullo
schema relazionale AGIL che viene utilizzato nel prosieguo del presente testo).

Fig. 1 – Le semantiche (e codici simbolici) dell’amore



Vediamone i contenuti.

A) Il simbolo dell'*Eros*, a partire dall'età classica della Grecia antica, indica (la divinità che incarna non solo) la forza dell'amore sessuale (erotico), ma anche la energia creativa della natura che sempre rifiorisce, la luce iniziale che ha dato l'essere e ha ordinato tutte le cose del cosmo. È il simbolo dell'amore come energia, come mezzo, dunque come 'economia' (in senso analitico, secondo AGIL). La regola del suo codice simbolico è la ricerca del piacere come soddisfazione dei sensi.

I) Il simbolo della *Philia* indica l'amore di amicizia che si ispira e imita la relazione tra fratelli. Ossia è il simbolo di una etica di fratellanza fra tutti gli esseri umani in quanto esseri umani (per esempio come 'figli di Dio', il che ri-

⁴ Cfr. lo schema relazionale AGIL: Donati (1991: cap. 4).

manda ad una simbologia di tipo agapico). La regola del suo codice simbolico è non rifiutare l'aiuto come scambio tra amici.

G) Il simbolo dell'*agape* indica l'amore per il prossimo visto come co-umanità, nella comunità di appartenenza, quali sono ad esempio la *polis* o la Chiesa. La regola del suo codice simbolico è cercare e realizzare il mondo comune.

Alla luce dello schema relazionale AGIL, si osserva che manca il simbolo (e il relativo codice) che può sostenere e legittimare questa articolazione delle semantiche dell'amore, specificando il ruolo dei tre codici simbolici (*eros*=A, *agape*=G, *philia*=I) e dei relativi mezzi simbolici generalizzati di comunicazione. Ossia manca la L di AGIL.

Questo codice simbolico lo possiamo chiamare *il codice dell'amore relazionale, in quanto riguarda l'amore in quanto relazione*, non l'amore per sé stesso, come è avvenuto dentro la modernità. È il valore attribuito alla relazione come tale, che si specifica a seconda di quale concreta e situata relazione si tratti. E, di conseguenza, specifica anche i modi in cui saranno intesi *eros* (A), *agape* (G) e *philia* (I).

La specificazione avviene nelle sfere concrete e situate. Tuttavia, affinché il codice della latenza (L nella fig. 1) possa operare (riflessivamente), è necessario che gli agenti/attori lo vedano come emergente negli interscambi di confine con un codice dei codici, ossia un meta-codice che deve far circolare l'amore assieme a tutti gli altri mezzi simbolici generalizzati. Questo meta-codice ha una natura trascendente, in quanto indica che la *communicatio* (il comunicare che 'fa società') è una relazione perché è premura per l'Altro, laddove l'*Alter* trascende non solo *Ego*, ma anche l'agente/attore in cui si incarna e il suo agire (che è il suo contributo alla relazione).

L'amore in quanto relazione è la cura dell'Altro non in quanto puro individuo (secondo una certa visione atomistica e monadologia), ma *in quanto soggetto in/di una relazione che altrimenti non esisterebbe senza di lui*. Qui abbiamo a che fare con l'amore dello stare in relazione, della cura (*care*) come prendersi a cuore l'Altro (nella forma che sarà poi specificata dalla situazione o contesto concreto, avuto riguardo sia alla natura dell'Altro sia a ciò di cui ha bisogno). È la cura della relazione stessa prima che essa si determini per fini particolari e contestuali. È l'amore del condividere, del co-ordinarsi, del cercare assieme le soluzioni, dell'evitare i conflitti, è l'amore come *incontro* anziché come scambio di utilità con l'Altro (Gui 2002). L'amato/a, così come il suo neutro, l'estraneo ovvero lo straniero⁵, non esiste *come tale* al di fuori dell'incontro con un Noi (*we relation*): esiste come amato o come estraneo solo in questa relazione (Prandini 2010).

Il codice simbolico della latenza comunica agli altri codici come essi debbono operare se vogliono attualizzare l'amore e per questa ragione deve essere capace

⁵ Cfr. Colombo (1999).

di attingere alla trascendenza (tale capacità è data dal fatto di avere relazioni di confine con il meta-codice dell'Amore). Solo così si può rispondere al bisogno 'generico' (del *genus*) dell'essere umano nel dare valore alla relazione. Nel codice della latenza giace quella realtà nascosta, ma realissima, che è il bisogno assolutamente necessario dell'essere umano di 'essere e stare in relazione'. Ovviamente, come ho detto, la forma concreta che prende la relazione è sempre contingente.

È questo meta-codice che oggi si richiede per andare oltre i limiti di tutte le semantiche particolari dell'amore. In particolare, esso promette di lasciarsi alle spalle il complesso dell'amore romantico che ha caratterizzato tutta la modernità. Nel contempo, permette e promuove tutte le possibili forme dell'amore, fra cui quella fraterna, della gratuità, del dono, dell'agape, dell'eros, in quanto si specificano *nelle, con e per* le relazioni sociali che attuano⁶.

2.2. Possiamo allora definire il complesso dell'amore inteso come relazione sociale. Il complesso dell'amore nell'epoca della globalizzazione deve articolarsi su dimensioni differenziate, che valgono in sfere sociali distinte, ma capaci di relazionarsi fra loro. L'amore deve essere distinto e deve poter *circolare* nella società. Affinché ciò sia possibile, occorre che, in ogni sfera sociale, l'amore possa essere un mezzo simbolico generalizzato per l'agire sociale, il quale si determinerà in quella specifica sfera sociale, e in quella concreta situazione, dando la preminenza ad una particolare combinazione delle sue componenti (A, G, I, L) e delle relazioni fra tali componenti.

Le quattro fondamentali componenti del complesso dell'amore in quanto relazione *sociale* (che non è un atto singolo della persona, ma lo richiede) sono:

A) nella sfera economica, l'amore è inteso come solidarietà nel reperimento e scambio di mezzi e risorse necessari per realizzare il fine, dando fiducia e credito come servizio agli altri in una concreta situazione relazionale; per esempio, l'aiuto finanziario che le banche possono dare alle imprese in difficoltà sui mercati (la solidarietà sta nel fatto che l'aiuto finanziario non è legalmente dovuto e ha dei rischi, che solo un atto di solidarietà può affrontare);

⁶ Mi preme avvertire che questo meta-codice non va confuso con il cosiddetto "amore sociale", la cui definizione varia di molto, ma è grossomodo corrispondente a quella di solidarietà. Nel pensiero sociale cattolico, le parole sono spesso usate in maniera intercambiabile quasi fossero dei sinonimi, con il rischio di notevoli conflazioni. Per esempio, le parole solidarietà, amicizia, carità sociale, fraternità sono trattate quasi come fossero degli equivalenti. Lo si vede da una citazione come la seguente: «Il principio di solidarietà, designato pure con il nome di "amicizia" o di "carità sociale", è una esigenza diretta della fraternità umana e cristiana» [cfr. Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38-40; Id., Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 10] (cfr. Catechismo della Chiesa cattolica n. 1939). A mio modesto avviso, è compito delle scienze sociali elaborare una più precisa determinazione (distinzione e integrazione) di questi concetti laddove siano riferiti a concrete relazioni sociali.

G) nella sfera politica, l'amore è inteso come sussidiarietà, nel senso di un aiutare l'altro a fare ciò che l'altro deve fare; consiste dunque nel riconoscere la dignità dell'Altro e i suoi *munera*, sostenendolo con aiuti che non lo deprivino delle sue competenze;

I) nella sfera civile, l'amore è inteso come fraternità, che è un principio associativo in base al quale ci si comporta con l'altro come un fratello (principio di reciprocità nel codice dell'amore, non nel codice economico, dove la reciprocità è un *do ut des*); il *socius* non è lo *shareholder* di una società per azioni, di una impresa commerciale o comunque di un'azienda di mercato che deve fare profitti (*Gesellschaft*); il *socius* è un Altro con cui si condivide l'appartenenza ad una comunità (*Gemeinschaft*), la quale, però, non è una comunità chiusa, ma reticolare, in virtù del fatto che la comunità si basa non su una coscienza collettiva di tipo meccanico, ma su una cultura di valorizzazione delle relazioni, tanto interne quanto esterne alla comunità;

L) nella sfera culturale, l'amore è inteso come cura della relazione interumana, dunque è premura per l'Altro con/per/attraverso la relazione con lui, non per un motivo (emozione, sentimento, attrazione, ecc.) puramente interno e soggettivo di *Ego*. Chiaramente, l'Alter rappresenta una 'trascendenza' rispetto ad *Ego* e viceversa (su questo si soffermano molti autori, come E. Lévinas e Luce Irigaray). Ma di quale trascendenza si tratta? Se Marco e Paolo si guardano l'un l'altro, si trovano trascendenti l'uno rispetto all'altro: qui la trascendenza sta a significare che c'è una distanza non colmabile da parte dell'uno verso l'altro, c'è la non commensurabilità dei termini, il fatto che l'uno 'va oltre' l'altro, lo *trans*-scende. Questa è la latenza (L) *interna* alla cultura, e all'esperienza vissuta, che può dar conto di questo fatto (esistenziale). È una trascendenza *immanente* al mondo. Ma questa trascendenza non è la sola che esista. C'è una trascendenza che la rende significativa, e questa è la trascendenza assoluta che sta nell'ambiente della cultura, cioè – per dirla con parole semplici – affonda nella realtà ultima, quella di cui parla la religione. È la trascendenza-trascedente assoluta. È alla luce di questa trascendenza ultima (assoluta) che Marco e Paolo, nel confrontarsi fra loro, debbono confrontarsi con sé stessi: sono essi, ciascuno di essi, immanenti a sé stessi? In realtà, Marco e Paolo, riflettendo in sé stessi sulla relazione all'Altro e su sé stessi, trovano che il proprio Io trascende anche tutte le identità personali e sociali che ciascuno di essi si forma in sé e che la società intorno gli attribuisce. Questa è la trascendenza come 'scendere fra' (*tra*-scendere), che, andando all'infinito (perché chiedersi chi è l'Io del mio Io non ha mai termine), si può fermare solo nel momento in cui scopre la filiazione divina. È la filiazione divina che fonda l'identità di Marco e Paolo, e sostiene la relazione di fraternità che può superare (trascendere come 'andare oltre') le loro differenze specifiche, che pure esistono.

Ecco come la trascendenza fonda la relazione, perché senza trascendenza la relazione si eclissa.

Queste quattro dimensioni o componenti hanno relazioni complesse fra di loro, che in questa sede sarebbe troppo lungo commentare. Inoltre si dovrebbero esaminare le relazioni fra queste dimensioni e i loro confini con l'ambiente esterno. Ma non c'è qui spazio.

La rivalità fra scambio e dono gratuito (come segno di amore) deve essere nuovamente discussa. Per esempio, l'economista Arrow (1972), commentando criticamente le tesi di R. Titmuss sul primato delle forme non commerciali di raccolta del sangue donato ad estranei, valuta il dono di sangue dal punto di vista dell'efficienza dei costi e del controllo sanitario delle infezioni. Ma il sociologo potrebbe osservare che, ragionando in questo modo, l'economista dimentica il valore degli atti di amore da altri punti di vista, in particolare non vede; (i) il valore che ha per la coesione sociale (Godbout 1992; Donati 2003; Guizzardi 2009) e (ii) soprattutto non vede il valore che ha per la realizzazione personale: «poiché solo nell'amore l'uomo si desta alla sua piena esistenza personale, solo nell'amore egli attualizza la totale pienezza della sua essenza» (von Hildebrandt 1986: 32).

Il dono ha il senso di una relazione sociale che è cruciale in tutte le sfere di vita, perché in ogni sfera c'è bisogno di un attivatore di trasferimenti che hanno un valore di riconoscimento e (re)distribuzione. Tuttavia bisogna anche qui stare attenti ad evitare eccessive semplificazioni. Per esempio, nel paradigma anti-utilitaristico proposto da Caillé (2009) vengono commesse varie riduzioni che non aiutano a vedere la possibilità che il dono possa operare come motore dell'agire sociale in tutte le sfere di vita. In particolare, Caillé propone un ritorno alle teorie di M. Mauss e K. Polanyi, che mettevano in rilievo il carattere 'incastrato' (*embedded*) dell'economia nelle relazioni sociali senza vedere che questo non è più possibile senza una differenziazione del dono come relazione sociale che assume differenti modi di essere nelle varie sfere sociali (Donati 2003). Il dono non è lo stesso in famiglia e nelle reti primarie, nelle associazioni civili di Terzo settore e nei meccanismi redistributivi dello Stato (per esempio come reddito minimo di cittadinanza).

Il fatto è che Caillé non possiede una teoria generalizzata delle relazioni sociali e questa carenza lo porta a commettere vari errori: a) Caillé (2009: 41) teorizza un 'amore politico' che consisterebbe nelle decisioni attraverso cui tutti si danno a tutti, senza darsi a nessuno in particolare, il che rende non necessarie le relazioni fra i singoli (lo stesso fa oggi Bauwens elogiando la *peer production* come produzione 'collettiva' che non ha bisogno di reciprocità fra le persone); l'amore diventa allora una relazione impersonale, perde il suo carattere personalizzato, in quanto decisione che, se si rivolge a tutti, deve però

anche considerare ciascuno in particolare; b) Caillé propone di distinguere fra socialità primaria (quella interpersonale nelle famiglie e reti primarie) e socialità secondaria (quella impersonale dei sistemi funzionali) in modo tale da mettere in ombra quella socialità che è diversa da entrambe, cioè la socialità delle organizzazioni di Terzo settore, che Caillé apparentemente valorizza, ma di cui non dà una comprensione sociologica all'altezza della complessità odierna, perché le riconduce genericamente alla norma polanyiana (premoderna) della reciprocità; c) in breve, lo schema di Caillé è semplicistico perché evita di confrontarsi con la differenziazione delle sfere sociali e si limita a voler incastrare il mercato fra la socialità primaria e il ruolo redistributivo della *polis*. In sintesi, la sociologia di Caillé non offre una visione articolata delle interdipendenze fra le varie sfere sociali e delle loro specificità.

Le carenze della teoria anti-utilitaristica di Caillé indicano precisamente la necessità di una teoria insieme più analitica e generalizzata delle relazioni sociali che permetta di vedere come il dono possa esprimersi in varie forme di amore sociale, ossia di esprimersi come forza sociale diffusa e differenziata al contempo.

Nella teoria relazionale, i quattro mezzi simbolici generalizzati di comunicazione del denaro, potere, influenza e amore non sono sostituibili l'uno con l'altro. Sono tutti ugualmente necessari. Ma hanno anche una certa rivalità fra loro. E allora il punto è: a quale di essi diamo priorità? come li combiniamo? con quali conseguenze?

L'amore come relazione sociale (e non come atto di efficienza economica, o di decisione politica o di vantaggio associativo) mira a generare beni relazionali. I beni relazionali sono il prodotto (effetto emergente) di uno specifico 'complesso' dell'amore in cui la solidarietà (A) e la sussidiarietà (G) sono guidati dalla relazione fra il valore latente della relazione (L) e la sua possibilità di diventare un principio operativo di reciprocità fraterna (I). E solo così possono venire all'esistenza. Ovviamente, ci sarà qualcuno che dirà di poter fare a meno dei beni relazionali, o che questi beni, se mai esistono, non sono affatto necessari per la vita individuale. Ma, appunto, chi sostenesse questa tesi si condannerebbe all'assenza di amore.

2.3. La domanda iniziale circa il problema di come possiamo intendere i mille nomi dell'amore, come possiamo comporli e distinguerli allo stesso tempo, richiede una risposta che presupponga e comporti una visione realista della società che è di *carattere relazionale* per tre ragioni.

1) Perché l'amore umano è una relazione sociale.

2) Perché l'amore, pur avendo tante manifestazioni, ha una caratteristica essenziale: deve relazionare (connettere) le sue dimensioni, altrimenti degrada in qualcos'altro.

3) Perché il modo di essere di quella relazione che chiamiamo amore ‘riflette’ il modo di essere di Dio, che è relazione (rimanda ad una matrice teologica della società che sia relazionale: Donati 2010)⁷.

Prendiamo l’enciclica che più di ogni altra propone di applicare il tema dell’amore alla società, cioè ai problemi concreti (economici, culturali, giuridici, politici) odierni, la *Caritas in Veritate*.

La tesi di fondo è che: La «città dell’uomo» non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione (*Caritas in Veritate* n.6).

Dell’Enciclica *Caritas in Veritate* sono già state dette e scritte molte cose. Giustamente ci si è concentrati sul suo messaggio centrale, e cioè che la carità vissuta nella verità «è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell’umanità intera» (Benedetto XVI 2009: n. 1).

In questa sede, io vorrei sottolineare un aspetto dell’enciclica che non è stato ancora approfondito. Alludo al nuovo ‘modo di pensare’ che Ratzinger propone in questo testo. Si tratta di un modo di pensare che è centrato sulla *relazionalità* come categoria fondamentale per leggere la condizione umana e le vie da percorrere per un autentico sviluppo integrale della persona e dell’umanità («Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*», n. 53).

Ratzinger vede nella carità “la via maestra della dottrina sociale della Chiesa” con la seguente giustificazione: perché «essa dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici» (n. 2). Sin dall’inizio, appare chiaro che la chiave di volta del pensiero di Ratzinger viene collocata nella qualità delle relazioni, micro e macro, passando per le relazioni meso (quelle proprie delle formazioni sociali intermedie di società civile, di cui si parla diffusamente nei capitoli 3,4,5).

Alla base di questa impostazione c’è l’idea che, ferma restando la verità perenne secondo cui la dignità umana consiste nella filiazione divina, è altrettanto vero che oggi cambia il senso (storico, culturale, contestuale) di ciò che è umano. Lo scenario ci pone davanti a un complesso di degradazioni di ogni genere, specie nel campo della manipolazione della vita umana e della famiglia, così come a tante emergenze, da quella educativa, alla disoccupazione, alla negazione di fondamentali diritti umani in tante parti del globo.

⁷ Dante Alighieri ha colto nella sua *Divina Commedia* (*Paradiso*, XXXIII, 85-90) questo modo di essere di Dio in quanto (a) energia (atto) di essere di ogni ente («l’amor che muove il sole e le altre stelle») e in quanto (b) amore che dà forma alle diversità e ordina le relazioni fra tutte le realtà distinte.

Non si può affrontare questo nuovo scenario senza un'adeguata antropologia (*La questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica*, n. 75) e senza che tale antropologia sia capace di proiettarsi poi sull'intera società, cioè su tutti i rapporti sociali in cui è in gioco la vita umana. La via che Benedetto XVI propone (2005, 2009) può essere, a mio avviso, chiamata 'relazionale' a motivo del fatto che è nella categoria della relazione che va cercata la soluzione. «La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È, quindi, molto utile al loro sviluppo *una visione metafisica della relazione tra le persone*» (Benedetto XVI 2005: n. 53). E poco più oltre: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone *un'interpretazione metafisica dell'humanum in cui la relazionalità è elemento essenziale*» (*ivi*, n. 55).

Ecco dunque il filo rosso: leggere l'umano attraverso la relazionalità e di qui procedere a svolgere un'analisi adeguata al nostro tempo delle varie questioni che ci attanagliano.

La qualità delle relazioni sociali si qualifica per ciò che le persone amano di più, per le premure 'ultime' che le persone esprimono nelle loro relazioni. L'amore è dono di Dio, ma anche premura fondamentale delle persone umane. La sua presenza o la sua assenza spiega i problemi di cui soffriamo e dischiude le loro possibili soluzioni. Ma l'amore non è un bel sentimento, bensì è *una certa relazione* con sé stessi, con gli altri e con Dio. La carità non può essere intesa come un generico sentimento, affetto o emozione. La carità di cui si parla, proprio perché è relazione, non può essere un fatto 'privato' (privato di responsabilità sociale). È invece la sorgente di ogni bene, in quanto bene relazionale. Per questa ragione, l'amore può e deve diventare un principio di organizzazione sociale (la civiltà dell'amore). «Il problema decisivo è *la complessiva tenuta morale della società*» (Benedetto XVI 2009: n. 51). Occorre che gli uomini tessano «delle reti di carità» (n. 5). «La 'città dell'uomo' non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da *relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione*. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l'amore di Dio» (n. 6).

Di qui, poi, le conseguenze operative. In sintesi: l'idea che le relazioni in cui la carità si concretizza, come il dono e la fraternità, possano e debbano diventare, da realtà marginali ed emarginate nella società moderna, dei principi che hanno un posto di primo piano nelle cose più pratiche, per esempio nel modo di organizzare e gestire le imprese economiche, un'associazione di consumatori, un sindacato, una rete di servizi sociali, lo Stato sociale, le relazioni fra i popoli, e così via. Fino a sostenere l'articolazione della società, del 'fare

società' (associazioni in senso lato), su una *governance* di tipo societario e plurale, che realizza il bene comune attraverso una combinazione di solidarietà e sussidiarietà fra tutte le parti. Ciò vale dall'organizzazione di una famiglia su su fino alle relazioni internazionali.

Ma cosa può spingere gli uomini su questa via, stante l'attuale processo di globalizzazione guidato da un capitalismo rampante, da un individualismo sempre più pervasivo, da evidenti fenomeni di scollamento e frammentazione del tessuto sociale?

È qui che entra in gioco la verità, senza cui la carità sarebbe ridotta solo a emozioni: «*senza la verità, la carità viene relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni. È esclusa dai progetti e dai processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale, nel dialogo tra i saperi e le operatività*» (n. 4); e ancora: «*la verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali*» (n. 3).

Il nesso relazionale tra amore e verità è sempre necessario, ma le sue forme e i suoi contenuti sono sempre contingenti a motivo della particolarità dei contesti, nello spazio e nel tempo.

Il messaggio più profondo, a me pare, sta dunque nello scommettere su una nuova interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, su un pensiero relazionale che sia all'altezza delle nuove interdipendenze che si vengono a creare tra gli uomini e tra i popoli. Lo sviluppo umano sarà l'effetto emergente di questa nuova visione dello stare in società e delle pratiche che ne conseguono. Per esempio, la procreazione artificiale non potrà essere più pensata e praticata come espressione di un desiderio o di un sentimento privato (emozionale) di uno o due individui, perché ciò che conta è la dignità della relazione da cui nasce il figlio, dignità da cui dipende l'*humanum* nell'identità del figlio stesso. L'appello «alla reciprocità delle coscienze e delle libertà» è un appello a ripensare la nostra vita in questa direzione, cioè come relazione in ciò che essa ha di umano. Da questo modo di pensare può scaturire una nuova società.

Nell'orizzonte di questa prospettiva il bene comune viene ripensato come bene relazionale, il quale può essere realizzato solo attraverso un uso appropriato e combinato dei principi di solidarietà e sussidiarietà, sulla base di una antropologia relazionale e di una visione relazionale dell'intera società, a partire dalla famiglia.

A mio avviso, i tentativi fatti fino ad oggi di porre l'amore alla base dell'economia (Boulding 1981) e di una visione sociologica della società (Sorokin 1937) sono falliti perché non avevano un sufficiente impianto relazionale. Ci si è avvicinato Simmel (1988) che però ha finito per trattare l'amore più come sentimento (Simmel 1996) che come relazione sociale intersoggettiva e associativa, pur dando spunti in tale direzione (Turnaturi 1994).

3. *L'amore come relazione sociale e la sua differenziazione nelle diverse sfere sociali*

Possiamo allora vedere l'organizzazione della società, nelle sue diverse sfere, alla luce di come l'amore possa concretamente operare in esse.

A) Nella sfera economica, l'amore si manifesta come ricorso a comportamenti non auto-interessati; dunque, come riconoscimento che le finalità economiche (creazione di valori economici con mezzi efficienti) possono essere perseguite anche senza che gli agenti/attori diano il primato alla loro utilità individuale; in particolare (quando si applica AGIL a questo stessa sfera A), l'amore si traduce nel riconoscimento del valore economico che è dato dal circuito dei doni, a partire dal dare credito all'Altro. Questa modalità di fare economia si avvale di interscambi con l'ambiente costituito dalla natura, nella quale la produzione segue un principio di sovrabbondanza anziché di stretta razionalità strumentale.

G) Nella sfera politica, l'amore si manifesta come relazione al bene comune, e si esercita attraverso il principio della redistribuzione delle risorse secondo criteri di sussidiarietà.

I) Nella sfera pubblica della società civile, l'amore si manifesta come principio associativo secondo criteri di reciprocità fraterna, con il fine di generare beni relazionali. In particolare vengono valorizzate le formazioni sociali volontarie, il privato sociale, il Terzo settore costituito da organizzazioni non profit, e i gruppi sociali intermedi con finalità prosociali. 'Associarsi per amore' è un bellissimo slogan (Turnaturi 1991), ma bisogna distinguere: una cosa è se l'amore dei propri cari (per esempio familiari in condizioni deboli) spinge a creare associazioni in cui difendere i loro diritti e interessi, un conto è se l'oggetto di amore è la stessa relazione associativa da cui nascono dei beni relazionali che, oltre a favorire gli stessi associati, possono avere ricadute positive (esternalità positive) sulla comunità intorno (e non soltanto dare agli associati la capacità di ottenere qualche utilità dal fatto che, associandosi, possono esercitare maggiori pressioni sul potere politico o su chi può dare loro delle risorse). Certamente il sentimento dell'amore per le persone care può portare ad associarsi, ma poi bisogna vedere se la relazione associativa che ne sorge assume il carattere di una relazione di amore che produce beni relazionali per la comunità intorno oppure genera solamente un club o una lobby di interessi.

L) Nella sfera della famiglia e delle relazioni intime, l'amore si manifesta come relazione di dono – il dono della vita – fra i sessi e fra le generazioni. È questo il paradigma dell'amore come pura gratuità. Quest'ultima viene all'esistenza se e quando si realizza un interscambio fra l'agire umano e l'ambiente della sua dimensione latente, cioè al confine con la trascendenza, nella quale si colloca il meta-codice dell'amore come simbolo ('teologico') di una forza

che anima il mondo e dà l'essere ad ogni esistenza (in particolare sostiene la costituzione relazionale della persona umana).

I beni relazionali sono quelle forme di 'amore sociale' che connettono il privato (dove i beni sono strettamente individuali e la loro fruizione può fare a meno di relazioni) con il pubblico (dove le relazioni sono impersonali e obbligate). Possono essere creati come eccedenza relazionale in tutte le sfere, ma la loro origine risiede nell'operare congiunto e riflessivo della dimensione latente e di quella dell'integrazione sociale. Un esempio di beni relazionali prodotti attraverso questa combinazione riflessiva sono i servizi relazionali (Prandini 2007). Ma dobbiamo ricordarci che la stessa vita umana è un bene relazionale.

Il meta-codice è necessario per articolare l'*unum simplex* in un *unum multiplex et complex*, se e in quanto contiene le 'regole' con cui comporre 'i diversi' (il mezzo simbolico dell'amore - con i suoi diversi nomi - con gli altri mezzi simbolici) attraverso le loro relazioni.

4. Conclusioni: dall'amore come 'passione' all'amore come 'cura della relazione'

La modernità ha concepito l'evoluzione sociale come 'progresso' in termini 'economici', in un senso non solo empirico, ma anche analitico⁸. Oggi questa visione del mondo, benché forte e potente nei fatti, non regge più di fronte alle crisi ricorrenti dell'economia e alla destabilizzazione dell'ordine sociale e culturale. Le stesse democrazie politiche si interrogano sul loro destino.

Il potere dell'amore è anzitutto il potere di far sentire un vuoto, e poi di reclamare che lo si colmi con una relazione che sia una relazione adeguata al vuoto relazionale. Dove sta il potere dell'amore? Nel fatto che senza il dono di relazioni significative non c'è legame sociale, e senza legami sociali l'individuo umano non sopravvive.

Ebbene, non v'è dubbio che qualsiasi possa essere l'indicatore del progresso in una società dopo-moderna, esso deve tenere conto della soddisfazione del bisogno di amore nelle varie sfere sociali. Non contro l'economia, ma con *un'altra economia*. Non contro la politica, ma con *un'altra politica*. Non contro i mass media, ma con *altri mezzi di comunicazione*. E così via. Il cuore di queste nuove economie, politiche e mezzi di comunicazione è la loro capacità o meno di rispondere ai vuoti relazionali che reclamano amore.

Le possibilità di passare dalle misure quantitative del benessere (in termini di PIL - Prodotto interno lordo) a misure che tengano conto della

⁸ Concepire la società 'economicamente' in termini analitici significa dare il primato alla funzione puramente adattativo-strumentale (A di AGIL).

qualità di vita (BIL - Benessere interno lordo) è legata al fatto che sia possibile definire il ben-essere in termini di relazioni sociali e di beni relazionali, altrimenti, se il BIL fosse riferito a variabili puramente individuali e di aggregato, sarebbe già fallito.

Gli indicatori del progresso dovranno farsi sempre più ‘sociali’, il che non significa collettivizzati o di beneficenza, ma invece significa ‘relazionali’: la cura delle relazioni deve essere oggetto di maggiore attenzione, deve costituire un criterio fondante, perché il progresso si misurerà in termini di integrazione/coesione sociale, cioè di capacità di integrazione sensata della società (integrazione sia sociale sia sistemica)⁹.

In altre parole, *l'evoluzione sociale cessa di essere una questione di puro adattamento all'ambiente* (in senso sistemico), *e diventa una questione di attualizzazione delle possibilità che l'amore possa circolare nella società assumendo una forma specifica* (un nome proprio) *in tutte le sfere della vita sociale*, da quelle più intime a quelle più impersonali.

La modernità ci ha abituati a pensare che prima viene il progresso economico, e successivamente viene il progresso sociale, concepito come redistribuzione della ricchezza ai più deboli e diffusione del benessere tra la popolazione. Si dice: senza risorse economiche non si può far nulla. In questa mentalità (che è un meta-codice), la *caritas* può svolgere il suo compito solo dopo che il mercato ha fornito le risorse necessarie, per la quale finalità vale il primato dell'utilità e del profitto (così, ad esempio, ha teorizzato il liberal-socialista Ralph Dahrendorf 1994). Questo ci ha insegnato la modernità. Oggi noi sappiamo che questa sequenza ci porta fuori strada, è falsa. Lo è per molti motivi. Innanzitutto, perché sterilizza l'amore nelle relazioni sociali e pubbliche.

Parlare di una «civiltà dell'amore» (de Laubier 1990) non significa prospettare un sogno o un'utopia priva di fondamento realistico, ma ad una precisa condizione: che la *caritas* sia tradotta in quel meta-codice che rende possibile una effettiva, efficace e fertile articolazione e differenziazione dell'amore nelle diverse sfere sociali.

La *caritas* come presupposto e motore dello sviluppo economico e sociale non può e non deve dominare gli altri mezzi simbolici, ossia gli altri presupposti dell'agire sociale, quali sono l'utilità (del denaro), la legge (del potere politico), l'influenza (dei mass media). Deve invece renderli relazionali, per far emergere l'amore come agire per il bene comune. Questo è il suo compito. Senza l'Amore-*Caritas* la società è destinata a incontrare grandi mali, mentre con l'Amore-*Caritas* potrebbe evitarli.

⁹ Si deve notare che molti organismi internazionali hanno stilato una lista di indicatori della coesione sociale che non tiene in alcun conto le relazioni sociali. L'esempio più eclatante di un approccio che ignora le relazioni sociali è quello del Consiglio di Europa (Council of Europe, *Methodological Guide to the Concerted Development of Social Cohesion Indicators*, Strasbourg 2005).

In una società dopo-moderna, l'amore da semplice 'relazione (in-mediatamente) umana' è necessitato a diventare una 'relazione (mediata simbolicamente) dell'umano' (Donati 2009). Ciò significa che, da sentimento e passione, l'amore deve farsi cura della relazione sociale come tale, secondo il senso proprio che la relazione assume in ciascuna sfera di vita e nel contesto situato, nell'incontro fra persone conosciute così come fra persone anonime. Da amore-passione del soggetto individuale, qual è stato lungo tutta la modernità, l'amore ha bisogno di esprimersi oggi come prendersi cura *della* relazione, *per* la relazione, *con* la relazione. Solo in ciò viene anticipato un mondo migliore.

L'atto di amore precede il nome (specifico) che esso prenderà. Poiché l'ordine della relazione precede e abbraccia il linguaggio. Detto altrimenti, *la parola, il nome, il linguaggio devono iscriversi nell'ordine della relazione.*

Il principio ontologico ed epistemologico della relazionalità (cioè l'affermare che la realtà è relazionale: 'all'inizio c'è la relazione') contiene e abbraccia in sé il principio linguistico (nella formula 'in principio c'è il Verbo') (Donati 2010). In altri termini, la relazione – dal punto di vista umano, logico e fattuale – viene prima del *logos*. Mentre in Dio *Logos* e relazione si identificano.

Consideriamo la prospettiva cristiana. Sul piano teologico, il Padre non crea ma genera il Figlio nell'eternità, il che significa che, dal punto di vista di Dio, la relazione e il *Logos* sono 'simultanei' (anche se dire questo ha senso solo per noi, ma non per Dio). Ma dal punto di vista della mente umana, che deve pensare nel tempo, le cose stanno diversamente. Quando si entra nel tempo della creazione, si osserva che Dio prima crea il mondo (tutti gli enti, per ultimo l'uomo e poi la donna), e poi – in seguito – dà un nome a tutte le creature. A maggior ragione la stessa cosa capita nell'agire delle persone: prima la persona si mette in relazione e percepisce l'oggetto (la cosa, l'Altro) e poi gli dà un nome (questa è esperienza comune, per esempio molte volte noi percepiamo una relazione a qualcosa che esiste ma a cui non sappiamo dare un nome, perché non c'è linguaggio al riguardo). L'amore è un campo privilegiato di questa esperienza. Benché una madre possa dialogare con il figlio da lei immaginato prima del concepimento, il dialogo reale, ossia – sul piano sociologico – il *logos* come 'discorso' e ragione, viene dopo il concepimento del figlio. Prima c'è la relazione (la relazione di amore, ovvero l'amore come relazione), e dopo vengono i nomi.

I nomi dell'amore sono potenzialmente innumerevoli perché le forme dell'amore eccedono le forme strutturali consolidate. Infatti, mentre lo scambio materiale è dell'ordine di $[Y = X \cdot R]$ (dove X sono i nodi e R sono le relazioni fra nodi), l'amore – in quanto relazione immateriale – è dell'ordine di $[Y = X \cdot R^2]$. In altri termini, l'amore va oltre gli scambi materiali e formula premure che riguardano le stesse relazioni. In tal modo le persone attingono un ordine più elevato di felicità. Oltre alle relazioni fra i nodi vengono introdotte le relazioni fra le relazioni. L'amore non è dare una cosa, ma è prima di tutto 'metter-

si in relazione'. La relazione di dono può essere essenzialmente gratuita oppure può essere un dare che attiva la norma del dare-ricevere-contraccambiare in un circuito allargato di scambi simbolici. Di qui i tanti e diversi modi di amare. Ma, in ogni caso, bisogna riconoscere che il dono-per-amore è l'impulso iniziale che dà vita ad ogni e qualsiasi relazione propriamente umana (Donati 2003).

Riferimenti bibliografici

- Alberoni F. (1979), *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano.
- Archer M.S. (2000), *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2007), *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti 1820, Genova-Milano.
- (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2006), *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Edizioni Erickson, Trento.
- (2007), *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2009), *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento.
- Arrow K.J. (1972), *Gifts and Exchanges*, in «Philosophy and Public Affairs», vol. 1, n. 4, Summer: 343-362.
- Beck U., Beck Gernsheim E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benedetto XVI (2005), *Deus Caritas Est* (25.12.2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- (2009), *Caritas in Veritate* (29.6.2009), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Boulding K.E. (1981), *Grants Economics. The Economy of Love and Fear*, Praeger, New York.
- Caillé A. (2009), *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, il Melangolo, Genova.
- Campbell C. (2009), *Distinguishing the Power of Agency from Agentive Power: A Note on Weber and the 'Black Box' of Personal Agency*, in «Sociological Theory», vol. 27, n. 4, December: 407-418.
- Colombo E. (1999), *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini, Milano.
- Crespi F. (1996), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Dahrendorf R. (1994), *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London: 10-19.
- de Laubier P. (1990), *La civilisation de l'amour: mythe ou réalité*, Fayard, Paris.
- de Rougemont D. (1998), *L'amore e l'Occidente* [1956], Rizzoli, Milano.
- Donati P. (1978), *Sociologia della famiglia*, Clueb, Bologna.
- (1991), *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano.
- (2003), *Giving and Social Relations: The Culture of Free Giving and its Differentiation Today*, in «International Review of Sociology», vol. 13, n. 2: 243-272.

- (2009), *La società dell'umano*, Editrice Marietti 1820, Genova-Milano.
- (2010), *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Donati P. (a cura di) (2008), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna.
- Escrivà J.M. (2004), *Amare il mondo appassionatamente* [1967], Edizioni Ares, Milano.
- Gattamorta L. (2005), *Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica*, FrancoAngeli, Milano.
- Giddens A. (1992), *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, tr. it. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Giovanni Paolo II (1985), *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma.
- Godbout J. (1992), *De la continuité du don*, in «Revue du Mauss», 23: 225-241.
- Goode W.J. (1959), *The Theoretical Importance of Love*, in «American Sociological Review», vol. 24, n. 1: 38-47.
- Gui B. (2002), *Più che scambi, incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni interpersonali*, in Sacco P.L., Zamagni S. (a cura di), *Complessità relazionale e comportamento economico*, il Mulino, Bologna: 15-66.
- Guizzardi L. (2009), *Durkheim's Dream. A Society of Justice and Charity*, in «Durkheimian Studies», vol. 15: 85-98.
- Hildebrandt D. (von) (1986), *Man and Woman*, Franciscan Herald Press, Chicago.
- Luhmann N. (1982), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, tr. it. (1985), *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- Prandini R. (2007), *Servizi relazionali sussidiari e (meta)riflessività. Il caso di 'Giocoamico' di Parma*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 10, n. 3: 143-167.
- (2010), *Soggettività sociali riflessive: la costituzione di un 'noi' riflessivo*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 13, n. 1: 81-113.
- Seligman A. (2002), *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma (ed. originale *Modernity's Wager: Authority, the Self and Transcendence*, Princeton University Press, Princeton, 2000).
- Simmel G. (1988), *Philosophie de l'amour*, Petite Bibliothèque Rivages, Paris, tr. it. (2001), *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli.
- (1996), *Pudore, gratitudine, discrezione. Per una sociologia dei sentimenti*, Armando, Roma.
- (1997), *Sull'intimità*, a cura di V. Cotesta, A. Armando, Roma.
- (1999), *On the Sociology of the Family* [1906], in M. Featherstone (ed.), *Love & Eroticism*, Sage, London: 283-294.
- Sorokin P.A. (1937), *Social and Cultural Dynamics*, American Book Company, New York, tr. it. (1975), *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino.
- Turnaturi G. (1991), *Associati per amore*, Feltrinelli, Milano.
- (1994), *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.

Agire affettivo, carisma e ascesi intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni

Gregor Fitzl

*Max Weber has often been depicted as a rationalistic thinker, who did not acknowledge the role of emotions for social interaction. By contrast to that interpretation the paper shows what the theoretical significance of the analysis of emotions in Weber's sociology is. Starting from the level of social action, emotional action is seen by Weber as the most important motive for the breakout of new frames of interaction in premodern societies. The development of Weber's sociological theory of emotions can therefore be reconstructed following the architecture of his posthumous work "Economy and society". There Weber exposes how the emotional motivation of action becomes on the one hand the leading impulse for the building of the horizontal social structure of *Vergemeinschaftung* and on the other for the vertical structures of the charismatic power. Latter is the most developed social structure based on emotional action. Its endurance is however limited in time. Everyday forms of social life must replace the charismatic ties if the social group wants to last over the period of emergency. Weber attention for this issue evidences his particular understanding of the sociological status of emotions that can be defined as a "liminal status". Emotions can give impulsion to the developing of social relationships but in the long run they have to be replaced by other action forms as e. g. tradition or rationality. This assumption could lead to claim that especially in modern times the role played by emotions in the social domain is vanishing. Taking a look to Weber's sociology of religion, this assumption may however be contradicted in a surprising way.*

|

Si è spesso rimproverato a Max Weber un pregiudizio razionalistico¹. La sua attenzione per gli aspetti razionali dell'agire è dettata, tuttavia, da ragioni meramente epistemologiche. La sociologia comprendente è una critica scientifica dell'esperienza di vita quotidiana e nasce per differenziazione dalla conoscenza prescientifica della relazione sociale. Il suo procedere metodologico consiste nel rendere perspicuo lo sviluppo dell'azione sociale partendo dagli aspetti che sono più affini al portato dell'esperienza. Fra essi le forme dell'agire fondate sul calcolo razionale, specie economico, rivestono un ruolo fondamentale,

¹ Cfr. Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2 vol ; trad. it a cura di Rusconi G. E. (1986), il Mulino, Bologna, vol. 1: 229-378.

poiché offrono all'osservatore un alto grado di evidenza, risultando di più facile comprensione intellettuale (ES I, 5). Forte di questo assunto la sociologia comprendente muove dallo strato razionale dell'agire, ricostruendone i tipi ideali che saranno poi applicati allo studio del materiale empirico. Ove l'agire osservato deviasse da quanto preventivato sulla base della comune esperienza, occorre capire in quale direzione questo accada, ossia quali tipi dell'agire di minore evidenza intellettuale entrino in gioco. È così possibile sviluppare una scala di modelli teorici che servono da strumento d'interpretazione per la spiegazione comprendente dell'agire osservato.

L'agire «razionale rispetto allo scopo» costituisce una dimensione fondamentale dell'agire sociale, non è, tuttavia, né l'unica né la principale. Epoche storiche e regioni geografiche differenti hanno poi prodotto forme della razionalità molto diverse fra loro. Ad esse Weber dedica lo studio dell'«etica economica delle religioni mondiali», rimasto purtroppo incompiuto (Schluchter 1991b). La forma dell'agire che più si avvicina al modello idealtipico della razionalità rispetto allo scopo, il «razionalismo della dominazione del mondo», è da considerarsi il prodotto dello sviluppo storico dell'occidente moderno a partire dalla Riforma protestante (SR I, 521; Schluchter 1991: 88 f.). La parte preponderante della storia del genere umano si fonda invece su modalità dell'agire di tipo non razionale. La teoria sociologica deve quindi essere capace di tenere conto non solo dell'agire volontario e razionale, su cui oggi insiste il paradigma della *theory of rational choice*², ma deve contemplare anche le forme dell'agire passivo e irrazionale, quali sue componenti costitutive. L'ampliamento della prospettiva analitica sociologica rispetto a quella della scienza economica non è, però, illimitato. Non ogni comportamento umano rientra a far parte dell'oggetto della sociologia. Il riferimento di senso all'agire altrui e con ciò la problematica della «doppia contingenza» costituiscono il presupposto minimale per la definizione dell'agire sociale³. Dal campo d'indagine della sociologia comprendente sono, infatti, escluse le forme dell'agire «imitativo» o «di massa» che tanto interesse avevano riscosso nella psicologia sociale ottocentesca. L'opera di Tarde e Le Bon che ricostruiscono l'agire in base alle emozioni che lo condizionano restano così allogene al progetto sociologico weberiano, ponendo all'interprete la questione di quale status esso conceda, ciononostante, all'agire affettivo⁴.

² Cfr. Becker Gary S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, UCP, Chicago; Coleman, James S. (1990), *Foundations of Social Theory*, HUP Cambridge. Si veda anche Norkus Z. (2001), *Max Weber und Rational Choice*, Metropolis, Marburg.

³ Cfr. WuG 11. Cfr. Parsons T., Shils, E. A. a cura di (1951), *Toward a General Theory of Action*, Mass HUP, Cambridge, 1967⁶: 16.

⁴ Cfr. Le Bon G. (1898), *Psychologie des foules*, 3, Paris, Aufl. Alcan M; Tarde G. (1890), *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, Alcan, Paris. Sull'attuale «riscoperta» di Tarde cfr. Borch C.;

II

La tipologia quadripartita dell'agire sociale proposta da Weber nasce dall'intento di conciliare le esigenze epistemologiche che fondano l'autonomia della sociologia rispetto alla scienza politica ed economica, integrandole in due grandi dicotomie concettuali. È merito di Wolfgang Schluchter l'aver evidenziato il senso spesso ignorato della prima fra esse: quella fra «l'agire razionale rispetto allo scopo» e «l'agire razionale rispetto al valore» (Schluchter 2005: 28). Il suo significato risiede, infatti, nel contrasto fra una forma dell'agire orientata al successo e un'altra orientata alla «valenza» (*Geltung*). L'agire razionale rispetto al valore non rappresenta così una variante dell'agire teleologico in cui allo scopo si sostituisca un valore. Il fuoco della sua attenzione non si concentra sul punto finale bensì sull'intero arco di svolgimento dell'agire, poiché il mantenere fede a un particolare decorso comportamentale ha qui «valore di testimonianza». Alla prima dicotomia fra tipi ideali dell'agire se ne affianca, tuttavia, una seconda che per Weber domina la storia premoderna ed extra-occidentale: quella fra l'agire in base alla forza cogente del quotidiano e l'agire rivolto contro di essa, ossia il contrasto fra l'«agire tradizionale» e l'«agire affettivo». Queste ultime forme dell'agire si differenziano dalle prime due per il fatto di essere espressione di un comportamento non esplicitamente cosciente, poiché determinato «in modo più o meno irriflesso» dall'abitudine o dalle emozioni. Fra di loro l'agire affettivo e l'agire tradizionale si distinguono invece per il tipo di rapporto che intrattengono con l'inerzia della vita quotidiana. L'ultimo, infatti, comporta la riproduzione dell'abitudine, mentre il primo rompe con le regolarità della vita quotidiana sulla spinta di un puntuale stato d'animo affettivo.

Al limite estremo di quanto possa ancora considerarsi un «agire dotato di senso», si colloca per Weber l'agire tradizionale, poiché prende spesso la forma di un'ottusa reazione automatica prodotta dalle abitudini acquisite che conformano la vita quotidiana. Rispetto a ciò l'agire affettivo si distingue per essere una reazione emotiva prodotta dall'impatto dell'imprevisto, del nuovo o dell'estraneo. Anch'essa è eccentrica rispetto al modello idealtipico dell'agire sociale dotato di senso, ma veicola, ciononostante, una notevole forza innovativa, capace di riplasmare le relazioni sociali. All'agire affettivo è essenziale la dedizione irriflessa all'emozione attuale che precede ogni razionalizzazione.

Stäheli U. (a cura di) (2009), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Suhrkamp, Frankfurt/M; Citton Y., «Esquisse d'une économie politique des affects. Tarde et Spinoza», in: Citton Y.; Lordon F. (a cura di) (2010), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éd. Amsterdam, Parigi: 47-123.

Paura, rabbia, entusiasmo, amore, gelosia, odio spingono gli esseri umani a modificare profondamente e spesso in modo irrevocabile le relazioni sociali, senza permettere loro di valutare le conseguenze delle loro decisioni. Ciò differenzia l'agire affettivo dall'agire razionale rispetto al valore che implica un'elaborazione cosciente delle linee guida dell'azione cui poi il soggetto si orienta per lungo tempo in modo pianificato. Entrambi sono però accomunati dal fatto di reperire il senso dell'agire nell'arco del suo svolgimento e non di là da esso nell'ottenimento di un particolare scopo o obiettivo.

III

Con le osservazioni viste Weber conclude l'analisi dei tipi e delle dicotomie dell'agire individuale, per rivolgere l'attenzione alle altre due dimensioni del mondo sociale, non meramente puntuali, ma relazionali e stratificatorie. La sociologia weberiana dispone, infatti, di un'architettura tridimensionale, proponendo al contempo una teoria dell'agire e una teoria della struttura sociale in senso sia orizzontale che verticale. Essa smentisce così il sospetto di Habermas che, sotto la spinta del progetto teorico volto a sviluppare la teoria dell'agire comunicativo, sostiene che la «teoria weberiana dell'agire sociale» debba essere integrata tramite una teoria dei sistemi⁵.

Nei «concetti sociologici fondamentali» Weber ricostruisce la tipologia delle relazioni sociali a partire da quella dell'agire individuale, mostrando come quest'ultimo costituisca la base su cui si fondano le strutture complesse della realtà sociale (ES I, 3-55). Del passaggio logico fra l'agire, la relazione sociale orizzontale e quella verticale ci limitiamo qui a seguire la particolare scansione tipologica dell'agire affettivo che attraversa l'intero edificio teorico-concettuale weberiano. Ciò permetterà di evidenziare il ruolo centrale che Weber gli assegna e di focalizzare l'attenzione sul suo contributo a una sociologia delle emozioni. Dai «concetti sociologici fondamentali» si passerà poi alla sociologia del potere per ricostruire la teoria weberiana della «forma emozionale» del potere, ossia del carisma. Nella parte finale della discussione a ciò si affiancherà un breve excursus sulla sociologia del protestantesimo ascetico, per mostrare come un po' inaspettatamente il residuo irrazionale-affettivo del «razionalismo della dominazione del mondo» rappresenti per Weber l'artefice sia del suo successo intramondano che della sua decadenza come «condotta di vita religiosa».

⁵ Cfr. Schluchter W. "Handlungs und Strukturtheorie nach Max Weber", in: Id. (2000), *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Velbrück, Weilerswist: 86-103.

Muovendo dalla tipologia quadripartita dell'agire Weber introduce una distinzione fra le relazioni sociali orizzontali di tipo cosciente-razionale e soggettivo-irrazionale. Il processo di associazione di tipo comunitario, che Weber chiama «accomunamento» (*Vergemeinschaftung*), si fonda, infatti, su un senso di appartenenza soggettivamente sentito dai partecipanti in senso affettivo o tradizionale (ES I, 38-40). Ciò lo distingue dal processo di associazione tout court (*Vergesellschaftung*) che si fonda su rapporti di tipo razionale rispetto allo scopo o al valore. In tal modo Weber mostra l'importanza del ruolo che le emozioni svolgono nel cementare il legame sociale, specie nelle situazioni di crisi in cui il decorso regolare della vita quotidiana viene meno. Da ciò deriva l'utilizzo del termine di «accomunamento emozionale» (*Emotionale Vergemeinschaftung*) per analizzare eventi di forte irrazionalità collettiva come quelli seguiti all'entrata in guerra della Germania nell'agosto del 1914 (ES I, 239).

Attraverso un certo numero di passaggi logici che implicano lo sviluppo dei concetti di rappresentanza (*Vertretung e Repräsentation*), imputazione (*Zurechnung*) e gruppo sociale (*Verband*) Weber passa poi dalla valutazione delle relazioni sociali orizzontali a quelle verticali. Esse danno luogo a rapporti sociali asimmetrici, in cui una parte dirige e l'altra esegue, ricambiando il flusso relazionale tramite un atteggiamento di legittimazione o quanto meno di accettazione del comando. Da ciò nasce la celebre distinzione fra *Herrschaft* (potere come dominio) e *Macht* (potere come influenza). Mentre quest'ultima comporta la capacità dell'attore di imporre la propria volontà anche contro il volere degli altri, ma non si struttura in relazione sociale, la *Herrschaft* costituisce una vera e propria relazione sociale di comando, cioè una relazione biunivoca asimmetrica fra comando e legittimazione (ES I, 52). Una volta acquisita la definizione della *Herrschaft* si tratta però di capire, come ed entro quali limiti l'agire affettivo possa cementare questo tipo di relazione sociale. Weber studia la questione seguendo il filo relazionale della legittimazione. Esso, infatti, è, a suo avviso, l'unico approccio che permetta di consolidare una tipologia consistente dei tipi del potere, classificando fra essi anche il tipo fondato sull'agire affettivo.

IV

Ciò introduce a uno dei capitoli più conosciuti dell'edificio teorico weberiano: quello sul potere carismatico. In quest'ambito l'agire affettivo non è visto solo come il momento topico della rottura con le leggi non scritte dell'agire quotidiano, ma anche come la fucina privilegiata di legami sociali inediti, specie in ambito premoderno. A seguito dell'intervento di un leader carismatico, di un profeta, di un condottiero, di un demagogo o di un avventuriero, si innesca, specie se la sua azione muove da una condizione di crisi degli assetti sociali

tradizionali, un processo di ridefinizione improvvisa ed emozionalmente tesa della convivenza. L'onda di piena del carisma può modificare profondamente le relazioni sociali, ma è al tempo stesso caratterizzata dal fatto di avere una durata limitata. La temperie dell'emozione, l'entusiasmo, l'eroismo dettati da una situazione di eccezionalità in cui una personalità carismatica è, per una sua dote non meglio definita, ritenuta capace di guidare il gruppo sociale verso un evento risolutivo, non sono destinati, infatti, a durare nel tempo.

Le questioni della forma di organizzazione e di legittimazione sono per Weber i tracciati portanti dell'analisi sociologica del potere. Per seguirli è necessario leggere il potere come «*Herrschaft*» (signoria), ossia come una relazione sociale verticale asimmetrica, cui qui faremo riferimento con il termine italiano di «potere» per semplicità lessicale, riservando il concetto di «influenza» alla traduzione del weberiano «*Macht*». Una classificazione dei tipi del potere è per Weber possibile soltanto a partire dalla descrizione idealtipica delle sue forme di legittimazione, cioè dallo studio della relazione sociale legittimante che lega il corpo dell'organizzazione di potere al suo principio direttivo, sia esso una persona o un organismo collegiale. Ciò riguarda tutte le relazioni di subordinazione e sovraordinamento (famiglia, impresa, associazione, partito, sindacato, esercito e così via) e non deve essere letto come un'analisi del potere statale nel senso della teoria politica moderna. Tale problematica non viene, infatti, trattata all'interno della sociologia del potere ma nella parte di *Economia e società* che Weber non ebbe più tempo di elaborare per la pubblicazione e in cui si riprometteva di sviluppare la «sociologia dello Stato»⁶.

Il contrasto fra l'agire volto alla realizzazione di uno scopo e l'agire legittimante, che informa già la tipologia dell'azione, disegna lo spartiacque da cui prende il via la classificazione weberiana dei tipi del potere. Nessuna forma del potere si accontenta, infatti, dei motivi materiali della sua sussistenza e cerca di risvegliare una credenza nella sua legittimazione. Seguendo la falsariga di questa constatazione la tipologia dell'agire sfocia in una terna di concetti idealtipici del potere, poiché il mero «orientamento razionale all'interesse» non è sufficiente a suscitare una credenza nella sua legittimità. L'agire razionale rispetto al valore, quello tradizionale e quello affettivo sono invece alla base di altrettanti «tipi puri del potere», grazie ai quali Weber si ripromette di analizzarne i tipi empirici, caratterizzati in genere da una commistione di diversi suoi aspetti idealtipici.

«Vi sono tre tipi *puri* del potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere, infatti, in primo luogo: 1) di carattere *razionale* – quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando

⁶ Si veda a questo riguardo la definizione weberiana di «comunità politica» in: ES IV, 1 sg.

di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi; 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere *carismatico* – quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico)» (ES I, 210).

Come la tipologia dell'agire anche quella del potere s'inquadra all'interno di una serie di dicotomie in cui la distinzione fra ragione ed emozioni esercita un ruolo essenziale. La legittimazione di una «forza di comando» può essere espressione di un sistema di regole razionali (pattizie o imposte) ed essere quindi obiettiva, oppure può radicarsi nell'autorità personale di un leader. Quest'ultima si fonda a sua volta o sulla «sacralità della tradizione», cioè di quanto è noto, per essere «sempre» esistito, limitando l'arbitrio del comando in base a regole abitudinarie, oppure scaturisce dalla dedizione affettiva alla personalità che rompe con tali certezze, per affrontare l'ignoto nel tentativo di superare la situazione di emergenza in cui si è venuto a trovare il gruppo sociale. Entra così in gioco la credenza nel carisma, nella rivelazione divina e nel «dono di grazia» della persona ritenuta capace di guidare i suoi adepti verso un evento risolutivo, sia essa un profeta, un condottiero o un demagogo. (ES IV, 218 sg.). Weber introduce il tipo ideale del potere carismatico per ultimo, contrastandone le caratteristiche con quelle del potere fondato sulla razionalità rispetto al valore o sulla tradizione. Esso si caratterizza per essere orientato in modo fortemente personalistico, extraquotidiano e estraneo al principio di redditività dell'economia. Ciò ne evidenzia il carattere irrazionale ed emozionale, insofferente alla regolamentazione dell'agire in senso sia razionale che abitudinario.

Il modello della definizione weberiana del terzo tipo ideale del potere è calcato sul concetto di carisma religioso⁷. Con esso si intende una dote eccezionale della personalità. «Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà sovranaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili ad altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come *leaders*»⁸ (ES I, 238). Storicamente l'attribuzione di tali qualità eccezionali a una persona particolare è stata spesso condizionata in senso magico, come può essere facilmente costatato sia in ambito religioso che politico. Crisi economiche, pestilenze, guerre e flussi migratori sgretolano le certezze quotidiane dell'abitudine dietro a cui si cela

⁷ In questo ambito Weber fa riferimento a Sohm R. (1893), *Kirchenrecht*. Leipzig. Cfr. ES I, 211; ES IV, 219.

⁸ Mia traduzione.

il substrato emozionale della relazione sociale, facendo emergere un disagio che chiede di essere affrontato e risolto. Nelle forme più diverse si presentano allora sulla scena i «portatori del carisma» promettendo di estirparne le cause.

Per spiegare l'esistenza dell'autorità carismatica è indispensabile comprendere il modo in cui militanti, seguaci e adepti valutano il dono carismatico del leader. La valenza empirica del legame politico carismatico si caratterizza per una sua particolare problematica: la conferma del dono di grazia (*Gnadengabe*) del leader agli occhi dei suoi sostenitori. Essa, infatti, è indispensabile per reiterare nel tempo il rapporto di subordinazione. Ciò avviene originariamente in forma spontanea, sulla spinta del disagio psichico per la situazione di emergenza in cui versa il gruppo sociale. La particolare atmosfera emotiva, sia individuale che collettiva, di tali frangenti fa scaturire la fiducia nelle doti di un demagogo, l'entusiasmo per l'eroismo di un condottiero oppure la fede nella rivelazione di una nuova religione, propugnata da un profeta che eventualmente ne suffraga il valore con gesta miracolose. La necessità di mantenere viva la legittimità della pretesa carismatica tramite «conferma» non deve, tuttavia, indurre a vedere nel carisma un rapporto politico di tipo effimero. Nel caso idealtipico il portatore del carisma, infatti, non chiede consenso, ma ammonisce i suoi sostenitori a comprendere la necessità obiettiva della sua missione, scaturita dallo stato di emergenza in cui essi si vengono a trovare, e che può essere superato soltanto sotto la sua guida. Il riconoscimento della dote carismatica non è quindi subordinato al giudizio dei sostenitori, ma s'impone loro come un «dovere». Fintantoché aspirano all'evento salvifico insito nella missione del leader carismatico essi lo devono sostenere (ES I, 238 sg.). Il passaggio dalla disperazione alla speranza e quindi all'entusiasmo per l'operato del leader carismatico informa così il riconoscimento reiterato della sua guida, caratterizzato da una dedizione affettiva incondizionata alla sua persona.

V

Se però la conferma del dono di grazia viene ripetutamente meno, poiché la crisi economica si aggrava, la pestilenza sussiste o la guerra è persa, il portatore del carisma appare essere «abbandonato dal suo dio» (ES I, 239). Il mancato sopraggiungere dell'evento salvifico destituisce così l'autorità carismatica. Ciò può avvenire in modo improvviso, irrazionale e violento, portando nel caso estremo all'uccisione rituale del leader carismatico e alla restaurazione del potere tradizionale. Oppure può prendere la forma di un graduale stemperarsi della tensione emotiva che sorregge il potere carismatico, facendo rientrare il gruppo sociale nell'alveo della quotidianità. È il fenomeno della *Veralltäglichung*. Il potere carismatico è per sua natura il regno dello stato di eccezione, che nel-

la sua forma ideale non riesce a mantenersi nel tempo. La sua trasformazione si caratterizza per essere un passaggio dal principio della persona a quello della cosa, imponendo il sopravvento del registro razionale su quello passionale. La relazione di potere deve modificare profondamente il suo carattere, sottoponendosi o a un processo di «razionalizzazione» o di «tradizionalizzazione». Il momento tipico dai cui tale processo prende le mosse corrisponde in genere all'insorgenza della questione della successione a causa della scomparsa del portatore del dono carismatico. A ciò si associa l'interesse dell'apparato che ne sorregge il sistema di potere e che ricerca fonti di reddito meno aleatorie di quelle mecenatistico-predatorie della fase di emergenza. Il gruppo di potere carismatico è di regola una comunità emozionale senza «impiegati di concetto», cosicché il suo «apparato amministrativo» non ha una formazione specialistica. Al profeta corrispondono gli apostoli, al condottiero i seguaci, al capo in genere gli uomini di fiducia, prescelti in base alle loro rispettive doti carismatiche (*ibidem*). Con lo stemperarsi della tensione carismatica, tuttavia, tale apparato deve essere riconvertito in senso quotidiano. Al leader carismatico sopravvive infine la dottrina, o il racconto eponimo delle gesta, che vengono utilizzati per fondare la pretesa di validità delle funzioni e degli uffici dell'apparato organizzativo carismatico riconvertito alla quotidianità. Nasce da qui la concezione del «carisma d'ufficio», ove le doti carismatiche di chi ne esercita le funzioni non dipendono dalla persona, ma gli derivano dal ruolo istituzionale che le è stato affidato. Il processo di «de-emozionalizzazione» degli apparati amministrativi raggiunge il suo apice con la moderna strutturazione burocratica del potere, facendo sfociare la razionalizzazione della sfera politica nell'esonero sistematico delle istituzioni dalla casualità emotiva delle personalità individuali che se ne fanno portatrici. In una struttura sociale che realizza il «disincantamento del mondo» sembra così che le emozioni vengano progressivamente marginalizzate. Ciò tuttavia è vero solo in parte. In sito alle strutture sociali razionalizzate è, infatti, un forte residuo emozionale. I suoi esiti non sono osservabili soltanto nel caso dell'insorgenza del «cesarismo» (PG, 167 sg.), cioè della variante moderna del potere carismatico, ma anche negli sviluppi indesiderati della condotta di vita religiosa che caratterizza il moderno razionalismo della dominazione del mondo, come Weber fa trasparire nel suo studio sul protestantesimo ascetico (SR I, 155 sgg.).

VI

Anche laddove vengano programmaticamente estirpate dalla vita quotidiana, come avvenne nel «protestantesimo ascetico» delle correnti calviniste e puritane della Riforma, le emozioni giocano un ruolo essenziale nell'interazione

sociale. Ciò diviene chiaro se si ripercorre l'argomentazione weberiana fino al punto in cui essa evidenzia la crisi endogena dell'asceti intramondana che portò al declino del momento religioso dalla sua condotta di vita, favorendone invece il successo come strategia imprenditoriale. Per differenziarlo dal capitalismo d'avventura premoderno Weber conia il concetto di «capitalismo moderno», identificandolo con l'aspirazione al guadagno dell'impresa capitalistica continuativa, ossia con una redditività a carattere razionale (SR I, 8). Il suo presupposto risiede nell'imbrigliamento o quantomeno nel temperamento razionale dell'impulso irrazionale al guadagno finalizzato al consumo. Esso non è quindi espressione dell'*auri sacra fames*, presente in tutte le epoche storiche e regioni geografiche, ma della sua limitazione. La peculiarità del moderno capitalismo occidentale non consiste così soltanto nel dare un impulso irresistibile alle potenzialità di accumulazione quantitativa del capitale, ma anche nel tenerne a battesimo una forma inedita, radicata nel «razionalismo della dominazione del mondo»⁹ che prende le mosse dalla domesticazione dell'impulso al consumo. In sede di analisi storico-sociologica si pone quindi la questione dell'origine di tale condotta di vita che, costituendone il presupposto, doveva sussistere già prima della nascita del capitalismo moderno.

La massima della condotta di vita che impone all'individuo il dovere di incrementare la sua ricchezza all'infinito, disdegnandone l'impiego per soddisfare i piaceri della vita, non può essere letta come espressione di un semplice utilitarismo, poiché implica la modificazione delle catene causali dell'agire e la negazione della costante antropologica che induce a utilizzare il denaro come mezzo per realizzare i bisogni umani (SR I, 46). Da un punto di vista storico-sociologico si pone la questione del perché un tale atteggiamento, che in epoca premoderna era percepito come immorale ed era sanzionato religiosamente, divenga poi una prassi comune a partire dalla riforma, portando all'accantonamento del «tradizionalismo economico» precedente. Quest'ultimo si caratterizzava, infatti, per la condotta di vita che oggi si direbbe dell'«uomo mediterraneo», nella quale l'interesse per il guadagno si limita alla riproduzione dei mezzi necessari al sostentamento della persona e al mantenimento del suo stile di vita. Nello studio sul protestantesimo ascetico Weber analizza così gli impulsi psicologici che la sua fede religiosa risveglia e che lo aiutano a mettere in pratica una condotta di vita tanto lontana dalle «costanti antropologiche» della tradizione. Essa è improntata all'idea di un intervento attivo del fedele all'interno del mondo per sottometterlo ai dettami etici divini e associa la concezione della «professione mondana» come strumento dell'asceti religiosa al

⁹ Cfr. Schluchter, W. (1987), *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, (a cura di) Scrocca C., Liguori, Napoli.

rifiuto viscerale di ogni tendenza mistica alla fuga dal mondo. La «religione giusta» deve modificare il mondo, cioè sottrarlo al caos delle passioni, sottoponendole ai dettami dell'etica religiosa che, razionalizzando la condotta di vita, ne neutralizza il potenziale emotivo. Constatate ciò, tuttavia, non è sufficiente a spiegare il passaggio dalla dogmatica religiosa calvinista o puritana alla circostanza sociologicamente rilevante della pervasiva razionalizzazione della condotta di vita che caratterizzò il disciplinamento ascetico dei fedeli nelle sette protestanti. È perciò che l'«Etica protestante» propone una spiegazione comprensiva di tale evoluzione e delle sue conseguenze pratiche, partendo dall'analisi della dogmatica religiosa e giungendo fino alla spiegazione delle sue ricadute sulla strutturazione del mondo sociale.

L'assunto fondamentale della religiosità calvinista è costituito dalla dottrina della predestinazione, ossia dell'«elezione» del singolo fedele mediante la grazia (SR I, 84 sg.). Nella sua assoluta onnipotenza Dio ha destinato soltanto una parte dell'umanità alla vita eterna. La condotta di vita mondana non serve quindi a influenzare magicamente la volontà divina, come avviene nel caso dei sacramenti della Chiesa cattolica, ma ha esclusivamente il senso di glorificare il nome di Dio in terra. Ciò comporta degli oneri particolarmente gravosi per il bilancio emozionale del fedele. «Nella sua patetica disumanità, questa dottrina doveva avere soprattutto una conseguenza per lo stato d'animo di una generazione che si abbandonò alla sua grandiosa coerenza: il sentimento di un'inaudita *solitudine* interiore del *singolo individuo*» (SR I, 90).

L'impatto della dottrina di salvezza calvinista sugli ordinamenti della vita sociale comporta, infatti, due ordini di implicazioni. In senso positivo, la riforma protestante diede un impulso fondamentale al moderno processo di razionalizzazione delle relazioni economiche e sociali. In senso negativo la dottrina religiosa calvinista impose una completa mortificazione dei più elementari bisogni umani fra cui quello di contrapporsi all'insensatezza della sofferenza e all'ingiustizia della vita terrena grazie ad un'interazione magico-religiosa con la divinità. Alla questione della giustizia divina o teodicea (cfr. SR I, 558-60) in un mondo fondamentalmente imperfetto il calvinismo, infatti, risponde con la dottrina dell'inappellabilità della predestinazione. Ciò impone ai suoi seguaci l'accumulazione di una tensione psichica insopportabile, che getta l'individuo in uno stato di completa incertezza esistenziale, negandogli la possibilità di condividere con altri la gestione dello scarto emotivo fra esistenza e prospettive di salvezza. Si accumula così un disagio psichico privo di sbocchi sociali immediati. Ed è tale disagio che secondo Weber ha fornito il carburante emotivo necessario a trasformare l'astratta dottrina religiosa calvinista in concreti comportamenti pratico-razionali, volti a disciplinare la condotta di vita quotidiana. Affinché tale trasformazione potesse imporsi e generalizzarsi nel senso di un'«affinità elettiva» fra il protestantesimo ascetico e lo spirito dell'accumu-

lazione capitalistica, fu tuttavia necessaria un'involontaria svolta pratica della religiosità calvinista. Weber insiste su questo punto, poiché non rappresenta soltanto l'inizio della decadenza del calvinismo come religione, ma informa anche il processo socio-strutturale che favorì la diffusione dell'ascesi intramondana a partire dalle sette che se ne fecero portatrici.

Di fronte alla sofferenza che la dottrina della predestinazione provocava nei fedeli, nell'ambito della cura delle anime il clero calvinista si vide, infatti, costretto a diffondere determinate direttive della condotta di vita per combattere il disagio. Grazie ad uno studio dello sviluppo storico che caratterizza il movimento religioso calvinista e puritano Weber ricostruisce così il processo attraverso cui si provenne ad una progressiva reinterpretazione del senso della condotta di vita ascetico-intramondana. In un'epoca in cui la religione svolgeva ancora un ruolo fondamentale all'interno degli ordinamenti della vita, la ricerca di certezze sullo stato di grazia rappresentava un bisogno impellente del fedele. Alla domanda su come la dottrina della predestinazione potesse essere sopportata (SR I; 97 sg.), Calvino rispondeva lapidariamente che il cristiano doveva accontentarsi della fede, senza sapere se facesse parte della schiera degli eletti. Di fronte alle pressanti richieste di disporre di qualche indizio che potesse quantomeno dare un'indicazione sullo «stato di grazia» del fedele, esonerandolo dall'oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione, nell'esercizio quotidiano della cura delle anime si imposero col tempo due tipi di consigli. Da una parte si insisteva sul fatto che è «senz'altro un dovere *ritenersi* eletti e respingere ogni dubbio come un assalto del demonio, poiché la scarsa sicurezza di sé è conseguenza di una fede insufficiente e quindi di un'insufficiente efficacia della grazia. [...] E, d'altra parte, per *conseguire* quella certezza di sé veniva caldamente raccomandato, come mezzo principale, un *indefesso lavoro professionale*» (SR I, 100).

Sperando di alleviare l'enorme oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione l'uomo calvinista si gettò così senza risparmio nel lavoro professionale, il cui successo materiale poteva essere letto come un segno almeno del fatto di non essere invisibili al Signore. L'arricchimento progressivo finì così involontariamente per venire promosso a criterio indiretto di conferma dello stato di grazia. La conseguente trasformazione dell'atteggiamento nei confronti della speculazione tramite il denaro insieme all'acquisizione della condotta di vita ascetico-intramondana istillò così nell'umanità occidentale quella affinità elettiva con lo spirito del capitalismo che ne favorì l'impetuoso sviluppo. Le emozioni che erano state cacciate dalla porta della condotta di vita ascetica a causa della dottrina della predestinazione fecero così il loro rientro dalla finestra in forma di angoscia esistenziale, imponendo al protestantesimo ascetico la svolta che ha profondamente segnato la storia dell'occidente moderno.

VII

Per fare il punto sul contributo weberiano a una sociologia delle emozioni si può osservare che per Weber le emozioni sono senz'altro parte integrante della realtà sociale. Il loro significato sociologico rimane tuttavia di soglia, limitandone la rilevanza all'ambito in cui l'agire sociale, cui danno luogo, contempla un riferimento all'agire altrui. È perciò che il semplice agire imitativo o di massa rimane escluso dall'oggetto della sociologia comprendente. Il puro e semplice esplodere delle passioni, infatti, non la interessa. Se però esso incide sull'agire o sulla struttura sociale diviene sociologicamente rilevante. Per Weber il sociale è di regola il regno delle due forze cogenti del quotidiano: l'abitudine e il calcolo. La modernità si spiega così come il progressivo imporsi del secondo ai danni della prima con il conseguente sovvertimento delle «costanti antropologiche» della tradizione. Le forme quotidianizzate del potere, sia razionale che tradizionale, si caratterizzano per una completa assenza di eroismo. Non sono, infatti, le emozioni ma la routine a garantirne la tenuta. In ciò risiede il significato più profondo del concetto weberiano di *Herrschaft*, ossia quello del «dominio» fondato su un'infinita serie di piccoli passi amministrativi assolutamente non eclatanti, poiché garantiti nel caso idealtipico ottimale dal riflesso automatico all'obbedienza *sine ira nec studio* dell'apparato burocratico. Il suo modo di agire garantisce la rimozione degli impulsi emotivi dall'esercizio del comando, cementando il legame sociale fra dominanti e dominati. Con ciò tuttavia non è detta l'ultima parola, poiché la realtà sociale nasconde un lato extraquotidiano di cui la sociologia comprendente deve tener conto. Esso è il regno delle emozioni il cui esplodere improvviso e irrazionale frantuma la crosta del quotidiano scompaginando la cornice dell'abitudine e del calcolo razionale. La fiamma della passione è molto intensa ma di breve durata. Ed è perciò che le emozioni mantengono per la sociologia comprendente un valore di soglia. Esse rappresentano il carburante che serve per plasmare a nuovo le relazioni sociali. La loro opera di modificazione è profonda, ma stenta a istituzionalizzarsi. Affinché il loro impulso innovativo possa sfociare in risultati concreti deve essere ricondotto nei binari della quotidianità. Dell'agire emozionale e del carisma qualcosa può così sedimentarsi a patto che però ne venga negato il carattere tellurico. Le emozioni sono protagoniste della scena sociale, possono però ottenere successo solo se si ritirano per tempo dal proscenio, lasciando una traccia nel tessuto istituzionale del quotidiano. Se invece intendono protrarre la loro durata di là dalla situazione di eccezione vengono neutralizzate dall'inerzia abitudinaria dell'interazione sociale, poco importa se di carattere tradizionale o razionale, senza lasciare traccia del loro passaggio.

Riferimenti bibliografici

- Schluchter W. (1991a), *Religion und Lebensführung*. Bd. 1, *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkam, Frankfurt a. M.
- (1991b), *Religion und Lebensführung*. Bd. 2, *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkam, Frankfurt a. M.
- (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen .
- Weber M. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921/221), rev. Aufl. (Studienausgabe), Mohr Siebeck, Tübingen, 5; qui cit. con la sigla WuG. trad. it. Id., *Economia e società* (1961/1995), 5. vol., a cura di Rossi P., Comunità, Torino, qui cit. con la sigla ES più il numero del volume.
- (1982), *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, a cura di Marino L., Einaudi, Torino; qui citato con PG.
- (1984), *Soziologische Grundbegriffe* (1921¹), 6, Mohr Siebeck Aufl, Tübingen.
- (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920¹), Mohr Siebeck Aufl. 3 Bde, Tübingen, 7; qui cit. con la sigla RS.
- (1988b), «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. (RS I)* (1920), Mohr Siebeck, Tübingen: 17-206; qui cit. con la sigla PE. trad. it. Id. (2002), «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo», in: *Sociologia della religione* vol. I (qui citato con SR I), a cura di Rossi P., Comunità, Milano: 19-187, qui citato con la sigla EP.

Georg Simmel: le forme dell'amore

Adele Bianco

This paper aims at reconstructing and interpreting Simmel's vision of love. According to him, love is one of the form that life takes. In this topic Simmel is therefore able to combine the themes of Lebensphilosophie with social reality. Firstly, love makes it possible for two different people to achieve a unity from diversity. That means that love builds sociality by starting from the deepest parts of each individual. It also means that the building of society is the result of a shifting from the individual to the super-individual level. Secondly, Simmel believes that love is a dynamic process transforming both partners. Finally, the different forms (expressions) of love have been evolving: from the Platonic one to the universal one towards humanity, to Christian love, to modern love; in particular, the characters of modern love appear to be more dynamic.

Il *Frammento sull'amore* è uno scritto lasciato incompleto da Simmel e pubblicato postumo con questo titolo (Simmel 2001: 159-213). Per una corretta comprensione di questo testo occorre inquadrarlo preliminarmente nell'economia e nell'evoluzione dell'intera produzione simmeliana. Stando alla ricostruzione operata da Mongardini (1976), il *Frammento* si colloca nell'ultimo periodo di attività del sociologo berlinese, in cui egli si dedica ai temi della filosofia della vita (*Lebensphilosophie*), e dove sono frequenti e costanti i richiami ad autori come Bergson, Schopenhauer e Nietzsche (De Simone 2010). Tuttavia questa inclinazione di Simmel non va intesa come un semplice ritorno alla filosofia e in particolar modo come un suo ripiegamento verso i temi dell'irrazionalismo filosofico. Si tratta piuttosto del tentativo da parte di Simmel di dotare la sociologia di uno spessore teorico in grado di analizzare i molteplici risvolti del reale e al contempo di fornire alla filosofia la prospettiva dei tempi nuovi, consentendole di aggiornarsi. In questa ottica i temi della vita e dell'amore trovano una loro naturale collocazione nella riflessione simmeliana, da un lato perché rappresentano il prolungamento della elaborazione teorica filosofica, dall'altro perché la riflessione su tali argomenti è intrinseca alla ricerca sociologica. La realtà sociale e, quale parte di essa, le relazioni interpersonali sono

infatti per Simmel “vita” che nel suo fluire si cristallizza e condensa in forme specifiche (Mongardini 1976: LIV-LVII).

Il tema dell’amore rientra dunque pienamente in questo orizzonte problematico, in primo luogo perché l’amore è fonte di vita, in secondo, come vedremo, per la valenza interattiva di questo sentimento che ad esso conferisce rilevanza sociologica (Fornari 2005: 1-21). I punti nodali delle considerazioni che Simmel svolge sull’amore sono a nostro avviso tre: il primo è relativo agli argomenti che legano il ragionamento da lui sviluppato alla teoria sociologica del pensatore berlinese. Il secondo aspetto contempla l’amore come la dinamica tra le parti protagoniste del sentimento amoroso, dando così luogo alla relazione interpersonale. Il terzo punto verte sulle diverse manifestazioni dell’amore, fino ad individuarne i caratteri precisi nella sua versione moderna.

L’amore nella sociologia simmeliana

L’argomento dell’amore si iscrive pienamente nelle tematiche care a Simmel; occuparsi di esso significa andare al nocciolo delle questioni che lo hanno visto impegnato lungo tutto il suo cammino intellettuale. Anche in questo scritto infatti, l’interrogativo è sempre lo stesso: come sia possibile la società e come essa venga costruita sulla base dell’interazione tra gli uomini. L’altro punto che torna anche qui a riaffacciarsi è relativo alla questione che investe la conciliazione e la sinergia che si instaura tra la dimensione psicologico-individuale e quella sociologica.

Poste queste direttrici, parlare d’amore equivale a parlare dell’azione sociale partendo dai sentimenti umani, cioè dall’elemento essenziale, ponendo i sentimenti medesimi come fattore, verrebbe da dire, primigenio della formazione della società. L’amore si qualifica come il viatico principale per l’instaurazione di relazioni, il sentimento principe della socialità. Di conseguenza, l’amore, il sentimento che più si ritiene intimo, consente il passaggio dal piano individuale a quello sovra-individuale, collettivo. Parafrasando un vecchio slogan degli anni Settanta del XX secolo, si potrebbe dire che “il personale è sociale”.

Sia consentito in proposito osservare che la rappresentazione offerta da Simmel circa la genesi della società è fondamentalmente diversa dalle concezioni volontaristiche tipiche delle filosofie politiche illuministe, proprio perché essa scaturisce dal sentimento dell’amore che porta spontaneamente al vivere in comune con gli altri. Inoltre, considerare l’organizzazione collettiva dotata di un fondamento psicologico e affettivo attribuisce rilevanza ad una dimensione assai importante nella vita dell’essere umano considerato nella sua totalità: anche questo un *Leitmotiv* nelle argomentazioni simmeliane.

Affrontare il tema della costruzione della socialità in base ad un approccio che adotta come punto di partenza il sentimento dell'amore offre in più il vantaggio di tenere conto di come il soggetto si relaziona con l'ambiente esterno, ampliando peraltro il raggio d'azione del sentimento amoroso alle inclinazioni, alle predisposizioni d'animo, alle propensioni del soggetto medesimo anche nei confronti di cose inanimate. Per questa ragione Simmel ritiene l'amore «una funzione immanente, sarei per dire formale, della vita psichica» (Simmel 2001: 167).

Anche nel metodo utilizzato per ricavare un'appropriata, circoscritta e calzante definizione del suo oggetto di interesse, Simmel si rileva costante e fedele a se stesso. In proposito il sociologo berlinese scarta tutto quanto potremmo definire kantianamente “prenoizioni”: egli esclude cioè dalle caratteristiche in grado di qualificare l'amore quello che a suo avviso non contribuisce a designare tale sentimento. In *primis* non lo convince la contrapposizione tra egoismo ed altruismo, come elementi in grado di stabilire i contorni dell'amore; in secondo luogo si discosta esplicitamente dalla nozione razionalistica di Schopenhauer quale modalità per trattare tale tema. Esclude infine un ancoraggio dell'amore agli istinti, sostenendo che sebbene sussista tra i due termini un legame, la questione in realtà, come si vedrà, è ben diversa.

Relativamente alla stretta definizione dell'amore, possiamo ricavare che esso si caratterizza per il fatto di consentire l'instaurarsi di una relazione. Quest'ultima a sua volta è possibile grazie al superamento della distanza tra due soggetti distinti posti uno di fronte all'altro. È fin troppo banale osservare come l'idea del superamento di due entità diverse tra loro e che si trovano in opposizione – dando luogo se non proprio ad una sintesi superiore ad una condizione diversa e di maggiore respiro rispetto alla situazione di partenza – richiami, anche nel *Frammento*, il processo dialettico hegeliano (Hegel 2008).

Riguardo le modalità con cui di solito viene considerata la natura dell'amore, Simmel considera che troppo spesso tale sentimento viene riduttivamente valutato nelle sue varie componenti costitutive (egoismo, altruismo) oppure è degradato a istinto sessuale e, sotto questo profilo, considerato solo per il suo aspetto teleologico. L'amore come sentimento è sostanzialmente unitario ed indiviso, «è un atto psichico che non può essere smembrato» (Simmel 2001: 163), anche se nella nostra esperienza quotidiana lo percepiamo come articolato in molteplici dimensioni. La scomposizione meccanicistica dell'amore in categorie che sembra lo caratterizzino desta la riprovazione di Simmel, sebbene egli stesso consideri questo fatto una necessità cognitiva.

Pertanto, nella visione simmeliana secondo cui l'amore pone a confronto due soggetti distinti realizzando così l'unità dalle diversità, il sentimento amoroso rappresenta la base per la vita collettiva e, configurandosi come una modalità di estrinsecazione della *Wechselwirkung*, si presenta come problema sociologico.

L'amore come problema sociologico

Il vero agire per amore, la sua autentica manifestazione vede l'io e il tu posti uno di fronte all'altro; l'io è proteso verso il tu nel tentativo di abolire la distanza e di aderire al tu formando l'unione. La distinzione irriducibile tra due soggetti che si incontrano è presupposto dell'amore che spinge a superare tale barriera. È il sentimento a permettere un simile «miracolo» (Simmel 2001: 161); e dunque questo non avviene, come aveva inteso Schopenhauer, in virtù delle capacità e secondo le rappresentazioni razionali del soggetto interessato.

In base alla relazione tra l'io e il tu e a come essa si modula, imbastiamo i nostri rapporti sociali, fin'anche formuliamo i nostri giudizi su ciò che è giusto e sbagliato. Tale relazione funge dunque da bussola nel nostro rapportarci con il mondo, o meglio, come sostiene Simmel, ne costituisce «la materia assoluta» (Simmel 2001: 159).

L'interazione sociale che ha per base l'agire affettivo è stata interpretata sempre come oscillante tra i due poli, quello dell'altruismo e quello dell'egoismo, facendo rientrare in quest'ultimo anche l'essere mossi dagli istinti. Simmel ritiene da un lato che il comportamento egoistico è orientato all'io, dall'altro che quello istintivo risponde a leggi di natura e pertanto non ha tale tipo di orientamento.

L'agire altruistico dal canto suo non va equiparato secondo Simmel all'agire per amore, perché in verità quest'ultimo può essere considerato tanto altruistico quanto egoistico. Relativamente ai motivi diciamo altruistici per eccellenza – quelli di tipo religioso o di solidarietà umana e sociale, che spingono in generale all'azione per il bene di qualcuno o dell'umanità – Simmel sostiene che si sia su di un piano più generale rispetto al diretto coinvolgimento di due attori, che si sia in qualche modo attivi perché mossi da ideali superiori, diciamo pure astratti dal contesto e dalle contingenze. Su questo tema peraltro Simmel ritornerà più avanti nel *Frammento*, allorché si occuperà del tema dell'amore universale per l'umanità.

Quanto alla dinamica che interessa gli attori del rapporto, Simmel ritiene che l'amore sia un processo che trasforma sia l'oggetto del sentimento, sia colui il quale prova tale sentimento. Infatti, la persona amata è determinata proprio dall'amore, vale a dire essa acquisisce senso e significato in quanto oggetto d'amore. Precedentemente a tale circostanza, all'essere amata, la persona amata non esisteva. L'amore fa apparire sotto una luce diversa il suo oggetto, in un certo senso lo plasma, lo costruisce come rappresentazione originale. In realtà l'amore va concepito non come una etichetta che si appone all'oggetto d'amore, cioè non come «associato al suo oggetto [ma va inteso come qualcosa di] unitario, non costruibile a partire da altri elementi dotati di esistenza autonoma» (Simmel 2001: 166). L'amore dunque prescinde dalle qualità dell'ama-

to, qualità che giustificerebbero l'amore medesimo rivelando così il carattere esclusivo dell'amore che è un evento soggettivo e non pone mediazioni tra il soggetto e l'oggetto dell'amore, nonostante l'opposizione tra due termini.

Anche il soggetto che prova il sentimento d'amore è diverso nel momento in cui ama, perché l'interezza della persona è presa dal sentimento, pur non palesandosi di esso alcuna evidenza esteriore. Innanzi tutto l'amore è possibile perché tale sentimento è interno al soggetto che ama, "allo stato latente" o in letargo, e non si manifesta quale elemento indotto o sollecitato da qualcosa di esterno. Sembra essere piuttosto una forza vitale che spinge il soggetto verso gli altri, verso l'interazione costruttiva con i suoi simili, favorendo il suo attaccamento al mondo. Tale inclinazione sarebbe dunque una risorsa che viene attivata, procedendo al pieno dispiegamento di una predisposizione già insita nel soggetto e tradotta in comportamento. In proposito Simmel fa l'esempio dell'ammirazione verso qualcuno per le sue qualità, analogamente a come il timore nei confronti di qualcuno è suscitato dal fatto che sussistono ragioni per la sua temibilità.

In ultima analisi, l'amore non è che l'elaborazione del nostro rapporto con il mondo e in questo relazionarsi, che coinvolge la sua vita psichica, il soggetto gode della massima libertà¹.

Le manifestazioni dell'amore

Dal complesso e asistemático testo simmeliano non è impossibile ricavare quali siano le diverse manifestazioni del sentimento amoroso. Il tentativo che ci proponiamo ora non è solo quello di indicare in cosa esse consistano, bensì anche di illustrarne l'evoluzione compiuta.

Una prima manifestazione pone la questione del rapporto tra amore e natura. Un secondo tema che impegna Simmel nel *Frammento* è quello della antitesi tra generalità e individualità, che sconfinava nell'amore assoluto. Entrambi questi aspetti sono ancora collegati alla natura del rapporto amoroso.

Interessante è anche la contrapposizione, nel segno dell'evoluzione, tra il modello di amore classico, e segnatamente platonico, e quello moderno. Il primo si caratterizza, come vedremo, per essere puramente contemplativo e non relazionale; il secondo invece ha una sua specifica dinamicità. Altre manifestazioni dell'amore sono l'amore universale per l'umanità, anch'esso di estrazione moderna, e quello cristiano. Nella lettura simmeliana quest'ultimo tipo di amore riesce a coniugare religione e società, tematica peraltro ricor-

¹ In questo senso si esprime anche Turnaturi (1994: 71 e sgg.).

rente presso gli autori classici della sociologia, costituendo la prima un saldo ancoraggio in favore della costituzione del vivere collettivo.

Venendo alla questione del rapporto tra amore e natura, una ovvia “applicazione” è legata al rapporto tra sensualità e sentimento; Simmel in proposito parla di impulso, desiderio e appagamento finalizzati alla propagazione della specie. Soprattutto per quanto riguarda la donna², è l'istinto che la guida a scegliere il partner più adatto per una prole migliore, dimostrando così che il matrimonio ha una base biologica. Questo avviene quando tra gli esseri umani sussiste poca differenziazione ed è dunque indifferente come si forma la coppia, giacché essa è meramente funzionale alla perpetuazione della specie; per questo Simmel parla di «istinto».

L'attrazione verso l'altro sesso, tuttavia, si individualizza sempre più e si concentra su una singola persona; questo fatto non è sufficiente però a trasformare l'impulso sessuale in amore, anche se l'esclusività del partner, originariamente funzionale alla riproduzione e all'accudimento della prole, è una forma di amore e si avvicina alla sua essenza. Nel momento in cui esiste l'amore tutto viene subordinato ad esso. Secondo Simmel, l'amore trascende qualsiasi finalità³ ed esclude che l'altra persona possa essere un mezzo: il sociologo berlinese mostra così di ispirarsi fedelmente alla lezione kantiana. Simmel nota inoltre che nel momento in cui l'amore si separa dalla teleologia della vita, esso mostra di avere qualcosa di tragico, giacché si capovolge nei suoi fini: nato dalla vita – per esigenze legate ad essa – tende a tradirla proprio perché conchiuso in sé. Nell'amore sussisterebbe dunque una contraddizione tra il desiderio di abbracciare l'altro e il fatto che costui è un soggetto diverso e distinto da colui che lo ama. Vozza sottolinea questo aspetto, parlando di «scacco della reciprocità»⁴ e analogamente Turnaturi lo sottolinea definendolo come il «paradosso dell'amore»⁵.

² Simmel si può in qualche modo considerare un teorico della differenza sessuale *ante-litteram*. Compose vari saggi sul tema dei rapporti uomo-donna (cfr. Vozza 2001), da un lato perché in quell'epoca iniziavano a manifestarsi le prime rivendicazioni delle donne, dall'altro, sul piano più teorico perché «maschile e femminile sono due poli ambivalenti della nostra vita» (Fornari 2005: 66).

³ «Come l'innamorato, in quanto innamorato, si è liberato da ogni autentica relazione teleologica, da quella edonistica ed egoistica, e come persino quella morale altruistica *può* soltanto aggiungersi alla sua condizione, che è semplicemente un essere e non un agire, così anche la reazione teleologica funzionale alla specie gli è estranea» (Simmel 2001: 173-174).

⁴ «In Simmel non vi è spazio per la sintesi degli opposti, possibilità di conciliazione speculativa che appaghi istanze di vita eterogenee, forme di vita irriducibili [...] L'unità e l'opposizione dualistica si coappartengono nella dialettica amorosa» (Vozza 2002: 109).

⁵ L'amore è «percezione di sé e dell'altro come unità e nello stesso tempo come due irriducibili individualità» (Turnaturi 1994: 75).

Passando ad esaminare l'altro aspetto dell'amore, la tensione tra individualità e generalità Simmel, riscontrata in proposito l'insufficienza della filosofia, ricorre alla letteratura prendendo spunto da due coppie tratte dalle opere di Goethe⁶: quella di Faust e Margherita nel *Faust* e quella di Edoardo ed Ottilia ne *Le affinità elettive*. Si tratta di due tipologie ben distinte di amore: nel *Faust* l'amore è di tipo generale, nel senso che l'amore del protagonista non è rivolto alla sua donna nella sua specificità di persona, bensì all'essere femminile in generale. Nel secondo caso, quello di Edoardo ed Ottilia, l'amore è indirizzato ad una specifica individualità (Simmel 2001: 179; Vozza 2002: 106). In proposito Simmel osserva che le donne e gli uomini tendono a vivere l'amore in maniera diversa: mentre per le donne ciò che è comune dell'esperienza affettiva diviene ben presto la propria esperienza individuale fortemente legata alle responsabilità familiari, per l'uomo non è così, perché egli vive il rapporto d'amore con la donna in misura meno individualizzata, donde il suo legame meno profondo con la singola persona. E infatti, aggiunge Simmel, per Faust «l'esperienza è semplicemente un'avventura» (Simmel 2001: 177).

L'altra coppia, quella formata da Edoardo ed Ottilia, rappresenta invece l'amore individuale, ossia rivolto esclusivamente a quello specifico oggetto d'amore e non ad altre persone; si tratta di un sentimento che in qualche modo rimanda all'amore assoluto. Quest'ultimo si concentra sul caso singolo ed è finalizzato ad esso soltanto. In un certo senso l'amore può dirsi assoluto quando non ha altra finalità che l'oggetto amato, considerandolo nella sua unicità. Tuttavia, il fatto di ritenere la persona amata insostituibile incanala il sentimento su un binario che lo fa procedere verso una crescente individualizzazione. Tale fenomeno proprio perché mette in risalto le qualità dell'individuo, subordina ad esso tutti gli altri aspetti funzionali dell'amore, primo fra tutti la riproduzione (Simmel 2001: 181). Il processo di individualizzazione dell'amore rappresenta per Simmel un vettore contrapposto alle basi biologiche del matrimonio (Simmel 2001: 182), anticipando così una riflessione su un problema attuale, dato che sempre più difficilmente si riesce ad accordare nei tempi utili e adatti dal punto di vista fisiologico la formazione e il consolidamento di una coppia⁷.

Il tema dell'individualizzazione, nella sua versione moderna viene ripreso e sviluppato anche nell'*excursus* contenuto nel *Frammento*, dove l'analisi simmeliana spazia da Platone al Cristianesimo (Vozza 2001: 106-107). Innanzi tutto va osservato che la concezione platonica risulta essere in contrapposi-

⁶ Sul rapporto di Simmel con Goethe cfr. Mongardini (1976) e ancora Fornari (2005: 76-79).

⁷ Sul tema: Bauman (2002) cfr. in particolare parte III, (2004); Beck U. e Beck Gernsheim (1996); De Singly (2009: 277-296); Leccardi (2009: 297-323); Fornari (2005: 163).

zione con quella moderna, che è caratterizzata da dinamismo. Per Platone l'amore non è un moto spontaneo dell'anima, non rappresenta un modo che essa ha di esprimere la propria vitalità, ma è suscitato dalla contemplazione della bellezza perché ricorda una bellezza primigenia (Simmel 2001: 184 e sgg.), e dunque sembra essere una conseguenza razionale dell'incontro con la bellezza. In questo modo il sentimento amoroso in Platone ha caratteri di fissità e atemporalità, risolvendosi in una dimensione eterna. A sua volta, la bellezza nella prospettiva platonica consente il congiungimento dell'elemento terreno e di quello ideale cosicché l'esperienza sensibile riesce a legarsi con il mondo ideale. La filosofia è lo strumento per comprendere tutto questo. Se per Platone la bellezza è una cosa da ammirare, la concezione della bellezza per i moderni è, invece, assai più immanente, è legata ad una persona ed è dunque inseparabile e connaturata a uno specifico soggetto e contestualizzata con riferimento alle emozioni e alle sensazioni che suscita in noi.

L'altro aspetto che Simmel indica come una cesura tra Platone e i moderni è rappresentato dal fatto che il primo non concepisce la reciprocità e dunque esclude la relazione; al contrario, «per l'amore moderno il fine autentico è essere corrisposto». Come si diceva in precedenza, per i moderni l'amore è un rapporto dell'io con il mondo. A questo contribuisce anche il fatto che la rappresentazione del mondo è frutto di un'attività della coscienza dell'uomo moderno, che attribuisce senso alla realtà circostante. Nell'ambito della cultura moderna, è la dinamica interna al soggetto – «un libero atto dell'anima» – che alimenta reazioni, elaborazioni, e dunque anche visioni del mondo. In proposito Simmel parla curiosamente di «produttività dell'anima» moderna, assai più reattiva rispetto a quella classica e in grado di «esercitare una continua attività creatrice». Pertanto nella modernità l'amore è possibilità di relazione in quanto «mediazione fra uomini», mentre «l'eros greco è un desiderio di possesso [...]» (Simmel 2001: 184-186).

Per meglio spiegare come si concilia l'individualità, cioè la peculiarità di una relazione d'amore e il senso e lo spirito dell'amore secondo la cultura moderna, Simmel aggiunge che le relazioni tra individui singoli hanno un senso specifico solo per gli attori che danno luogo alla relazione medesima; al contempo però il senso del loro legame, sebbene generato dalla peculiarità di quell'esperienza, supera tali confini e assume contorni generali. Simmel intende cioè sostenere che le relazioni sentimentali subiscono uno slittamento dalla categoria del particolare a quella del generale. Nella fase della passione più intensa questa viene percepita come qualcosa di assolutamente senza eguali (Simmel 1989: 582). Ma quando l'idea della persona amata e del proprio sentimento si ridimensiona, quando il senso di unicità e di esclusività della relazione acquisisce caratteri comuni a quelli di qualsiasi altro rapporto amoroso, quando la relazione medesima assume una dimensione più oggettiva, allora si

avvia un processo di maturazione e oggettivazione della passione amorosa. A ben vedere è un tema caro a Simmel, quello del passaggio dal piano interindividuale – ossia dal concreto caso specifico – a quello sovra-individuale che consente la creazione della società.

Nonostante le differenze nella concezione dell'amore e della bellezza tra antichi e moderni, Simmel ritiene che qualcosa dell'idea platonica di amore sia sopravvissuto nella modernità. Infatti, per quanto la concezione moderna dell'amore sia rivolta al singolo e privilegi il piano individuale, la nostra cultura coltiva ancora la convinzione, ereditata da Platone, che l'amore sia un sentimento in grado di trascendere la semplice quotidiana contingenza della vita.

Nel *Frammento* non va inoltre sottaciuta l'interessante ricostruzione delle forme di amore che riescono ad elevarsi al di sopra del dato sensibile, l'amore universale per l'umanità e l'amore cristiano. L'amore universale per l'umanità non si rivolge tanto ad una sola persona per le sue particolari qualità, ma si orienta «a tutto ciò che abbia un volto umano» (Simmel 2001: 189), assumendo un'idea astratta di uomo, ideale appunto, che racchiude l'intero genere umano. Esso va inteso come un'idea universale, un valore, una forma di etica e dunque, dal punto di vista del coinvolgimento passionale e della sua carica emozionale, piuttosto freddo e contenuto, non caratterizzato da trasporto emotivo⁸. L'amore per l'umanità nell'età moderna, in particolare nel XVIII secolo, si è tradotto in valori universali prendendo la forma dei «diritti universali dell'uomo, [della] legge morale universale dell'etica kantiana, [del]l'idea di religione universalmente umana del deismo» (Simmel 2001: 189). Si può dire che esso rappresenti la fondazione etica della società moderna.

Tuttavia, l'amore universale per l'umanità è essenziale non tanto perché regola i rapporti tra gli esseri umani, configurandosi come «[...] una limitazione del principio *homo homini lupus* [...] una [sua] forma indebolita» (Simmel 2001: 190), ma perché permette la convivenza umana, la creazione del vivere collettivo, la socialità. L'amore universale per l'umanità secondo Simmel ha le sue radici nella socievolezza, ossia in quei sentimenti di simpatia umana, di intesa e di solidarietà tra simili che possono anche assumere le sembianze dell'amicizia⁹. Tali inclinazioni si sviluppano in particolare nei contesti di vicinato, e dunque sono facilitati dalla contiguità spaziale, giacché è proprio con chi ci è più prossimo che ci si trova a condividere le tante incombenze della vita quotidiana; il sentimento che ci fa sentire vicini aiuta a superare le difficoltà del vivere in comune.

Questo atteggiamento di reciproca simpatia e condivisione non può in alcun modo essere pianificato o imposto per regolamento, ma è una propensione

⁸ A proposito della differenza tra passioni “calde e fredde” cfr. Fornari (2005: capp. III e IV).

⁹ Si veda Simmel (1996); Frisby (1995: 144 e sgg); Jedlowski (2010: 159-172).

spontanea degli individui. È proprio il tessuto della convivenza che consente la nascita spontanea di un terreno comune, tale da garantire alla collettività pace e stabilità interna. Questa è la base primaria sulla quale si innestano successivamente principi, valori, leggi e non l'inverso, come si sarebbe portati a credere. In altri termini, aggiunge Simmel, se non ci si unisce agli altri «di buon grado e volentieri [...] se valesse davvero l'*homo homini lupus*, a livello psicologico assolutamente nessuno potrebbe sopportare di vivere a lungo e a stretto contatto con uomini verso i quali nutre un simile sentimento» (Simmel 2001: 190), né alcuna regola sarebbe in grado di imporre e garantire la convivenza sociale. Per questa ragione la società è prodotto genuino del libero, spontaneo e per certi versi naturale sentimento che spinge gli esseri umani ad aggregarsi gli uni agli altri ed è il motore ed il vero segreto della formazione della società.

Tuttavia la prossimità, il fatto di condividere spazi e abitudini non implica necessariamente che si generi questo tipo di sentimenti. Simmel pare propendere piuttosto per l'opzione inversa e cioè che siano le inclinazioni caratteriali a determinare le strutture di convivenza e non che queste favoriscano determinati sentimenti e conseguenti comportamenti. In proposito si possono fare due considerazioni. La prima è relativa al fatto che la società nasce dunque da un processo vitale che risponde a sentimenti di simpatia e socievolezza e che sono simili all'amore, in questo rispondendo all'istinto dell'uomo di unirsi agli altri. Tale istinto è analogo a quello sessuale ed entrambi assicurano la riproduzione sociale: quello sessuale, come abbiamo visto, porta a scegliere il partner giusto per il quale sorge e si consolida il sentimento amoroso; analogamente nei confronti del proprio gruppo il soggetto sente di provare «sentimenti socialmente vitali» (Simmel 2001: 191).

L'altra notazione da fare e che emerge dal complesso argomentare simmeliano è che la società si strutturi, consentendo così anche una prossimità fisica, sulla base di un condiviso senso di appartenenza (solidarietà l'aveva chiamata Durkheim). Sembra quasi che Simmel abbia inteso lungimirantemente indicare a noi contemporanei come *non* sia possibile per una società esser tale se sentimenti, inclinazioni caratteriali e comportamenti sono concepiti, praticati e vissuti dai suoi componenti non omogeneamente, in maniera "multipla".

Così come il sentimento d'amore nei confronti degli altri è presente nell'essere umano, anche quello universale per l'umanità è da intendersi come «una disposizione immanente del soggetto», disposizione d'animo che si traduce in azioni e quindi in comportamenti rivolti non verso un altro essere umano specifico ma «verso il tipo umano in quanto tale, dovunque esso si incarni in un individuo». Tali sentimenti sono svincolati da obiettivi specifici – persone o cose – e non hanno natura utilitaristica, sono interni all'individuo e non mostrano necessità di essere alimentati o sollecitati dall'esterno (Simmel 2001: 190-191).

Se l'amore universale per l'umanità considera il singolo uomo per ciò che esso ha in comune con tutti gli altri, escludendo in questo modo tutti gli elementi peculiari del singolo, l'amore cristiano invece considera l'essere umano con i suoi pregi e difetti, limiti ed errori. Anzi, l'amore cristiano ama l'uomo proprio perché egli è un peccatore. La differenza tra queste due tipologie d'amore – quello universale per l'umanità e quello cristiano – sta nella concezione di individualità: mentre nell'amore universale per l'umanità l'amore è rivolto a tutti gli uomini in quanto tali, l'amore cristiano è rivolto al singolo uomo, considerato nella sua interezza.

Avviando una comparazione tra le forme d'amore esaminate nel *Frammento* con riferimento all'individualità dell'oggetto amato, si evince che per Simmel l'amore universale per l'umanità s'interessa dell'uomo in quanto tale; l'amore erotico privilegia l'individualità, ma ha una modulazione variabile di intensità e accenti; l'amore cristiano invece ama l'essere umano senza porre differenziazioni tra di essi perché assume l'anima dell'uomo come un valore assoluto e dunque «non si cur[a] delle differenze personali» (Simmel 2001: 196).

L'afflato di fratellanza che promana dal Cristianesimo pone la religione in qualche modo al “servizio” della socialità. La religione rende inclini all'amore perché l'idea che esista un'entità superiore che si interessi e si occupi del genere umano favorisce tale sentimento. La religione susciterebbe inoltre il senso di comunanza, solidarietà e altruismo tra gli uomini, proprio perché più persone condividono la stessa fede. La peculiarità del Cristianesimo sta nel fatto che esso ha assunto l'amore – principio vitale – quale idea portante della sua teologia, assumendolo come dogma. Il fatto che l'amore da principio vitale si trasformi in dogma e dunque ascenda alla sfera ideale fa sì che l'amore si realizzi non solo nell'adempiere a compiti naturali ma nell'osservanza di precetti religiosi, acquisendo così assolutezza e universalità.

Sembra dunque in conclusione di poter sostenere che la visione simmeliana dell'amore sia effettivamente un problema sociologico e che ricalchi, come abbiamo visto, le tematiche care a Simmel. In primo luogo il tema dell'amore riflette il tentativo di definire come la socialità si costruisce a partire dall'intersoggettività e ancor prima dall'intimo di ciascun individuo; in tal modo la realizzazione della vita collettiva si compie grazie al passaggio dal piano individuale a quello sovra-individuale. Il secondo elemento interessante che emerge nella trattazione simmeliana e che fa considerare un sentimento quale è l'amore come problema sociologico sta nel fatto che gli attori implicati nel sentimento amoroso creano una relazione sociale che come tale ha una sua caratteristica dinamica. Quanto infine alle manifestazioni dell'amore, esse sono soggette ad una lenta evoluzione di natura storica. Il carattere impresso in epoca più moderna a tale sentimento è connotato da una dinamicità che permette al soggetto che ama di essere consapevole di sé e degli altri. A tale

sentimento va associato, quale ulteriore significativo elemento di trasformazione, il processo di progressiva individualizzazione che orienta il soggetto nel suo relazionarsi con il mondo in maniera sempre più costruttiva. Nell'analisi simmeliana convergono i vari elementi della relazione amorosa: l'aspetto di interazione insito nell'amore, il fatto che a sua volta tale sentimento poggia sulla soggettività ed emotività del singolo e il processo evolutivo che esso subisce nel tempo acquisendo i caratteri di una maggiore processualità e dinamicità tipica del progredire moderno. Sostenendo quindi che l'amore è una delle forme che la vita assume, Simmel riesce a coniugare i temi di fondo della *Lebensphilosophie* con l'analisi dei fenomeni salienti della realtà sociale.

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z. (2004), *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna.
- Beck U., Beck Gernsheim E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cavalli A. (1989), *Introduzione*, in Simmel G.: VII-XXVII.
- Dal Lago A. (1994), *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna.
- De Simone A. (2007), *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli.
- De Simone A. (2010), *L'inquieto vincolo dell'umano*, Liguori, Napoli.
- De Singly F. (2009), *Le trasformazioni della famiglia e il processo di individualizzazione*, in Sciolla L. (a cura di), *Op. cit.*: 277-296.
- Fornari S. (2005), *Del perturbante*, Morlacchi, Perugia.
- Frisby D. (1985), *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Hegel G. W. F. (2008), *La fenomenologia dello spirito* (Parte prima), (1807), a cura di Garelli G., Einaudi, Torino.
- Jedlowski P. (2010), *Simmel e la "socievolezza"*, in Cotesta V., Bontempi M. e Nocenzi M. (a cura di), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Morlacchi, Perugia: 159-172.
- Leccardi C. (2009), *Le trasformazioni della morale sessuale e dei rapporti fra i generi*, in Sciolla L. (a cura di): 297-323.
- Mele V. (a cura di) (2004), *Le forme del moderno. Attualità di G. Simmel*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C. (1976), *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.
- Sciolla L. (a cura di) (2009), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta ad oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, a cura di Vozza M., Donzelli, Roma.
- Simmel G. (2004), *L'etica e la cultura moderna*, Guida, Napoli.

- Simmel G. (1996), *La socievolezza*, Armando, Roma.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, Comunità, Milano.
- Turnaturi G.(1994), *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.
- Vozza M. (2001), *Introduzione*, in Simmel G., *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma: VII-XXV.
- Vozza M. (2002), *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano.
- Vozza M. (2003), *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari.

L'intersoggettività e la sfera “emozionale-affettiva”¹. Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva

Luigi Muzetto

In the first part of the essay are highlighted the assumption, in classical sociology, of emotion and rationality as opposing elements, and the presence of the fundamental aspects of the overcoming of such dichotomous view. The second part draws on Schutz' thought on intersubjectivity as a social basic category. Although Schutz adopts a cognitive perspective, the essay underlines elements in his thought that allow to propose a new conceptualization in which the affective-emotional dimension is present 'since the beginning'.

Parte I

Ragione/passioni

1. Al suo sorgere la sociologia eredita una visione del sapere dominata da una razionalità astratta e da una visione dell'agire caratterizzata da una strutturale incertezza per quanto riguarda la sua determinabilità e prevedibilità. «Da un lato, – osserva Crespi – la conoscenza razionale era venuta delineandosi come pura attività unificante, fondata su criteri assoluti di verità [...]; dall'altro, il mondo dell'agire era stato colto come realtà molteplice e indeterminata, caratterizzata da una essenziale opacità rispetto all'ambito della conoscenza» (Crespi 1999: 9). Nella costituzione di questo quadro un ruolo fondamentale aveva svolto l'idea di *passione* intesa già da Platone come contrapposta alla razionalità e che «Cicerone [...] [aveva definito] come perturbazione dell'anima, in quanto insieme di impulsi del tutto alieni dal mondo della razionalità, suscettibili di controllo solo in base a una lunga disciplina di tipo ascetico» (ivi: 10). Così nel corso del tempo si sedimenta l'immagine delle «passioni»

¹ Il saggio non affronta il problema delle differenze esistenti tra affetti, emozioni, sentimenti, passioni, ecc., ma si limita ad assumere globalmente il rapporto tra sfera emozionale-affettiva latamente intesa e sfera cognitivo-razionale. Per un primo tentativo di specificazione vedi Cerulo (2009).

«(emozioni, sentimenti, desideri)» come «‘alterazioni’ di uno stato altrimenti neutro e non perturbato dell’animo» (Bodei 2007: 8). Decisiva, nel passaggio al pensiero moderno, si rivela l’influenza di Cartesio che non solo riprende la contrapposizione tra razionalità e «passioni»², ma cristallizza il pensiero in una serie di dualismi metafisici come mente/corpo (*res cogitans/res extensa*), interno/esterno, ecc.

Malgrado ci siano state sempre delle voci dissonanti sia nel modo di intendere la conoscenza sia nel modo di intendere il vissuto (in particolare il rapporto tra razionalità e passioni a partire dal VII secolo tende ad essere rivisto in chiave più problematica; è sufficiente ricordare il pensiero di Spinoza, l’empirismo inglese, il romanticismo, ecc.), restava una lettura dell’agire nata dall’ottica prevalente e fortemente condizionante del controllo. «Ciò che interessava soprattutto era di definire le regole in base alle quali gli individui avrebbero potuto dominare le loro pulsioni e le loro passioni per agire razionalmente, ovvero in senso non distruttivo riguardo a se stessi e all’ordine sociale: prima ancora di essere esplorato nella sua datità complessa, l’agire si presentava, quindi, come una realtà inquietante» (Crespi 1999: 13-14).

Il modo di intendere il problema è oggi significativamente mutato. La scienza ha abbandonato le antiche certezze ontologiche per muoversi sul terreno più debole di un “sapere senza fondamenti”, seguendo il sentiero più impervio del costruttivismo (passando, come sostiene Bauman, dalla “ragione legislativa alla ragione interpretativa”). E il modo di intendere il rapporto tra ragione e passioni ha finalmente abbandonato l’ottica del controllo e la visione dell’esperienza improntata ai dualismi metafisici. Viene ora osservata con una nuova consapevolezza la sua complessità, la sua irriducibile dimensione storico-culturale, le relazioni tra i vari tratti costitutivi, gli intrecci, le influenze reciproche.

Le osservazioni di Bodei contengono i tratti essenziali del mutato spirito del tempo: i modi di intendere ragione e passioni non possono non essere considerati come interni «a costellazioni di senso teoricamente e culturalmente condizionate [...]». ‘Ragioni’ e ‘passioni’ sono cioè termini pre-giudicati, che occorre abituarsi a considerare come nozioni correlate e non ovvie», certo non riconducibili ad una improbabile naturalità. «Nulla – continua Bodei – impedisce [...] di pensare le ‘passioni’ quali stati che non si aggiungono dall’esterno a un grado zero della coscienza indifferente, per intorbidarla e confonderla, ma che sono costitutivi della tonalità di qualsiasi modo di essere psichico e persino di ogni orientamento cognitivo». In questa ottica «la passione apparirebbe [...] come l’ombra della ragione stessa, come un costrutto di senso e un

² Ferguson (2006: 122) ricorda che nel pensiero moderno i sentimenti (*feelings*) sono tematizzati prima di tutto come passioni.

atteggiamento già intimamente rivestito di una propria intelligenza e cultura, frutto di elaborazioni millenarie, mentre la ragione si rivelerebbe, a sua volta, 'appassionata', selettiva e parziale, complice di quelle medesime passioni che dice di combattere» (Bodei 2007: 7-8).

Facciamo un passo indietro. Al suo sorgere la sociologia, come abbiamo ricordato, più che combattere assume come proprio il portato del cammino del pensiero filosofico e del senso comune riportando nel corpo della disciplina la contrapposizione ragione/passioni³.

Tuttavia quella variegata materia annoverata nell'ambito del non razionale, che comprende sentimenti, emozioni e così via, non è affatto assente nel pensiero sociologico classico (Barbalet a titolo esemplificativo richiama autori come Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Tönnies, Simmel in Europa, e Sumner, Ward, Cooley in America⁴). Come e perché avviene la marginalizzazione di quella che viene comunemente intesa come dimensione non razionale in sociologia? Barbalet ritiene che l'assunzione della convenzionale visione dicotomica contenga solo una parte della risposta. Un altro aspetto rilevante andrebbe individuato nell'influenza esercitata dalla lettura data al processo di razionalizzazione delle società industriali: il processo tenderebbe a rendere meno rilevante il peso dei fattori affettivi, emozionali. Se nel XIX secolo la sociologia risente dell'immagine delle società dominate da impulsi irrazionali⁵, alla fine della prima guerra mondiale, e certamente dopo il 1920, la paura della "turbolenza delle masse e delle trasformazioni sociali, politiche ed economiche" tende a venir meno. Viene consolidandosi un senso di maggiore fiducia «in un ordine sociale che tende ad essere razionale in modo crescente» e meno influenzato dalla dimensione «passionale»⁶. Così almeno a partire

³ Come sottolinea Williams (2001: 3) la sociologia ha in gran parte contribuito a perpetuare «piuttosto che mettere in discussione i dualismi ereditati dal passato, dualismi nei quali mente e corpo, natura e cultura, ragione ed emozioni, pubblico e privato sono stati artificialmente separati e rigidamente rinforzati».

⁴ Vedi Barbalet (2001: 12-14).

⁵ Queste idee, come è noto, trovano una sintesi paradigmatica nel pensiero di Le Bon che fa delle folle un costrutto naturale, le cui caratteristiche sono necessariamente date: per il solo fatto di costituirsi in massa gli individui vengono dotati «di una sorta di anima collettiva in virtù della quale essi sentono, pensano e agiscono in modo del tutto diverso da quello in cui ciascuno di essi, preso isolatamente, sentirebbe o penserebbe e agirebbe» (Le Bon 1946: 28). Gli individui perdono le loro capacità intellettive e vengono guidati dai loro istinti originari, da elementi inconsci frutto "di eredità secolari". «La personalità cosciente tende a svanire» l'orientamento avviene «per via di suggestione e di contagio di sentimenti» (ivi: 32). Per una critica di questa visione vedi Horkheimer e Adorno (1966: 87-101).

⁶ Più che un'analisi quella di Barbalet è una ipotesi semplificata (l'autore non compie uno sforzo significativo per cogliere la "costellazione" degli elementi in grado di rendere conto del

dagli anni '30 fino agli anni '70 viene conferita «un'enfasi sostanzialmente esclusiva alla base cognitiva dell'azione sociale. Questo orientamento è condiviso da numerosi approcci che includono il funzionalismo, l'interazionismo simbolico, l'etnometodologia, la teoria della scelta razionale e anche la teoria del conflitto sia nella versione neo-Weberiana che neo-Marxista» (Barbalet 2001: 16). Solo a partire dagli anni '70 si ha un forte risveglio delle analisi sugli aspetti che avevano tradizionalmente rappresentato «lo scandalo della ragione».

Barbalet richiama sinteticamente tre distinti approcci: approccio tradizionale, approccio critico, approccio radicale. Mi limiterò ad analizzare i primi due più nitidamente caratterizzati.

2. *Approccio tradizionale.* Barbalet assume come esempio la posizione di Max Weber. «*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* – sostiene l'autore – è equivalente a un manuale di principi cartesiani e kantiani riguardanti la ragione o razionalità, le emozioni e la relazione tra loro» (ivi: 34). E ancora: nel pensiero di Weber la «visione neo-kantiana della razionalità è connessa con la concettualizzazione neo-cartesiana dell'emozione» (ivi: 36). L'autore riprende in primo luogo dal saggio *Knies e il problema dell'irrazionalità* una serie di passaggi che supportano la sua tesi. L'agire razionale deriva da scelte deliberate, libere da coercizioni. «Motivi, decisioni e calcoli sono aspetti del pensiero e processi cognitivi in generale che rendono l'agire razionale» (ivi: 35). In opposizione «alle deliberazioni della razionalità è la compulsione delle emozioni» (ibidem). Queste ultime inoltre non possono essere «definite analiticamente», non possono essere «concettualmente articolate» in modo preciso, rimangono quindi necessariamente «cognitivamente vaghe».

Alla prima fondamentale dicotomia si aggiunge quella tra natura e cultura. La cultura, che nasce dalle prese di posizione dell'uomo di fronte alla realtà, è il luogo della razionalità, mentre la natura è il luogo degli impulsi irrazionali. Questi tratti caratterizzano, secondo Barbalet, anche *L'etica protestante* nella quale Weber sottolinea l'atteggiamento fortemente negativo del Puritanesimo nei confronti degli elementi sensoriali ed emozionali della cultura e della stessa religione.

processo in modo esaustivo). Sono state scritte varie opere sul problema dei sentimenti dominanti nelle varie epoche storiche. Relativamente al '700 e '800, tra le opere più importanti, va ricordato il volume di Reddy (2001). Per le analisi relative alla società post-moderna occupa un posto rilevante il lavoro di Meštrović (1997). L'autore propone «un nuovo concetto sociologico, postemozionalismo come alternativa sia alle teorie del postmodernismo che del modernismo [...] il focus delle quali è posto sulla *conoscenza* [...]. L'ingrediente mancante nella maggior parte delle teorie sociologiche è il ruolo delle *emozioni*» (ivi: XI).

Barbalet coglie la forte tendenza dicotomica che caratterizza la visione di Weber relativa alla relazione razionalità/emozione, cultura/natura. Ma l'analisi risente di un forte schematismo. Non solo non rileva la tensione teorica e lo sforzo problematico (anche personale) che la dicotomizzazione comporta per l'autore⁷, ma soprattutto non prende in esame il pensiero dell'ultimo decennio della sua vita. In questo periodo di tempo emerge chiaramente non solo un allontanamento della dimensione ascetica, e un atteggiamento più positivo verso la visione mistica, ma anche la perplessità verso la dicotomizzazione di razionalità e istanze emozionali-affettive, verso le conseguenze esistenziali di questa contrapposizione⁸. Inoltre occorre aggiungere che un'analisi della concettualizzazione in Weber non può essere scorporata dal problema generale dei modi della conoscenza. Non potendo trattare in questa sede il problema in modo adeguato, mi limito ad aggiungere alcune considerazioni utili al nostro tema.

Weber capovolge la visione di Knies, visione peraltro notevolmente diffusa, che assume come contrapposti «determinazione e legalità», ascrivibili «alla cieca necessità del divenire naturale», e «l'agire 'libero' e 'individuale', ossia non conforme al genere». «L'incalcolabilità' dell'agire individuale [...] sarebbe conseguenza della 'libertà'» del soggetto (Weber 1980 [1905]: 46-47), del carattere «creativo» della sua «personalità», mentre la «causalità meccanica» caratterizzerebbe «la cieca necessità del divenire naturale» (ivi: 45). Weber sostiene che, anche se si accetta in prima approssimazione il concetto di *irrazionalità* «nel senso volgare di incalcolabilità», non c'è alcuna differenza di principio tra calcolabilità di un agire futuro e calcolabilità relativa a una «individualità di un processo naturale futuro» (per es. la caduta di un masso e il suo frantumarsi in un innumerevole numero di pezzi). Il singolo fenomeno con-

⁷ Mitzman inizia la sua opera sull'interpretazione storica di Weber sottolineando la sua intenzione di non ricondurre le idee dell'autore ai suoi bisogni e sentimenti. Nondimeno ritiene che Weber «abbia universalizzato il suo personale e storico dilemma» che riguarda «gli impulsi e gli ideali del controllo razionale sulle forze della natura, e l'oscuro operare delle semi-conscie emozioni e bisogni repressi» (Mitzman 2005: p.V). Nel lavoro di Mitzman le analisi delle opere di Weber si accompagnano a quelle dei suoi sviluppi intellettuali, delle sue frequentazioni, dei problemi personali, dello spirito del tempo, della coscienza storica. Su questo ultimo punto, su quella che Mitzman chiama «coscienza post-eroica» vedi anche il suo lavoro su Flaubert e Weber (Mitzman 1981: 81-102).

⁸ Di questo mutamento di atteggiamento si trovano chiare tracce nel pensiero di Weber a partire dalle critiche presentate a un saggio di Troeltsch del 1910 nel quale Weber assume come punti di riferimento da un lato la comunità di Tönnies e dall'altro la chiesa ortodossa e la letteratura russa (in particolare Tolstoj e Dostoevskij). In essi l'autore trova la credenza nelle relazioni fraterne, nell'amore fraterno per i propri simili, un «amore acosmico», che ha cioè una dimensione terrena, che esiste per sé e che tuttavia ha un peso fondamentale per il senso della vita. Vedi Mitzman (2005: 192-296).

creto in genere «non contiene nulla che contraddica il nostro sapere nomologico empirico» (anche se non cerco di conoscere tutti i dettagli il fenomeno, *in linea di principio*, è spiegabile). E questa è per noi una condizione sufficiente per «interpretare comprensibilmente il fenomeno» (ivi: 64). Weber aggiunge un diverso significato al termine irrazionale: irrazionale va inteso come “non interpretabile”. In base a questa accezione «l’agire individuale è meno ‘irrazionale’ di un processo naturale individuale», dal momento che «se ne può dare un’interpretazione dotata di senso». Quando viene meno la possibilità di interpretazione «la condotta umana diviene come la caduta [...] del masso: in altre parole ‘l’incalcolabilità’, nel senso del venir meno dell’interpretabilità, è il principio del ‘pazzo’» (ivi: 65).

Occorre aggiungere che non è sufficiente sostenere che la presenza di motivi rende razionale (interpretabile) l’agire: l’agire è tanto più razionale (interpretabile) quanto più è «libero» da «costrizioni ‘esterne’ o da ‘stati emotivi’ incontrollati» (ivi: 125). La «libertà del volere» è quindi anche libertà dagli stati interni, emozionali, che ostacolano la possibilità di ricondurre le motivazioni alle «categorie di scopo e di mezzo». Nella stessa ottica si colloca il concetto di personalità nelle scienze storico-sociali: questo dovrebbe «trovare la sua ‘essenza’ nell’invariabilità delle sue relazioni interiori con i ‘valori’ e i ‘significati’ ultimi della vita» abbandonando la versione «romantico-naturalistica [...] che al contrario va alla ricerca della sacralità autentica del ‘personale’ nel grigiore indistinto del ‘sottosuolo’ vegetativo della vita personale, cioè di quella irrazionalità che riposa nell’intrecciarsi di un’infinità di condizioni psicofisiche nello sviluppo del temperamento e della sensibilità e che la ‘persona’ condivide con l’animale» (ivi: 126).

Per quanto Weber non intenda descrivere tratti di una qualche ontologia, ma costruire concetti che hanno una valenza euristica attraverso selezioni e astrazioni specifiche⁹, è difficile non ritenere che la “libertà del volere” abbia come riferimento profondo, implicito, una coscienza disincarnata. Tutto ciò trova una sorta di logico completamento nella dicotomia cultura/natura. «La ‘cultura’ è una sezione finita dell’infinità priva di senso del divenire del mondo» cui l’uomo conferisce senso strappandola così all’assurdo. «Presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura [...] [è] che noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso» (Weber 1974 [1904]: 96). La cultura nasce quindi da una relazione significativa tra realtà empirica e idee di valore. Relazione che implica non solo capacità, ma anche *volontà*,

⁹ Hekman (1983: 33) ritiene che Weber abbia anticipato la moderna discussione della «logica dei concetti» che è sorta «dalla tradizione del linguaggio ordinario di Wittgenstein».

una *consapevole* presa di posizione. Tutto ciò richiama quella che in Husserl è la dimensione categoriale¹⁰. Sono quindi tenuti a distanza i tratti irrazionali della dimensione psicofisica che si avvicinano alla natura o fanno parte di essa.

Anche nella comprensione il ruolo della dimensione emozionale-affettiva va osservato con sospetto. Nella comprensione empatica le intuizioni riconducibili al piano emozionale «in alcune circostanze possono avere un valore 'euristico' significativo, ma in altre circostanze possono ostacolare la conoscenza oggettiva proprio perché offuscano la consapevolezza che l'intuizione è costituita solo dai contenuti emozionali dell'osservatore» e non da quelli dell'altro osservato (persona fisica, artista, epoca storica, ecc.). Inoltre per quanto la dimensione emozionale aiuti a conseguire *l'evidenza* questa non va confusa con la *validità*: per raggiungere quest'ultima occorre passare «dalla totale indeterminazione dell'empatia» a un «giudizio coscientemente articolato» riguardante la possibile relazione ai valori (ivi: 117)¹¹.

Barbalet ha ancora ragione nel rilevare nell'*Etica protestante* la presenza di principi kantiani e cartesiani. Weber richiama più e più volte la «posizione assolutamente negativa del puritanesimo di fronte a tutti gli elementi sensibili-sentimentali della cultura e della religiosità soggettiva», sottolineando come «questo rapporto negativo con la 'cultura dei sensi' [...] [sia] addirittura [un] elemento costitutivo del puritanesimo» (Weber 2002 [1920-21]: 91). Posizione essenziale per «sottrarre l'uomo alla potenza degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura», e costituire una vita «razionalizzata e dominata dall'esclusivo proposito di accrescere sulla terra la gloria di Dio», operando così «una trasformazione fondamentale del senso della vita intera». «Solo una vita guidata dalla riflessione –aggiunge l'autore– poteva valere come superamento dello *status naturalis*: il *cogito ergo sum* di Cartesio fu assunto in questa interpretazione etica dai puritani suoi contemporanei» (ivi 108-109).

Quindi Weber ritrova in un fenomeno storico, nell'etica puritana, la stessa contrapposizione tra razionalità e natura, tra razionalità e aspetti emozionali che aveva assunto come aspetto metodologico essenziale nel saggio su Knies. Contrapposizione che richiama il pensiero di Cartesio¹². L'idea di razionalità

¹⁰ Weber richiama «l'intuizione categoriale» di Husserl come contrapposta alla «intuizione sensoriale» nell'analisi della differenza tra l'io come concetto della teoria della scienza empirica e l'io come «immediatamente vissuto», come «unità puramente sensoriale o emozionalmente intuita» (Weber 1980 [1905]: 105).

¹¹ Altri importanti contributi relativi alla posizione di Weber sul problema ragione/emozioni emergono dalla sua critica allo psicologismo nella costruzione dei concetti delle scienze storico-sociali. Vedi Ringer (2000).

¹² Hekman, riprendendo le critiche di Schutz alla incompiutezza dell'analisi di Weber sul problema del senso soggettivamente inteso, sostiene che quest'ultimo autore «si astiene dall'e-

tocca nell'*Etica protestante* la vetta più alta: la «prassi etica» è una prassi razionale che consente «in ogni ora, in ogni azione» di «comprovare l'agire della grazia» (ivi: 108); e infine lo stesso senso dell'esistenza del mondo e dell'uomo sono resi intelligibili dalla forma della razionalità: «Il mondo è destinato allo scopo [e solo allo scopo] di servire all'auto-glorificazione di Dio e il Cristiano [eletto] esiste allo scopo [e soltanto allo scopo] di accrescere per la sua parte la gloria di Dio nel mondo mediate l'esecuzione dei suoi comandamenti» (ivi: 95).

Negli ultimi dieci anni della sua vita, come precedentemente ricordato, Weber tende a mutare atteggiamento sulle valenze dell'etica ascetica. Rafforza l'idea espressa nel 1904 secondo la quale «il 'razionalismo' è un concetto storico che racchiude in sé un mondo di antitesi» sostenendo che «si può razionalizzare la vita da punti di vista ultimi quanto mai differenti», e aggiungendo tra parentesi una frase significativa «[-questo semplice principio, spesso dimenticato, dovrebbe stare in cima a ogni studio che si occupi di 'razionalismo'-]» (ivi: 61)¹³.

3. *Approccio critico*. Secondo Barbalet approccio critico e approccio radicale hanno in comune il superamento della contrapposizione tra razionalità e sentimenti, emozioni, ecc. L'approccio critico sostiene che «ragione ed emozioni sono differenti ma si supportano mutualmente» (Barbalet 2001: 39), mentre l'approccio radicale andrebbe oltre ritenendo che ragione ed emozioni siano «nomi per aspetti di un processo continuo» (ivi: 45). In realtà questa differenziazione non è sempre così nitida come appare nelle definizioni di Barbalet. In vari autori, che si muovono fuori dall'ottica classica, emerge più una differenza di accenti che di prospettiva. Mi sembra utile pertanto concentrare l'attenzione sul pensiero di Hume, da Barbalet inteso come punto cui ricondurre le basi della posizione critica verso la dicotomia razionalità-affettività.

Hume ritiene che sia la filosofia sia il senso comune si siano ingannati in modo radicale sul rapporto tra razionalità e passioni. «Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. [...] La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra un maggior spazio sia

splorare come il senso soggettivo è conferito dall'autore». Così questa dimensione del senso è trattata come se appartenesse a «una sfera 'privata' che egli non fa alcun tentavo di penetrare» (Hekman 1983: 67). Hekman non richiama Cartesio, ma la privatezza della sfera personale è un elemento tipico del suo pensiero.

¹³ Le idee di razionalità e di razionalismo non si esauriscono nel pensiero di Weber nei tratti qui richiamati. Lo stesso Barbalet riprende nel suo lavoro altri tratti significativi. Per una analisi approfondita confronta il lavoro di Albrow (1990).

alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione». La prima è stata esaltata, mentre «si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda» (Hume 2010 [1739-40]: 433-434).

Hume, ritenendo che la visione su riportata non sia basata su un'analisi rigorosa, tenderà a capovolgere l'idea base dell'esistenza di un conflitto insanabile tra razionalità e passioni. Già nell'*Avvertenza* [ai libri I e II, nell'edizione del 1739] del *Trattato sulla natura umana*, l'autore sostiene che «l'intelletto e le passioni costituiscono due temi collegati di per sé». Collegamento che rinvia a quella modalità di base della struttura della natura umana che sono le percezioni (punto di origine del rapporto dell'uomo col mondo)¹⁴. «Tutte le percezioni della mente umana – dice l'autore – si possono dividere in due classi che chiamerò Impressioni e Idee. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima. Per *idee*, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare» (ivi: 13).

Da queste prime definizioni è chiaro che si ha qualcosa di più del mutuo supporto tra elementi diversi sottolineato da Barbalet: è evidente la presenza, oltre che della comune matrice, della *similitudine* tra passioni e intelletto. Esiste una grande "rassomiglianza" e una corrispondenza tra loro. Le idee sono "in un certo senso" il riflesso delle impressioni, un riflesso che si presenta con minor forza rispetto alle impressioni che costituiscono il fenomeno originario. Sono infatti sempre le impressioni, o almeno le impressioni semplici, che precedono le idee: «Tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente» (ivi: 16)¹⁵. Mentre non è mai dato il contrario, e cioè che sia un'idea a produrre una percezione semplice. Quindi le seconde dipendono dalle prime, sono *causate* dalle prime.

Questo rapporto viene ulteriormente sviluppato. Hume distingue ancora tra impressioni *originarie* e *secondarie*, o impressioni di *sensazione* e di *riflessione*. Le impressioni originarie o di sensazione sono quelle che "sorgono nell'anima" senza che vi sia qualcosa che le preceda. Appartengono ad esse «tutte le im-

¹⁴ La visione che ha Hume dell'empirismo lo porta a considerare la natura umana come punto base di ogni riflessione sulla scienza, dato l'inevitabile collegamento della seconda con la prima. Natura umana che è «fondamentalmente sentimento e istinto più che ragione. La stessa ragione indagatrice è una specie di istinto che porta l'uomo a chiarire ciò che si accetta o si crede» (Abbagnano 1995: 194-195).

¹⁵ Le impressioni semplici e le idee non sono derivate da altre impressioni o idee.

pressioni dei sensi e tutti i dolori e i piaceri corporei [...]. Non c'è dubbio che la mente, nel suo percepire, debba iniziare da qualcosa, e che, dal momento che le impressioni precedono le idee corrispondenti, ci debbano essere delle impressioni che facciano la loro comparsa nell'anima senza essere introdotte da nulla» (ivi: 289). Le impressioni secondarie o di riflessione per contro sono derivate. Ma non derivano meccanicamente da impressioni originarie; è necessario il concorso delle idee connesse a queste ultime. Il processo si svolge in questo modo: «Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente esser chiamate impressioni di riflessione, perché da essa derivano» (ivi: 19). Quindi le impressioni primarie producono idee primarie che a loro volta producono impressioni di riflessione. E queste ultime, a loro volta, «vengono da capo riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cioè le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste» (ibidem). Occorre aggiungere un punto per noi essenziale: «le passioni e le altre emozioni che a esse rassomigliano» appartengono alle impressioni di riflessione (ivi: 289), implicano quindi il concorso delle idee.

Quanto detto non esaurisce il rapporto tra affezioni e idee. Hume nella sua analisi aggiunge alcune "proprietà della natura umana" che hanno a che fare con questa relazione. La prima di queste proprietà è l'associazione delle idee. La mente non passa da una idea all'altra in modo puramente casuale, senza alcuna regola. La regola più rilevante è quella della associazione delle idee: i pensieri passano «da un oggetto a quello che gli rassomiglia, che gli è contiguo o ne è il prodotto. Quando alla nostra immaginazione si presenta un'idea, qualsiasi altra idea le sia legata da queste relazioni la segue naturalmente» (ivi: 297). La seconda proprietà, analoga alla prima, è l'associazione di impressioni. «Tutte le impressioni simili sono collegate tra loro, e, non appena se ne presenta una, le altre seguono immediatamente. [...] È difficile per la mente umana, mossa da qualche passione, limitarsi a essa sola, senza alcun mutamento o variazione» (ivi: 297-298). Infine la terza proprietà indica la reciproca influenza tra le associazioni. Queste «si aiutano e si assecondano moltissimo reciprocamente». «Quei principi che facilitano il passaggio delle idee concorrono [...] con quelli che agiscono sulle passioni; e unendosi entrambi in un'unica azione, imprime alla mente un duplice impulso. La nuova passione, quindi, deve sorgere con violenza molto maggiore, e il passaggio a essa dovrà risultare estremamente più facile e naturale» (ivi: 298).

Questi in estrema sintesi i principali tratti (l'analisi di Hume è più articolata e complessa) dell'intreccio tra intelletto e passioni in Hume, intreccio che costituisce il punto nevralgico della sua visione della natura umana. «La nostra teoria – dice l'autore – dipende interamente dalla duplice relazione di sentimenti e di idee, e dal duplice sostegno che queste relazioni si prestano» (Hume 2008 [1757]: 389).

Occorre inoltre aggiungere che un simile mutamento rispetto alla prospettiva classica non poteva non derivare, anche e soprattutto, da una lettura molto diversa dei termini essenziali, costitutivi del problema stesso: intelletto, passioni, volontà, razionalità.

Abbiamo visto la comune origine di intelletto e passioni. Per spiegare il modo in cui vengono intesi gli altri due termini essenziali è necessario richiamare preliminarmente un altro tratto dell'architettura humiana: l'articolazione delle passioni in *dirette e indirette*, e in *calme e violente*.

Le passioni dirette sono «impressioni che sorgono immediatamente dal bene e dal male, dal dolore e dal piacere. Passioni di questo tipo sono *il desiderio e l'avversione, il dolore e la gioia*» (Hume 2010 [1739-40]: 419). Le passioni indirette sono «quelle che discendono dagli stessi principi, ma in unione con altre qualità» come «orgoglio, umiltà, ambizione, vanità, amore, odio» (ivi: 190-191), ecc.

Le passioni calme o violente appartengono entrambe alle impressioni di riflessione. «Al primo tipo appartengono il senso del bello e del brutto in un'azione, in una composizione e negli oggetti esterni; al secondo tipo appartengono le passioni di amore e odio, tristezza e gioia, orgoglio e umiltà» (ivi: 290). Questa distinzione non è rigida, precisa Hume, tanto che, per esempio, anche l'amore, che viene inteso come una delle passioni più intense, può a volte «ridursi a una emozione tanto tenue» da diventare «impercettibile». Vediamo come queste distinzioni aiutino ad analizzare la volontà e la razionalità.

La volontà per Hume è contigua alle passioni: come le passioni dirette, è anch'essa un effetto immediato del dolore e del piacere, del bene e del male. È anch'essa un'impressione. Un'impressione a cui è legata la coscienza di un movimento fisico o «una nuova percezione della nostra mente». È un impulso ad agire. Occorre aggiungere inoltre che le passioni costituiscono una «esistenza originaria» o una «modificazione originaria», e quindi possono avere una «influenza originaria sulla volontà» (ivi: 436).

La ragione per contro è contigua al mondo delle idee. È una facoltà astratta e formale «che giudica del vero e del falso», dell'esistenza delle relazioni, relazioni tra idee, tra oggetti, relazioni di causa ed effetto ecc. Essa quindi non può determinare direttamente la volontà né essere direttamente in contraddizione con le passioni. E ciò perché «la ragione non ha questa influenza originaria» e quindi «è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede

tale capacità». Similmente, essendo la contraddizione un «disaccordo tra le idee [...] e gli oggetti che esse rappresentano», è impossibile che «la verità» o «la ragione» possano contraddire o ostacolare una passione «nella guida della volontà» (ibidem).

Il che non significa che questa diversità sia anche una separatezza: l'impulso ad agire non può essere determinato dalla ragione, ma può «essere guidato da essa». Supponiamo di prevedere che un certo oggetto ci darà piacere o dolore. L'emozione di questa previsione si estenderà ad altri oggetti mediante l'associazione. Ma sarà la ragione a stabilire la reale esistenza di relazioni tra gli stessi (per. es. di causa ed effetto). Quindi l'indagine della ragione influirà sulle nostre scelte, sulla volontà. Non inciderà per contro sull'impulso originario: la stessa ricerca dell'esistenza delle relazioni è motivata da tale impulso. «Non ci preoccuperemmo affatto di sapere che questi oggetti sono cause e questi altri effetti, se tanto le une quanto gli altri ci fossero indifferenti. [...] Ed è chiaro che, poiché la ragione non è altro che la scoperta di questa connessione, non è di certo per mezzo della ragione che gli oggetti divengono capaci di influenzarci» (ivi: 435)¹⁶.

Occorre ora riprendere la distinzione, prima solo accennata, tra passioni calme e passioni violente e ricondurla al nostro tema. La calma o la violenza dipendono dalla «condizione dell'oggetto» che suscita le passioni. Più è grande e vicino il bene o il male che si può ricevere più la passione sarà violenta. Più è piccolo o lontano il bene o il male che si può ricevere più la passione sarà calma. Le passioni violente sono accompagnate da forti emozioni e da contrasti e «disordini dell'animo» tanto sottolineati negativamente dal pensiero tradizionale, e hanno una forte influenza sulla volontà. Le passioni calme non sono accompagnate da forti emozioni e contrasti, e tuttavia la loro influenza sulla volontà non è minore, dato che possono diventare «tendenze prevalenti dell'animo», «stabili principi di azione» e inoltre «l'abitudine consolidata per ripetizione e la forza che le è propria» possono «sottomettere ogni cosa». Sono queste passioni che vengono comunemente considerate ragione, confuse con la ragione. Quando una passione è calma «e non causa alcun disordine nell'animo, viene molto facilmente scambiata per una determinazione della ragione e si suppone che essa proceda dalla stessa facoltà che giudica del vero e del falso» (ivi: 438).

¹⁶ Hume aggiunge che «le passioni possono essere contrarie alla ragione solo nella misura in cui siano accompagnate da un giudizio o da una opinione. Secondo questo principio [...] una qualunque affezione può essere giudicata irragionevole in due soli sensi. Primo, quando una passione [...] si basa sulla supposizione dell'esistenza di oggetti che in realtà non esistono. Secondo, quando per risvegliare una passione scegliamo dei mezzi insufficienti, e ci inganniamo nel nostro giudizio sulle cause e gli effetti» (Hume 2010 [1739-40]: 436-437).

Così questo diventa uno degli elementi importanti per comprendere l'errore della tradizione. «Quel che di solito, e in senso popolare, vien chiamata ragione e viene tanto raccomandata nei discorsi morali, non è altro che una passione calma e indefinita che del suo oggetto ha una visione complessiva e distaccata; essa muove la volontà senza suscitare nessuna emozione sensibile. È la ragione, diciamo, che rende un uomo diligente nella sua professione: cioè un calmo desiderio di ricchezza e di beni. È la ragione che spinge l'uomo a rispettare la giustizia: cioè una meditata considerazione del bene pubblico o della propria reputazione di fronte a se stesso e agli altri» (Hume 2008 [1757]: 393).

Il quadro proposto da Hume è ovviamente opinabile, ma di estremo interesse, considerando anche il periodo in cui è stato tracciato. L'autore coglie punti nevralgici, oggi ripresi con strumenti analitici mutati: e ciò a partire dal punto base secondo il quale razionalità e passioni hanno una comune origine e svolgono funzioni di reciproco supporto. Basti richiamare il noto lavoro condotto prevalentemente in chiave neurobiologica da Damasio *L'errore di Cartesio* (tratto principale di questo "errore" è il modo di intendere la relazione emozione/ragione). «I livelli più bassi dell'edificio neurale della ragione – dice l'autore – sono gli stessi che regolano l'elaborazione di emozioni e sentimenti, insieme con le funzioni globali del corpo» (Damasio 2009: 279). L'emozione fa così parte del «circuitto della ragione» e contribuisce al «processo di ragionamento». Tanto che «quando l'emozione è completamente esclusa dal processo del ragionamento, come accade in alcune patologie neurologiche, la ragione si scopre essere ancor più difettosa di quando l'emozione si intromette nelle nostre decisioni» (ivi: 7). L'emozione, l'affettività non operano necessariamente in modo complementare. Ma certo la ragione non può operare da sola. L'assenza completa di emozione è un fatto patologico che influisce negativamente sulla ragione. Vi sono altri punti di similitudine tra le visioni di Damasio e quella di Hume, come l'influenza della emozione sulle decisioni¹⁷. Affidarsi alla «ragione alta», cioè alla ragione tradizionale, implicherebbe affidarsi esclusivamente a una «qualche strategia logica per produrre inferenze efficaci sulla base delle quali scegliere un'adeguata risposta» (ivi: 236). Ma, essendo il repertorio di scelte in vari casi amplissimo, la strategia logica non supportata da alcun altro ausilio si rivela impraticabile. È così l'elemento emozionale, secondo Damasio, che risulta decisivo nella scelta, un suo supporto necessario. L'elemento emozionale rappresenta quella che vari autori definiscono il fattore che costituisce la *saliency* dell'oggetto o dell'obiettivo scelto¹⁸. O può essere inteso come costi-

¹⁷ Non a caso l'autore richiama esplicitamente Hume sostenendo che quest'ultimo «potrebbe non dissentire» dalle sue «affermazioni» (Damasio 2009: 279).

¹⁸ Vedi per esempio de Sousa (1990).

tutivo della motivazione¹⁹. Come funziona l'apporto dell'elemento emozionale? Damasio sviluppa «l'ipotesi del marcatore somatico»: una emozione agisce sul corpo mandando un segnale positivo o negativo (in modo non dissimile in Hume le impressioni originarie sono piaceri e dolori legati ai sensi. E da tali impressioni derivano le percezioni di riflessione). «Le emozioni primarie» sono strutturalmente predisposte «ad accoppiare un grande numero di situazione sociali con risposte somatiche adattive» (ivi: 250). Accoppiamento che resta anche con emozioni secondarie, cioè emozioni plasmate dalla socializzazione, dalle esperienze. Così i marcatori somatici sono definiti come «esempi speciali di sentimenti generati a partire da emozioni secondarie. Quelle emozioni e sentimenti sono stati connessi, tramite l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari» (ivi: 246). Così questi segnali scoraggiano o incoraggiano una certa azione, consentendo di semplificare e indirizzare il processo di scelta.

Le posizioni di Weber e Hume rappresentano solo un frammento dei punti base del tema del rapporto tra sfera della razionalità e sfera emozionale-affettiva. Ma un frammento significativo per comprendere il nutrito dibattito per lungo tempo consegnato alla tradizione e spesso frettolosamente inteso come appartenente a una dimensione solo latamente sociologica.

Parte II

L'intersoggettività

La sfera emozionale-affettiva nel pensiero di A. Schutz

A partire dagli anni '70 sono ormai molti i saggi che analizzano non solo la dimensione psicologica, ma anche quella sociale della sfera emozionale-affettiva. E certo non è trascurato il tema dell'interazione intesa anche come luogo della costruzione sociale del sentimento, dell'affettività, ecc. Ma la sociologia, almeno a partire dai lavori di Alfred Schutz, ha individuato nell'intersoggettività la categoria più radicalmente di base del sociale, categoria che in un certo senso sussume il tema dell'interazione o comunque la colloca in un contesto più ampio. Ritengo quindi ineludibile un'analisi che ponga il problema della presenza della dimensione affettiva, emozionale, nell'intersoggettività, nel nucleo genetico del sociale. Anche se, data la scarsa presenza di analisi specifiche e la complessità del tema, non è possibile andare oltre un lavoro preliminare.

¹⁹ Swanson in particolare, in una analisi sui valori, atteggiamenti e motivazioni che guidano l'azione richiama Hume relativamente all'anticipazione delle conseguenze dell'azione. Cfr. Swanson (1989: 3-32).

È opportuno ricordare che anche Schutz segue nell'analisi dell'intersoggettività lo spirito del tempo, privilegiando la dimensione cognitiva. Quale relazione ha l'autore con la visione weberiana del rapporto razionalità/affettività?

1. Occorre ricordare in primo luogo che Schutz non condivide la posizione diffusa secondo la quale esisterebbe un *continuum* tra razionalità del mondo della vita quotidiana e razionalità della scienza. Esiste per contro una differenza qualitativa, non semplicemente una differenza di grado. Il mondo della vita quotidiana è caratterizzato da una ragionevolezza guidata da istanze pragmatiche relative alla soluzione dei problemi. L'interesse è rivolto all'antitesi probabile/improbabile più che a quella vero/falso. «Il concetto di razionalità – osserva Schutz – ha la sua fonte originaria non a livello della concezione quotidiana del mondo sociale, ma a livello teorico della osservazione scientifica» (Schutz 1976). E ancora: «l'ideale della razionalità non è e non può essere un tratto particolare del pensiero quotidiano, né può conseguentemente costituire un principio metodologico di interpretazione degli atti umani nella vita quotidiana» (ivi: 79). Gli atti del mondo della vita quotidiana sono guidati da una «forma specifica di logica formale» che è «una logica modificata», una logica del mondo della vita quotidiana che Husserl chiama «logica dei giudizi occasionali» (Schutz e Parsons 1978: 27). Questa logica deve tener conto di vari elementi tra i quali il punto di vista soggettivo, la rilevanza della situazione dell'attore, la presenza delle «frange che circondano il nucleo centrale del corso del pensiero», ecc., trascurate dalla logica tradizionale. Questa differenza è di estrema rilevanza. Garfinkel, con i suoi *breaching experiments*, mostra che un agire ispirato alla razionalità scientifica sarebbe un fattore di forte intralcio allo svolgimento «normale» delle «pratiche» sociali. E l'etnometodologia sviluppa in varie direzioni l'operare della «razionalità di senso comune».

L'assunzione della differenza tra razionalità della scienza e ragionevolezza del mondo della vita costituisce un'importante premessa per analizzare i rapporti tra sfera della razionalità e sfera emozionale-affettiva²⁰ nella loro complessità, senza restare prigionieri delle visioni dicotomiche tradizionali. Anche se questa assunzione non è di per sé risolutiva, come mostra anche il dibattito epistolare con Voegelin. Schutz difende anche in questo frangente la validità della metodologia weberiana: l'adozione da parte di Weber «di costrutti ideal-tipici, la sua ricerca di spiegazioni tipico-causali e il suo concetto

²⁰ Già il concetto di "frange", che Schutz riprende da James e che ripropone in molte parti dei suoi lavori, indica qualcosa che non è solamente legato alla ragione astratta. Le frange, secondo James (1950: 250), sono relazioni costituite da *feelings*.

di razionalità sono postulati che, presi insieme, si riferiscono meramente al corretto uso delle rilevanze interpretative»: sono queste che rappresentano la «oggettiva purezza del metodo»²¹. In altre parole, nel passare dai costrutti dell'attore a quelli della scienza i primi vengono sussunti in tipi ideali formalmente razionali (postulato della adeguatezza e postulato della coerenza logica). La razionalità resta un carattere interno alla scienza, non costituisce una lettura indebita del mondo dell'attore, mondo che mantiene intatte le sue valenze. Ma il problema posto da Voegelin ha implicazioni più generali. Come osserva Wagner, nella sua analisi del carteggio tra i due autori, dietro le questioni metodologiche può nascondersi «una questione ontologica: l'uomo, 'per natura', è guidato essenzialmente dalla ragione o dalle emozioni?» (Wagner 1983: 194). La posizione di Voegelin è simile a quella di Pareto il cui percorso si muove nel senso opposto a quello di Weber: Pareto assume come punto base la sfera non razionale dei residui e considera la sfera razionale come «derivata» dalla prima. L'autore «da una teoria dei sentimenti [...] procede verso la sfera dell'azione razionale». «Egli vede i sentimenti, vede che la sfera razionale non è autonoma, ma soffusa di sentimenti»²². Voegelin dice a Schutz: «sono molto interessato a capire come tu dalla tua concezione della razionalità giungi ai sentimenti [...] che per te sono in qualche modo implicati nei concetti di 'standard', 'sfere di vita', 'motivi costanti dell'azione'»²³. Purtroppo, manca la lettera della risposta di Schutz o, come sottolinea Wagner (1983: 195), non è stata «registrata la risposta».

Possiamo solo ricordare che Schutz assume, per quanto riguarda la sfera della scienza, la maggiore intelligibilità dell'agire razionale rispetto agli altri tipi di azione. Non si tratta della individuazione di un fondamento, di una base ontologica, ma solo di un principio euristico. Resta la diversità del mondo della vita. Quindi la domanda di Voegelin di quale sfera venga prima nel mondo dell'attore non ha ragione di essere: nessuna delle due viene "prima". Diverso il problema per Weber. I tipi di azione restano certamente costrutti ideal-tipici dell'osservatore, ma l'idea sottesa alla loro costruzione travalica la sfera della scienza: Weber vede razionalità e affettività come sfere opposte e contrastanti nel mondo della vita (anche se presenti e interconnesse in vari modi e gradi nelle azioni concrete). Una lettura che si muova nel senso della maggiore complessità nel rapporto delle due sfere, una lettura che assuma, per esempio, un rinforzo reciproco tra razionalità ed emotività non dovrebbe portare a una modificazione dei tipi fondamentali di azione?

²¹ Lettera di Schutz a Voegelin del 27 Aprile 1951, in Schutz e Voegelin (2011: 138).

²² Lettera di Voegelin a Schutz del 28 settembre 1943, in Schutz e Voegelin (2011: 45).

²³ Ibidem.

2. La “implicazione dei sentimenti” (richiamata da Voegelin) è largamente presente nell’analisi schutziana. È presente per esempio in modo sostantivo nei saggi considerati parte della “teoria sociale applicata” come *Il Reduce* e *Lo Straniero*. Occorre ricordare che l’analisi è condotta attraverso la costruzione di queste figure come “tipi eidetici”: i caratteri che costituiscono questi tipi sono intesi come strutturali. Ebbene i caratteri, in questo caso, appartengono essenzialmente alla sfera emozionale-affettiva.

Questa è presente come componente essenziale già nel modello culturale trasmesso ai membri del gruppo: la lingua, per esempio, ne costituisce un contenitore ricchissimo²⁴.

Nella visione di Schutz il modello culturale acquisito «garantisce rifugio e protezione», dà «fiducia», «tranquillità e sicurezza» ai membri del gruppo. Mentre l’apprendimento di un nuovo modello non può produrre gli stessi effetti. Non può disporre della stessa autorità, né attingere allo stesso livello emozionale²⁵. Essere stranieri, abbandonare il proprio modello di cultura per tentare di acquisirne uno nuovo, comporta, secondo Schutz, «un trauma», «una crisi», la perdita della fiducia, della sicurezza acquisita²⁶.

In sintesi la situazione dello straniero descritta da Schutz non è solo colorata dalla presenza di emozioni, di sentimenti che si intrecciano e rafforzano la dimensione cognitiva; ma è la dimensione emozionale-affettiva che sinteticamente ne costituisce i caratteri fondamentali.

Così come è la dimensione emozionale-affettiva a caratterizzare la condizione di chi si allontana anche solo temporaneamente dal proprio mondo.

²⁴ Il modello culturale di un gruppo comprende le chiavi fondamentali di attribuzione di importanza, comprende costumi, usi, tradizioni, modi di vedere e di sentire: in sintesi il modello costituisce la visione del mondo relativamente naturale nel senso di Scheler. La lingua condensa i tratti della cultura e dei modi di sentire del gruppo. La lingua, dice l’autore, «non comprende semplicemente simboli linguistici catalogati nel dizionario e regole sintattiche presenti in una grammatica ideale»: «ogni parola e ogni frase è [...] contornata da ‘frange’ che le connettono da un lato con gli elementi passati e futuri dell’universo di discorso a cui appartengono e che le circondano, e dall’altro con un alone di valori emotivi e di implicazioni irrazionali che pure rimangono ineffabili. Le frange sono materia prima di cui è fatta la poesia, si possono mettere in musica, ma non sono traducibili». La lingua è, in altre parole, legata a una forma di vita: «per dominare liberamente una lingua come schema di espressione, si devono saper scrivere in essa lettere d’amore, si deve saper pregare e bestemmiare in essa...» (Schutz 1976a: 100-101).

²⁵ «Solo i modi in cui vissero i propri padri, i propri nonni diventano per ognuno il proprio modo di vita. Tombe e reminiscenze non si possono né trasferire né conquistare» (ivi: 97).

²⁶ «Un uomo può perdere il suo status, i suoi principi direttivi, e anche la sua storia». In sintesi è la sua stessa realtà a entrare in crisi. «Una crisi che può minacciare l’intero fondamento della ‘concezione del mondo relativamente naturale’» (ivi: 104). Il nuovo modello non è «un rifugio ma un campo di avventura», non “un rifugio protettivo, ma [...] un labirinto in cui egli ha perso ogni senso di orientamento» (ivi: 105).

Questi caratteri sono la *nostalgia* per i propri affetti, per il senso di familiarità, di calore che promanano dal mondo vissuto come proprio²⁷, accompagnati da un particolare *sensu dell'oblio*²⁸.

Gli schemi di Schutz seguono con rigore i principi della razionalità formale. Il che non vieta che l'analisi anche solo dei tratti "tipici" di un processo sociale si arricchisca degli elementi della complessità della vita. Elementi che troppo spesso restano estranei alla sociologia. Gabriella Turnaturi, in un'analisi del rapporto tra sociologia e letteratura, ricorda le riflessioni di Wright Mills: la sociologia, in particolare nel XIX secolo, «si appiattiva in un orizzonte scienziata [...]». Si lasciava così scoperto tutto il fronte dell'individuale, del particolare, il fronte emozionale, della sensibilità e della cultura, ritenuto territorio della letteratura». Mancando «una scienza sociale degna di tale nome i critici e i romanzieri, gli autori drammatici e i poeti furono la massima e a volte la sola espressione delle difficoltà private e persino dei problemi pubblici» (Turnaturi 2003: 7).

3. Molto più indicativa della visione schutziana relativa a ciò che Voegelin chiama "l'implicazione dei sentimenti" è l'analisi del sistema delle rilevanzze. Punto fondamentale dell'impianto teorico di Schutz, cui fa capo il problema della scelta, della costituzione del significato, dell'azione, ecc. In sintesi «è il concetto fondamentale della sociologia e della scienza della cultura» (Schutz 1996: 3), concetto «che dà accesso a tutte le aree cruciali della condotta umana» (Wagner 1983: 68).

²⁷ «Il luogo da cui provengo e a cui voglio ritornare è la mia 'patria'. Patria non è solo il luogo dov'è la mia casa – la mia abitazione, la mia stanza, il mio giardino – ma tutto ciò che li rappresenta. Il carattere simbolico della nozione di 'patria' è emotivamente evocativo e difficile da descrivere [...] Significa naturalmente casa paterna, madre lingua, famiglia, innamorata, amici; significa terra amata, 'le canzoni che mi ha insegnato mia madre', cibi preparati in un certo modo, oggetti familiari di uso quotidiano» (Schutz 1976b: 107-108). Allontanarsi da tutto questo implica sostituire delle presenze pregnanti con dei ricordi. «Non vi è più l'esperienza totale della persona amata, dei suoi gesti, del suo modo di camminare e di parlare, di ascoltare e di fare le cose; quanto rimane sono ricordi, una fotografia, alcune righe scritte a mano. Questa situazione delle persone lontane è, entro certi limiti, quella di coloro che sono in lutto: 'partire è un po' morire'» (ivi: 112).

²⁸ Il ritorno a casa è insieme dolce e amaro. Il reduce che torna non è più la stessa persona, né lo è il mondo in cui ritorna. A quest'ultimo «si è aggiunto un nuovo significato che deriva dalle esperienze fatte nel periodo di assenza e che si basa su di esse». Schutz richiama la bellissima immagine dei compagni di Ulisse che nell'isola dei mangiatori di loto, dopo aver «assaggiato questa pianta dolce come il miele», vedono affievolirsi «il desiderio del ritorno». E questo sentimento viene inteso emblematicamente come caratterizzante la condizione del reduce: «Entro certi limiti, ogni reduce ha assaggiato il frutto magico dell'esotico, sia dolce o amaro. Anche in una travolgente nostalgia per la patria o per la propria casa rimane sempre il desiderio di trapiantare nel vecchio modello qualcosa delle nuove idee» (ivi: 116).

Schutz pone alla base di questo insieme interconnesso di chiavi di lettura «l'ansia fondamentale». Il sapere e il timore di dover morire costituiscono la base ultima (una base data per scontata) di tutte le nostre scelte, dei nostri piani di vita. «È l'anticipazione primordiale da cui hanno origine tutte le altre. Dall'ansia fondamentale emergono i molti sistemi di speranze e timori, di desideri e di soddisfazioni, di possibilità e di rischi» (Schutz 1962a: 228). Schutz trasforma, come osserva Renn (2009: 155), l'angoscia di Heidegger da problema «ontologico in base antropologica della gerarchia delle rilevanze». Ponendo quindi un elemento profondo e generale di natura emozionale come presenza primordiale, come base degli atteggiamenti di qualsiasi natura.

Ma oltre a questa base primordiale che è sempre presente, le rilevanze nascono dalla sedimentazione del vissuto, tutto il vissuto con le sue infinite sfaccettature, costituite in primo luogo da incontri diversi tra le due sfere (razionale/emozionale-affettiva), incontri che realizzano rinforzi reciproci, contrasti, ecc. Le rilevanze costituiscono un sistema unitario all'interno del quale Schutz distingue, per motivi puramente analitici, le rilevanze in tematiche, interpretative e motivazionali (queste a loro volta possono essere volontarie o involontarie). Analizziamo le rilevanze motivazionali²⁹.

Mentre Weber prende in esame i motivi dell'azione in modo indifferenziato, Schutz distingue tra motivi *in order to* e motivi *because*. I primi «emanano dal progetto dominante», i secondi «riguardano la motivazione della determinazione dello stesso progetto» (Schutz 1975: 48). Riprendiamo un esempio proposto dallo stesso Schutz. Un uomo tornando a casa vede in una stanza qualcosa di non chiaramente distinguibile: potrebbe essere un rotolo di corda o un serpente. L'uomo vuole dormire tranquillo. Quindi prende un bastone per colpire quel qualcosa di indistinto e sincerarsi così di cosa si tratti. Il motivo dell'azione è scoprire la natura di ciò che si trova nell'angolo. Questo è il motivo *in order to*, che «emana dall'azione», il fine verso il quale l'azione è rivolta, la cui realizzazione si situa nel futuro. Ma vi è un altro motivo da considerare: il motivo per il quale l'uomo svolge l'azione rivolta a chiarire la natura di ciò che sta nell'angolo. Supponiamo che questo motivo sia la paura dei serpenti. La paura dei serpenti, che spinge l'uomo ad agire e che si colloca nel passato, costituisce il motivo *because* dell'azione.

La natura dei motivi *because* è complessa. L'esempio riportato fornisce informazioni utili. La paura dei serpenti non è una semplice conoscenza come sarebbe quella legata meramente alla dimensione cognitiva. È piuttosto una «sindrome» composta da vari elementi. Vi sono aspettative tipiche concernenti eventi ipote-

²⁹ Per una analisi complessiva del sistema delle rilevanze rinvio al mio libro *Il soggetto e il sociale*, Muzzetto (2006: 164-265).

tici che appaiono più o meno ‘vitali’ [...]. Le aspettative sono connesse con tipici ‘stati d’animo’» la cui «intensità è associata a diversi gradi di importanza e di urgenza. Le aspettative connesse a eventi ipotetici sono allo stesso tempo ‘soluzioni’ di progetti tipici per agire (correre immediatamente)». In sintesi la sindrome consiste di «aspettative, rilevanze ipotetiche, piani di azione, *skills* e altri elementi della conoscenza abituale, così come di ‘stati d’animo’ che saranno caratterizzati dall’espressione ‘atteggiamento’» (Schutz e Luckmann: 1973: 217-218). L’atteggiamento è il risultato di esperienze «eterogenee interconnesse tra loro e sedimentate a diversi livelli di coscienza». L’oscurità del processo costitutivo rende difficile anche cogliere riflessivamente il modo di operare di questi motivi che è comunque «quasi automatico». «Essi – dicono Schutz e Luckmann – operano ‘inconsciamente’ come ‘motivi’ nella forma di specifici contesti-causali» (ivi: 220).

Schutz così richiama l’inconscio³⁰ per affrontare questa intricata materia costituita da elementi eterogenei come stati d’animo, aspettative, elementi che non vengono facilmente messi a fuoco attraverso la riflessione, risposte quasi automatiche che operano alle spalle dell’attore. La loro «materia costitutiva» va cercata comunque in prevalenza nella sfera emozionale che partecipa a vari livelli di profondità, compresa quella base primordiale profonda costituita dall’ansia fondamentale. I motivi *because*, dice Schutz, «resistono ad ogni razionalizzazione e sono conosciuti come passioni, speranze, paure, espressioni dell’esperienza metafisicamente fondante del nostro essere nati in un mondo che già esisteva, in cui invecchiamo, e alla fine moriamo» (Schutz 1975: 114).

Credo sia lecito affermare che la paura di Voegelin relativa al fatto che il carattere razionale della sfera della scienza possa preconstituire il carattere dell’analisi sostantiva sia priva di fondamento.

Intersoggettività: analisi costitutiva

1. Veniamo al tema specifico dell’intersoggettività. Come è noto Schutz attinge molto dalla fenomenologia husserliana nella quale la sfera dei sentimenti,

³⁰ Questo punto è di estrema rilevanza per la fenomenologia che in genere considera il tema dell’inconscio come il frutto di un fraintendimento dei modi di operare della coscienza. Schutz, pur condividendo in linea di massima questa critica, in vari lavori richiama il concetto di inconscio di Freud, non il concetto elaborato da Husserl. L’ipotesi che ritengo più probabile è che Schutz pensi che la posizione del primo autore sia in grado di rappresentare meglio la complessità umana, gli aspetti emozionali-affettivi, e soprattutto gli aspetti conflittuali interni al soggetto. In estrema sintesi mentre nel pensiero di Husserl la coscienza è «la porta d’ingresso per l’inconscio» (Welsh 2002: 172), inconscio che peraltro può essere paragonato col pre-conscio di Freud, nella visione di quest’ultimo autore, la presenza dell’inconscio implica la repressione, una separazione, una frattura con la coscienza. L’inconscio è una forza dinamica, attiva e affettiva, «una forza antitetica al governo dell’io» (Rajan 1991: 12).

per quanto rilevante, non è certo al centro della riflessione. Come ricorda Ferguson (2006: 123), «la sfera dei sentimenti è rimasta la più oscura delle regioni fenomenologiche» sebbene non sia considerata «meno 'reale' di quella del *sensing* o di quella della volontà».

Husserl, malgrado ritenga che l'intenzionalità non sia prima «rappresentazione» e solo dopo sentimento, desiderio, volontà, riserva alla rappresentazione, agli «atti teoretici» una «particolare dignità», una preminenza nell'analisi costitutiva, preminenza che malgrado vari correttivi resta nel tempo. E ciò in primo luogo in base all'idea di Brentano secondo la quale nulla può essere voluto, desiderato, temuto, ecc. senza che non sia stato prima rappresentato (Muzzetto 2006: 286). Husserl tenta nel tempo di estendere il «progetto» elaborato a proposito della percezione anche «all'immenso settore affettivo e pratico della coscienza» (Ricoeur 1959: 59). Ma il primato della rappresentazione non viene mai del tutto superato. Anche gli «atti complessi», come quelli affettivi o riguardanti la volontà, il desiderio, ecc., «devono avere ancora, in qualche aspetto, il modo di esistenza dell'oggetto teoretico» (Lévinas 2002: 67). Resta cioè il carattere fondante della rappresentazione. «Husserl – dice Ricoeur – non ha trattato che in modo allusivo i fenomeni affettivi, assiologici, volitivi e come in appendice alle analisi centrate sulla percezione, o [...] sugli 'atti oggettivanti'. La fenomenologia è, nel suo aspetto principale, una fenomenologia della percezione» (Ricoeur 1986: 163).

Schutz critica il primato della percezione, ma mantiene in gran parte l'impianto husserliano e così la sua analisi risente, almeno in parte, dei limiti dell'impostazione del padre della fenomenologia, per quanto arricchita da aspetti tratti da autori diversi, come abbiamo visto in precedenza col richiamo all'inconscio di Freud.

2. Per comprendere l'analisi di Schutz sull'intersoggettività è opportuno soffermarsi su un punto essenziale del modo di procedere dell'autore. Natanson sottolinea che l'analisi del mondo sociale in Schutz, e più in generale nella fenomenologia dell'azione, è caratterizzata da due diversi percorsi che riguardano «due differenti strutture: una orizzontale e l'altra verticale. Quella orizzontale implica la cronologia, il che significa che il mondo è già lì con tutte le sue continuità [...], le sue relazioni [...], con i suoi coinvolgimenti nell'esistenza storica. Nondimeno questo mondo già dato [...] ha una dimensione verticale che è la storia strutturale del suo divenire intenzionale» (Natanson 1978: 71). Questi due percorsi si muovono su piani diversi e costituiscono una discontinuità nell'analisi.

a. La prima è la dimensione più specificatamente storico-sociologica in base alla quale il mondo è già dato per il soggetto. In altre parole il mondo è già costituito nella sua dimensione di ambiente sociale globale, nelle sue

strutture relazionali essenziali, a partire dalla relazione del noi. Così come è già dato l'atteggiamento naturale nel quale il soggetto è immerso nel suo vivere ingenuo: che il mondo è assolutamente esistente "in sé", che è così come appare, che l'altro è un altro simile a me, che la comunicazione è possibile e così via sono elementi certi, non problematici, auto-evidenti, dati per scontati del mondo della vita quotidiana. È ciò che Natanson definisce la pre-datità del sociale (Natanson 1977: 110).

L'atteggiamento naturale ha alla base due assunzioni pre-predicative profondissime.

- L'assunzione dell'esistenza di esseri umani dotati di coscienza come me, quindi simili a me (*tesi generale dell'esistenza dell'alter-ego*).

- L'assunzione della esperibilità del mondo della vita quotidiana da parte dell'*alter-ego* in modo simile al mio (*tesi della reciprocità delle prospettive*).

b. La seconda dimensione, quella verticale, riguarda l'analisi costitutiva, l'analisi della sedimentazione delle esperienze. Schutz segue il percorso che parte dall'io assunto come punto analiticamente separato dal resto del sociale, un io che rappresenta una sorta di "astrazione fittizia" (il luogo della costituzione). E dall'io «va avanti includendo l'altro, formando il noi e in seguito includendo ulteriori altri 'lui', 'lei', 'loro'» ecc. (Embree 1988: 258)³¹.

3. Le due analisi, orizzontale e verticale, come già detto, si muovono su piani diversi e non costituiscono un *continuum*, ma si richiamano in modo circolare: ciascun piano presuppone l'altro e ciascuna analisi presuppone l'altra.

Abbiamo visto in precedenza che, nella prospettiva orizzontale, non solo il sociale è pre-dato, con tutte le sue strutture e valenze, ma è anche pre-dato l'atteggiamento naturale. In quest'ultimo non solo il mondo è ontologicamente esistente, ma di esso fa parte, come elemento privilegiato, l'altro come *alter-ego*, come simile a me. Schutz affronta il controverso problema "della mente degli altri", problema che attraversa il pensiero del '900. Riassumo schematicamente la sua posizione.

La costituzione dell'altro avviene attraverso «un trasferimento di significato da me stesso» all'altro (Schutz e Luckmann 1989: 111): così come esperisco me stesso come una unità tra corpo e coscienza, come unità di intelletto, sentimenti, desideri, ricordi, ecc., similmente esperisco l'altro, trasferisco l'esperienza che ho di me stesso all'altro. Questo trasferimento non avviene attraverso una «inferenza per analogia», un processo conscio attraverso cui io «attivamente sulla base di certi dati inferisco qualcos'altro». Piuttosto l'altro

³¹ Embree sottolinea che la scelta di Schutz è squisitamente metodologica, non sottende in alcun modo un individualismo ontologico.

è costituito «per mezzo della sintesi automatica che Husserl chiama ‘trasferimento di senso associativo’» (Zaner 1961: 79). Non si tratta quindi di un «atto di cognizione teoretica», una esperienza conscia frutto di una analisi deliberata, ma di una esperienza pre-predicativa profonda, una esperienza che si costituisce come una fede, «una ‘fede’ con la quale l’uomo definisce il suo compagno come qualcos’altro da un mero oggetto. Fede perché [...] non potremmo avere accesso alla coscienza soggettiva dell’altro senza presumere ‘involontariamente’ quella coscienza in un atto di coinvolgimento esistenziale» (Parsons 1973: 336).

Anche se non viene espressamente richiamata da Schutz, la sfera emozionale-affettiva è implicitamente presente in questo “coinvolgimento esistenziale”³². L’altro come *alter-ego* viene sempre assunto e ricostituito. Vediamo come ciò avviene nella relazione del noi, luogo costitutivo del tu, dell’io, del noi.

4. La relazione del noi si forma con la presenza di *ego* e di *alter*, la condivisione dello stesso tempo e dello stesso spazio, e il reciproco rivolgimento attenzionale. Quindi con la loro esperienza reciproca “diretta”, con la condivisione di ciascuno dell’esperienza dell’altro, del flusso di coscienza dell’altro.

Schutz definisce *Thou-orientation* il rivolgimento attenzionale di un *ego* a un altro che è dato “in persona”. Due *Thou-orientation* reciproche costituiscono la *We-relation*, la relazione del noi.

Un dialogo esemplifica la relazione. Io ho di fronte l’altro a cui rivolgo l’attenzione. L’altro mi parla, ma non solo sento il suono della sua voce, vedo anche le espressioni del suo volto, i suoi gesti. L’altro mi è dato quindi «in pienezza di sintomi», compresi quindi quei vissuti (per es. il rossore) «essenzialmente attuali» che sfuggono alla sua consapevolezza (il corpo dell’altro è un campo espressivo). Il suo discorso appresenta il flusso della sua coscienza: si snoda passo dopo passo, politeticamente, passando da un adesso a un nuovo adesso. E parallelamente al suo flusso di coscienza scorre il mio mentre sono rivolto a lui: seguo passo dopo passo il suo discorso, interpreto passo dopo passo il significato delle sue parole. Similmente accade ai nostri flussi di coscienza quando sono io a parlare e l’altro ad ascoltare. I nostri flussi di coscienza si muovono “in contemporaneità”, sono paralleli tra loro e, in una serie di riferimenti reciproci, si coordinano e si codeterminano vicendevolmente. I miei motivi *because* sono interrelati con i suoi motivi *in order to* e viceversa. Gli atti dell’uno

³² Occorre ricordare che nel pensiero di Husserl, anche nell’aspetto più strettamente passivo della sfera pre-predicativa, è presente l’affezione come «stimolo che si rivolge all’io». E le sintesi passive implicano anch’esse la presenza di istinti e di impulsi (Husserl 1993). «L’intenzionalità passiva è intenzionalità d’istinto e d’impulso. La costituzione originaria è mossa da motivazioni pulsionali, istintive, dal *Gefühl* [feeling] che precede il rivolgimento dell’io» (Vergani 2003: 32).

sono influenzati e influenzano gli atti dell'altro. «Lo sguardo rivolto all'altro si fa simile a uno specchio infinitamente sfaccettato» (Schutz 1974: 241). «La relazione sociale [...] – dice Schutz – si costituisce mediante la modificazione attenzionale che si produce nell'atteggiamento verso l'altro in conseguenza dell'esperienza immediata che ho dell'altro nel suo essere rivolto a me in un suo atteggiamento» (ivi: 222-223). La relazione del noi può avere infiniti gradi di immediatezza, di intimità, di vicinanza vissuta, può coinvolgere sentimenti diversi in gradi infinitamente diversi.

Vediamo perché questa relazione “diretta”, faccia a faccia, costituisce la base del mondo sociale.

- È in questa relazione che si costituisce il tu. Perché solo qui ho l'altro di fronte a me in pienezza di sintomi, solo qui posso cogliere nello stesso istante in cui si forma la costituzione di significati unici e irripetibili di un flusso di coscienza. Solo qui posso controllare nell'interazione la correttezza delle mie chiavi interpretative relative ai suoi significati. «Il tu è – dice Schutz – quella coscienza ai cui atti sono in grado di rivolgere uno sguardo in contemporaneità nel corso del loro compimento come a degli adesso-e-così di volta in volta attuali» (ivi: 148).

Ma in questa relazione non solo posso cogliere i significati dell'altro nel momento del loro costituirsi. Posso cogliere anche la struttura essenziale della soggettività dell'altro come soggettività simile alla mia. Posso in sintesi compiere quella esperienza essenziale che Schutz definisce *tesi generale dell'esistenza dell'alter-ego*. Posso cogliere il fatto che, «analogamente alla mia stessa vita di coscienza, la sua mostra la stessa struttura temporale insieme con le specifiche esperienze di ritenzioni, riflessioni, protensioni, anticipazioni connesse a essa con i suoi fenomeni di memoria e di attenzione [...] e tutte le sue modificazioni» (ibidem).

- È in questa relazione che si costituisce in buona parte l'io. La presenza “in persona” dell'altro è una condizione essenziale per l'assunzione del ruolo di “altro significativo”. Più in generale la relazione del noi resta il luogo in cui l'assunzione del ruolo dell'altro ha la massima efficacia nella costituzione dell'io.

- Solo in questa relazione posso vivere l'altra esperienza fondamentale per la costruzione dell'atteggiamento naturale e della socialità: *la tesi della reciprocità delle prospettive*. È sufficiente l'identificazione comune di un oggetto della sfera del mondo a nostra portata: è la constatazione di senso comune che l'altro al mio posto farebbe la mia stessa esperienza e la decodificherebbe in modo quasi identico (identico per i motivi pratici del mondo della vita quotidiana).

- Infine solo in questa relazione posso costituire con l'altro (e condividere con lui) l'esperienza di un noi indiviso. Posso cioè partecipare a un incontro in cui le esperienze dell'io e del tu non restano differenziate. L'esperienza può essere intesa non come somma o come incontro tra due esperienze private, ma

come *la nostra* esperienza comune. È l'esperienza dell'inclusione, della fusione di due flussi di coscienza, un'esperienza che appartiene all'immediatezza del vivere, al vivido presente, alla sfera pre-predicativa. Un'esperienza simbolica, un'esperienza il cui significato non appartiene quindi al mondo della realtà fondamentale della vita quotidiana ma a una provincia simbolica. È l'esperienza base da cui discende l'immagine del soggetto collettivo, della persona collettiva nel senso comune.

Quella descritta da Schutz è la struttura (essenzialmente) cognitiva della relazione del noi. Gli elementi emozionali, affettivi sono comunque implicati in questa struttura. Schutz dice esplicitamente che i vari gradi di intensità, immediatezza, vicinanza vissuta della relazione (il che implica diversi sentimenti ed emozioni) sono intesi come "predicati" della relazione stessa. Occorre inoltre considerare gli elementi emozionali del sistema delle rilevanze. Ma c'è altro ancora. Appartiene comunque al modo di procedere dell'autore fornire in prima istanza gli aspetti base di un fenomeno per arricchire progressivamente la descrizione. Anche se in questo caso resta il problema se la ricomposizione del quadro, in cui dimensione affettiva e cognitiva si compenetrano, possa essere ottenuta linearmente, con semplici aggiunte.

5. Occorre ora osservare in modo più attento gli elementi dell'analisi schutziana per ricercare le implicazioni della sfera emozionale-affettiva anche al livello dei tratti basilari della relazione. Partiamo, per motivi analitici, dal rivolgimento al tu, dalla *Thou-orientation*. Schutz assume il termine *Thou* da Buber³³. Tra le possibili implicazioni di questa scelta vi è certamente l'intendere il tu non come semplice proiezione dell'io, come prodotto di uno sguardo oggettivante, come l'*it* di Buber. Il *Thou* è l'opposto dell'oggettivazione "it" determinata da un atteggiamento cognitivo, "teoretico". Nella visione di Schutz, depurata dalla dimensione metafisica, il *Thou* resta una presenza originaria, unica e irripetibile³⁴. La *Thou-orientation* è una esperienza pre-predicativa, che nella forma pura (eidetica) implica il puro rivolgimento attenzionale all'essere là dell'altro essere umano vivente. La relazione *I-Thou* è una «connessione» che implica la presenza dei corpi, l'apertura all'altro e «la permeabilità» rispetto all'esperienza dell'altro (Ratcliffe 2007: 155).

Qual è la presenza in questa relazione base di elementi della sfera emozionale-affettiva? Buber dice che «la relazione reciproca comprende i sentimenti,

³³ Cfr. Wagner (1977: 118). Wagner non spiega le similitudini e le differenze del significato del concetto di *Thou* in Schutz e Buber. Per l'impianto teorico di Buber vedi in particolare Buber (1997). Per un confronto tra i due autori sul concetto di intersoggettività vedi Muzzetto (2002).

³⁴ Schutz critica l'idea di una reificazione necessaria dell'altro prodotta dallo sguardo dell'io nella versione del «solipsismo pratico» di Sartre. Vedi Schutz (1962b: 180-203).

ma non deriva da essi» (Buber 1997: 90). E ciò perché per l'autore la relazione, il *between*, è la struttura ontologica originaria da cui il resto deriva. Schutz non affronta espressamente il problema nell'analisi dell'intersoggettività.

Ratcliffe, dopo aver preso in esame le posizioni di Schutz e Buber relative ai caratteri della relazione, sostiene che in questa si ha «un apprezzamento percettivo di un ente e una esperienza che coinvolge una modalità multi-faccettata di risposta affettiva che è sostanzialmente differente da quella che abbiamo verso gli oggetti non animati» (Ratcliffe 2007: 155).

Ma, a parte questa blanda affermazione di Ratcliffe, l'idea della presenza di elementi della sfera emozionale-affettiva è rafforzata in modo significativo dallo stesso Schutz. L'autore, in un passaggio rilevante della *Fenomenologia del mondo sociale*, dice che vi sono «molte modificazioni attenzionali che l'Ego può assumere verso la vita, atteggiamenti simili alle disposizioni affettive (moods) di cui Heidegger parla come 'esistenziali dell'esserci'» (Schutz 1967: 73). (Abbiamo già ricordato che Schutz sostiene che la relazione sociale si costituisce attraverso le modificazioni attenzionali che ciascuno provoca nell'altro col suo rivolgimento attenzionale).

«L'esserci – dice Heidegger – è sempre in uno stato emotivo». E ancora: «Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione 'situazione emotiva' è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva» (Heidegger 2010 [1927]: 169). «La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua tonalità, rendendo così possibile un dirigersi verso» (ivi: 170). Per Heidegger inoltre l'altro è già implicato nell'esserci (non è qualcosa che si aggiunge in un secondo momento): «L'esserci in quanto essere-nel-mondo è contemporaneamente un *essere-l'uno-con-l'altro*, un essere con altri» (Heidegger 2010 [1924]: 32).

Quindi l'esserci, già nella dimensione “passiva”, nell'essere situato, è caratterizzato da una situazione emotiva che è costitutiva³⁵.

Occorre aggiungere che il carattere fondamentale dell'esserci, l'unità degli “esistenziali” richiamati da Schutz, è la Cura³⁶. Cura è il particolare rapporto

³⁵ Volpi sottolinea come «l'esserci sia originariamente costituito non solo dal momento della progettualità, dell'attività e della spontaneità del *Verstehen*, ma altresì da quello della passività, cioè della 'situatività', del 'trovarsi' e del 'sentirsi' in una situazione già data, nella quale è affetto da *stati d'animo, disposizioni e passioni particolari*» (Volpi 2010a: 17). Heidegger, «nella sua concezione dell'esserci, assegna un ruolo decisivo alle *Stimmungen* [disposizioni emotive, stati d'animo], nel senso che, contro il privilegio accordato dalla tradizione filosofica alla razionalità e agli atti intellettuali superiori, attribuisce agli '*stati d'animo*' e alle *passioni una funzione costitutiva dell'esistenza umana*» (Volpi 2010b: 606, corsivo aggiunto).

³⁶ Per Heidegger la Cura è «l'essere dell'esserci». Cura costituisce le determinazioni dell'esserci, l'unità degli esistenziali: la esistenza, la effettività, e la decisione (Heidegger 2010 [1927]: 235).

col mondo, «l'essere protesi verso qualcosa», l'intenzionalità intesa tuttavia non nel modo «intellettualistico» di Husserl. La Cura «non ha un carattere semplicemente cognitivo, ma un carattere più ampio e include tutti i possibili comportamenti». Rispetto alle cose è un «prendersi cura», e rispetto alle persone un «aver cura» (Volpi 2010b: 73).

Schutz non si muove nel solco della fenomenologia di Heidegger³⁷. Credo tuttavia che si possa sostenere che il richiamo al *Dasein* sia un modo per sottolineare la complessità, lo spessore esistenziale del coinvolgimento, delle relazioni dell'uomo col suo mondo della vita, e in particolare con l'altro. Complessità nella quale sono compresi «stati d'animo, passioni, disposizioni particolari».

Barber, commentando il richiamo di Schutz a Heidegger, dopo aver rilevato che gli atti di attenzione «non sono meramente cognitivi in natura», ma comprendono stati emozionali dice: «Questa teoria epistemologica olistica è inseparabilmente una teoria dell'azione e dell'emozione, previene ogni separazione artificiale dell'emozione e della cognizione e rende ogni sguardo riflessivo inevitabilmente caricato di emozione e di interesse» (Barber 1988: 6).

Vediamo le tracce di questa "visione olistica" nella costituzione dell'intersoggettività.

6. La posizione di Garfinkel non è estranea a questa visione. Garfinkel trasforma la visione schutziana dell'intersoggettività, non segue il percorso dell'analisi dei flussi di coscienza dei partners, della formazione del tu e quella del noi indiviso. Mette piuttosto l'accento sugli "aspetti esterni", sulle pratiche, sulla condivisione del mondo della vita quotidiana. Attraverso i *breaching experiments* mostra che «il mantenimento della 'reciprocità delle prospettive' (inteso come uno dei presupposti dell'atteggiamento naturale) non è meramente un compito cognitivo», ma cognitivo-morale (Heritage 1984: 82). Questa assunzione è necessaria per l'intelligibilità del mondo ma anche per la sua costituzione come "fatto" morale. Vi è quindi un carattere "costrittivo" implicito, trascurato da Schutz. La reciprocità delle prospettive implica che ciascuno abbia "fiducia" che l'altro, come "membro *bona fide* del gruppo", si comporti secondo le aspettative date per scontate. La fiducia, presente nel pensiero di Schutz con

³⁷ Renn nell'apertura del saggio sui rapporti tra i due autori dice che «Schutz sviluppa il suo pensiero senza alcuna rimarcabile influenza da parte della ontologia esistenziale o della analisi del *Dasein*» (Renn 2009: 151). È indubbio che Schutz resti nel solco della fenomenologia husserliana, che i richiami alle analisi heideggeriane non siano mai sistematici, e che inoltre la sua analisi, per quanto proto-sociologica, si svolga a un diverso livello di astrazione, un livello meno radicale di quello di Heidegger.

una valenza essenzialmente cognitiva³⁸, diviene in Garfinkel il «paradigma del legame sociale» (Pendenza 2004: 29). Alla dimensione cognitiva viene ad aggiungersi la dimensione morale attinta dalla visione normativa durkheimiana³⁹. Così la rottura delle attese verrà vissuta come un tradimento della fiducia e, come tale, accompagnata da forti reazioni emotive da parte di coloro che si sentono traditi: rabbia, frustrazione, smarrimento, ecc.

Il contributo di Garfinkel rafforza l'idea precedentemente espressa secondo la quale le elaborazioni di Schutz procedono attraverso la costruzione di un nucleo essenziale di un fenomeno che è sempre suscettibile di una ulteriore complessificazione. La stessa fenomenologia dell'azione, posteriore ai lavori di Schutz, riporta le radici della dimensione morale all'intersoggettività, alla reciprocità delle prospettive. «Il mondo sociale – dice Luckmann – il campo delle interazioni umane è un ordine intrinsecamente morale». E se la sua origine storica apre la porta alla ricerca di una proto-moralità universale (Luckmann 1995), la base, il presupposto strutturale della costituzione della dimensione morale deve essere individuata nella reciprocità delle prospettive (Luckmann 2002: 21).

7. Denzin sottolinea come, mentre Weber, Mead, Schutz, Cicourel si muovono in un'ottica cognitiva, la teoria di Garfinkel comprende la dimensio-

³⁸ La fiducia, nel saggio su Don Chisciotte, emerge come «ultima intuizione a riguardo della dialettica intersoggettiva della realtà», nella vicenda del cavaliere errante. (Schutz 1995: 54). Don Chisciotte è convinto, come lo siamo tutti noi nell'atteggiamento naturale, «che solo l'io che fa esperienza può giudicare su quale sotto-universo abbia poggiato il proprio accento di realtà». Detto diversamente: solo colui che fa esperienza della realtà (e non il suo partner dell'interazione) può testimoniare quale sia questa esperienza. Quindi «l'esperienza intersoggettiva, la comunicazione, la condivisione di qualcosa di comune presuppongono, in ultima analisi, la fiducia nella sincerità dell'Altro, una fiducia animale nel senso di Santayana» (ivi: 53-54). Questa «fiducia» costituisce quindi un tratto profondo, costitutivo, dell'atteggiamento naturale. Anche Luhmann assume la fiducia come tratto base. Questa, dice l'autore, può essere accettata come «un fatto incontestabile, come 'natura' del mondo o dell'individuo. Ogni giorno abbiamo fiducia in questa cosa di per sé ovvia. Per la vita di tutti i giorni, intesa in questo senso fondante, è una componente del suo orizzonte» (Luhmann 2002: 5). E ancora: «dal momento che l'altro individuo ha un accesso diretto al mondo, potrebbe vivere tutto in modo completamente diverso da me, rendendomi profondamente insicuro» (ivi: 9).

³⁹ Il concetto di fiducia nella accezione di Garfinkel richiama di fatto le «forme pre-contrattuali del contratto». L'assunzione delle reciprocità delle prospettive costituisce la base del sociale, della condivisione. Se viene meno il sociale si dissolve. Garfinkel nella sua analisi usa il concetto di «anomia» per indicare lo stato di incertezza, di stallo che si determina. Ma il senso in cui il concetto viene usato è più radicale di quello durkheimiano, dal momento che si colloca a livello dell'atteggiamento naturale, come accade nel pensiero di Schutz.

ne emozionale, dimensione che assume un ruolo costitutivo⁴⁰. «Gli studi di Garfinkel rivelano la emozionalità sottesa ai codici morali *taken for granted* del mondo della vita quotidiana. La sua ricerca può essere interpretata come un'indicazione verso la direzione di una teoria emozionale della comprensione e della interpretazione, come opposta a una teoria puramente cognitiva» (Denzin 1984: 143).

Seguiamo questa "direzione" prendendo ancora come riferimento il pensiero di Durkheim nella lettura di Garfinkel e di Anne Rawls (senza entrare nel problema della correttezza dell'interpretazione). Lettura che accentua la rilevanza della funzione della sfera emozionale-affettiva rispetto alla lettura tradizionale.

Vediamo gli elementi di contiguità tra il noi di Schutz e il sociale durkheimiano, sebbene i livelli coinvolti siano differenti come differenti sono le dimensioni cognitive ed emotive chiamate in causa. Il punto base è comunque il trascendimento della soggettività, della costituzione del sociale.

a. Il "luogo" dell'analisi di Schutz come più volte detto è la *We-relation*. Viene fatto principale riferimento alla dimensione cognitiva, mentre quella emozionale-affettiva è richiamata ma resta sullo sfondo, senza un'elaborazione specifica. Il noi è la fusione di due flussi di coscienza (la condivisione del tempo interno, tempo qualitativo) che vengono vissuti come un unico flusso. È il primo costituirsi nel "vivido presente" del senso del *collettivo*, una esperienza che mi trascende, per quanto tra le esperienze trascendenti è la più vicina. Se per Schutz il tempo vissuto è la *forma dell'esperienza*, la sua condivisione è l'elemento base, la *sostanza profonda del sociale* (Muzzetto 2006: 347).

La relazione del noi rivela la costituzione della cellula del sociale come trascendenza simbolica. Proseguendo il cammino verso la costituzione del "corpo" più vasto del sociale vediamo che il significato dell'esperienza del noi può essere assunto per appresentare un aggregato più vasto e questo a sua volta per appresentare altri aggregati più vasti ancora. Oppure ciascuno di essi può essere la base per appresentare un'esperienza radicalmente diversa, un'esperienza appartenente, per esempio, alla sfera del sacro. Si possono quindi avere complesse catene di simboli, collocabili in diversi piani (simboli di simboli di simboli, ecc.) e in diverse province.

Occorre aggiungere che Schutz, pur seguendo un percorso cognitivo, prepara, per così dire, il terreno per includere la dimensione emozionale-affettiva (dimensione presente comunque attraverso le rilevanze e il richiamo al Da-

⁴⁰ I suoi studi mostrano «il fondamentale terrore emozionale che si manifesta quando vengono sospese, distrutte o radicalmente alterate le strutture *taken for granted* del mondo della vita quotidiana [...]. La frustrazione, la rabbia, la paura espresse [...] mostrano il fondamentale impegno morale ed emozionale» dei membri (Denzin 1984: 143).

sein). Il sociale nasce nello strato pre-predicativo dell'esperienza e nel mondo simbolico. Il primo è il luogo in cui la dimensione emozionale-affettiva ha meno "controlli", rappresenta uno spazio privilegiato, è il luogo dell'inconscio, delle sindromi motivazionali. Il secondo è il luogo nel quale la comprensione dei significati consiste nel fare «esperienza [...] esistenzialmente» come «riferimento a qualcosa di trascendente che svanisce al punto limite». Un simbolo può essere colto solo con un altro simbolo.

b. Il "luogo" della riflessione di Durkheim è il rituale. La dimensione principale è quella emozionale. Osservano Gene A. Fisher e Kyum Koo Chon che, mentre varie teorie, delle quali «un buon esempio è costituito dal pensiero di Mead, lasciano da parte le emozioni, focalizzando l'attenzione sui simboli condivisi», «per Durkheim l'esperienza emozionale dell'effervescenza collettiva è una condizione necessaria per creare e mantenere la società» (Fisher e Chon 1989: 8). Effervescenza collettiva che si realizza massimamente nei rituali, fenomeni sociali complessi di cui Durkheim fornisce una descrizione che coinvolge vari aspetti. «Una vera e propria descrizione fenomenologica – osserva Fele – [...] nella quale si può vedere l'origine, la sorgente della forza primigenia con cui i membri 'sentono' l'esistenza di un dominio sacro» (Fele 2002: 211). Nella decostruzione etnometodologica dell'analisi durkheimiana il livello simbolico del rituale non è coinvolto in prima istanza. In prima istanza il rituale è costituito da suoni e movimenti socialmente costituiti, socialmente orientati, socialmente intelligibili; e l'effervescenza è originata, in prima istanza, dalla stessa presenza fisica, dalla vicinanza, dalla accessibilità reciproca, dall'essere insieme. «Il solo fatto dell'agglomerazione – dice Durkheim – [...] agisce come un eccitante di eccezionale potenza. Non appena gli individui sono raccolti, dal loro accatastamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione» (Durkheim 1963 [1912]: 238)⁴¹. Il commento di Fele è che, sebbene il rituale possa avere origine «da qualche tipo di credenza o rappresentazione che costituisce il motivo del raggruppamento, [...] l'eccitazione e il trasporto sono dati da una caratteristica fortemente interna al raggruppamento stesso: il motivo non esteriore è il solo fatto che i corpi sono così vicini l'uno all'altro che fa scaturire l'energia e la potenza dell'impegno. È l'accatastamento delle persone, la loro presenza fisica reciproca, la loro reciproca accessibilità, che costituisce l'eccitante e la ragione stessa del coinvolgimento» (Fele 2002: 211-212). Gli individui avvertono la diversità di questa esperienza rispetto a quella della vita quotidiana. La sentono come caratterizzata dalla presenza di forze inusuali, forze più grandi

⁴¹ È un passo della descrizione di una cerimonia detta *corroborei*.

dei soggetti coinvolti, collocabili su un piano più elevato, forze che li lasciano, che si impongono su di loro. Esistono così due mondi «l'uno è quello in cui [l'individuo] trascina languidamente la sua vita quotidiana; invece nell'altro egli non può penetrare senza entrare subito in rapporto con potenze straordinarie che lo galvanizzano fino alla frenesia: il primo è il mondo profano, il secondo è quello delle cose sacre» (Durkheim 1963 [1912]: 241).

Così il *mana*, forza che è in ogni luogo e in nessun luogo in particolare, viene avvertito direttamente come emozione che nasce dall'effervescenza collettiva. E la stessa forza determina la nascita delle categorie, anch'esse assunte direttamente, senza mediazioni dai soggetti.

Ciò che occorre ancora sottolineare è che è l'elemento emozionale che ha la priorità genetica dei processi. È l'elemento emozionale a cui è riconducibile il sacro, il sociale e le stesse categorie del pensiero razionale. La specificità del carattere emozionale dell'esperienza delle forze sociali e morali attivate dai rituali è essenziale per mettere in ombra le tendenze pre-sociali del soggetto e dar vita a quelle socio-razionali. Si ha una differenza fondamentale tra «esperienza delle forze sociali e percezione delle forze naturali». Le forze sociali «sono inerentemente dinamiche e continue», «ma soprattutto sono percepite attraverso una diversa facoltà della mente; una facoltà emozionale» (Rawls 2004: 15). La differenza può essere riassunta (anche se non si ha una totale separazione) nelle coppie naturale-sensazione sociale-emozione. Solo la seconda coppia è in grado di creare le categorie.

Seguendo il percorso dell'etnometodologia vediamo la nascita delle rappresentazioni collettive, del simbolico: i rituali, nella prima dimensione di «suoni e movimenti potrebbero creare gli stessi *sentimenti* nei partecipanti dei gruppi assemblati. Questi *sentimenti* a loro volta potrebbero creare serie basiliche di *idee condivise* senza le quali [...] non si potrebbe raggiungere una mutua intelligibilità [...]. Si ha così la nascita di narrative il cui scopo è di spiegare l'origine di questi sentimenti. Queste narrative vengono conosciute come credenze religiose» (ivi: 14). È chiaro che le credenze entrano a questo punto costitutivamente nel rituale. Il fenomeno acquista la sua complessità, i suoi aspetti insieme emozionali e cognitivi.

La nascita del sociale, anche in Durkheim, è un trascendimento del soggetto. «Per la coscienza individuale [è] un obiettivo trascendente: infatti essa va al di là dell'individuo in ogni direzione. [...] E nello stesso tempo che ci trascende ci è anche immanente e lo sentiamo come tale. Esso ci trascende ed è contemporaneamente in noi [...] e mediante noi» (Durkheim 1979 [1906]: 182). (Schutz non potrebbe non sottoscrivere queste riflessioni). Il rituale è il crogiuolo da cui ha origine il sociale. E nel quale nasce anche il soggetto-sociale, la parte sociale dell'*homo duplex*, oltre alle categorie del pensiero razionale. Resta in ombra l'intersoggettività.

8. Occorre infine compiere un altro piccolo passo verso la convergenza (per quanto possibile) tra Schutz e Durkheim utile al cammino verso una visione più completa dell'intersoggettività. Torniamo al pensiero di Buber. L'autore assume la dimensione emozionale non riconducendola al crogiolo dell'accatastamento dei corpi, ma alla relazione, al *between* come luogo primario. «In principio è la relazione», dice l'autore (Buber 1997: 72). «Processi di relazione» e «situazioni di relazione» rappresentano «l'esperienza vissuta di ciò che ci sta di fronte». In questo caso la riflessione dell'autore non riguarda solo la dimensione (diciamo) "strutturale", ma anche quella "temporale". Nel bambino e nel primitivo «a livello più precoce e indefinito si mostra l'originarietà della tensione verso la relazione» (ivi: 72). Così nel linguaggio dei «primitivi», nelle costruzioni «pre-grammaticali» è visibile «l'autentica originaria unità, la relazione vissuta». L'esempio del come viene resa la nostra espressione "molto lontano" è particolarmente illuminante; gli Zulu dicono: «là dove uno grida: madre, sono perduto». Buber indica la funzione genetica originaria e generale della relazione, generale perché riguarda non solo quella tra esseri umani, ma anche tra soggetto e mondo. «Si può supporre che le relazioni e i concetti, ma anche le rappresentazioni di persone e cose, si siano formati staccandosi dalla rappresentazione di processi e situazioni di relazione. Le impressioni e le eccitazioni elementari, suscitatrici di spirito 'dell'uomo di natura', sono quelle che provengono da processi di relazione» (ivi 72-73).

Vi sono in ogni caso «eccitazioni elementari» prodotte dall'operare di qualcosa che sta di fronte al soggetto, come «l'immagine in movimento» della luna. «A partire da questo iniziale carattere relazionale, a lungo operante, di ogni manifestazione – dice Buber – diventa ancora più comprensibile un elemento spirituale della vita primitiva». Buber trova qui il luogo dell'origine di «quel potere pieno di mistero» che è il *mana*. «Le apparizioni a cui ["il primitivo"] attribuisce 'una potenza mistica' sono tutte processi elementari di relazione, soprattutto quei processi che gli danno da pensare, perché eccitano il suo corpo e lasciano in lui un'immagine dell'eccitazione. Possiedono questa potenza la luna e il morto che, recando dolore o voluttà, gli fanno visita segretamente di notte...» (ivi: 73). La relazione in Buber svolge così la funzione che svolge il rituale in Durkheim. Il ruolo privilegiato è svolto dalla relazione tra gli uomini: «solo qui trova compimento la parola, nel discorso rivolto e ricevuto», solo qui «ci sono anche il vedere e l'essere visti, il riconoscere e l'essere riconosciuti, l'amare e l'essere amati». Qui, si potrebbe aggiungere, nascono le immagini antropomorfe del bambino e del primitivo. Qui infine le "eccitazioni elementari" del bambino e del primitivo hanno lasciato il posto a emozioni e sentimenti complessi, a varie forme di «intersoggettività emozionale»⁴².

⁴² Il concetto è di Norman K. Denzin. Il lavoro di Denzin (1984) si propone di colmare le lacune della fenomenologia relativamente alle analisi della sfera emozionale-affettiva. L'autore

Riferimenti bibliografici

- Abbagnano N. (1995), *Storia della filosofia*, vol. IV, Utet, Milano.
- Albrow M. (1990), *Max Weber's Construction of Social Theory*, Macmillan, Houndmills.
- Barbalet J.M. (2001), *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barber M.D. (1988), *Social Typifications and the Elusive Other. The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Associated University Press, London.
- Bodei R. (2007), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Boella L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Buber M. (1997), *Il Principio Dialogico e Altri Saggi*, Edizioni San Paolo, Milano.
- Cerulo M. (2009), *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Damasio A.R. (2009), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Denzin N.K. (1984), *On Understanding Emotion*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- de Sousa R. (1990), *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge.
- Durkheim É. (1963 [1912]), *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1979 [1906]), *La Determinazione del Fatto Morale*, in Id., *Sociologia e Filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Embree L.E. (1988), *Schutz on Science*, in Id., *Worldly Phenomenology. The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, University Press of America, Washington.
- Fele G. (2002), *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Ferguson H. (2006), *Phenomenological Sociology. Experience & Insight in Modern Society*, SAGE Publications, London.
- Fisher G.A., Chon K.K. (1989), *Durkheim and the Social Construction of Emotions*, «Social Psychology Quarterly», 52:1-9.
- Heidegger M. (2010 [1927]), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.
- Heidegger M. (2010 [1924]), *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.

estende le sue riflessioni all'intersoggettività, proponendo vari tipi di «intersoggettività emozionale» ispirati al lavoro di Scheler sull'empatia (Scheler 2010). Il lavoro riprende le posizioni di Husserl, Schutz, Merleau-Ponty, Sartre e altri, ma procede senza una attenzione adeguata alle sostanziali differenze esistenti tra gli autori e tra i loro percorsi. Tuttavia ha il merito di riprendere il tema dell'empatia, tema trascurato dalla fenomenologia posteriore al pensiero di Heidegger, sul quale, a partire dagli anni '70, si è sviluppato un ricchissimo dibattito che potrebbe portare un contributo significativo alle analisi sull'intersoggettività. Cfr. L. Boella (2006).

- Hekman S.J. (1983), *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Heritage J. (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino.
- Hume D. (2008 [1757]), *Dissertazione sulle passioni*, in Id., *Opere Filosofiche 2*, Laterza, Bari.
- Hume D. (2010 [1739-40]), *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere Filosofiche 1*, Laterza.
- Husserl E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano.
- James W. (1950), *The Principles of Psychology*, vol.1, Dover Publications, New York.
- Le Bon G. (1946), *Psicologia delle folle*, Antonioli, Milano.
- Lévinas E. (2002) *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano.
- Luckmann T. (1995), *On the Intersubjective Constitution of Morals*, in S.G. Crowell (a cura di), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Luckmann T. (2002), *Moral Communication in Modern Societies*, «Human Studies», 25:19-32.
- Luhmann N. (2002), *La Fiducia*, il Mulino, Bologna.
- Meštrović S.G. (1997), *Postemotional Society*, SAGE Publications, London.
- Mitzman A. (1981), *Flaubert and Weber: Post-Heroic Consciousness in France and Germany*, «Theory and Society», 10:81-102.
- Mitzman A. (2005), *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) and Oxford (U.K.).
- Muzzetto L. (2002), *Il problema dell'intersoggettività e l'approccio dialogico*, Working paper del Dipartimento di Scienze Sociali, ETS, Pisa.
- Muzzetto L. (2006), *Il soggetto e il sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Natanson M. (1977), *Alfred Schutz Symposium: The Pregivenness of Sociality*, in D. Ihde e R.M. Zaner (a cura di) *Interdisciplinary Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Natanson M. (1978), *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue* (edited by J. Bien), Martinus Nijhoff, The Hague.
- Parsons A.S. (1973), *Constitutive Phenomenology Schutz's Theory of the We-Relation*, «Journal of Phenomenological Psychology», 4:331-61.
- Pendenza M. (2004), *Introduzione*, in H. Garfinkel, *La fiducia*, Armando, Roma.
- Rajan R.S. (1991), *Phenomenology and Psychoanalysis: The Hermeneutical Mediation*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 22:1-13.
- Ratcliffe M. (2007), *Rethinking Commonsense Psychology*, Palgrave Macmillan, London.
- Rawls A.W. (2004), *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reddy W.M. (2001), *The Navigation of Feeling A Framework for the History of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Renn J. (2009) *Time and Tacit Knowledge: Schutz and Heidegger*, in *Alfred Schutz and his intellectual partners* (edited by H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar), UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.
- Ricoeur P. (1959), *A l'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Ricoeur P. (1986), *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.

- Ringer F. (2000), *Max Weber's Methodology*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scheler M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano.
- Schutz A. (1962a), *On multiple realities*, in Id., *Collected Papers*, vol.I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1962b), *Sartre's theory of the alter ego*, in Id., *Collected Papers*, vol.I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1967), *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A. (1975), *Collected Papers*, vol.III, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1975), *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Schutz A. (1976), *The problem of rationality in the social world*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976a), *The Stranger*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976b), *The Homcomer*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1995), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma.
- Schutz A. (1996), *Outline of a theory of relevance*, in *Collected Papers*, vol.IV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Schutz A., Luckmann T. (1973), *The Structures of the Life-World*, vol.I, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Luckmann T. (1989), *The Structures of the Life-World*, vol.II, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Parsons T. (1978), *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (edited by R. Grathoff), Indiana University Press, Bloomington.
- Schutz A., Voegelin E. (2011), *A Friendship That Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin* (edited by G. Wagner and G. Weiss), University of Missouri Press, Columbia and London.
- Swanson G.E. (1989), *On the Motives and Motivation of Selves*, in D.D. Franks e E. D. McCarthy (a cura di), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, JAI Press, London.
- Turnaturi G. (2003), *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Editori Laterza, Bari
- Vergani M. (2003), *Saggio introduttivo*, in E. Husserl, *Metodo Fenomenologico Statico e Genetico*, il Saggiatore, Milano.
- Volpi F. (2010a), *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Volpi F. (2010b), *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Volpi F. (2010), *Glossario*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Wagner H.R. (1977), *The Bergsonian Period of Alfred Schutz*, «Philosophy and Phenomenological Research», XXXVIII:187-99.
- Wagner H.R. (1983), *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wagner H.R. (1983), *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta.

- Weber M. (1974), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1974 [1904]), *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1980 [1905]), *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Weber M. (2002 [1920-21]), *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Welsh T. (2002), *The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology?*, «Human Studies», 25:165-83.
- Williams S.J. (2001), *Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, SAGE Publications, London.
- Zaner R.M. (1961), *Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz*, «Social Research», 28: 71-93.

Agape: un concetto per le scienze sociali

Gennaro Iorio

The aim of this paper is to place in contemporary social theory the concept of agape. It is ancient for theological research and, in some respects, philosophical, but unpublished for the social sciences, except for recent work such as Luc Boltanski. The effort to define the concept of agape, trace the epistemological boundaries, identify the size, distinguish the meanings and use it for the empirical analysis are the main points developed by the wise. In this perspective, the author suggests that the agape makes us reconsider the deepest vocation of the social sciences, namely, that in addition to the prospects of self-analysis, both reaffirmed the emancipatory character of the discipline it, and then, the prospect of critical theory.

1. Introduzione

David Matza, autorevole scienziato sociale americano, negli anni Sessanta denunciava l'esistenza della 'sindrome di Colombo' tra le comunità dei sociologi nel mondo. Voleva cioè evidenziare quella coazione deleteria dei ricercatori tesa a coniare sempre nuove etichette e nuovi concetti, non necessariamente utili a interpretare la realtà sociale (Matza 1966).

Una tendenza ancora oggi registrabile nel dibattito tra gli studiosi, ciascuno dei quali, nell'affanno per interpretare le nuove configurazioni sociali, propone novità spesso non essenziali all'analisi sociale che, però, contribuiscono a creare un senso di frustrazione tra gli studiosi, in quanto minano quel necessario processo di accumulo della conoscenza, tipico di ogni disciplina scientifica.

L'obiettivo del presente *paper* è di proporre alla teoria sociale contemporanea il concetto dell'*agape*. Esso è antico per la ricerca teologica e, per certi aspetti, filosofica, ma inedito per le scienze sociali, se non per recentissimi lavori come quello di Luc Boltanski (2007). Lo sforzo di de-finire il concetto di *agape*, tracciarne i contorni epistemologici e impiegarlo per l'analisi empirica, ci pare necessario per descrivere un sociale 'visto ma non riconosciuto' dall'apparato concettuale in dotazione alle scienze sociali contemporanee (Gouldner 1997), che ben si può collocare in una prospettiva di teoria critica.

2. La riscoperta dell'amore nell'azione sociale

Recentemente, la sociologia ha riscoperto il concetto dell'amore, pur tuttavia indagato in un'accezione di senso ristretto alla dimensione dell'eros e della sfera di coppia. Facendo una ricognizione sul tema, si possono riscontrare alcune grandi impostazioni: quella storica e talvolta diagnostica di Sorokin, quelle di Elias, Giddens, Beck e Bauman, quella focalizzata sul sesso come caso esemplare di rituale interattivo di Randall Collins e quella volta ad analizzare i processi di commercializzazione dell'amore di Arlie R. Hochschild, tipici di una modernità caratterizzata dal calcolo strumentale e dalla quantificazione.

Ma ci sono anche altre analisi sull'amore, sia del solito anticipatore Simmel, sia dalle ricerche prodotte da Foucault sulla sessualità, quale forma di esperienza e dispositivo storico mediante il quale gli individui sono stati indotti a riconoscersi soggetti a desiderio, nonché a scoprire nel desiderio la verità del loro essere, prima attraverso una pratica ermeneutica, poi mediante un sapere disciplinare come quello bio-medico e psicopatologico (Foucault 1978).

Secondo Elias (1988), al di là di questa emancipazione di superficie, nel corso del processo di civilizzazione l'intimità viene a poco a poco confinata nel privato in quanto attività divenuta di retroscena. La stanza da letto, accuratamente nascosta, diviene lo spazio dell'intimità lecita, mentre in pubblico essa genera imbarazzo e vergogna. Da quando poi l'umanità non è più stata minacciata dall'estinzione, l'eros si è separato dalla giustificazione biologica e, in quanto tale, costituirà un elemento chiave per la costituzione e la continuazione dei rapporti coniugali, per poi giungere ai nostri giorni, nei quali si assiste ad un'ulteriore separazione tra coniugalità e sessualità.

Un accenno in questa sede merita anche il contributo di Luhmann, per il quale l'amore corrisponde ad un peculiare codice comunicativo. La convergenza comunicativa è per definizione problematica, essendovi contingenza nel modo in cui un messaggio emesso da Ego potrà essere recepito da Alter. Data questa molteplicità di possibili significati attribuibili a tale atto, cosa garantisce la convergenza semantica? È qui che Luhmann introduce il concetto di codice o medium simbolico, la cui funzione è di aumentare la disposizione dei parlanti ad accettare quanto viene detto, restringendo selettivamente l'eccedenza di possibili alternative. Fra questi codici vi è l'amore, in virtù del quale la probabilità che un messaggio avanzato da Ego (come richiesta, preghiera, offerta, silenzio) venga accettato da Alter, sarà più alta di un suo eventuale rifiuto. L'amore opera convincendo Alter della bontà del messaggio di Ego (Luhmann 1987).

Giddens, invece, nel suo *La trasformazione dell'intimità* (1995) ricostruisce il passaggio dal matrimonio combinato in base a fattori economici (quindi non un'unione legata all'attrazione reciproca, ma un affare di famiglia per la perpetuazione della discendenza e la conservazione del patrimonio familiare) alla na-

scita dell'amore romantico. Gli ideali dell'amore romantico, diffusi attraverso il primo genere letterario di massa, il romanzo, in quanto significato di corteggiamento e racconto di una relazione amorosa come 'storia', rappresentano uno dei fattori che hanno liberato l'unione matrimoniale dai rapporti di convenienza. Dal sistema parentale immutabile, tramandato attraverso le generazioni, nasce un modo di stabilire legami basati sull'intimità e sulla sessualità. L'amore romantico, per così dire, si sostituisce ai possedimenti ed al reddito nella scelta del partner. Mariti e mogli incominciano ad apparire soci di un'impresa sentimentale comune, la quale ha precedenza persino sui doveri lavorativi e verso i figli. La casa diviene l'ambiente separato dal lavoro e, in contrasto con la natura strumentale di quest'ultimo, coincide con lo spazio dell'affettività.

A questo proposito, Giddens definisce il concetto di «amore convergente», ovvero presuppone la fine dell'*ethos* romantico che implica una forte asimmetria nella coppia e una soggezione domestica delle donne. Quello che sembra delinearsi oggi è la possibilità di una 'relazione pura', caratterizzata dalla parità sentimentale, emozionale e sessuale tra due partner, che risulterà negoziabile e degna di essere continuata solo se vi saranno benefici per entrambi, ossia se entrambi la riterranno emotivamente gratificante. L'attuale «società divorziante» ne sarebbe la dimostrazione e insieme la conseguenza, quando addirittura essa non sfoci proprio in violenza come molte rilevazioni nelle statistiche ufficiali stanno a documentare (Giddens 1995: 59).

È proprio su quest'ultima possibilità, di interrompere la relazione in qualunque momento, che si innesta la riflessione critica di Bauman (2004). In una società «liquido-moderna», nella quale le identità e lo stile di vita, al pari delle carriere, debbono essere continuamente rielaborate, anche i legami emotivi diventano duttili. Secondo Bauman, pur ansiosi di instaurare rapporti, saremmo impauriti di restare impigliati in relazioni stabili. A tale ansia si compensa ricorrendo al principio del capriccio consumistico: non si costruisce una relazione, ma ci si tolgono delle voglie. Un sintomo di questo atteggiamento è l'obbligo di essere perennemente connessi con uno sciame di individui. Il linguaggio della connettività si sostituisce progressivamente a quello della relazione. Ed ogni connessione è, per definizione, temporanea e, quindi, sostituibile: disconnettersi è infatti una scelta altrettanto legittima. Dal punto di vista di Bauman non vi è niente che duri, salvo la rapidità del cambiamento. Certamente nelle società tardo-moderne, a causa della mobilità geografica, lavorativa ed affettiva, le cerchie sociali alle quali apparteniamo sono molteplici e differenziate, e la nostra identità, così come le relazioni sociali che costruiamo, non sono iscritte in un destino coatto.

Da questa sintetica e per ovvie ragioni di spazio, non completa rassegna, possiamo evincere, in primo luogo, che il tema dell'amore è oggetto di studio nella produzione sociologica recente, mentre raramente lo è stato nella riflessio-

ne dei classici e in quella immediatamente successiva, se non per eccezioni come Simmel, Elias e Sorokin. Infine, è importante notare come le fonti, il riferimento empirico di gran parte degli studi citati, ad eccezione di Elias, come quello di Giddens, Luhmann, Beck o Hochschild, hanno smarrito il senso delle persone reali. Esse infatti, fanno riferimento a racconti, romanzi, domande di lettori a esperti di giornali rosa, annunci da Internet. Le persone, le loro azioni, il senso attribuito all'agire, l'osservazione, scompaiono in un percorso di astrazione delle rappresentazioni dell'amore: le persone sono sostituite da personaggi.

Dobbiamo, però, constatare che l'amore oggetto di analisi si radica sempre più, da un lato, nel privato della vita delle persone, perdendo significato sociale o assumendone una rilevanza solo come effetto indiretto e secondario e, dall'altro, esso è inteso prevalentemente nel senso di *eros*, come coppia, affettività, emozionalità. Ma se si assiste a questa nuova rilevanza sociologica dell'amore come *eros*, che qualche volta balbetta sul senso dell'amore come *philia*, in genere tace su quella di *agape*.

Ci sono altri autori, invece, che hanno considerato l'amore una forza capace di generare legami sociali, di trasformare o ravvivare le relazioni umane. Un amore che si radica nell'agire pubblico delle persone che pervade il convivere dei singoli, dei gruppi sociali e delle comunità, cioè l'agire agapico.

3. Il concetto dell'agape

3.1. Gli Stati di pace di Boltanski

Punto di partenza della nostra riflessione sull'*agape* è l'opera di Luc Boltanski (1940). Egli coglie e definisce i diversi «regimi d'azione», che suddivide in «regime di disputa» e «regime di pace». Boltanski evidenzia come esistano differenti contesti d'azione, ciascuno dei quali ha elaborato delle proprie *procedure di giustificazione*, quindi *regole e competenze* mediante le quali viene creato il senso di un'azione e la sua stessa identificazione, da parte dell'agente e dell'agito. Questo elemento teorico ci permette di costruire un approccio 'laico' al tema dell'*agape*, vedendolo come un tipo possibile di interazione sociale, che da un lato, non esaurisce la ricchezza delle azioni praticabili e dei tipi sociali, ma dall'altro, non è escluso a priori come un agire ideologicamente orientato e impraticabile. Dunque, dal punto di vista logico-teorico l'*agape* è un agire che sta con dignità accanto ad altre possibilità d'azione (strumentale, espressivo, funzionale, simbolico, ecc.). Anzi, forse essa stessa può attraversare i singoli soggetti nei diversi momenti della loro vita e l'esclusione dall'analisi teorica fino ad oggi è stata sicuramente un'operazione ideologica, della quale la sociologia si è fatta carico (Boltanski 2005).

All'interno del suo sforzo di rifondare una 'sociologia morale' di stampo durkheimiano (l'analisi dell'azione sociale a partire dalle ragioni ideali dei soggetti), Boltanski evidenzia che, in contesti differenziati, le pratiche di giustificazione delle azioni conferiscono centralità al soggetto, troppo spesso schiacciato dalla dimensione della struttura sociale nelle rappresentazioni sociologiche. È questo uno degli obiettivi teorici generali del lavoro di Boltanski: rivalutare la dimensione del soggetto rispetto alla struttura, privilegiata invece dal suo maestro Bourdieu.

Nello «stato di pace» le persone rinunciano all'agire utilitaristico basato sullo scambio e agiscono donando più di quanto in quel momento esiga la situazione. Per delineare analiticamente lo stato di pace, Boltanski ragiona sulle tre forme di legame sociale costruite sull'amore, così come sono state tradizionalmente descritte: la teoria dell'amore aristotelica (*philia*), quella platonica (*eros*) e quella cristiana (*agape*). Quest'ultima è lo stato caratterizzato dalla:

1) «rinuncia alla messa in equivalenza»: perché è annullato l'uso di qualunque metro di misura capace di contabilizzare ciò che è stato dato e ciò che è stato ricevuto, ciascuno è posto nella relazione sociale come insostituibile, unico, singolare;

2) «incuranza del passato e del futuro»: l'*agape* è concentrato nell'attimo presente, unico ancoraggio ad agire senza guardare a ciò che è accaduto ieri o potrà accadere in futuro. Tutto è oblio o ignoranza e per questo il suo orizzonte temporale non ha limiti. Tale dimensione prefigura la terza caratteristica;

3) «assenza di anticipazioni nell'interazione»: la persona in stato di *agape* è in silenzio, sospende ogni giudizio sul proprio interlocutore, e non anticipa alcuna azione o congettura, perché tutto proteso nel momento presente;

4) «silenzio dei desideri»: perché l'*agape* agisce tenendo conto dei bisogni altrui, donando gratuitamente;

5) «azione pratica, realizzazione»: l'*agape* è prima di tutto agire sociale, prassi. Non è un sentimento, uno stato d'animo, un'intenzione. Si rivolge alle persone in ciò che hanno di concreto e singolare: «L'*agape* – scrive Boltanski – si attiva solo se suscitata dalla presenza di singoli individui, ma le persone a cui si rivolge sono quelle che essa incontra nel suo cammino e delle quali incrocia lo sguardo» (Boltanski 2005: 75).

Su questo punto, però, è importante aggiungere che l'agire dovrebbe intendersi in senso weberiano, cioè un atteggiamento che oltre a fare qualcosa di pratico nei confronti di Alter, comprenda anche un 'non fare', un 'lasciar correre', o ancora un 'subire' (Weber 1999: 4).

3.2. Nota critica dell'*agape* in Boltanski

Questa di Boltanski è, a nostro avviso, un'importante riflessione analitica del concetto in esame e i caratteri precedentemente esposti sono senz'altro di

grande valore per l'analisi empirica dell'*Homo Agapicus*. Correlato a questo livello di analisi condivisibile, ci sono altri aspetti meno convincenti. Infatti, per Boltanski, l'*agape* non può trasformarsi in progetto, non lo si può porre come obiettivo di un'azione intenzionalmente mirante a interessare relazioni d'amore e, dunque, a produrre forme istituzionali adeguate. Per tale ragione l'*agape* non può essere oggetto di: 1) un discorso; 2) una teoria; 3) un progetto: 3.1) né personale, 3.2) né sociale.

Per Boltanski ciò è impossibile perché l'uso del linguaggio presupporrebbe, infatti, che gli attori siano usciti dall'*agape* e, quindi, abbiano assunto quella distanza che rende capaci di considerare, valutare e descrivere dall'esterno la relazione d'amore. Tale negazione, seppur accettabile nel senso che l'*agape* non parla di sé in quanto non è autoreferenziale e non ha bisogno di giustificarsi, tuttavia è criticabile rispetto a tre argomenti, sintetizzabili poi con la esclusione della dimensione riflessiva nell'*agape* di Boltanski, da un lato, e l'assenza ad ogni riferimento di contesto, di generare nuovo sociale, dall'altro.

Margaret Archer comincia così un suo recente libro sul come nasce l'agire sociale, indicando nella 'conversazione interiore' il suo propulsore: «Se non fossimo riflessivi, come esseri umani, non potrebbe esistere nulla di simile alla società. Qualsiasi forma di interazione sociale, dalla diade al sistema globale, presuppone che i soggetti sappiano, per così dire, di essere se stessi. Se così non fosse, non potrebbero riconoscere come proprie le parole che dicono, né potrebbero riconoscere la 'paternità' delle proprie intenzioni, iniziative e reazioni» (Archer 2006: 77).

Boltanski nel suo lavoro *L'Amour et la Justice comme compétences* (1990), da cui è stato estratto *Stati di pace*, cerca di prendere le distanze da schemi interpretativi troppo strutturalisti, tipici del suo maestro Bourdieu, come già prima evidenziato. Per conseguire tale obiettivo, Boltanski adotta nel suo schema di analisi elementi della filosofia del linguaggio, per segnalare l'autonomia del soggetto dalla struttura sociale. In particolare prende in seria considerazione l'analisi delle regole di definizione delle competenze e le procedure di giustificazione dell'azione sociale che avvengono proprio con l'uso del linguaggio. Nello stato di pace, invece, i caratteri dell'*agape* inducono i soggetti a privarsi della parola, in contrasto con le sue stesse iniziali intenzioni teoriche. Nell'agire fondato sull'amore per gli altri verrebbe meno quell'elemento di soggettività tipica delle persone.

Infatti, pur non enfatizzando il linguaggio e la sua autoreferenzialità nella costruzione sociale della realtà, Wittgenstein ha mostrato come la parola sia costituiva della realtà sociale e come l'esperienza vissuta, se non è detta, forse, non esiste neanche. Tale intuizione viene poi ripresa successivamente da Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) per criticare, da un lato, il riduzionismo in cui cade lo strutturalismo marxista, e dall'altro, per sottoli-

neare come la vita delle persone è caratterizzata dal linguaggio che consente alla società di riprodursi mediante la comprensione reciproca dei soggetti che vivono in essa.

Dunque, il linguaggio, l'esperienza esperita dalla prassi del soggetto cosciente e comunicata ai suoi interlocutori rappresentano un importante meccanismo di riproduzione del sociale in genere e, quindi, anche dell'agire agapico. Allo stesso tempo il linguaggio consente di manifestare la riflessività e la soggettività delle persone che altrimenti, come nel caso di Boltanski, verrebbe negata, con effetti alienanti e burocratizzanti per la vita dei soggetti e delle loro interazioni.

Boltanski parla di *agape* muovendo da un obiettivo più generale che riguarda la rifondazione di una sociologia morale, cioè di un agire a partire dalle proprie motivazioni ideali. Come è possibile conseguire tale obiettivo prescindendo da una dimensione riflessiva generale della persona sulle sue motivazioni ideali? Cioè, nelle dimensioni caratterizzanti la persona quali l'affettività, la volontà, la cognitività, che riguardano le sue azioni, il contesto di riferimento, i suoi interlocutori ecc.? Dovrebbe, quindi, essere introdotta la dimensione costruttiva nello schema di Boltanski dell'agire agapico, altrimenti si cadrebbe in contraddizione logica con il suo stesso schema interpretativo. Un esempio ne è proprio la vita di Francesco d'Assisi, che Boltanski prende come caso tipico e fonte empirica dell'*agape*. Francesco ha patito, riflettuto e praticato un'ascesi per vivere l'*agape* nelle relazioni con gli altri, il mondo e se stesso. Paradossalmente poi Boltanski fa riferimento alla regola di San Francesco per indicare casi storici, proprio mentre teorizza che la riflessione sull'amore fa uscire dall'amore stesso: ma la scrittura è una presa di distanza dal proprio agire ancora maggiore della parola parlata. Quindi si è in presenza di una seconda contraddizione, questa volta, tra il suo schema teorico e il riferimento alla realtà empirica che ci dice della necessità di introdurre la parola nell'agire agapico.

L'*agape* è tutta concentrata nell'attimo presente, ma per certi aspetti ogni azione sociale significativa ha questa caratteristica. Alfred Schütz ha sostenuto la tesi secondo la quale io non potrei «affermare con la mia riflessione la mia azione mentre la eseguo, ma posso afferrare esclusivamente il mio atto compiuto (il mio passato agire): [...] per comprendere il mio agire devo fermarmi e pensare» (Schutz 1979: 188). Dunque, l'agire è connesso inevitabilmente con una dimensione riflessiva della persona stessa, pena la sua negazione. Per tale ragione la dimensione riflessiva nell'agire agapico, come per ogni altro agire umano, è essenziale e non nega la sua peculiarità.

Alla fine, se accettassimo i tratti dell'agire agapico definito da Boltanski, paradossalmente ci troveremmo in una realtà che somiglia più ad un mondo di monadi, di robot incomunicanti, in cui è stata abolita la *relazione* e l'*interazione sociale*. Vi rimarrebbe solo l'azione, che non è sociale, perché monca della sua dimensione costitutiva di senso. Dice Boltanski: «L'equilibrio può

essere raggiunto unicamente per mezzo di un lasciar-fare che esclude perfino la propria teorizzazione. Infatti, [...] *l'agape* non è un modello interazionista» (Boltanski 2005: 141). Nello «stato di pace» è escluso *l'agire sociale* perché manca l'intenzionalità dotata di senso, manca la *relazione sociale*, perché ognuno vive nell'oblio del passato e del futuro, sordo e indifferente all'agire dell'altro, ma impegnato solo a donare. Manca *l'interazione sociale* perché questo agire getta nell'oblio ogni riferimento ad un contesto nel quale svolge la sua azione: è incurante! Eppure l'unica fonte storica usata da Boltanski, San Francesco, era consapevole del tempo nel quale viveva, si propose di riformare la Chiesa Cattolica, si confrontava con Santa Chiara, rispose alla 'chiamata di Dio', vi dialogava per approfondire la dimensione spirituale della sua vita ecc.

In conclusione possiamo dire che Boltanski è un autore notevole che apre un nuovo campo di indagine, quello dell'agire agapico. Nelle nostre intenzioni, però, il percorso di ricerca dovrebbe cominciare proprio dove lui si ferma: sul farsi discorso, teoria e progetto, per sé e per la società. Recuperando una storia che rischia di smarrire il soggetto, la persona concreta in tutte le sue dimensioni costitutive.

4. Verso una definizione di agape

L'agape appare quando si perde e si smarrisce nella misura in cui cerca di ritrovarsi. *L'agape*, inoltre, rifiuta la gratuità, essa non è sufficiente a definirla, proprio perché quest'ultima mantiene in qualche misura un rapporto con la ricerca di un guadagno e/o con la vendibilità. Perciò, consideriamo *l'agape* come un'azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti, e che dunque, offre più di quanto la situazione richieda. Pertanto, *l'agape* si definisce a partire da sé e per sé senza interesse, senza ritorno. Quindi, non è un'agire di scambio di mercato, perché nessuno offre o domanda secondo un principio di calcolo delle utilità marginali per se stesso, né è fondata su un principio di giustizia del dare o rendere secondo un criterio distributivo. Ma non afferrisce neanche alla logica della reciprocità (questione che approfondiremo più avanti), in quanto chi ama, spesso, si trova a rompere il circuito della reciprocità: ad esempio non restituisce uno schiaffo a chi l'ha dato per primo. Se ci dovesse essere reciprocità non potremmo interpretare come amore agapico tutti quei fenomeni empirici in cui un soggetto è stato amato da *anonimi*: il caso, ad esempio, del bambino amato da un genitore in tenera età e non conosciuto o nel caso delle adozioni a distanza, un bambino amato da sconosciuti, ecc. Inoltre non potremmo interpretare i casi di amore del *nemico*, che per definizione è proprio colui che è incapace di reciprocità, perché incurante di restituire l'amore ricevuto. Ma l'a-

gape, nella sua radicalità, ama anche il tipo *ingrato*, cioè colui che non desidera di essere amato, che non vuole rendere l'amore ricevuto o che semplicemente non lo sopporta: anche in questo caso è un tipo che si caratterizza per assenza di reciprocità. L'anonimo, l'ostile, l'ingrato sono tre tipi che non annullano l'*agape*, non l'intaccano, proprio perché *eccedenti* e si caratterizzano per assenza di reciprocità. Dunque, la tipicità dell'*agape* non è data dalla reciprocità, ma dall'eccedenza. Con questo non vogliamo escludere che l'*agape* possa manifestarsi sul piano empirico come reciproca, ma semplicemente affermare che i due concetti non sono sinonimi, in quanto la reciprocità da sola, nel suo significato ultimo, intende rispondere con lo stesso codice con il quale si è stati interpellati, può abbracciare fenomeni sociali tra i più disparati: dall'eros, alla guerra, allo scambio, alla stessa *agape*.

La definizione di *agape* ci consente di esprimere tutto quell'agire (relazione, interazione) sociale non espresso dal concetto di dono in quanto caratterizzato da una logica di scambio, o se vogliamo, dalla logica del prestato, in quanto nella sua accezione più tipica esso si attende sempre un reso (Marion 1997: 102). L'*agape*, infatti, esprime proprio quel pezzo di realtà sociale ignorato dal dono, ovvero possiamo dire positivamente che è il dono spogliato di qualunque causa e libero da ogni logica economica. E' la realtà eccedente ogni suo antecedente, un agire che già Simmel ha annoverato tra le motivazioni primarie dell'azione sociale, non riducibile al continuum egosimo-altruismo, in quanto i due estremi, dell'io e del tu, sono solo il presupposto di un sociale non semplificabile agli elementi che lo compongono (Simmel 2001; Colasanto, Iorio 2009). L'*agape*, per questa ragione, è un concetto sempre sociale. Non può esistere un'*agape* senza società, cioè senza un altro, e dunque, senza relazione. Anche quando l'*agape* non è relazione o interazione, ma azione sociale, si caratterizza per il senso attribuito ad essa da un soggetto. Ed essendo il senso un'elaborazione simbolica collettiva, precede sempre l'utilizzo che ne fanno i singoli e per tale argomento, quindi, l'*agape* non è mai neanche un concetto atomistico.

Da questo punto di vista dobbiamo evidenziare che l'agire agapico, sul piano culturale-simbolico, ma anche su quello dell'azione sociale, non è da intendersi una prassi atomistica. Essa presuppone di essere stati amati per primi, altrimenti non saremmo ciò che siamo. In questa prospettiva potrebbe essere feconda una lettura dell'opera di Honneth, ultimo esponente della Scuola di Francoforte. Nel suo libro *Lotta per il riconoscimento* l'autore evidenzia che l'amore, inteso come rapporti interpersonali fondati sulla simpatia, l'incondizionalità e la rinuncia al calcolo, costituisce forme di approvazione e di incoraggiamento, volte a favorire identità prive di angoscia nel rapporto con se stessi e con gli altri. Tali elementi consentono di realizzare l'autonomia dei soggetti, rifiutando la dipendenza simbiotica dall'altro e le colpevolizzazioni che derivano dalle definizioni identitarie assolutizzate. L'amore, inoltre, con-

sente di riconoscere il rapporto costitutivo con l'altro della nostra identità e del nostro costante debito nei suoi confronti (Honneth 2002).

Solo nell'esperienza dell'essere amato il soggetto è in grado di percepire se stesso come un soggetto bisognoso-desiderante. In questa prospettiva, per il soggetto l'amore diventa il presupposto per partecipare alla vita pubblica, in quanto solo lo sviluppo di un Io emotivamente maturo può incrementare quella fiducia in se stesso per concorrere, con il suo apporto, alla formazione di una volontà politica collettiva. Ancora, solo nell'esperienza dell'amore il soggetto può conferire senso alla possibilità di un rapporto con soggetti contrapposti e, dunque, nell'esperienza dell'essere amati si ha un processo di formazione e interiorizzazione intrapsichica dell'idea di comunità etica (Honneth 2002: 51).

Tale meccanismo, tuttavia, è anche la condizione del verificarsi del conflitto pratico attraverso il quale si giunge ad un livello più maturo di rapporto con l'altro. Il conflitto, quindi, diventa un processo caratterizzante la vita sociale. Esso non è eliminato da un contratto tra gli individui, ma al contrario, è la lotta per essere riconosciuti nella propria soggettività a portare a risoluzione le tensioni, le quali hanno sempre un fondamento di riconoscimento morale delle particolarità (soggettività) che cercano riconoscimento dal tutto (sociale). Ma questa dinamica è interna all'amore, non ne è fattore esterno.

Seguendo il ragionamento di Honneth possiamo ritrovare una dimensione di reciprocità dell'amore, non espressa nella intenzionalità del soggetto amante (che condiziona il suo amare l'altro dalla certezza, o almeno dalla ricerca, di essere ricambiato), ma nella dimensione della «reciprocità latente», in quanto messa in atto da un soggetto che sa amare, perché ha maturato una personalità capace di avere fiducia in se stessa tale da riuscire ad essere solo, senza paura. Quindi un amore che può diventare reciproco nell'agire concreto, ma non condizionato a monte dal suo intento. Solo tale condizione di vita storica consente, per Honneth, il nocciolo più autentico di una vita etica post-tradizionale, che permette allo stesso tempo forme di autorealizzazione personale e solidarietà sociale collettiva (Honneth 2002: 209). Lungo questa dimensione interpretativa, scorgiamo quindi quelle condizioni storiche in cui l'*agape* si incontra con la reciprocità.

Aggiungiamo un altro elemento, decisivo per la sociologia. Per analizzare empiricamente i comportamenti e gli atteggiamenti *agapici* operativizziamo la definizione teorica proposta con lo schema penta-dimensionale dell'amore elaborato da Sorokin, adattandolo alla nostra prospettiva metodologica ermeneutica, seppure questi elabori una definizione da noi non utilizzata, per una serie di ragioni che qui non abbiamo spazio per argomentare. Le cinque dimensioni sono: 1) l'intensità; 2) l'estensione; 3) la durata; 4) la purezza; 5) l'adeguatezza tra l'intenzionalità soggettiva e il suo manifestarsi oggettivo (Sorokin 2005: 54-81).

L'*agape* può variare in *intensità*. Essa è minima nella persona che predica l'*agape* ma non la pratica nel suo agire; ed è nulla quando è utilizzata per mascherare l'egoismo delle azioni. Le azioni dell'amore di scarsa intensità sono quelle di offrire qualche centesimo al mendicante per strada o cedere il posto alla persona su un autobus. Sono, invece, azioni di grande intensità tutti quegli atti mediante i quali una persona dona salute, vita, gioia, vantaggi, ad altri soggetti. Quindi, sono molteplici gli stadi di intensità che si frappongono tra il punto minimo e quello massimo. Possiamo in tale modo dire se uno stadio è maggiore o minore di un altro, quale intensità sia più alta e quale quella più bassa rispetto ad un'altra. Di conseguenza possiamo stabilire un'intensità differente tra l'atto di offrire un posto sull'autobus ad una persona rispetto a quello di donare un organo per far sopravvivere una vita. Così offrire il 2 per cento dei propri beni è sicuramente un'intensità inferiore di chi ne offre il 50 per cento. Il dedicare un'ora di tempo agli altri ha un'intensità inferiore di chi ne dedica quattro o cinque.

L'*estensione*. Tra il punto minimo (amore per sé), e massimo (per il cosmo e l'umanità), ci sono vari stadi intermedi come, ad esempio, l'amore per la propria famiglia, per pochi amici, o per tutti i gruppi ai quali si appartiene. Il punto massimo è l'amore per l'intera famiglia umana, l'universo, per l'acqua, gli animali, l'ambiente ecc. Anche in questo caso possiamo ordinare gli eventi e le azioni in modo crescente.

La *durata* dell'amore può variare dal momento più breve all'intero corso della vita di una persona o di un gruppo. Caso tipico la persona che dedica la propria vita alla cura di un ammalato (come ad esempio un genitore che assiste un figlio con grave handicap), o della persona che attraverso un'adozione a distanza offre nel lungo periodo il suo sostegno finanziario. Questi sono tutti esempi di amore duraturo. Ma possiamo fare riferimento anche ad azioni di breve durata come quei soldati che in guerra rischiano la loro vita per non uccidere un nemico e poi nella vita ordinaria tornano ad avere atteggiamenti di altro tipo.

La *purezza* dell'*agape* presenta varie gradazioni. Essa va da una misura massima che si riconosce dall'esistenza di una motivazione intrinseca, che trova cioè la propria ragion d'essere nell'*agape* stesso, fino al livello zero, nullo, caratterizzato dall'amore come mezzo per raggiungere un fine utilitaristico o che è all'interno di una logica di equivalenza e di misurazione e contabilizzazione tra ciò che si è dato e ciò che si è ricevuto.

L'*adeguatezza* riguarda il rapporto tra l'intenzionalità soggettiva dell'*agape* e le sue manifestazioni oggettive e si ha quando le due dimensioni coincidono. Ma le due dimensioni possono anche discordare. In questo caso possiamo avere un'inadeguatezza dell'*agape* che può manifestarsi secondo due modalità. La prima riguarda tutte quelle esperienze dell'*agape* che possono essere soggettivi-

vamente autentiche nella persona che ama, ma con conseguenze oggettive che risultano essere contrarie alle intenzioni del singolo. La seconda è caratterizzata da una persona che soggettivamente non agisce secondo la logica agapica, non ha quindi intenti d'amore, ma le conseguenze del suo agire producono un oggettivo beneficio ad altri soggetti e sono di fatto eccedenti. Ad esempio, molti grandi creatori di capolavori artistici come Bach, Mozart, Beethoven o Michelangelo, erano spinti nelle loro attività creative non tanto dall'amore per gli altri, ma da un'esigenza creativa, dall'amore per la bellezza o perfino da motivi prosaici quali il denaro, la fama, la popolarità, o addirittura narcisistici ecc. Nonostante l'assenza di motivazioni agapiche nelle attività di questi grandi creatori, le loro opere hanno avuto effetti potenti su generazioni di persone in termini di gratuità, fiducia, civilizzazione. Sebbene essi non fossero soggettivamente dei benefattori divennero, oggettivamente, degli educatori dell'umanità, contribuendo a rendere più civile la storia umana. L'inadeguatezza, in questi casi, varia dai casi estremi in cui non è presente alcuna motivazione agapica a casi intermedi nei quali l'*agape* è una delle motivazioni compresenti ad altre, fino ad arrivare alle situazioni in cui la motivazione agapica è dominante e trova la sua espressione in azioni ed obiettivi raggiunti.

Il sistema penta-dimensionale di Sorokin è utile per operativizzare il concetto di *agape* e consentire quindi la possibilità di una analisi empirica dei fatti sociali. Come lui stesso sottolinea, tale sistema permette di offrire delle coordinate di prossimità delle grandezze dell'*agape* e di poter rendere identificabile e intellegibile il suo manifestarsi empirico.

Quindi, il sistema penta-dimensionale concede sia la comparazione che la definizione delle varie forme d'*agape*, di classificarne i tipi e le attività, i soggetti che le compiono e gli intrecci tra tipologie e combinazioni più frequenti in un dato gruppo sociale. Infine, la funzione di questa operativizzazione ci consentirebbe di stabilire e studiare i rapporti funzionali, causali e di significato tra le variabili dimensionali considerate.

5. Conclusione: un concetto critico

Condividiamo l'affermazione di Magatti, per il quale da un'ottica sociologica «l'*agape* non può diventare norma della vita sociale ma costituisce un punto di apertura dell'ordine sociale in grado di dinamizzare i rapporti tra gli uomini e di stimolarne continuamente il rinnovamento» (Magatti 2007: 18).

In questa prospettiva l'*agape* ci fa riconsiderare la vocazione più profonda delle scienze sociali e cioè che accanto alle autonome prospettive di analisi, sia riaffermato il carattere critico ed emancipativo del proprio lavoro, nel senso che sia capace di individuare e gestire le contraddizioni insite nelle diverse

forme di determinazioni politico-sociali e di tendere ad una maggiore consapevolezza degli attori. In questo modo la sociologia può ampliare un punto di visto critico che, attraverso lo scambio ermeneutico, possa contribuire in maniera specifica alla costruzione sociale della realtà stessa verso una direzione emancipativa.

Lungo questa ottica la sociologia può dare un contributo alla società contemporanea fuori da ogni tentazione totalizzante o intrisa di profetismo illuministico. Attraverso l'*agape*, come categoria interpretativa e, allo stesso tempo, critica potremmo dire con Adorno che la sociologia può tendere verso la «redenzione», intesa nel senso di superamento e di adattamento, continuo e mai definitivo, delle oggettivazioni sociali alle istanze della libertà dei soggetti (Adorno 1951 [1971]).

Riferimenti bibliografici

- Adorno T. W. (1951), *Minima Moralia*, Mondadori, Milano (ed. it. 1971).
- Archer M. (2006), *La conversazione interiore*, Erickson, Trento.
- Arendt H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Bauman Z. (2004), *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari.
- Berger P.L. (1999), *Homo Ridentis. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna.
- Beck U. e Beck E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Boltanski L. (1990), *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris.
- Boltanski L. (2005), *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.
- Carnap R. (1976), *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1947, 1962).
- Colasanto M. e Iorio G. (2009), *Sette proposizioni sull'Homo Agapicus*, in «Nuova Umanità», n. 182: 252-278.
- Collins R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Crespi F. (2002), *Introduzione alla sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Crespi F., Jedloswski P., Rauty R. (2000), *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Bari-Roma.
- Derrida J. (1996), *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Durkheim E. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano (ed. it. 1971).
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Foucault M. (1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna.
- Gouldner A. (1997), *La sociologia e la vita quotidiana*, a cura e con introduzione di Rauty R., Armando editore, Roma.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 vol., il Mulino, Bologna.
- Hegel G. W. F. (1802-3), *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari (ed. it. 1971).
- Hochschild A.R. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2003).

- Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
- Iorio G. (2005), *La nascita della sociologia e la relazione sociale*, in «Nuova Umanità», n. 162: 831-849.
- Kierkegaard S. (1983), *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano.
- Kuhn T. S. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino (ed. it. 1978).
- Luhmann N. (1987), *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari.
- Magatti M. (2007), *Introduzione*, in Boltanski L., *op. cit.*: 7-18.
- Marion J. L. (1997), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino (ed. it. 2001).
- Matza D. (1966), *Poverty and Disreputable*, in Smelser N.J. e Lipset S., (eds.), *Social Structure and Social Mobility in Economic Growth*, Aldine Press, Chicago.
- Mauss M. (1923-4), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. it. 1965).
- Merton R. K. (1949), *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna (ed. it. 1959-1971).
- Nietzsche F. (1986), *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano.
- Parsons T. (2005), *La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione*, in Bartolini M. e Prandini P., *Cristianesimo e Modernità*, Gentile, Salerno (ed. or. 1974).
- Rosati M. (2001), *La solidarietà nelle società complesse*, in Crespi F. e Moscovici S. (a cura di), *La solidarietà in questione*, Meltemi, Roma: 16-81.
- Schütz A. (1979), *Saggi sociologici*, Utet, Torino.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano.
- Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma.
- Sorokin P. A. (1954), *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma (ed. it. 2005).
- Weber M. (1999), *Concetti sociologici fondamentali*, in *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1922).

Legami di coppia e affettività. Dall'amore romantico alla relazione pura

Rita Biancheri

In this paper we examine the changes that have characterized bonds between couples and affectivity, through the contributions of classical as well as contemporary sociologists. Starting from the family as a social institution, we go on to an examination of transformations in intimacy and in relations of negotiation, with an eye towards interdisciplinary contributions.

Affettività e matrimonio

La sociologia ha un oggetto di studio 'sfuggente' e soggetto a innumerevoli cambiamenti e quindi «il sociologo è chiamato all'uso continuo della riflessione e della riflessività, nella consapevolezza della complessità» (Bettin Lattes, Raffini 2011: XV). Tale consapevolezza ha dato origine a molti dei dilemmi epistemologici che hanno riguardato la disciplina e con Weber (1961) possiamo sostenere che ai fatti sociali si deve accompagnare lo studio dei significati soggettivi dell'agire.

Gli elementi motivazionali sono infatti i punti di partenza della ricerca sociale e soprattutto per interpretare l'agire affettivo è determinante comprendere l'interconnessione tra le strutture sociali e quelle cognitive, attraverso l'intermediazione dei sistemi simbolici. Un ponte tra micro e macro che nella nostra trattazione diventano complementari piuttosto che esclusivi; oltre a tentare di collocare i sentimenti nella giusta dimensione tra vincoli e norme sociali ed esperienza vissuta.

Morin (2001) nel sostenere il paradigma della complessità, contro il metodo della semplificazione, sottolinea come questo approccio ci permetta di percepire l'evidenza rimossa affidandoci ad un'intelligibilità non riduttrice, ma in grado di saper cogliere le infinite sfumature della realtà. Fra i diversi oggetti di studio, per questo Autore, è l'amore «la più ricca complessità comunicazionale che la vita abbia saputo far sorgere», e anche il semplice gesto di una carez-

za risulta molto più difficile da comprendere rispetto ad un laborioso calcolo matematico.

Non c'è dubbio che innumerevoli possono essere gli esempi che potremmo fare per sostenere la tesi antiriduzionista, ma sicuramente l'ambito dei sentimenti risulta essere quel territorio, tanto esplorato quanto indefinito, dell'animo umano che ha occupato la maggior quantità di pagine letterarie e ha nutrito la poetica di artisti di tutti i tempi. Il tema dell'amore ha ispirato intere opere e consegnato alla storia scritti memorabili e intensi, fornendo spazi di illusione e momenti di coinvolgimento dove le passioni, rimosse dal quotidiano, trovavano invece un terreno fertile per poter essere coltivate.

A rendere ancora più profondo il mare della conoscenza è lo sfondo opaco del contrasto tra ragione e istinto, tra volontà e desideri. Un filo rosso che ha percorso tutta la storia sostenendo la solidità dell'intelligenza contro la fragilità delle pulsioni, soffocando anche le poche voci che ne tentavano una conciliazione.

Come gli uomini dovevano controllare la propria istintualità e legittimarla all'interno del matrimonio, così la scienza non doveva rivolgere il suo sguardo oggettivo ad ambiti di conoscenza incerti; di conseguenza la descrizione di una parte rilevante dell'essere umano veniva lasciata all'esercizio di scrittori, la cui sensibilità era in grado di cogliere la profondità delle emozioni.

Le tradizioni discorsive sull'amore erano, dunque, esercizio letterario e poetico e venivano confinate nello scrigno dello spirito, dove la realtà non poteva minacciarne la frantumazione in una prassi quotidiana ben lontana dall'ideale romantico.

Non dobbiamo tralasciare di sottolineare come il disinteresse nei confronti degli spazi riservati al cuore sia dovuto anche al fatto che tali ambiti erano ritenuti una *specialità* femminile e quindi relegati «dietro le quinte», mentre in primo piano c'era il posto dei maschi nella sfera pubblica conquistata, come sottolinea Giddens (1995), in cambio della loro esclusione dalle trasformazioni del privato. Infatti, sia le discipline storiche e filosofiche che quelle sociologiche e psicologiche poco si sono confrontate con questo tema impegnativo dell'affettività ed è, soprattutto nelle riflessioni attuali, che questo variegato prisma, dalle tante sfaccettature, ha iniziato ad occupare il pensiero di settori che in precedenza lo avevano considerato o un argomento minore o addirittura privo di dignità scientifica.

Le contrapposizioni tra agire strumentale e motivazioni espressive hanno riguardato anche le scelte matrimoniali, dove le condizioni per formare una coppia erano soprattutto materiali; ma non dobbiamo supporre che esistessero solo vincoli, in quanto questo presunto distacco tra i coniugi non era così forte e, soprattutto, non riguardava tutte le classi. Nonostante la differenza tra i sistemi ereditari fosse un fattore costitutivo importante delle scelte familiari e gli affetti venissero alimentati o repressi in funzione della trasmissione della

ricchezza, le emozioni non erano per questo estranee ai giovani e le coppie potevano trovare un loro equilibrio anche nel rispetto reciproco. A questo proposito il dibattito tra gli storici è vivace e non c'è concordanza neppure su quando e come l'opzione amorosa abbia soppiantato le valutazioni di opportunità collegate alle scelte di carattere economico.

Molte delle narrazioni e dei discorsi inerenti la formazione della coppia, e le condizioni della sua tenuta, ne hanno ampiamente documentato l'estrema variabilità, testimoniando non solo l'influenza delle tradizioni culturali ma anche l'esistenza di quei piccoli spazi lasciati all'agire individuale¹.

L'intreccio indissolubile fra i tanti aspetti che concorrono alla formazione della famiglia e i conseguenti legami di parentela sono stati, sicuramente, oggetto di interesse da parte di diversi soggetti quali la Chiesa, lo Stato e non ultimo la comunità di appartenenza, che ne volevano una rigida regolamentazione, ma non per questo dobbiamo appiattare le innumerevoli sfumature e le diverse situazioni affettive che avvenivano, anche nel passato, all'interno dell'intimità quotidiana.

Tra potere religioso e potere civile l'istituto matrimoniale, come scrive Duby (1991), si trova rinchiuso in una serie di *riti* e *interdetti*. Nei primi perché attraverso la cerimonia si legalizzava e socializzava un nuovo *status* e nei secondi perché garantiscono la legittimità della sessualità nell'ambito dell'amore coniugale.

Come è noto, molti degli accordi nuziali si concludevano senza tener conto dei sentimenti dei due promessi e, di conseguenza, concretamente la relazionalità all'interno della coppia non poteva che essere formale²; oppure tale interpretazione soffre perché molte sfumature ci sfuggono visto che i codici espressivi erano molto diversi dai nostri. Inoltre, c'erano profonde differenze legate all'appartenenza di genere derivanti dalla prescrittività dei comportamenti femminili, per cui «l'amore del marito per la moglie si chiama dilezione, quello della moglie per il marito riverenza» (Duby 1991: 49). Ma in quest'ambito così compreso dell'*amore sacro* esistevano una molteplicità di legami che univano la donna e l'uomo fuori dal matrimonio; sentimenti che dovevano

¹ Scrive Daniela Lombardi: «Nonostante vigesse il principio dell'indissolubilità del vincolo, si entrava e si usciva dalla condizione di coniugato con facilità. Inoltre, si conviveva e ci si separava. In conclusione, la famiglia del passato non era una famiglia stabile. Non rappresentava un modello da contrapporre alla precarietà delle unioni di oggi. Per definirla, dobbiamo ricorrere a termini quali *adattabilità, flessibilità, fluidità, instabilità*» (Lombardi 2008: 76).

² Per evitare che qualsiasi gesto d'affetto cadesse in amore sensuale e lascivo bisognava inculcare nei giovani il senso del peccato e caricarlo di significati trasgressivi. Paradossalmente questo finì per produrre un'erotizzazione del linguaggio del corpo, un'accentuazione della sua carica sensuale (Lombardi 2008).

però essere considerati diversi ed erano tollerati solo all'interno della *doppia morale* e, quindi, ambito esclusivo dell'*amor profano*.

Non c'è dubbio, come sostengono gli storici, che tante delle domande sulla vita affettiva della famiglia rimangano nell'angolo più difficile da penetrare in quanto i documenti sono *avari* di queste descrizioni³. Molto però si può comprendere, data la stretta connessione, dalle rappresentazioni costruite nelle diverse epoche dell'immagine femminile o donna angelicata e madonna, oppure corruttrice degli animi umani e *atleti del demonio* (Boileau 2005).

La storia è, infatti, pervasa da un duplice registro: da una parte una corrente misogina che denigra le donne e dall'altra storie e aforismi, come per l'umanesimo, che esaltano la vita coniugale e il ruolo della moglie-madre. Erasmo da Rotterdam nel suo *Encomium Matrimonii* ritiene, infatti, il matrimonio una istituzione alla base dell'ordine sociale, un asse irrinunciabile tra individuo e società.

La famiglia, pur presentando una consistente variabilità storica, non solo simboleggia l'archetipo di un sistema valoriale di riferimento ma è anche una delle istituzioni fondamentali di «controllo»⁴ in quanto provvede alla trasmissione dei valori societari e incentiva la loro assimilazione. Una vera e propria *officina* che produce personalità umane, per parafrasare Parsons, e per questo al centro del sistema valoriale della religione.

Di conseguenza, l'analisi diacronica ci può aiutare a comprendere meglio gli attuali processi che investono questa cellula del corpo sociale, modificandone la struttura e le funzioni. Inoltre, la nostra riflessione sulle trasformazioni della sfera privata non può prescindere da un sintetico riferimento ad alcuni autori classici, tenendo presente l'importante contributo antropologico che ne ha confutato il presunto ordine naturale, evidenziandone invece la costruzione *artificiale*. Elementi euristici che, attraverso la tesi di Lévi-Strauss (1977) del matrimonio come alleanza, hanno ampliato le conoscenze alle funzioni di *complementarietà* e *interdipendenza* tra i generi, necessarie alla riproduzione sociale.

Altre riflessioni hanno sottolineato come le diverse normative hanno più o meno influenzato i differenti aspetti della vita domestica, ma un numero sempre più crescente di analisi ha messo in luce che le leggi erano spesso 'agitate' da consuetudini e prassi necessarie alle dinamiche interne di ciascuna

³ «La scarsa informazione di cui disponiamo ha fatto sì che la storia della famiglia risulti ingombra di numerose dubbie asserzioni riguardo al medioevo. La famiglia medievale è diventata lo stereotipo negativo al quale si paragona la famiglia più tarda, per dimostrare i cosiddetti benefici della modernizzazione» (Duby, Herlihy, Rossiaud 1991: 235).

⁴ Il concetto di istituzione copre nelle scienze sociali una gamma molto eterogenea di fenomeni, dove è presente un elemento normativo vincolante e una qualche forma di controllo sociale che però sono variabili rispetto alla loro coerenza sui comportamenti (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 2001).

famiglia, per cui ogni esperienza acquisiva un particolare statuto interno alla vita di quella coppia, soprattutto se la lente si sposta sulla relazionalità. Una variabilità che non significa disordine «bensì un altro ordine gestito autonomamente da uomini e donne che cercavano di perseguire finalità proprie, pur muovendosi all'interno di un quadro giuridico condiviso» (Lombardi 2008: 76). Ad esempio un'età relativamente alta degli sposi favoriva una maggiore parità tra i coniugi che potevano anche condividere una strategia di affermazione sociale (Saraceno, Naldini 2007), superando i luoghi comuni e le credenze tanto più cogenti in quanto derivavano da una dipendenza economica delle donne.

Molti sono i segnali che ci fanno comprendere come mutano i rapporti all'interno della sfera privata, non solo attraverso la riduzione della componente numerica ma in che modo, ad esempio, la pianificazione delle nascite e la scissione tra sessualità e generatività incidono sull'interazione della coppia. Un legame rilevante con le scoperte scientifiche, che ancora oggi deve farci interrogare su come l'utilizzo delle biotecnologie nel campo della fecondazione ridisegni e sia in grado di sconvolgere e incrinare – come scrive Bodei – «la plurimillennaria base rocciosa dei rapporti familiari» (Bodei 1991: 43).

Nonostante i cambiamenti nell'ambito della famiglia avvengano lentamente, come sottolineano molti studiosi, per una certa 'inerzia culturale' che caratterizza il sistema valoriale, nel passaggio dalla "dottrina consensualista del matrimonio" alessandrino, dove era sufficiente la volontà degli sposi, al patriarcato gerarchico e autoritario fino alla *partnership* di oggi, si sono registrate significative differenze nel rapporto tra i generi e le generazioni.

La famiglia come istituzione sociale e l'affermazione dell'amore romantico

Il XIX secolo rappresenta un periodo di transizione in quanto entra un fattore importante nella vita delle coppie: *l'amore romantico*; questo sentimento schiude ad una diversa concezione dell'affettività, aperta alla reciprocità ma anche ad una maggiore confidenza nella sfera sessuale. Tale ideale si radica profondamente nell'animo femminile e in qualche modo ne rappresenta le speranze di un cambiamento oppure è «un complotto ordito dagli uomini contro le donne per riempire le loro menti di sogni inutili ed impossibili» (Giddens 1995: 51)?

Durante il Seicento e il secolo successivo ci fu, come è noto, un'attenzione ossessiva, evidente nelle descrizioni delle vite dei santi, verso i peccati della carne. I moralisti cattolici esaltavano la castità e condannavano il piacere fine a se stesso, che in quanto forza cieca produce sperdimento e indebolimento della volontà. Un volto severo e obbligante della Chiesa che vedeva nel matrimonio un rimedio alla lussuria, uno strumento per spegnere il fuoco dei

sensi⁵. Come scrive Foucault (2001) il confessionale cattolico è sempre stato un mezzo per controllare la vita sessuale dei credenti, una preoccupazione che si estendeva non solo alle pratiche ma anche ai pensieri.

La rigida disciplina che ha riguardato le unioni era dovuta all'intento di legare l'atto sessuale alla procreazione, *incanalando* il desiderio dentro l'istituzione matrimoniale, come emerge anche dall'opera di alcuni tra i padri fondatori della sociologia. Il matrimonio, dentro un quadro rigidamente normato, assume la valenza di un atto pubblico ed è indissolubile.

Auguste Comte nelle sue opere interpreta molto bene lo spirito dell'epoca e, contro l'individualismo disgregatore, esalta la famiglia *come vero germe essenziale della vita sociale*. In questo *elemento effettivo* il soggetto supera le sue inclinazioni egoistiche e apprende la socialità. Tra i coniugi vi è un rapporto di subordinazione, di «differenziazione funzionale», in quanto mentre gli uomini sono esseri razionali, le donne sono depositarie della spiritualità e, quindi, in grado di modificare con l'affetto «il regno spontaneo della forza»⁶. La relazione acquista un carattere di intimità attraverso le *dolci emozioni* che caratterizzano la vita domestica, sviluppando sentimenti di attaccamento tra i coniugi.

Anche Spencer sottolinea l'importanza di costruire rapporti fondati sulla continuità dell'istituto matrimoniale, in quanto tale contratto rappresenta una solida base per il funzionamento sociale e il suo equilibrio⁷. La famiglia è, dunque, una cellula fondamentale e viene collocata da un altro sociologo – Vilfredo Pareto – nella classe della «persistenza degli aggregati». Gli uomini puri sono coloro che praticano la fedeltà e l'austerità. In quest'ambito il pudore diventa la *religione sessuale*, il prevalere della cultura sulla nudità del corpo⁸.

⁵ Solo con il Decreto approvato dal Concilio Vaticano II, il 7 dicembre 1965, si trova una definizione di matrimonio, dei legami tra marito e moglie e dei rapporti con i figli incentrati su di una parola fino ad allora assente: l'amore, non quello spirituale, non quello divino, ma umano.

⁶ La figura della madre-sposa viene esaltata come il modello di figura femminile che può creare le condizioni della felicità domestica. Nell'ambito del matrimonio il «sesso affettivo» si completa con il «sesso attivo» per un perfezionamento morale che favorisce da una parte una sottomissione spontanea e dall'altra una protezione devota. Gli istinti più dissoluti vengono contenuti e canalizzati «in maniera da diventare la sorgente primitiva della più dolce armonia sociale» (Comte 1967: 348).

⁷ Nell'analisi di Spencer in *Principi di sociologia* è evidente la concezione della famiglia monogamica come forma di rapporto superiore in grado di garantire legami stabili e coesi e a questo proposito scrive: «le relazioni irregolari tra i sessi sono dunque in contraddizione col benessere della società, dei giovani e degli adulti» (Spencer 1967: 733).

⁸ La famiglia per Pareto è una combinazione di parti «strettamente congiunte, come in un sol corpo, il quale finisce, per tal modo, coll'acquistare una personalità simile a quella di altri esseri reali» (Pareto 1988: 826).

A questo proposito per comprendere i valori che alimentano le relazioni nell'intimità e il quotidiano della vita domestica è importante conoscere il diverso uso degli spazi e la disposizione degli ambienti effettuati dalla classe borghese e dal proletariato. Infatti, le classi meno abbienti, le cui abitazioni spesso consistevano in una o due stanze, erano sottoposte ad una continua promiscuità che incideva sulla vita affettiva, anche se si deve tener presente che c'era una maggiore libertà sessuale e un diverso modo di strare insieme (Barbagli, Kertzer 2002).

Seguendo sempre il *filo rosso* del legame affettivo nella coppia – per la nostra trattazione – non si può non citare l'importante contributo di Durkheim (1999), in particolare, nel suo testo *La famiglia coniugale*. L'individuo nelle società moderne acquista una sua coscienza e può sviluppare margini di libertà prima impraticabili. Con il matrimonio, «una associazione intima, duratura, spesso perfino indissolubile di due intere esistenze», i rapporti tra i sessi si «estendono non soltanto agli istinti fisici che il contatto mette in gioco, ma anche ai sentimenti di varia specie che la civiltà, a poco a poco ha innestato sulla base degli appetiti materiali». Il sociologo francese, infatti, vede nell'unione monogamica un sentimento di reciprocità e un'influenza benefica per l'uomo che può, attraverso il bisogno d'amore arginare, con la fedeltà coniugale, le insidie derivanti dall'irrequietezza e l'insaziabilità dei desideri ⁹.

L'idea del valore morale e giuridico della famiglia, come unità affettiva e solidarietà di intenti, e del benessere dei figli, all'interno della stabilità e continuità del matrimonio, è un tratto comune a cui si richiama anche Tönnies in *Comunità e società*. Se all'inizio, la relazione basata sull'istinto sessuale non favorisce una piena intesa tra i coniugi, data la subordinazione della donna ritenuta un oggetto di possesso, successivamente i legami di parentela e la procreazione stabilizzano, durevolmente, il rapporto. Il focolare acquista un significato simbolico ed è una *forza vitale che dura nell'avvicinarsi delle generazioni*¹⁰.

Nel pensiero che unisce questi autori si può sostenere che l'amore è concepito più come un dovere che come un sentimento legato all'innamoramento

⁹ Durkheim sostiene che il matrimonio impedisce al cuore di agitarsi e di tormentarsi vanamente alla ricerca di felicità impossibili e che comunque risultano deludenti. In *Le regole del metodo sociologico* sottolinea come la famiglia di fine Ottocento si configuri come una società morale con obblighi reciproci e la solidarietà coniugale si fonda proprio sulla divisione del lavoro tra i sessi. Anche l'amore è inteso come un dovere più che un sentimento spontaneo.

¹⁰ Tönnies (1963) sottolinea anche che la donna vive in rapporto di dipendenza, reverenza e modestia rispetto al marito o al padre che si distingue per la sua saggezza e importanza. La casa è la sede naturale della donna in quanto «tutta la sua attività è un creare all'interno, piuttosto che operare all'esterno»; il mercato, il commercio e la strada sono ambiti adatti all'uomo e contrari all'anima femminile alla quale si addice il pudore «inteso come avversione a fare o dire certe cose».

fra due persone, anche se l'intensità con cui si celebra il passaggio dal considerare il patrimonio quale cemento delle unioni, all'accordare importanza alle relazioni che si basano sulla devozione reciproca, presenta un'ampia gamma di sfumature.

La coppia monogamica, sia o no considerata l'apice dell'evoluzione dei rapporti tra i sessi, è comunque ritenuta un doveroso sforzo che tende ad arginare nel matrimonio il possibile *straripamento delle passioni*, eliminando o contrastando quello stato di turbamento e di inquietudine che impedisce all'uomo di accontentarsi di ciò che ha. E, infatti, il desiderio maschile, spesso preda delle pulsioni, che si avvantaggia riducendo l'incessante ricerca, attraverso il legame con una sola donna. Durkheim a questo proposito usa una bella espressione dicendo che così si *ferma l'orizzonte*, in quanto la libertà senza limiti non è mai appagante.

Le donne, infatti, mettendo in atto la funzione a loro assegnata di reprimere i desideri che nascono dalla passione per sublimarli nell'ideale romantico dell'amore, diventano le vestali di questa istituzione. Tale condizionamento viene ben descritto dall'abilità lirica di Goethe, quando tratteggia il disagio di Carlotta di fronte ad una conversazione su temi che ella ritiene legittimi, ma a cui al tempo stesso non vuole dare spazio: «Ella sapeva molto bene che niente è più pericoloso di una conversazione troppo libera nella quale si presentino situazioni biasimevoli o semibiasimevoli come normali, comuni, magari lodevoli; e a questo genere appartiene certamente tutto ciò che scalza l'istituto del matrimonio» (Goethe 1996: 91).

L'interesse delle famiglie iniziava, così, ad essere subordinato alle scelte personali e contemporaneamente aumentava la disapprovazione sociale nei confronti delle unioni contratte solo per ragioni economiche (Barbagli, Kertzer 2003). Il sentimento duraturo sarebbe sorto con la frequentazione quotidiana, favorendo un rapporto coniugale libero da tutte le "scorie" dei personali egoismi.

È proprio con Simmel (1996) che si amplia l'orizzonte delle analisi, precedentemente – come abbiamo visto – più incentrate sulla struttura e i funzionamenti della sfera privata intesa come istituzione, rispetto all'intimità della coppia. Sostenendo che il patriarcato e la relativa discendenza non rappresentano una prerogativa esclusiva dei gruppi sociali culturalmente più evoluti, critica chi vede nei popoli arcaici un caos primordiale dominato da promiscuità sessuale. Le numerose forme presenti nella realtà storico-sociale garantiscono a questa istituzione una solidità che la sottrae all'arbitrio individuale. Nel matrimonio, comunque, confluiscono una molteplicità di interessi diversi: erotici, economici, religiosi, sociali e, non ultimo, quelli di potere che si combinano tra di loro in maniera differente e personale. Questi elementi si intrecciano con la riflessione sulla sfera dell'intimità, il cui confine, assolutamente *personale* e in

nessun modo accessibile all'altro, viene difeso attraverso il pudore, un fenomeno multiforme, però racchiuso in un'unica designazione linguistica¹¹.

Anche nel matrimonio, *comunione di tutti i contenuti esistenziali*, occorre saper praticare la "discrezione", per potersi dare per intero. Questa apparente contraddizione in realtà, per il sociologo tedesco, significa mantenere una parte remota affinché non venga minacciata la relazione futura. Una modalità dell'agire affettivo che è possibile solo per chi possiede una profonda ricchezza interiore e una inesauribilità delle proprietà latenti dell'anima; poiché ad ogni donazione coloro che sanno rinnovarsi sono pure in grado di far seguire immediatamente una *nuova acquisizione*, o meglio un aspetto diverso del proprio Io.

Per Simmel, infatti, nel matrimonio è complicato misurare il *dischiudersi* e il *ritrarsi*, *l'invadenza* e la *discrezione* e questa difficoltà deriva proprio dalla forma moderna che ha assunto la coppia. Nella tradizione passata questo istituto non era un'unione erotica ma aveva scopi prevalentemente economico-sociali, tanto è vero che per gli antichi era solo accidentale la coincidenza con la soddisfazione dei desideri d'amore.

Con la sua riflessione, approfondendo tali temi, emerge un aspetto molto significativo nel distinguere l'ideale di una comunione sempre più completa dai fatti, dove Simmel riconosce che prevalgono ancora motivi di carattere convenzionale o materiale. Oggi, infatti, con il tentativo di realizzare la piena felicità di un'unione si alimenta un considerevole rischio, sempre presente, «di risolvere subito completamente l'uno nell'altro, di lasciar cadere le ultime riserve dell'anima dietro a quelle del corpo, di perdersi incondizionatamente l'uno nell'altro. [...] Quindi non è affatto remota la possibilità che un giorno ci si ritrovi a mani vuote uno innanzi all'altro, che la gioia dionisiaca di donare si lasci dietro un impoverimento che retroattivamente – in modo non giustificato

¹¹ Questo sentimento è stato sviluppato massimamente dalle donne poiché seppur per periodi limitati vengono ritenute 'impure'. Inoltre Simmel sostiene che esse reagiscono immediatamente alle allusioni in ambito sessuale in quanto: «La donna avverte in modo peculiare che, quando, nell'uomo venga stimolata quella regione emotiva, immediatamente egli rivolge la sua attenzione verso di lei in modo particolarmente intenso; contemporaneamente, però, nella misura in cui possiede una personalità più elevata, più raffinata, meno voluttuosa, ella avverte anche che questa attenzione concerne solo parzialmente ciò che ella rappresenta, e che il tutto, che si dissolve momentaneamente in questo parziale, ne risulta mortificato e declassato[...] Ciò spiega pure il fatto che le prostitute, non appena vengono colte da un reale sentimento per un uomo, di fronte a lui, come si dice, guadagnano di nuovo il pieno senso del pudore. Infatti, nell'amore e con l'amore nel rapporto con l'uomo è coinvolto il loro intero Io, mentre nel loro darsi per denaro entra in gioco solo una parte unilaterale che non si mette più affatto in relazione con l'intero; così che, di consueto, in questa situazione non si sviluppa affatto il contrasto tra l'io intero e l'io deprivato, nel quale ha le proprie radici il senso del pudore» (Simmel 1996: 67-68).

ma non per questo meno amaro – rinnega anche la dedizione di cui si è goduto in passato e la gioia che essa ha arrecato» (Simmel 1996: 87-88).

Potremmo quindi sostenere che secondo l'efficace analisi simmeliana, la ricchezza delle emozioni necessita di non esaurirsi in un'apertura totale, ma di lasciare spazi all'illusione in ambiti reconditi ed oscuri della personalità. Per non paralizzare la vitalità della coppia e farla apparire come una prosecuzione priva di scopo occorre «conquistare di nuovo anche ciò che si è posseduto con certezza». Di conseguenza, la reciproca discrezione salvaguarda la proprietà privata interiore «anche nella più stretta delle relazioni che abbracci l'inezienza della persona» (Simmel 1996: 90).

Se in Simmel c'è, dunque, un'attenzione alla reciprocità e al continuo bisogno dei soggetti di scoperta e *vaghezza*, affinché l'interesse anche nel matrimonio rimanga elevato, nell'analisi di Weber, invece, la comunità domestica si dissolve con il crescere della *calcolabilità*, in quanto per la solidarietà auspicata è fondamentale il fattore economico legato alla sussistenza. Si perde con il declino dei sistemi di vita di tipo tradizionale il significato intrinseco del legame, c'è un depotenziamento in quanto anche la casa diventa, da luogo di produzione, uno spazio di consumo.

Nel «disincanto del mondo» si contestualizza il «disincanto affettivo» che caratterizza la società moderna, dovuto all'assenza di ambiti relazionali particolarmente significativi e vincolanti dove l'individuo trovava una legittimazione del Sé.

Oltre a questo breve accenno all'opera di Weber, dobbiamo tener presente che nelle prime decadi del XX secolo era presente un significativo dibattito sul matrimonio, l'amore e il sesso suscitato dall'aumento del tasso di divorzi e al presunto legame con l'emancipazione politica, sociale ed economica delle donne. L'amore romantico, la cui origine risale all'amor cortese e alla poesia provenzale, che aveva dato vita al 'modo' europeo di concepire i sentimenti, secondo molti scrittori subisce pericolosi contraccolpi e l'arte erotica «stava per essere sostituita dalla sessualità, come parte della generale 'oggettificazione' della vita nel mondo moderno» (Passerini 1999: 68).

Alcuni critici, quali Reich (1987) e Marcuse (1972), hanno con forza condannato la repressività che ha caratterizzato la civiltà moderna, un'oppressione che se disincagliata può mandare in frantumi la famiglia patriarcale monogamica e favorire un *eros libero*, che deve essere alla base di relazioni sociali e civili durature.

Ma è con la diffusione delle idee socialiste e il contributo che hanno dato al processo di secolarizzazione che si è iniziata a diffondere una visione critica del matrimonio e delle gerarchie di potere che riproduceva, soprattutto evidenziando la schiavitù domestica della donna e l'inconciliabilità degli interessi materiali con l'amore coniugale. Solo l'abolizione del sistema di produzione

capitalistico e l'eliminazione della proprietà privata, per Marx ed Engels, potevano far diventare il rapporto tra i sessi una questione puramente privata, affrancata da qualsiasi imposizione e da ogni intervento della società. Con il raggiungimento dell'uguaglianza tra i sessi, derivante dall'apporto pubblico all'attività domestica, si renderanno possibili nuove passioni e la piena realizzazione di sentimenti liberi da condizionamenti e vincoli¹².

Horkheimer e Adorno criticano la reificazione dell'uomo nell'economia e il suo carattere pervasivo che prosegue anche nella famiglia, la quale non essendo in grado di opporre resistenze adeguate alle relazioni sociali – determinate dai meccanismi dello scambio, della domanda e dell'offerta – pone in oblio il suo essere luogo degli affetti e dell'intimità. Se nella divisione dei ruoli si sviluppava una complementarità contro l'individualismo, come sosteneva Comte, e si traduceva in una sottomissione spontanea della donna a favore di una protezione devota da parte dell'uomo; per i due filosofi della Scuola di Francoforte gli attori della scena familiare rimangono atomi sociali, benché rappresentino le parti del marito, della moglie e dei figli, e il matrimonio è un espediente a cui l'uomo deve ricorrere per godere i benefici della collaborazione e la donna per trovare una certa sicurezza.

Posizione ben diversa è sostenuta da Parsons (1996), per il quale nella famiglia monogamica nucleare c'è spazio per i sentimenti personali in quanto sono state eliminate le forme di coercizione che escludevano la spontaneità affettiva, ne deriva che i legami familiari escono dal quadro istituzionale imposto e diventano sempre più elettivi. La possibilità, esclusivamente personale, di scegliere il coniuge propizia la diffusione dell'amore romantico e accanto a questo entra nella relazione il piacere. La coppia diventa una vera e propria «collettività solidale», basata sulla differenziazione e specializzazione funzionale che elimina così i meccanismi competitivi attribuendo a ciascuno il proprio ruolo. L'aumento dei tassi di divorzio non è per il sociologo americano da attribuirsi alla perdita di importanza della famiglia ma, essendo oggetto di possibili tensioni, sono necessari degli aggiustamenti.

¹² Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* descrive il processo storico che conduce alla formazione della famiglia monogamica, fondata sul dominio maschile, che ha lo scopo preciso di rendere sicura la paternità di chi dovrà ereditare il patrimonio e per questo l'esercizio della fedeltà riguarda solo le donne e non deriva affatto dall'amore reciproco. Per la conservazione della proprietà, sostiene Engels, è stata creata la monogamia e la dominazione dell'uomo ed è per questo che l'adulterio, mentre per la donna ha conseguenze legali e sociali, viene considerato per l'uomo cosa onorevole, o nel peggiore dei casi come «una lieve macchia morale che si porta con piacere». La disparità dei diritti tra coniugi, che noi abbiamo ereditato da condizioni sociali anteriori, non è la causa, ma l'effetto dell'oppressione economica della donna.

Nel suo schema AGIL applicato alla sfera privata (adattamento, raggiungimento del fine, integrazione e mantenimento della struttura latente) Parsons presuppone che sia il padre, con la sua *leadership strumentale*, a risolvere i problemi di adattamento, essendo lui il principale percettore di reddito. È sempre il padre a prendere le decisioni più importanti, assolvendo così la funzione di raggiungimento dei fini, ed è lui che svolge il ruolo dominante nel coordinare e regolare i rapporti al fine di mantenere integrato il sistema. Le funzioni principali della madre, alla quale è attribuita la *leadership espressiva*, sono quelle di trasmettere i valori familiari ai figli e di creare e mantenere un'atmosfera priva di tensioni. Di conseguenza le relazioni familiari, pur improntate su valori gerarchici e autoritari, attribuivano importanza prioritaria alla dimensione affettiva rappresentata dalla madre e moglie amorevole (Lombardi 2008).

L'amore come passione/illusione

I percorsi teorici degli Autori classici che abbiamo esaminato brevemente, hanno evidenziato come il matrimonio sottendesse un duplice aspetto, da una parte quello di necessità per mantenere la stabilità affettiva e il benessere dei figli; dall'altra, nei confronti della donna, una forte limitazione alla sua libertà e un'accettazione del destino sociale impostole come naturale. Su questi elementi, ritenuti un valore fondante, c'è stata, come abbiamo sottolineato, una forte regolamentazione normativa, etica e comportamentale, da parte di più soggetti – famiglia, chiesa e stato – che sono intervenuti sulla libertà di scelta degli individui; mentre quest'ultima diventa, oggi, sempre più importante soprattutto se al centro della coppia si mette l'amore e la sua capacità di comunicazione, condivisione, o meglio, la felicità individuale.

Si passa dunque dal vincolo tradizionale caratterizzato dal dovere e fondato su interessi materiali e sulla netta diversificazione dei compiti (Beck 2008) ad una giustificazione del legame sulla natura dei sentimenti che conferiscono alla coppia la base del vivere insieme. Un progressivo affermarsi della donna come soggetto sociale, anche attraverso una sessualità non passiva che richiedeva il superamento della divisione tra chi era ritenuta rispettabile e chi era, invece, in quanto impura, lasciata ai margini della società.

Sottesa a questa forme di prescrittività c'era la convinzione che le emozioni erano causa di perdita di quel benessere che poteva derivare solo da una tranquilla vita intima all'interno dell'affetto coniugale che si trasferiva, di conseguenza, anche al mantenimento dell'ordine sociale. Un residuo di quel rigorismo morale, di un'attenzione ossessiva verso il peccato che aveva anche alimentato la concezione negativa dell'amore come indebolimento della volontà e del dominio di sé (Lombardi 2008).

Ma questa soluzione razionale non negava la liceità della domanda sempre più crescente e a lungo rimossa se: «sia giusto, in generale, sacrificare le proprie 'passioni' in nome di ideali che potrebbero essere veicolo di immotivata infelicità» (Bodei 1991: 9).

Nella filosofia il dibattito su questi temi è stato a lungo alimentato dalle diverse posizioni di importanti teorici del pensiero, che contrastavano l'orientamento tradizionale di padroneggiare e pilotare le passioni mediante i comandi della ragione. La storia ha infatti dimostrato che il dominio completo degli affetti non può né conseguirsi né soddisfare l'animo umano, anzi questo è associato alla *tristitia*. Come sostiene Spinoza, con una posizione decisamente pionieristica, le passioni fanno parte dell'uomo come nell'atmosfera ci sono il caldo, il freddo, la tempesta e il tuono. L'ordine della ragione è troppo cogente e poco elastico mentre c'è bisogno, sostiene il filosofo, di un ordine aperto e di una coerenza innovativa¹³.

L'operazione allora è quella di ribaltare il dualismo con cui siamo abituati a costruire il nostro pensiero e considerare la funzione dei sentimenti in modo più chiaro, poiché questi non servono per intorbidire la coscienza ma anzi possiamo ritenerli «costitutivi della tonalità di qualsiasi modo di essere psichico e persino di ogni orientamento cognitivo» (Bodei 1991: 10).

Questo imbrigliamento dei sentimenti non ha forse portato al prevalere del calcolo egoistico, alla sclerotizzazione dei rapporti umani e all'individualismo di massa? L'analisi che Tocqueville fa nella sua importante opera *La democrazia in America* ci preannuncia proprio una insoddisfazione che tende a placarsi solo nella ricerca ossessiva dei beni materiali, con un crescente senso di estraneità; aumenta, quindi, solo il desiderio acquisitivo e un complementare inaridimento delle passioni che, come vedremo nell'analisi di Bauman, si traduce nell'*amore liquido* e/o nella *coazione sessuale*.

¹³ «Spinoza rifiuta l'idea che l'uomo sia libero soltanto quando non obbedisce ad un padrone esterno. Se la volontà e la ragione assumono un tono perentorio, se pretendono di asservire le passioni per mezzo di semplici *diktat* [...] diventano esse stesse un padrone interno, altrettanto dispotico di quello esterno. Negando alle passioni ogni diritto di far valere le proprie 'ragioni', l'eventuale obbedienza e sottomissione che estorcono saranno necessariamente labili, foriere di continue oscillazioni dell'animo e di nuove ribellioni. Porteranno, per di più, inevitabilmente alla demotivazione dei comportamenti e all'alternarsi di fasi di disperazione e di esaltazione: sempre e comunque a un decremento della potenza di esistere dell'individuo. Il governo delle passioni imposto in forma autoritaria, sorretto da minacce e lusinghe, fomentato dalla paura di punizione o dalla promessa di premi, otterrà certo la sua vittoria, ma solo al prezzo di rendere l'uomo schiavo e complice del suo oppressore, lacerato da una rinascente e insolubile lotta tra una parte di sé che si limita a comandare e un'altra che si limita a ubbidire, senza che tra le due esista collaborazione, 'amicizia' o coerenza» (Bodei 1991: 183).

Nelle diverse tradizioni discorsive riguardanti questo sentimento così importante, troviamo molteplici posizioni che hanno fatto ritenere che nulla si può scrivere di compiuto e definitivo su questo tema. Parlando dell'amore però non si può non citare il testo di Stendhal dallo stesso titolo dove questo sentimento è cieco ed è «un fiore delizioso, ma bisogna avere il coraggio di andarlo a cogliere sull'orlo di un abisso spaventoso»¹⁴. Lo scrittore francese lo paragona ad una galassia «simile alla via lattea del cielo, un insieme risplendente formato da miriadi di piccole stelle, delle quali ognuna è spesso una nebulosa»¹⁵.

Sempre seguendo il pensiero di questo Autore incontriamo un tema altrettanto rilevante e attuale come quello del possesso e a questo proposito si sostiene che l'amore non deve ristagnare o avanzare diritti consuetudinari perché «in amore possedere è nulla, gioire è tutto».

Ma allora come deve essere alimentata la grammatica dell'amore. «Gli amanti devono avvertire simultaneamente la piena identità e la piena alterità reciproca. Se essi fossero troppo simili, se prevalesse l'identità, l'interesse e l'attrazione reciproca finirebbero. Se, al contrario, fossero troppo diversi, se l'alterità diventasse assoluta allora ogni rapporto sarebbe sbarrato. Bisogna che questo delicato equilibrio venga continuamente infranto e riprodotto» (Bodei 1991: 357).

Una ricerca continua che mette in discussione il dato per scontato, un cambiamento che supera la subordinazione della donna e il generarsi di possibili conflitti, attraverso la differenziazione funzionale dei ruoli. L'unione diventa vulnerabile proprio sulla base del sentimento che l'ha generata e prodotta e pur essendo ritenuto l'antidoto alla solitudine, una possibile risposta allo «sfaldarsi storico di comunanze e vincoli» (Beck 2008: 78); mostra le sue infinite facce e le numerose contraddizioni che lo rendono al tempo stesso ideale desiderato e sofferenza pratica nella continua ricerca di un Tu solido rispetto ad un Io lacerato¹⁶.

Questa complessità caratterizza gli attuali conflitti all'interno della coppia e richiama l'attenzione sulla *dissonanza* non solo dei legami "misti", ma anche quando si condivide sia il livello socio-economico che lo stesso livello di istruzione, come spesso accade nelle attuali unioni.

¹⁴ (Stendhal 1968:120).

¹⁵ (Stendhal 1968: 42).

¹⁶ «Proprio perché diviene un bene scarso e assai desiderato, l'amore è profondamente coinvolto nella generalizzazione della propria vita. I problemi d'amore si tramutano in questioni cruciali dal punto di vista esistenziale per *chiunque*, non più solo per gli inesperti o per gli eroi sentimentali, come ancora accadeva nell'Ottocento. Con la morte dell'amore, con il suo smembrarsi in amore dei genitori, passione, *flirt*, erotismo, ricerca di massa del 'grande amore' che tutto racchiude: e di fronte all'Io lacerato si trova la solida monade del Tu!» (Beck 2008: 82-83).

Se il matrimonio, come abbiamo sottolineato, soggetto alle sclerotizzazioni giuridiche è venuto meno e alla giustificazione materiale si sostituisce quella individuale ed emotiva, allora aumenta, come sottolinea Beck, il coinvolgimento personale in quanto l'unione diventa una formula vuota che deve essere riempita «con le proprie autonome attività e iniziative» (Beck 2008: 72).

Nel momento in cui l'individualizzazione diventa una costante del processo di modernizzazione il matrimonio può rappresentare l'opposto della solitudine, il contraccolpo allo sfaldarsi storico di comunanze e vincoli? Una idealizzazione della *partnership* certamente non contribuisce a piantare solidi paletti su cui costruire un edificio comune. Come sostiene Kaufmann (2008) gli inizi di una coppia sono un'avventura e pensare la piena condivisione, cioè che 1+1 possa fare 1 è un'illusione.

In questo dibattito la visione di Bauman è fortemente pessimista, in quanto sostiene come una società individualizzata anche le relazioni sono liquide poiché si vuole mitigare l'insicurezza che ci deriva dalla solitudine ma si ha, nello stesso tempo, paura di rimanerne impigliati. La relazione può essere un dolce sogno ma nello stesso tempo un orribile incubo, poiché deve al tempo stesso appagare ma non opprimere. C'è una compulsione a ritentare e anche i rapporti diventano rapidamente obsolescenti, dice Bauman, e la fragile zattera della relazione ondeggia tra due nefasti scogli: sottomissione totale, perdita di autonomia o prevaricazione arrogante e se qualcosa si rompe non si perde tempo ad aggiustare ma la si sostituisce. Le relazioni sono «tascabili» e anche nelle *fictions* di maggiore successo i rapporti sono fragili e gli spettatori si identificano in queste storie che sentono appartenere al loro quotidiano.

Anche il sesso fine a se stesso non ha prodotto la felicità ma anzi può diventare un'esperienza ancora più frustrante e nello stesso tempo il rapporto stabile diventa una «dipendenza incapacitante». L'*homo sexualis* non ha uno stato definito, ma il suo percorso è una serie di tentativi ed errori. Siamo, dunque, transitati da legami oppressivi e logori e li abbiamo sostituiti con reti «allentate» per poter essere sciolti velocemente quando cambia lo scenario. Ne sono metafora le connessioni virtuali dove le interazioni sono più frequenti ma più superficiali e non si condensano in legami, contrariamente a quanto fanno le relazioni umane, non hanno strascichi¹⁷. Si potrebbe dire che è una

¹⁷ Scrive Bauman (2006: VI) nell'introduzione al suo testo: «Il principale eroe di questo libro è la *relazione* umana, mentre gli altri protagonisti sono uomini e donne, nostri contemporanei, disperati perché abbandonati a se stessi, che si sentono degli oggetti a perdere, che anelano la sicurezza dell'aggregazione e una mano su cui poter contare nel momento del bisogno, e quindi ansiosi di 'instaurare relazioni' ma al contempo timorosi di restare impigliati in relazioni 'stabili', per non dire definitive, poiché paventano che tale condizione possa comportare oneri e tensioni che non vogliono né pensano di poter sopportare e che dunque possa fortemente li-

condizione del vivere insieme e in disparte, ma che è ben lontana nella società post moderna dal *ritrarsi* e *dischiudersi* di Simmel che era auspicato proprio per far durare più a lungo quella tensione necessaria al funzionamento del legame affettivo.

La coppia negoziale

Come abbiamo sottolineato nel nostro percorso dopo le codificazioni ottocentesche del matrimonio il rapporto di coppia è diventato sempre di più un'esperienza soggettiva fino ad emergere con tutte le sue contraddizioni; non solo nel disincanto affettivo ma anche nella perenne ricerca di relazioni al tempo stesso appaganti ed 'aperte'¹⁸.

In *La trasformazione dell'intimità* Giddens inizia con la considerazione che la sessualità pur essendo un tema accattivante resta sostanzialmente privato, ma non può essere disgiunto dall'amore e dal genere. La riflessione del sociologo inglese, infatti, è rilevante perché introduce un elemento importante, quale quello della parità tra donne e uomini affinché si possa realizzare uno scambio significativo. Occorre una democratizzazione anche della sfera privata per la costruzione di una *relazione pura*, dove viene meno il controllo da parte del maschio a favore di una libertà e autodeterminazione reciproca. Se l'intimità viene considerata «una sorta di negoziazione dei legami interpersonali da parte di uguali essa acquista un valore completamente nuovo» – scrive Giddens – e «un sistema sociale nel quale la soddisfazione dei bisogni emozionali si sostituisse alla massimizzazione della crescita economica sarebbe molto diverso da quello in cui oggi viviamo» (Giddens 1995: 9).

mitare la loro tanta agognata libertà di... sì, avete indovinato di instaurare relazioni... la facilità del disimpegno e l'interruzione su richiesta dei rapporti non riduce i rischi; semplicemente li distribuisce – insieme alle angosce che sempre li accompagnano – in modo diverso».

¹⁸ Ecco come descrive Giddens questo passaggio: «Nell'Ottocento, la formazione di vincoli matrimoniali all'interno della maggior parte dei gruppi sociali incominciò a dipendere da criteri diversi da quelli di tipo economico. Dopo aver fatto presa nella borghesia, ideali come quello dell'amore romantico si diffusero attraverso buona parte del corpo sociale. Il termine 'romantico' venne associato al corteggiamento e il 'romanzo' fu il primo genere letterario che raggiunse un pubblico di massa. La diffusione degli ideali dell'amore romantico è stato uno dei fattori tendenti a liberare il legame matrimoniale dalla rete di rapporti di parentela dandogli un'importanza speciale. Mariti e mogli incominciarono ad apparire come soci in un'impresa sentimentale comune, la quale aveva la precedenza persino verso i figli. La 'casa' divenne un ambiente separato dal lavoro e, in contrasto con la natura strumentale dell'ambiente lavorativo, era, almeno in teoria, lo spazio nel quale gli individui potevano sperare di ricevere appoggio affettivo» (Giddens 1995: 35).

L'analisi delle trasformazioni in atto nella società post moderna investe l'insieme delle azioni e dei comportamenti, i quali devono fare i conti con percorsi di vita non più *eterodiretti*, per cui siamo continuamente sottoposti ad *esperimenti sociali quotidiani* che riguardano, in modo significativo, quella rivoluzione silenziosa che si è consumata all'interno dei rapporti a due.

Gli ideali dell'amore romantico, alla cui base c'era la perfetta unione di due anime, secondo Giddens, se da una parte si associavano al matrimonio e alla subordinazione delle donne, al tempo stesso, ne hanno determinato la maggiore autonomia di fronte alle privazioni sopportate.

Come è emerso dagli autori classici pur essendo difficile la connessione tra un'unione per sempre e i sentimenti, questa era resa possibile dalla divisione del lavoro tra i sessi e dal controllo sociale esercitato attraverso i valori della rispettabilità per le donne. Giddens a questo proposito aggiunge che tale sorveglianza prescrittiva consentiva all'uomo di «mantenersi ad una certa distanza dai grovigli del privato e al tempo stesso indicava l'essere sposate come obiettivo primario delle donne» (Giddens 1995: 57).

Di conseguenza, l'emancipazione femminile ha aperto spazi verso nuove modalità di stare insieme e l'*amore convergente*¹⁹ diventa all'interno della *relazione pura* un dare e avere reciproco, nel senso che entrambi traggono benefici da «ritenere che valga la pena continuare» (Giddens 1995:73); non c'è più uno sbilanciamento tra i due generi e la fiducia, perdendo gli agganci esterni, si sviluppa nell'intimità. Inoltre, la *sessualità duttile* ha rotto con le norme e i tabù consolidati, adattandoli a forme che richiedono un alto investimento di energia affettiva, anche se restano abbastanza provvisorie ed aperte ad eventuali ristrutturazioni alla luce di eventi futuri.

È sulla base di un legame basato sulla parità sessuale e sentimentale che può quindi realizzarsi la relazione pura, una conquista delle donne che ha comportato anche la necessaria democratizzazione della sfera privata così come è avvenuta in quella pubblica. Questi nuovi rapporti traggono sostanza dalla riflessività, per cui le interazioni possono essere costantemente contrattate all'insegna dei nuovi termini: *impegno* e *intimità*. Attraverso una simile dialettica non si rischia di essere assorbiti dall'altro, ma, al contrario, si vuole conoscere le sue caratteristiche e rendere disponibili le proprie: «l'equilibrio tra apertura, vulnerabilità e fiducia raggiunto da una relazione determina se i limiti personali diventeranno ostacoli o incoraggeranno la comunicazione».

¹⁹ Scrive Giddens: «L'amore convergente è amore attivo, contingente e quindi non fa rima con i 'per sempre' e gli 'unico e solo' tipici del paradigma dell'amore romantico. La società 'separante e divorziante' di oggi diventa la conseguenza piuttosto che la causa della nascita dell'amore convergente» (Giddens 1995: 72).

Un' intimità, dunque, che non presuppone semplicemente una *libertà da*, ma assume un contenuto sostanziale verso una vera e propria transizione fondamentale dell'etica della vita personale. Questa nuova sessualità che smetterebbe di contenere i 'detrimenti' delle imposizioni esterne per diventare uno spazio di autoesplorazione e di costruzione morale, sarebbe anche in grado di avviare «su vasta scala la riorganizzazione sentimentale della vita sociale» (Giddens 1995: 194). Ne deriva che la relazione pura può trasformare il matrimonio in significativo piuttosto che in agente determinante dell'impegno, a patto che questo diventi un contratto rinnovabile, uno strumento aperto alla negoziazione.

L'unione tradizionale era una base operativa per l'uomo mentre la donna era impegnata a garantire l'esistenza ordinata del marito. Ma, anche se ancora sono presenti consistenti asimmetrie, in quanto le donne rimangono le principali figure parentali e le maggiori prestatrici di cure domestiche, si può però arrivare ad un accordo equo, il cui risultato può essere un equilibrio tra compiti e gratificazioni accettabile e non la conseguenza di una divisione pre-stabilita e a svantaggio di un genere.

Giddens infine legge l'*intimità come democrazia* e cerca di stabilirne le condizioni per realizzarla; nonostante la possibilità di affermare l'*amore convergente*, il sociologo inglese sottolinea come anche qui la distanza fra gli ideali e la realtà sia considerevole e la strada resta ostacolata dalle differenze economiche e psicologiche tra i sessi. In questa direzione però il primo principio non può che essere l'autonomia da cui deriva il rispetto delle capacità degli altri: «Gli individui devono poter essere liberi ed uguali nel determinare le condizioni della propria vita; vale a dire devono poter godere di uguali diritti e uguali doveri nella determinazione del contesto che genera e limita le loro opportunità, purché questo contesto non venga utilizzato per negare i diritti degli altri» (Giddens 1995: 198). Ad esempio il diritto delle donne a chiedere il divorzio non è solo una sanzione negativa, la possibilità di sfuggire ad un rapporto opprimente, ma ha un effetto riequilibratore poiché limita la facoltà del marito di imporre il proprio dominio e quindi contribuisce a tradurre il poter coercitivo in comunicazione paritaria.

Il matrimonio diventa un contratto rinnovabile per discutere sulla natura del rapporto, il forum è la relazione e alla base c'è l'imperativo di una comunicazione libera e aperta per poter organizzare la relazione in senso riflessivo.

Questa linea è condivisa da Beck (2000a; 2000b) che descrive nuove modalità relazionali e diverse aspettative nella soddisfazione degli affetti pur mettendone in evidenza anche i rischi²⁰. Egli sostiene che ciò che è cambiato è

²⁰ «Venuta meno ogni tutela burocratica, anche le tradizionali forme del matrimonio diventano un rischio personale, e così devono essere scelte e praticate. Come un'automobile che acce-

la modalità coercitiva, si passa dall'ascrittività della tradizione, che consisteva per lo più in divieti e restrizioni, a un percorso ad ostacoli dove i soggetti si trovano davanti ad un sistema che ha diminuito le regole, ma le ha scomposte e distribuite lungo i percorsi creati dalle scelte individuali. La ricerca di una comunicazione completa e di una piena condivisione, derivante dalla relazione pura, diventa una condizione molte volte irrealizzabile e, quindi, ci si rifugia in forme degradate che sfociano in una insoddisfazione cronica. All'estremo opposto può presentarsi l'ipertrofia del legame coniugale a scapito dell'erosione della sociabilità pubblica, un surplus di aspettative legate alla coppia che diventa il produttore di senso per eccellenza, negandolo ad altri luoghi, come il lavoro e l'impegno sociale, altrettanto rilevanti.

C'è un mutamento radicale, dunque, della concezione del matrimonio che emerge chiaramente nello stesso variare del significato che ha investito la parola, scrive Beck: «in passato essa era intesa a *prescindere* dall'individuo, mentre oggi la si interpreta a suo favore» (Beck 2008: 71).

Entrambi i sociologi sottolineano le difficoltà e l'estrema vulnerabilità che le trasformazioni hanno prodotto fino ad arrivare ai fenomeni di violenza domestica a cui oggi assistiamo²¹. La famiglia è tuttora avvolta in una nebbia di retorica che ne impedisce, scambiando la teoria per la prassi, di vederne le fragilità. Racchiusa tuttora in una categoria interpretativa che prescinde dalla relazione pura, si struttura anche il sistema di welfare in funzione della sua stabilità, aumentando le disuguaglianze di genere e i conflitti (Biancheri 2008; 2009).

Ancora una volta i sentimenti restano fuori dall'analisi anche in quest'ambito tirati, da una parte, verso l'ideale dell'amore romantico e, dall'altra, frantumati nella stanchezza del vivere quotidiano. Per parafrasare il Conte nelle *Affinità elettive* di Goethe (1996) – rispondendo a Carlotta che vede la contrapposizione tra chi si ritiene sistemato una volta per sempre nel matrimonio e chi invece deve avviarsi «per nuovi e pericolosi sentieri della vita», egli evidenzia le contraddizioni di una costruzione collettiva inadeguata:

Veramente mia ottima amica, – rispose il Conte, – ne abbiamo colpa noi stessi, quando restiamo così sorpresi. A noi piace rappresentarci le cose terrene, e particolarmente le unioni matrimoniali, come perfettamente durature, e per quanto riguarda l'ultimo punto ci fuorviano anche le commedie che sempre

lera su una strada piena di curve, il matrimonio è un'iniziativa a rischio, delle cui conseguenze rispondono le persone e non le assicurazioni» (Giddens 1995: 71).

²¹ La letteratura non presenta molte analisi sulla sessualità maschile ed è noto che lo stupro è una forma di potere sul corpo delle donne ed è la radicalizzazione di quella incapacità di molti uomini «di costruire una storia di sé che consenta loro di accettare una sfera intima riorganizzata in senso più democratico» (Giddens 1995: 129).

vediamo rappresentare, e c'inducono a immaginazioni tali che non hanno nessuna rispondenza nella realtà. Di solito vi vediamo il matrimonio come il coronamento di un desiderio frustrato durante alquanto atti dagli ostacoli, e nel momento in cui esso è raggiunto cala la tela e in noi si ripercuote l'eco della momentanea soddisfazione. Nel mondo va diversamente; lo spettacolo continua dietro il sipario, ma quando questo si rialza non c'è più niente di bello da vedere e da sentire [...] Una parte nuova si può assumere ben volentieri, e chi conosce il mondo, vede bene che anche nel matrimonio l'unico inconveniente è l'esigenza della durata eterna, in mezzo a tanta instabilità delle cose umane (Goethe 1996: 89-90).

Se nella società industriale la famiglia come base dell'ordinamento sociale ne costituiva anche l'ancoraggio materiale, e in questa direzione ben si spiegano le analisi dei classici della sociologia²², dalle *macerie del passato*, ben evidenti nell'attuale instabilità della coppia e nel cambiamento delle sue funzioni, in che modo si chiede Beck «due persone che siano o vogliono divenire libere e uguali, possono trovare e avere garantita nell'amore la loro vita in comune?» (Beck 2008: 83). Sarà possibile, attraverso il rinnovamento portato dall'amore convergente, dalla sessualità duttile, attuati in una relazione pura paritaria, sperimentare forme soddisfacenti di affettività?

Non c'è dubbio che per ottenere le condizioni della loro realizzabilità, affinché non ci siano false mete, il primo presupposto è quello di superare la contrapposizione fra ragione ed emozioni, strettamente legata alla divisione dei ruoli e alla separazione tra sfera pubblica e sfera privata. Una scissione che ha reso le donne le *manovali sentimentali della modernità* e gli uomini artefici della oggettivizzazione del mondo, per cui non si poteva essere *imbrigliati* in affari di cuore. Ne deriva che oltre ad introdurre nuovi strumenti nella nostra 'cassetta degli attrezzi', ad attuare una revisione dei paradigmi e dei metodi di ricerca per costruire una conoscenza che superi le dicotomie del passato; sia necessario anche che le differenze di genere siano comprese nell'interazione tra i sessi e, come tali, accettate in una prospettiva di ricostruzione dell'intimità, non soggetta ad idealizzazioni ma verificata nell'esercizio quotidiano della sua praticabilità.

²² Come è noto la sociologia dalla sua nascita cerca di rispondere alla domanda: che cosa tiene insieme la società? In particolare, in un periodo di intensi cambiamenti che «aprono agli individui spazi di libertà, ma al tempo stesso determinano un'erosione degli orientamenti valoriali e quindi un senso di disorientamento» (Bettin Lattes, Raffini 2011: XIV). Questa disciplina alle origini si propone proprio come scienza dell'ordine sociale e quindi non può sfuggire l'importanza della famiglia e della sua stabilità.

Riferimenti bibliografici

- Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A. (2001), *Sociologia. I concetti di base*, il Mulino, Bologna.
- Barbagli M., Kertzer D.I. (a cura di) (2002), *Storia della famiglia in Europa. Dal cinquecento alla rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari.
- Barbagli M., Kertzer D.I. (a cura di) (2003), *Storia della famiglia in Europa. Il lungo Ottocento*, Laterza, Roma-Bari.
- Barbagli M., Castiglioni M., Dalla Zuanna G. (2003), *Fare famiglia in Italia. Un secolo di cambiamenti*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2006), *Amore Liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U. (2000a), *I rischi della libertà. L'Individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2000b) *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Beck U. (2008), *Costruire la propria vita*, il Mulino, Bologna.
- Bettin Lattes G., Raffini L., (a cura di) (2011), *Manuale di sociologia*, vol I, CEDAM, Padova.
- Biancheri R. (a cura di) (2008), *La dimensione di genere nel lavoro. Scelte o vincoli nel quotidiano femminile*, Plus University Press, Pisa.
- Biancheri R. (2009), *Tempi di vita e welfare. Verso un sistema territoriale della conciliazione*, Plus University Press, Pisa.
- Bodei R. (1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Boileau J. (2005), *Sulle eccessive scollature delle donne*, Medusa, Milano (ed. or. 1674).
- Comte A. (1967), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino (ed. or.1842).
- Duby G., Herlihy D., Rossiaud J. (1991), *Amore, sesso, famiglia, matrimonio*, Laterza, Roma-Bari.
- Durkheim E. (1999), *Per una sociologia della famiglia*, a cura di Cittarella F., Armando editore, Roma.
- Durkheim E. (2008), *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Engels F. (1981), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma (ed. or.1884).
- Foucault M. (2001), *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, vol. I, Feltrinelli, Milano (ed. or.1977).
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Goethe W. (1996), *Le affinità elettive*, Einaudi, Torino (ed. or. 1809).
- Hochschild A. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.
- Kaufmann J.C. (2008), *Baruffe d'amore. Le piccole guerre di coppia*, il Mulino, Bologna.
- Lévi-Strauss C. (1977), *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino.
- Lombardi D. (2008), *Storia del matrimonio dal Medioevo ad oggi*, il Mulino, Bologna.
- Lo Verde M., Pirrone M. (2003), *Lecture di sociologia della famiglia*, Carocci, Roma.
- Marcuse H. (1972), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino (ed. or. 1970).

- Morin E. (2001), *Il metodo. La natura della natura*, Cortina, Milano (ed. or. 1977).
- Passerini L. (1999), *L'Europa e l'amore. Immaginario e politica fra le due guerre*, Il Saggiatore, Milano.
- Pareto V. (1988), *Trattato di sociologia generale*, Utet, Torino (ed. or. 1916).
- Parsons T. (1996), *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1951).
- Pelaja M., Scaraffia L. (2008), *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Laterza, Roma-Bari.
- Reich W. (1987), *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1962).
- Simmel G. (1996), *Sull'intimità*, (a cura di V. Cotesta), Armando Editore, Roma.
- Saraceno C., Naldini M. (2007), *Sociologia della famiglia*, Bologna, il Mulino.
- Spencer H. (1967), *Principi di sociologia*, Torino, Utet (ed. or. 1896).
- Stendhal (1968), *L'amore*, Mondadori, Milano.
- Tönnies F. (1963), *Comunità e società*, Ed. di Comunità, Milano (ed. or. 1887).
- Tocqueville A. (2007), *La democrazia in America*, Utet, Torino (ed. or. 1835).
- Weber M. (1961), *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano (ed. or. 1922).

Un caso d'*amour fou* nella società aristocratica genovese del secolo XVI

Gianfranco Bettin Lattes



Why in the heart of the historic center of Genoa there is a “place of perfect love”? On the background of the tumultuous political events of the sixteenth century, the passion, just as tumultuous of Tommasina Spinola, Genoese nobleman, for Louis XII, King of France, turns love into tragedy.

*Principium dulce est, sed finis
amoris amarus: Loeta venire
Venus, tristis abire solet*

La nostra storia d'*amour fou* rinascimentale, ambientata nella Genova dell'inizio del secolo XVI, reclama un minimo di inquadramento storico-politico e di introduzione ai suoi protagonisti. Il primo attore per importanza, se si adotta un criterio politico o meglio di rango, è senza dubbio Luigi XII, Re di Francia dal 1498 al 1515. Luigi XII, della famiglia d'Orléans, diventerà re per effetto

di un matrimonio architettato dal suo predecessore, nonché secondo cugino, Luigi XI. Si sposa nel 1476 giovanissimo, ad appena quattordici anni, con la figlia di lui Giovanna di Francia. Donna amorosa, coraggiosa e devotissima, ma di salute assai cagionevole. Soprattutto sterile. Le nozze verranno annullate e Giovanna morirà nel 1505, in odore di santità dopo aver fondato l'ordine monastico delle Annunziatine. Che tipo d'uomo è Luigi XII? Così ce lo presenta Emmanuel Le Roy Ladurie¹ «uomo dabbene, sportivo e gran cacciatore, ragionevolmente diffidente, autoritario ed anche violento se necessario, dotato di un'intelligenza superiore alla media e di discreta cultura, dongiovanni in gioventù ma buon marito per la seconda moglie Anna di Bretagna, crudele solo in guerra». La politica del “Padre del Popolo”, come verrà chiamato², include tolleranza e protezione verso le minoranze religiose, in particolare verso i valdesi. La sua imparzialità lo metterà in conflitto aperto col Papa, soprattutto con Giulio II, focoso papa rinascimentale, di origine genovese o meglio della famiglia Della Rovere di Albisola. Nipote di Valentina Visconti e dunque animato dalla esigenza – che ritiene legittima – di ereditare il Ducato di Milano, Luigi XII intese le alleanze utili per la conquista di Milano. Ci riuscirà una prima volta nel 1499 per un periodo molto breve e poi una seconda volta nell'aprile del 1500, grazie al tradimento delle truppe mercenarie svizzere. Ludovico Sforza detto il Moro, tradito e sconfitto, verrà barbaramente imprigionato. Il cardinale d'Amboise controllerà Milano occupata dai francesi. Questo episodio, frutto della volontà irresistibile di espansione francese sul territorio italiano, porterà Luigi XII ad elaborare una difficile e non sempre fortunata strategia di conquista – progettata a fini patrimoniali soprattutto – nel ricco quadrilatero del capitalismo d'avanguardia del tempo: Venezia, Firenze, Genova e Milano. In questa cornice va inquadrato il suo primo viaggio effettuato per fini diplomatici a Genova nell'estate del 1502.

Genova all'inizio del secolo XVI vive una grave crisi politica. Lacerata dalle lotte fra le famiglie nobili che si schierano o con i guelfi o con i ghibellini,

¹ Cfr. Le Roy Ladurie E., *Lo Stato del re. La Francia dal 1460 al 1610*, il Mulino, Bologna 1999 (1987), a p.112. Analoghe e di sicuro interesse le considerazioni sulla personalità di Luigi XII rintracciabili nelle *Chroniques* di Jean d'Auton (Sylvestre, Paris, 1835) e nella *Memoire Des Spinola de Gênes et de la Complainte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, suivis de la "Complainte de Gênes sur la mort de dame Thomassine Espinolle, Genoïse, dame intendo du Roy"* di Kühnholtz H. (Paris-Delion et Montpellier-Savy, 1852), nel cap. V, “*Des Effets de l'amour malheureux*”, a p. 60. Anche la ritrattistica ufficiale conferma i tratti di un'educazione regale e la prestantza fisica dell'uomo. Si veda, tra gli altri, il ritratto a mezzo busto dovuto a Jean Perréal (probabilmente del 1514) ora a Windsor e parte della collezione di S.M. la Regina d'Inghilterra.

² Il soprannome “le Père du Peuple” corrisponde alla grande popolarità di Luigi XII da vivo ma anche post mortem, principale effetto della sua mitezza in campo fiscale.

non riesce a conservare una sua autonomia da due poteri esterni³. La signoria del Re di Francia, già a partire dal 1400, ne condiziona le sorti alternandosi alle pretese di sovranità del Ducato di Milano di cui diventerà un'importante appendice sul mare Tirreno. La subordinazione politica genovese è l'inevitabile conseguenza di una sua perdita di influenza nel bacino orientale del Mediterraneo dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi nel 1453. Tuttavia Genova continuerà a rappresentare un centro fondamentale nel mercato monetario. La capacità finanziaria della Casa di San Giorgio contribuirà a sostenere il suo prestigio nel mondo del tempo. Gli effetti delle aspre lotte tra gli Adorno ed i Fregoso alleati con i Fieschi e con i Re di Francia, saranno devastanti. L'ascesa al trono di Francia di Luigi XII determinerà una svolta importante delle vicende genovesi nella sfera pubblica ma non solo. Luigi XII avanza subito delle pretese sul Ducato di Milano e ingloberà di conseguenza Genova cambiandone per un lasso di tempo la storia. Il 26 ottobre del 1499, dopo la fuga di Ludovico il Moro, Genova viene "offerta" dagli ambasciatori di Milano al giovane monarca francese. Nelle sue mani vengono riposti lo scettro, lo stendardo, il sigillo e le chiavi della città e gli si giura ubbidienza e fedeltà sulle Sacre Scritture. I Fieschi ed i Fregoso rientrano in trionfo in città e costringono all'esilio gli Adorno. Filippo de Clevés, il 4 novembre dello stesso anno, viene nominato governatore di Genova. Ma prima di parlare ulteriormente dei rapporti tra Luigi XII e la città di Genova che fanno da cornice al caso sentimentale che ci interessa, è opportuno introdurre il secondo personaggio, o meglio la protagonista femminile di questa storia poco nota nel mondo ed, invece, tuttora ricordata con partecipazione dalla popolazione genovese: Tommasina Spinola.

Tommasina, figlia di Ambrogio Lomellino, nasce a Genova attorno al 1475. È la neonata di una famiglia patrizia ghibellina molto ricca e molto potente. Il nonno Francesco Lomellino ha ricoperto diverse cariche importanti nella Repubblica e della sua devota dedizione alla città è testimonianza la statua che gli è stata eretta come omaggio nella sala maggiore di Palazzo San Giorgio⁴. Tommasina abita nella via che porta tuttora il nome della famiglia – via Lomellini – e lì vive una giovinezza serena ed agiata. La sua bellezza leg-

³ Le famiglie nobili genovesi di primo rango nel secolo XVI sono quattro: due ghibelline i Doria e gli Spinola; due guelfe i Fieschi e i Grimaldi. Le famiglie nobili di secondo rango sono ventiquattro e tra queste troviamo i Cattaneo, i Centurione, i Lomellini e i Vivaldi. Gli Adorno, i Fregoso, i Montalto e i Guardo appartengono alle grandi famiglie borghesi. Formano cioè lo strato dei Cittadini o "popolo grasso". Il terzo strato socialmente significativo del popolo genovese del tempo è formato dal "popolo magro" vale a dire da chi ha un mestiere manuale.

⁴ Il motto scolpito nel cartiglio che Francesco Lomellino presenta ancor oggi a chi lo guarda recita, non a caso: "Ad rem publicam augendam contendite".

gendaria unita ad un'intelligenza vivacissima che le permette di approfondire gli studi fan sì che, giovanissima, goda di una fama straordinaria ben oltre i confini della città di Genova. A vent'anni, nel 1495, si sposa con il ventiduenne Luca Spinola rampollo di una famiglia nobile ghibellina altrettanto se non più influente che la famiglia Lomellini⁵. Dunque al momento della visita del Re francese nella città Superba Tommasina avrebbe avuto ventisette anni, mentre Luigi XII era un baldo quarantenne. Il 26 agosto del 1502, più o meno verso mezzogiorno, il Re di Francia dopo aver accettato l'invito dei nobili genovesi, entra in città dalla Porta Soprana o di Vacca; si inoltra attraverso via del Campo e via San Luca nel dedalo di strade che lo condurrà nel Duomo dedicato a San Lorenzo per la cerimonia religiosa di rito per poi andare a Palazzo Ducale, sede del governatore di Genova, Filippo di Clèves, Signore di Ravenstein. Al seguito del Re viaggia un giovane monaco benedettino, Jean d'Auton, fine umanista, con il compito di registrare le sue gesta e le gesta delle truppe francesi⁶.

Ecco i dettagli di questa entrata trionfale così come vengono evocati nella cronaca del tempo: «Allora il pubblico Palazzo fu adornato e dipinto, la via che conduce al Faro fu lastricata e le vie per le quali doveva passare il corteo

⁵ Sull'identità di Tommasina esiste una *querelle* animata soprattutto da un opuscolo di Achille Neri, *Passatempi letterari*, Genova, Tipografia del R. Istituto Sordo-muti, 1882. Il Neri svaluta, in modo del tutto ingiustificato e capzioso, il racconto di questa relazione amorosa riportato, a suo dire unicamente, nelle *Chroniques*, da Jean d'Auton, peraltro storiografo ufficiale di Luigi XII ed al suo seguito nella visita genovese, mentre avanza anche l'osservazione che in quello stesso anno «dalle genealogie e dalle memorie della casata Spinola, si rileva come fossero sei le Tommasine»: si veda *ivi*, *La leggenda di Luigi XII e Tommasina Spinola*, alle pp. 153-5. Nessuna delle Tommasine elencate con acida acribia dal Neri corrisponde per motivi anagrafici o per storia di vita alla nostra. Tuttavia, poi, lui stesso si smentisce quando si rifà ad un racconto del Domenichi (vedi *infra*) che riporta un frammento della vicenda amorosa tra la nobildonna genovese e Luigi XII sbocciata in una notte di agosto del 1502 per demolire, però senza nessun esito convincente, la natura platonica di questa relazione. Sull'identità dello Spinola, coniuge di Tommasina, la tesi convincente è che si tratti di quel Luca Spinola che le cronache indicano tra i nobili genovesi che accolgono il Re di Francia al suo ingresso in città. La tesi è rintracciabile sia in d'Auton sia nella *Memoire* di Kühnholtz, *Op.cit.*, *infra*, alla p. 38 nota 4.

⁶ Jean d'Auton (1466?-1528?), umanista appartenente alla corrente dei Grands Réthoriciens, è stato lo storico ufficiale della corte di Luigi XII. Nel 1508 pubblica a Parigi *L'exil de Genes la Superbe* ove celebra la vittoria francese sulla Repubblica genovese. Attento osservatore della vita e dei costumi genovesi nel tempo fastoso della Repubblica, durante gli anni che verranno definiti "il Secolo dei genovesi" è l'autore delle *Chroniques de Louis XII*, pubblicate – una seconda volta in un'edizione molto curata – in quattro volumi fra il 1889 ed il 1895 a cura di De Maulde R. La Clavière, Paris, Librairie Renouard per conto della Société de l'Histoire de France. Per la nostra storia d'*amour fou* è fondamentale come fonte il *tome troisième* pubblicato nel 1893 ed, in particolare, il capitolo XIX, *Comment le Roy partit de Pavye pour aller a Gennes, avecques le triumphe, la situation et la force d'icelle, et la sumptueuse entrèe du Roy*, pp. 43-66.

furono cosparse di sabbia e di verzura: lungo il molo vennero allineate galee genovesi e francesi, perché annunziassero colle loro artiglierie l'arrivo del Re; per lo stesso scopo fu provveduta di bombarde la rocca della Broglia. Il Re fece il suo solenne ingresso; i cittadini, avvertiti dal suono di una campana del Palazzo, gli mossero incontro. Il Re, uscito da Sampierdarena, ricevette una deputazione di genovesi con a capo Brizio Giustiniani, priore del Senato, che lo salutò in nome della Repubblica. Indi uno stuolo di seicento tra gentiluomini e mercanti, vestiti con ricche toghe di velluto, di damasco o di cammellotto, lo precedette fino alla porta di S. Tomaso, dove otto magnati della città lo accolsero sotto il pallio, lavorato di drappo d'oro e di velluto violetto con ricche frangie. Dinanzi alla porta era stato eretto un bellissimo tempio, adorno di melagrane e di aranci, e le vie erano abbellite di palme e di altre piante decorative. Entrando in città si formò il corteo: precedevano i gentiluomini genovesi, seguiti da dugento nobili della casa del Re, tutti a cavallo, brandenti l'asta; seguivano altri personaggi della Corte con cento alemanni, coperti di corsalotto, con elmi piumati, con l'alabarda in pugno, a tre a tre in ordine perfettissimo. Il Re, vestito di drappo d'oro, con un berretto di velluto nero, cavalcava una mula nera, bardata con drappi di velluto cremisi e fili d'oro; era preceduto da dodici trombettieri con le insegne del fiordaliso; seguivano i cardinali, gli arcivescovi, i vescovi ed i grandi signori di Francia, e un gran numero di prelati e di chierici, infine l'immensa onda di popolo. Tutti gridavano: Francia, Francia! Tuonavano le artiglierie, suonavano le campane. Sulla piazza di San Lorenzo l'arcivescovo, con i canonici ed i preti, vestiti dei più ricchi paramenti e colle sante reliquie, attendevano il Re che entrò nel tempio e prese posto presso l'altar maggiore, mentre le volte echeggiavano di sacri cantici. Baciata la Vera Croce, ricevuta la benedizione dall'arcivescovo e fatto giuramento di rispettare i diritti, le franchigie, la libertà genovese, il Re si recò ad albergare sul colle di Carignano nel magnifico palazzo di Gianluigi Fieschi che era governatore della riviera di Levante devoto da sempre al Re di Francia. Durante la sua breve permanenza in Genova, Luigi XII visitò minutamente la città ed alcune ville, dovunque accolto da grandi segni di giubilo»⁷. Sotto il profilo sociologico è interessante richiamare le osservazioni minute, forse inaspettate dato il suo status di monaco, che Jean d'Auton, avanza con riguardo alle donne genovesi, al loro modo di vestire e di presentarsi pubblicamente in questa occasione così speciale. Il popolo femminile plaudente era costituito in non

⁷ Questa ricostruzione, così evocativa ed attenta alla scenografia, è in Pandiani E., *Vita privata genovese nel Rinascimento*, Tipografia Nazionale di L. Sambolino, Genova, 1915, riprodotta nel 2003 da A. Forni editore, alle pp.188-9. Pandiani, a sua volta, riprende fedelmente il resoconto delle *Chroniques* di Jean d'Auton nonché la *Descriptio adventus Ludovici XII Francorum Regis in urbem Genuam anno 1502* di Benedetto da Porto Maurizio, di cui *infra*.

poca parte da donne d'alto rango ma non solo. «Tutte le donne, le giovanette e le ragazze della città uscirono sulla piazza, si affacciarono alle finestre, si sistemarono sulle terrazze e sui ballatoi delle loro abitazioni e si schierarono su due file lungo la strada percorsa dal corteo regale. Erano tutte o quasi, vestite di abiti bianchi di seta o di fine stoffa, corti fino a metà gamba o all'incirca, stretti sotto le ascelle e portavano sulle spalle un feltro che gonfiava la loro schiena. In testa avevano un'acconciatura fatta di un piccolo cerchio di stoffa imbottita avvoltolata nei loro capelli, a foggia di un diadema; sulle loro fronti scoperte si ammiravano opere di alta oreficeria ricche di pietre preziose e grosse catene d'oro guarnivano i loro colli; erano davvero impreziosite di gioielli di incomparabile ricchezza. Le dita delle loro mani bianche erano cariche di diamanti ed adorne di rubini, zaffiri e smeraldi. Le braccia, ricoperte di maniche larghe e a sbuffo, di fine tela d'Olanda, erano avvolte da ricchi bracciali d'oro e pietre preziose, opera di diversi esperti orefici; portavano calze bianche o rosse, ben tirate e scarpe dello stesso colore. Le donne sono di mezza altezza e di fattura grassoccia, il viso tondo, molto fresche, bianche di pelle, con un portamento un po' altero e superbo, nei tratti benigne, nel muoversi graziose». Lo storiografo aggiunge, non si sa sulla base di quali fonti che «sono ardenti in amore, costanti nel volere, faconde nel parlare, di carattere leale»⁸.

Naturalmente le famiglie altolocate fanno a gara per invitare nei loro palazzi il Re di Francia ed organizzano in suo onore dei festini talmente sfarzosi da meravigliarlo. La festa galeotta sarebbe stata organizzata dalla famiglia Fieschi, nella loro magnifica villa in Carignano che ospitava il Re. Al ricevimento, organizzato nella stessa sera del suo arrivo in città, partecipano con entusiasmo tutte le famiglie nobili della Superba. Qui Luigi si incontra con uno stuolo di bellissime aristocratiche che, abbandonato il loro usuale riserbo, permettono ai cortigiani francesi di baciarle "pour l'essai" e subito dopo vengono presentate al Re al quale, a sua volta, spetta il compito di baciarle una per una e subito dopo di fare un giro di danza. «A sera inoltrata, mentre il Re dimostra di divertirsi molto tra le braccia delle avvenenti genovesi, si avverte un arresto delle danze e del cicaliccio: arriva Luca Spinola con la moglie Tommasina, raggianti in tutta la sua straordinaria bellezza. Al suo passaggio tra la folla degli invitati, si alza un mormorio di ammirazione e tutti allungano il collo per meglio vedere. Il Re rimane senza fiato nel contemplare l'incedere della nobildonna, che gli appare creatura superba e quasi divina»⁹. Tra i ricevimenti cui Luigi parteciperà nel corso del suo primo soggiorno vale

⁸ Cfr. il terzo tomo delle *Chroniques*, sopra citato, alle pp. 50-52.

⁹ Questa ricostruzione è stata fatta da Maria Croce Bellentani nel suo romanzo storico *'Intendoy' di Tommasina Spinola e il Re di Francia*, Liguria edizioni Sabatelli, Genova, 1982, alla p.110.

la pena di menzionarne alcuni. Nei giorni immediatamente seguenti un banchetto grandioso in suo onore viene offerto dalla nobile donna Batina, vedova di Gio Ceba Grimaldo, nel suo lussuoso palazzo di piazza delle Vigne; qui il Re viene servito – in segno di omaggio massimo – direttamente da alcuni aristocratici genovesi che fan le veci dei camerieri. E poi una festa sontuosa nella villa Imperiale di Terralba di Lorenzo Cattaneo che era appena stata edificata ed inaugurata con questa visita d'eccezione. La villa che viene considerata, proprio come villa di campagna, un modello di architettura cinquecentesca genovese ospita una festa davvero molto particolare. L'aristocrazia locale è assente, e questo si spiega con il fatto che la festa è in realtà un'esibizione di ballerine orientali vestite solo di gioielli falsi. La festa probabilmente si è poi trasformata in un festino disinibito per fare divertire Luigi. Pare che lo scopo sia stato raggiunto con successo.

Per la verità la sola testimonianza significativa di queste giornate genovesi di Luigi XII e delle feste che la caratterizzano di cui disponiamo è quella del cronista del Re¹⁰. Jean d'Auton, in particolare, in modo assai succinto, ci parla dell'incontro tra i nostri due personaggi fondamentali e dei suoi effetti emotivo-sentimentali. Sembra utile riprodurre fedelmente questa sua pagina: «Et, entre autres, fut la une dame genevoise, nommée Thommasine Espinolle, l'une des plus belles de toutes les Italles, laquelle gecta souvant ses yeulx sur le Roy, qui estoit ung beau prince a mervaeilles, tres savant moult bien enparlé. Tant l'advisa celle dame, que, apres plisieurs regars, amour, qui rien ne doubtte, l'enhardya de parler a luy, et luy dire plusieurs dolce parole; ce que le Roy, comme prince tres humain, prist en gré voluntiers; souvant diviserent ensemble de plusieurs choses par l'honneur, et tant, que celle dame soy voyant familierre de luy,

¹⁰ Naturalmente non si può dimenticare la preziosa *Descriptio adventus Ludovici XII Francorum Regis in Urbem Genuam, Anno MDII, authore Benedicto Portuensi Reipublicae Genuensis Cancellario*, riedita da Achille Neri in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, volume XII, fasc.V, Tipografia del R.I. de'Sordo-muti, 1884 alle pp. 915-929. Benedetto da Porto era un cancelliere scrupoloso e quindi il suo resoconto, intriso necessariamente di una dimensione burocratica, è attento all'elencazione delle personalità nobili, dei rappresentanti del clero e della diplomazia presenti all'evento. Risulta, tuttavia, assai interessante per ricostruire le politiche che stanno a cuore ai genovesi del tempo. In particolare i forti interessi commerciali con la Spagna, l'esigenza di dominio su Savona e la necessità di razionalizzare e tutelare equamente l'esercizio della giurisdizione cittadina. Luigi XII, in questa sua prima visita pacifica a Genova, assume formalmente decisioni importanti su questi problemi. Tutto viene documentato da buon funzionario attento da Benedetto da Porto che devia dalla sua narrazione asettica solo per poche righe quando rievoca (alle pp. 925-926), con un pizzico di palese invidia, la festa – molto speciale – voluta in onore di Luigi XII da Lorenzo Cattaneo nella sua splendida villa “apud Teralbam. Illic enim futurus erat speciosa rum mulierum conventus”. Pare che la festa, durata fino al mattino, si sia svolta “largiore licentia”.

une fois entre autres, luy pryra tres humblement que, par una maniere d'accointance, il luy plust qu'elle fust son *intendyo* et luy le sien, qui est a dire accointance honnorable et amyable intelligence. Et tout ce luy octroya le Roy; don't la noble dame se tint plus heureuse que d'avoir gaigné tout l'or du monde, et eut se don si cher, que, pour seullement se sentir bien vollue du Roy, tout autre mist en oubly, voire jucques a jamais plus ne vouloir coucher avecques son mary: ce qui pourroit donner a pencer ce qu'on voudroit; mais autre chose, selon le vray dire de ceulx qui ce pouvoyent myeulx savoir, n'y eut que toute probité»¹¹.

Ma che cosa è l'intendyo? Un antico termine nell'antica lingua genovese oggi scomparso ma con qualche riflesso nel italiano contemporaneo. Si dice ancor oggi, infatti, che "quei due se la intendono" quando tra i due esiste un'intesa, in genere segreta, che prelude ad un rapporto amoroso. Ecco come ne parla Matteo Bandello nella sua Novella XXVI, si badi scritta prima del 1516: «È consuetudine nella patria mia che un giovane innamorato, trovandosi in mano un mazzo di fiori, ora di gelsomini, ora di cedri, di aranci e simili fiori, di garaffoli od altri che porta allora la stagione, incontrando per la strada od in porta la sua innamorata, a quella senza rispetto veruno lo donerà; ed ella medesimamente quei fiori che in seno o in mano si troverà avere, al suo 'intendiò' darà. Né vi meravigliate di questo vocabolo genovese, perciò che secondo che voi dite: la tal donna ha per 'amante' il tale, le donne nostre che schiettamente parlano la lingua genovese senza mischiarvi vocaboli strani, sogliono dire il tale è il mio 'intendiò'; che anco usò nome Giovanni Boccaccio ne la novella di frà Rainaldo e di madonna Lisetta da Cà Quirino»¹². Una parola che esprime, peraltro, un dato di costume molto presente nella sfera delle relazioni sociali amorose della Genova del tempo.

In quella notte estiva faticida nella casa dei Fieschi sboccia così un idillio, un'esperienza di amore platonico, simmetrico nella forma e nello scambio delle emozioni ma non equilibrato, come si vedrà, nel suo sviluppo. L'intreccio insistente degli sguardi e l'intimità leggera della danza insistita per ore di fronte a tutti gli invitati suggellano l'intendyo. È Tommasina a proporre questo tipo di relazione, il Re accetta con entusiasmo. L'intendyo è l'assunzione concordata di un impegno affettivo reciproco ed esclusivo – forse non del tutto corretto perché entrambi erano legati da un vincolo matrimoniale solido – con un'altra

¹¹ Kühnholtz H., *Op.cit., infra*, alle pp. 40-41, riporta fedelmente la descrizione dell'incontro fatta da d'Auton e, subito, poi, introduce una sintetica e scrupolosa rassegna delle varianti proposte al racconto da parte di alcuni storici francesi posteriori (de la Place, Velly, Villaret e Garnier). Bisogna dire, però, che gli aspetti fondamentali dell'evento sono identici in tutte le versioni.

¹² Bandello M., *La seconda parte de le Novelle*, edizioni dell'Orso, Almadio, 1993, pp. 214-5. Per la novella Quirina si veda *Decamerone*, IV, 2. Il Bandello impropriamente chiama frate Alberto, Rinaldo.

persona ma comunque non del tutto disancorato dalla cultura amorosa del tempo, così come si viveva nella Genova aristocratica che ammette una specie di devozione affettuosa anche con il consenso del coniuge che, in questo modo, è parte consapevole di un triangolo sentimentale¹³. L'intendyo non prevede una dedizione amorosa completa e soprattutto un incontro sul piano fisico. È un'introduzione allora a quella forma di amore che i francesi etichettano con il termine "amour fin"? Non si può affatto sostenere questa tesi, abbracciata peraltro da alcuni storici attenti alle vicende amorose che riguardano Luigi XII e Tommasina Spinola¹⁴. Il termine *fin'amour* appare di frequente nel provenzale e nel francese ed è affine al termine *amour courtois*. Questa forma d'amore riservata ai nobili è una risposta naturale al fatto che, per loro, l'amore non si trova quasi mai nel matrimonio. Un modello possibile di amor cortese implica questi elementi in una sequenza temporale: l'attrazione verso la donna attraverso lo sguardo; l'adorazione da lontano per la donna di cui si invaghisce; il rifiuto della relazione da parte della donna virtuosa; un corteggiamento insistito e rinnovato accompagnato da un giuramento di eterna fedeltà; l'esperienza delle pene d'amore; il compimento di gesta valorose che vincono la ritrosia dell'amata; il ricorso a sotterfugi per non essere scoperti; la consumazione dell'amore segreto¹⁵. Un punto chiave sul piano comparativo con il nostro intendyo è che qui il protagonista attivo è sempre ed unicamente l'uomo-cavaliere. Mentre nella relazione tra Luigi XII e Tommasina l'iniziativa viene presa da Tommasina

¹³ La tolleranza per un triangolo affettuoso che si svolgeva *a latere* della vita familiare regolare per la presenza assidua di una figura di amante *sui generis* il "patito" (o "bracciere") viene documentata da Luigi Tomaso Belgrano nel suo *Della vita privata dei Genovesi*, Tipografia del R. Istituto dei Sordomuti, Genova, 1875 ora Fratelli Frilli Editori, Genova, 2003 al cap. LXXX, *I Cicisbei*, pp. 269-270. Belgrano, che dedica ai costumi genovesi sviluppatasi tra il XII ed il XVI secolo la sua monografia, parla così del «morbo nuovo del cicisbeismo» che è «amore senza passione [...] legame insulso, che non avea tampoco l'energia del vizio, logorava la gioventù in corteggiamenti, baciamani e fatue smancerie, con una dama scelta per convenienza e non per cuore, coltivata con ostentazione e con faticose premure del vestire. [...] Questo affetto di mera vanità produceva alla donna i difetti della lubricità senza che ne avesse le scuse; le dava un altro confidente che il padre dei suoi figli, riconosciuto pubblicamente [...], svogliava dalle dolcezze domestiche, dall'attenzione ai figli, dalla riverenza al marito, che ridotto al secondo grado nella propria famiglia, ed occhieggiato nell'intimo delle proprie abitudini, non trovava in casa quell'onorevole e soave riposo che disacerba tante amarezze della vita» (ibidem).

¹⁴ È il caso di Paul Audibert, *Un amour génois du Roi Louis XII*, la Maison de la Press, 1970. Audibert intreccia liberamente dati rigorosamente storici con molte sue ricostruzioni fantasiose. In particolare si è preso la licenza di immaginare che Jean d'Auton abbia tenuto un diario segreto dove fa rivivere aspetti e momenti della storia d'amore casto tra Re Luigi e la bella nobile genovese, aspetti e momenti cui Audibert – che riproduce 'integralmente' il diario fittizio – attinge a piene mani per romanzare la relazione tra i due (si veda l'*Avant-propos* in *Op.cit.*, p. 9).

¹⁵ Cfr. Tuchman B. W., *A Distant Mirror: the Calamitous Fourteenth Century*, Knopf, New York, 1978.

che sembra essere l'epicentro sia della prima fase dell'infatuazione per Luigi sia della seconda fase, tragica, dell'epilogo. Il Re di Francia appare come una figura che riflette passivamente le emozioni scatenate dalla passione amorosa della nobile genovese. Tra l'amour fin e l'intendyo ci sono anche altri elementi sia di parziale sovrapposizione (pochi) sia di differenziazione determinante (quasi tutti). L'amor cortese è adultero per definizione e nasce ambivalente perché è fondato sulla compresenza di desiderio erotico e di tensione spirituale. È un desiderio d'amore esclusivo che comporta il culto per l'amata concepita come un essere superiore, teoricamente irraggiungibile. Ne deriva una sottomissione completa ai desideri di lei. Si tratta di un amore non soddisfatto dove elementi platonici si intrecciano con aspetti sensuali. È un amore segreto perché si forma e si sviluppa al di fuori dal matrimonio ma al tempo stesso deve preservare l'onore della donna (il cui nome non va mai pronunciato). Sta di fatto che tramite l'intendyo si avvia una storia sentimentale che fin dall'inizio è intrisa di troppi elementi di instabilità: il colpo di fulmine di Tommasina per Luigi imprime ai suoi sentimenti un'intensità inquietante che, data la distanza tra i due ed anche il diverso modo di ri-vivere nella lontananza questa esperienza da parte di Luigi, porterà, come si vedrà tra breve, ad esiti drammatici.

La prima domenica di settembre il Re partecipa ad una cerimonia speciale nella chiesa di Santa Maria dei Servi. È noto che al Re di Francia veniva attribuito un potere taumaturgico di guarigione¹⁶. Nel pomeriggio di quel giorno Luigi XII, indossata una tunica bianca fermata in vita da una larga cintura rossa che gli conferisce un'aura sacerdotale e ieratica, assiste ad una triste sfilata di ammalati che in mesta e fiduciosa processione gli si mostrano. Sembra che gli scrofolosi siano stati oltre cento; il Re li tocca uno per uno, ad ognuno dona una moneta. Una folla di curiosi formata dai nomi genovesi più prestigiosi lo attornia. Tra il pubblico il marchese Spinola e la bella moglie che subisce anche in questa occasione il fascino regale.

Tempus fugit: per Luigi è tempo di lasciare Genova e di continuare il suo viaggio politico in Italia: Asti sarà la prossima meta prima del rientro in patria. L'incontro con Tommasina non può però svanire nel nulla. Passato lo stordimento della festa nella villa dei Fieschi il Re riflette su quell'impegno

¹⁶ Durante il Medioevo e fino all'età moderna si attribuiva un carisma di ordine soprannaturale alla potenza dei re, particolarmente in Francia e in Inghilterra. Questo potere si esprimeva, soprattutto, attraverso la guarigione delle scrofole (nel linguaggio della medicina moderna una malattia cutanea denominata adenite tubercolare) mediante il rituale del "tocco" imposto ai malati. Questo rituale, con i suoi importanti risvolti di potere politico, ebbe il suo apice nel secolo XVI, ma proseguì a lungo. In Inghilterra la regina Anna compì il gesto per l'ultima volta nel 1714. In Francia l'ultimo re a toccare i malati fu Carlo X, il 31 maggio del 1825! Cfr. la straordinaria ricerca di Bloch M., *I re taumaturghi* (1924), Einaudi, Torino, 2007.

inaspettato e straordinario che ha accettato accettando di essere l'intendoy di Tommasina. Luigi di solito aveva relazioni fattive e fuggevoli con le nobildonne che gli si avvicinavano, ora è turbato dallo stile delicato, ma determinato, di Tommasina. Prima di partire decide che vuole rivederla ancora una volta ed in modo del tutto inusuale. Il fatto ci è narrato da Lodovico Domenichi nel suo *Dialogo sui rimedi d'amore*. La narrazione ha il sapore della cronaca rosa ed è un frammento romantico-erotico di questo amore quasi leggendario. Non va trascurato che il suo autore è quasi coevo all'evento e che il pettegolezzo riportato da Domenichi si intreccia con il resoconto sopracitato di d'Auton.

È l'alba del 10 settembre 1502, siamo nel cuore del centro storico di Genova nel mezzo dei *carrobii* (o *carrubei*) cioè di un labirinto di vie strette che si potevano a stento attraversare con dei carri. Luigi «per non essere, come molti altri, ingannato dalle arti et malitie domestiche, disegnò di volerla cogliere alla sprovvista sì che ella non avesse agio, né comodità di lasciarsi, et con artificio accrescere la sua naturale bellezza. Aspettò dunque senza scoprire la sua intentione a persona, a doverla vedere la mattina per tempo, che egli voleva partire di Genova. Et passando con tutta la sua corte dalla casa di lei, che era ancora nel letto a lato del marito, et fattala chiamare in fretta, et venuta alla fenestra, conobbe fermamente, che chi l'haveva lodata et datole titolo di bellissima donna non havea punto mentito; anzi confessò che la fama di lei era assai minore del vero. Et di ciò fu certissimo, perché cogliendola all'improvviso, non le haveva dato spatio d'immascherarsi»¹⁷. L'effetto di questo ultimo, imprevisto, incontro su Tommasina fu devastante. Più che mai innamorata di Luigi, probabilmente sopravvalutando il sentimento di lui, prese una decisione drastica. Si è letto ciò che scrive d'Auton: «tout autre mit en oubli, voir jusques à ne vouloir plus coucher avec son mari»; ma non solo: abbandonò il palazzo dove viveva con il marchese Spinola suo consorte, ed insieme ad una fedele nutrice si ritirò in una sua casa sita nel cuore del centro della città, non lontano dal porto, nella zona della Maddalena tra l'attuale piazza Banchi e piazza Soziglia. Nella penombra, al tempo stesso protettiva ma logorante, di questa casa di laica clausura, nel volgere di pochissimi anni, un destino crudele trasformerà la passione amorosa di Tommasina per Luigi in tragedia.

¹⁷ Domenichi L., *Rimedi d'amore. Dialoghi*, Vinegia, Giolito, 1562, a p. 120. Merita, a questo stesso proposito, una lettura il cap.VI *De Louis XII, et de la nature de ses relations avec Thomassine Spinola* redatto da Kühnholtz H., *Op.cit.*, *infra*, spec. alle pp. 60-74. L'Autore si impegna, con una dovizia di argomenti, nel tentativo di dimostrare che Tommasina e Luigi sono sempre rimasti «candides amants» e che la loro relazione, nonostante la profonda intensità, è sempre stata «un amour pur, presque entièrement platonique» (p. 74). Stante, tra l'altro, la costante fedeltà di Luigi alla consorte Anna di Bretagna, documentata da più fonti.

Nei mesi e negli anni immediatamente successivi la vita di Luigi XII è segnata non poco da eventi politici e personali. Le sue mire su Napoli lo condussero ad un vero disastro militare presso il Garigliano nel 1503¹⁸ ed anche le successive Guerre d'Italia non corrisposero alle sue aspettative espansive, come bene dimostra Niccolò Machiavelli nel capitolo III del *Principe*. Stà di fatto che Luigi XII entra in circuito psicologico-fisico negativo, la depressione si associa ad un dimagrimento patologico; a questo stato si aggiungono forti febbri intermittenti che lo fanno apparire precocemente vecchio. Si ritira a Blois nel castello avito dove riesce a trovare un po'di conforto e ad uscire da questa prima fase della malattia. Ma già l'anno seguente si verifica una ricaduta seria, probabilmente si tratta di una forma grave di tubercolosi. Per tutta l'Europa si diffonde la notizia che il Re di Francia è in fin di vita e la voce arriva naturalmente anche a Genova. A questo punto la leggenda prende il sopravvento nella ricostruzione del precipitare degli eventi. La versione per la quale optiamo ci riconduce alla dimora dove Tommasina, in austera solitudine, vive il suo amore disperato nel ricordo di quell'incontro. Sembra che la sua nutrice preoccupata di vedere l'adorata padrona deperire giorno dopo giorno, tra le tristi pareti di quella casa-rifugio dove mai penetrava un raggio di sole, consunta dalla mancanza dell'amore agognato, abbia deciso di rivelarle che Luigi XII era in punto di morte, o forse addirittura già passato a miglior vita, come ormai si vociferava nelle strade della città. In questo modo la fedele ancella pensava che avrebbe liberato la sua adorata padrona dal tarlo ossessivo che la distruggeva lentamente. Mai pensiero fu più errato. D'amore si muore, anche quando si è nobili ed anche nel secolo XVI. Tommasina, da tempo sfiabrata dall'attesa per il silenzio prolungato del suo intendyo, è ora in preda all'angoscia per la notizia della morte dell'amato. È inerte, incapace di una qualsiasi reazione fosse anche la decisione estrema del suicidio. Entra in un clima di auto annientamento progressivo: la sola via di uscita per lei sarà una lenta graduale rinuncia a vivere. Fa addobbare con panni scuri la sua stanza, si sdraia sul letto e da lì non si alzerà più. Questo tuffo profondo nel nulla, si accompagna ad un deperimento rapido dovuto anche al rifiuto di ogni cibo e di ogni bevanda: nel giro di pochi giorni, otto per la precisione secondo la narrazione di d'Auton¹⁹, Tommasina muore «par laxès de melen-

¹⁸ Nello stesso anno appare sul soglio pontificio Giuliano Della Rovere di Albisola, con il nome di Giulio II, bellicoso antagonista di Luigi XII ed artefice di molte delle sue sconfitte. In particolare con la lega di Cambrai il Papa-soldato come venne chiamato promuove una coalizione anti-Francia che avvia la liberazione dell'Italia dalla influenza francese.

¹⁹ d'Auton J., *Op.cit.*, cap. II, *De la maniere estrange de la mort d'une dame genoise nommée Thomassine Espinolle, intendyo du Roy, qui mourut lors en la ville de Gennes*, alle pp.9-10. La pagina di cronaca è relativa al maggio 1505.

colye». Nel frattempo il Re di Francia trova la forza per lottare contro il suo male. Sull'onda delle processioni propiziatorie che si svolgevano un po' dappertutto nel paese, beneficiando delle preghiere che tutta la Francia rivolge a Dio perché guarisca il Padre del Popolo, Luigi XII miracolosamente è fuori pericolo. Siamo alla metà di agosto del 1505; il Re trascorre una buona convalescenza nel Château du Plessis-les-Tours quando alcuni genovesi, inviati apposta dalle autorità della Superba, gli portano la feroce notizia: Tommasina è morta! Luigi XII profondamente turbato, chiama il suo fidato cronista e lo prega di comporre un "Complainte" nonché un "Epitaphe" ed un "Regret du Roy" da incidere sulla tomba della sua amata «soeur d'alliance»²⁰. Nel *Regret que faict le Roy pour la mort de sa dame intendyo* Luigi rimprovera la morte crudele per avergli carpito prematuramente l'amica devota che era ancora «au le printemps de son florissant age, Belle, bonne, sage, riche et discrète. Or, est elle morte par ton outrage. Tousjours la plains et sans fin la regrecte!». Nelle strofe successive rievoca il loro incontro a Genova, riafferma il carattere squisitamente spirituale del loro amore e pronuncia il suo nome per suggellare pubblicamente un'unione di affetti e di stima che lo ha seriamente segnato: «Qui veust savoir commant elle se clame, Je ne la veulx certes celler a ame: Thommasine Espinolle se nome Celle»²¹.

²⁰ d'Auton J., *Op.cit.*, cap. III *La Complainte de Gennes sur la mort de dame Thomassine Espinolle, Genoivoise, dame intendyo du Roy, avecques l'Epitaphe et le Regret*, alle pp. 13-25. Il *Complainte de Gènes*, offerto dal poeta-cronista di corte a Luigi XII, fu riprodotto in un numero ridotto di esemplari manoscritti disponibili per la cerchia regale. La Bibliothèque nationale di Parigi possiede tre di questi esemplari, uno si trova nella Bibliothèque de la Faculté de Médecine di Montpellier. Questa copia è stata pubblicata, con annessa la riproduzione di alcune bellissime miniature d'epoca, da Kühnholtz H., *Mémoire, Op.cit.* Va ricordato che Kühnholtz fa parte di quella pattuglia di storici che accetta senza riserve la versione data da d'Auton su questa relazione amorosa *sui generis* del Re di Francia. Si veda in particolare il suo Chapitre IV, *De Thomassine Spinola, en particulier, ivi*, pp. 37 e ss.

²¹ Questa composizione funeraria di circostanza, frutto della vena poetica non felicissima, a sfondo mitologico, dello storiografo prediletto da Luigi XII, ha una sua struttura così articolata: una Exposition introduttiva di 75 versi; la Complainte élégiaque di 180 versi; l'Epitaphe parlant par la bouche de la Defuncte di 62 versi; le Regrect qui faict le Roy pour la mort de Sa Dame intendyo, di 42 versi e un Rondeau di 15 versi, per un totale complessivo di 374 versi. Dunque un documento significativo che è stato elaborato con certezza all'inizio del XVI secolo e che conferisce storicità al nostro evento amoroso, entrato nella leggenda. Kühnholtz in *Op. cit.*, al Ch.IX, Texte du Manuscrit H.439 in - 8° de la Biblioteque de la Faculté de Medecin de Montpellier riporta l'intera composizione arricchita da correzioni, commenti e note critiche, filologiche e storiche (cfr., pp. 347-370). Inoltre riporta e commenta tre miniature d'epoca, che fanno parte integrale del citato manoscritto e che descrivono alcuni episodi legati all'intendyo regale. Kühnholtz ritiene probabile che siano opera di Jean-de-Paris, il pittore di corte che accompagnava Luigi XII nelle Guerre d'Italia.

Il vento della politica, a volte, si trasforma in tempesta e così travolge vicende e sconvolge vite. Il governo di Genova da parte di Filippo di Clèves non dà grandi esiti in termini di durata e di stabilità. Il governatore opta per una politica di tutela esclusiva degli interessi dell'aristocrazia locale ed, in particolare, protegge la famiglia Fieschi. Ai Fieschi concede infatti il controllo della Riviera di Levante. Le lotte tra le grandi famiglie genovesi non sono sedate; anzi provocano il malessere popolare e delle tensioni molto forti che si traducono in disordini di piazza ed in scontri aperti tra Popolari e nobili nelle strade. L'autorità delle istituzioni che gestiscono la funzione pubblica viene radicalmente contestata. L'usurpazione ha il suo nucleo portante nella media borghesia stanca di essere esclusa dal potere in mano alla vecchia nobiltà mercantile con la complicità francese. La plebe d'accordo con i Popolari defenestra i Fieschi nel Levante e cerca di cacciar via i Grimaldi dal Ponente. Ma v'è di più: questa coalizione popolare nomina i Tribuni che dovrebbero amministrare giustizia. All'inizio di ottobre del 1506 il Re di Francia, informato delle turbolenze genovesi, ordina al suo Governatore di accettare questo stato di cose definito dal popolo, elargisce il suo perdono per l'accaduto reclama, però, la restituzione della Riviera del Levante ai Fieschi. I genovesi non accettano questa disposizione e chiedono con una loro ambasceria a Luigi XII di ritirare l'ordine che privilegia ingiustamente la famiglia Fieschi. Il Re di Francia non riceve gli ambasciatori del popolo genovese e minaccia un'azione bellica. Intanto il clima politico in città è al calor bianco; il 28 marzo 1507 i Tribuni decretano la fine del governo francese, costringono Filippo di Clèves a rifugiarsi nella fortezza di Castelletto e ripristinano il Dogato. Viene scelto come Doge Paolo da Novi, un agiato tintore di seta, uomo non colto ma saggio, prudente e soprattutto coraggioso che svolge questo ruolo così importante con grande dignità. Il nuovo Doge riesce a debellare sia il contingente militare francese di stanza in città sia i Fieschi. Si appresta a riconquistare il Ponente quando arriva la notizia che l'esercito francese guidato personalmente dal Re sta varcando le Alpi e scenderà da Asti verso Genova. Luigi XII ha schierato un forza imponente per questa impresa: dodicimila fanti, milleottocento cavalli, ottocento lance. Le forze del Doge sono largamente insufficienti ed anche la sua capacità strategica militare del tutto inadeguata. L'esercito francese si avvicina alle porte della città travolgendo ogni cosa. Il Re di Francia si accampa, non casualmente come il lettore attento avrà modo di intuire, nell'Abbazia del Boschetto al limite della val Polcevera e lì attende l'evolvere degli eventi. Il Doge temendo il saccheggio della città gli invia un'ambasceria per trattare ma anche questa viene respinta. Dopo alcuni scontri nei quali i genovesi mostrano tutto il loro valore, la preponderanza dei francesi schiaccia ogni resistenza. «Le alture che cingono la città furono prese d'assalto dai francesi e il 29 aprile il Sire di Francia faceva il suo solenne ingresso. Una deputazione di cittadini, vestiti di nero, col capo scoperto, coi capelli

rafi gli mosse incontro fino alla chiesa di S. Teodoro e appena fu al cospetto del Re, inginocchiatisi, gridò: misericordia! Egli entrò armato di tutto punto: lo precedevano cento svizzeri e uno stuolo di signori francesi e italiani, al suono di trombe e tamburi; lo seguivano cinque cardinali e un gran numero di armati. Giunto alla porta di S. Tomaso «arrancò lo stoco e l'ha dato in la porta e dice: Superba Genova te ho guadagnato con l'arme in mano»²². Cento gentiluomini genovesi a cavallo gli resero gli onori in piazza Banchi, donde egli si diresse alla chiesa di San Lorenzo, dove una numerosa accolta di vergini bianco vestite, piangendo gli chiesero ad alta voce: misericordia! Il Re parve profondamente commosso; nondimeno le forche furono issate in vari luoghi della città, i cittadini dovettero consegnare tutte le armi e subire prepotenze e abusi da parte della soldatesca; i capi-popolo furono severamente puniti, mentre i nobili, che gli fecero festose accoglienze, ebbero dal Re dimostrazioni d'affetto e d'amicizia, come quello di sedere persino a mensa in casa di alcuni di essi. Nella sostanza i genovesi sono costretti ad una resa incondizionata. Il Doge viene catturato mentre cerca di fuggire da Pisa per rifugiarsi sotto la protezione del Papa Giulio II e consegnato nelle mani di Luigi XII: la sua vendetta sarà di una crudeltà esemplare. Il 10 luglio 1507 a Paolo da Novi verrà mozzato il capo e letteralmente squartato il corpo. Con un rituale macabro i quattro pezzi verranno esposti al monito popolare alle quattro porte della città: Sant'Andrea, alla porta di Vacca, dell'Arco e di San Tomaso; la testa appiccata a feroce monito alla Torre Grimaldina. L'ordine è ristabilito nel sangue e Luigi XII può ritornare in patria. Ma prima di lasciare Genova passerà, solitario e pensoso, alcune ore di preghiera, sembra in lacrime, sulla tomba di Tommasina inginocchiato sui gradini della cappella di San Nicolò dell'Abbazia del Boschetto. E poi nella notte successiva, travestito da frate con il cappuccio calato sul volto si farà accompagnare nel cuore della città per vedere la casa dove Tommasina aveva trascorso i suoi ultimi, tragici, istanti. Di fronte alle finestre di quella casa, ricordando la notte magica e luminosa dell'agosto di sole cinque estati prima trascorsa con il suo intendy tra le braccia, sembra abbia pronunciato la frase, piena di rimpianto, "avrebbe potuto essere un amor perfetto". La minuscola piazza che, dunque non a caso, si chiama dell'Amor Perfetto, dove si affaccia la casa di Tommasina, è ancora lì, alla fine della via dei Macelli di Soziglia vicino alla via degli Orefici e vi si accede attraverso uno stretto vicolo che porta, per la memoria di tutti, lo stesso nome.

Al lettore curioso di queste vicende potrà interessare, forse, che Luigi XII rimarrà vedovo nel gennaio del 1514. Dopo la morte di Anna di Bretagna, si-

²² Si veda la puntuale ricostruzione storica dell'evento in Pandiani E., *Vita privata genovese nel Rinascimento*, cit., alla p. 191.

curamente il legame più duraturo della sua vita, ormai quinquagenario si sposerà – per la terza volta – il 9 ottobre 1514 con la sedicenne Maria Tudor d’Inghilterra, sorella di Enrico VII. La luna di miele spossante con questa giovane seducente, tutt’altro che malinconica, agevolerà il suo trapasso a miglior vita il 1° gennaio 1515. Assai più a lungo vivrà il marito di Tommasina, il marchese Luca Battista Spinola. Nonostante che si fosse risposato con una nobildonna genovese giovane e bella, Maria De Marinis che le darà anche una figlia, lo Spinola conserverà sempre un ricordo profondo di Tommasina al punto di manifestare la volontà di esser sepolto accanto a lei nell’Abbazia di San Nicolò del Boschetto, dove Luigi XII – come si è visto – ha soggiornato prima della conquista *manu militari* di Genova. Ivi, sul gradino che dà accesso alla cappella di famiglia, si può leggere “...hic una cum Tomasina priore coniuge quiescit”. Delle spoglie di Tommasina però mai si è trovata effettiva traccia²³. Fortunatamente resta di lei un’unica ma splendida immagine grazie ad un pittore famoso in Liguria, Ludovico Brea che nel 1513 dipinge un quadro celebrativo della Inconorazione della Vergine che si può oggi ammirare nel prezioso Museo della chiesa di Santa Maria di Castello a Genova. Il quadro è formato da oltre 200 personaggi ed è, tra l’altro, un documento fondamentale per ricostruire i costumi di quel tempo. Tommasina è la sola giovanissima nobile, tra le molte ritratte, che appare rivolta verso lo spettatore con il suo viso bellissimo, dallo sguardo pieno di luce perché finalmente sembra aver trovato il suo Paradiso²⁴.

²³ Sulla questione della sepoltura delle spoglie di Tommasina e delle probabili successive dislocazioni della tomba si veda Kühnholtz H., *Op.cit.*, alle pp. 35-6 che la intreccia con la sua nota relazione sentimentale con Luigi XII e con la conseguente violenza distruttiva dei genovesi rispetto ad ogni simbolo che richiamasse loro il dominio francese. Ma il punto è assai controverso.

²⁴ Tommasina nel quadro di Brea appare in alto, alla metà – lato destro – dell’evento rappresentato, è molto vicina al medaglione che incornicia, esaltandola, la Beata Vergine Maria, inginocchiata in preghiera insieme alla Santissima Trinità. Tommasina è riconoscibile tra la folla adorante, non solo perché è la sola a guardare verso l’esterno della scena, ma perché è separata dalla Vergine da uno stuolo di angeli musici. Indossa un abito verde e dietro le sue spalle è visibile un piccolo angelo con il visetto reclinato che alza la mano destra quasi a proteggerla e ad evitarle l’eccessiva pressione degli astanti.

Fenomenologia dell'amore scritto

Anna Taglioli

The essay examines the forms assumed by love in the "written word". It's a journey in the european literature, aimed to understand how change, throughout the history of thought, reshapes the paths of human life. The symbolism of the language of love makes it possible to capture the feeling – reflection of social reality – and at the same time bearer of new social representations.

L'amore scritto è espressione di una necessità degli uomini, quella di raccontare la tensione verso la propria identità per coglierne il senso e il valore; attraverso il linguaggio si svela la narrazione del sé, si ricerca l'Io mediante la rappresentazione delle sue forme. Scrivere sull'amore sembra allora permettere/promettere un ricongiungimento del soggetto con la natura dialettica dell'identità che la vuole composta dall'alterità, nel momento in cui il sentimento amoroso spinge verso e oltre sé, indicando l'origine e la fine di una ricerca. L'amore è in questo senso la base costitutiva dell'individuo e della relazione, è il mezzo che permette la realizzazione della vita sociale (Simmel 2001 [1907]). L'amore scritto si scontra e si confronta pertanto con la presa di coscienza della rappresentazione dell'Io e del mondo e la riflessione a sua volta con l'agire che muove la storia. Nell'atto dello scrivere immaginazione, vissuto, trasposizione, racconto si compenetrano con una incidenza sul percorso individuale e sociale del soggetto. Si tratta di un movimento dialettico secondo il quale da un lato la relazione sociale precede il linguaggio e lo contiene, dall'altro la parola incide nella costruzione della realtà sociale, permettendo la comunicazione tra gli attori sociali e determinando quindi la riproduzione della società (de Rougemont 1998 [1956]; Girard 2002 [1961]).

Prendere in analisi l'amore scritto significa dunque tentare di cogliere questo moto e verificare come l'amore nella letteratura si intreccia nel percorso storico alle riflessioni filosofiche e sociologiche, la descrizione e il racconto si legano ad una interrogazione e attorno al concetto ruota la questione sul senso

dell'uomo e del vivere prima e sulle cause e le conseguenze del mutamento sociale poi.

Si intendono di conseguenza ricostruire riflessivamente alcune delle principali forme e direzioni che assume l'amore attraverso la parola scritta, nel quadro della letteratura europea, in ottica diacronica, per cogliere le trasformazioni paradigmatiche che attraversano la storia del pensiero e dipingono o ridisegnano le coordinate del vivere sociale. Nel simbolismo del linguaggio amoroso si può infatti registrare l'intenzione del sentimento, costretto, direzionato o opposto al quadro storico e sociale e parallelamente conduttore di nuove rappresentazioni e dunque di nuove immagini societarie.

«L'amore tra gli uomini è bello solo se porta alla virtù»¹ ovvero l'amore demone intermediario

Due sono stati da sempre i volti dell'amore: da un lato la contemplazione estatica di bellezza e la tensione verso l'oltre da sé che permette la realizzazione individuale e la crescita, coniugando il sentimento alla ragione, dall'altro la demoniaca pulsione verso il completamento dell'individualità attraverso il desiderio di qualcosa che non si esaurisce con il possesso e che non può essere governato razionalmente. In questa seconda accezione il sentimento appare connesso alla follia come rivelazione del vero, è l'estasi che Platone descrive come delirio e che conduce l'uomo verso il suo destino, un ricongiungimento delle entità divise nella forma unica che hanno perduto. Da qui ha origine l'idea dell'amore come completamento di una mancanza, realizzazione della natura più alta dell'essere umano mediante la ricerca di una assenza, come ci indica il filosofo nel *Simposio*². È l'*Eros* dei greci, l'attraversamento tramite la passione dell'umano, in una tensione verso il divino inteso come realtà metafisica e idea di ogni forma. L'amore risulta dunque il veicolo che permette all'uomo di rivolgersi alla vera conoscenza e orientare la propria vita verso la conquista della verità. Si tratta dell'«intermedio», ciò che sta in mezzo a due opposti e determina la loro inclusione, una mediazione tra l'essere eterno nel mondo delle idee e l'essere in divenire nel mondo fenomenico. *Eros* svolge il ruolo di un legame tra sfera intellegibile e sfera sensibile, è forza dinamica e sintetica degli opposti, rappresenta la struttura bipolare della realtà per cui la materia aspira alla forma e la forma aspira a in-formare la materia, indica

¹ Platone (1997).

² «Ognun di noi, in conclusione, è una contromarca d'uomo, in quanto che è tagliato come le sogliole, è due di uno; e però cerca sempre la proprie contromarca» (Platone 1997: 501).

la tendenza del principio materiale a ricevere il principio formale dell'Uno-Bene. Nel pensiero polare i contrari sono dunque collegati e funzionali ad una più grande unità, l'amore quale tensione al bene e alla felicità incarna una potenza salvifica perché determina il permanere dell'essere nella sfera mortale mediante l'aggancio con l'immortale. In questa dimensione acquista un valore paradigmatico l'accettazione della morte per mettere in salvo gli altri, finalizzata al raggiungimento della gloria immortale, un amore acquisitivo in cui la scelta del sacrificio è legittimata dalla consacrazione dell'atto virtuoso e dall'immortalità del suo ricordo.

Si tratta di una ascesi umana che parte dalla fruizione della bellezza e dunque dall'amore per i corpi belli a quello per le attività umane, attraverso la consapevolezza che i corpi siano specchio delle anime e che le buone e belle attività determinino la conquista della virtù e il raggiungimento dell'armonia. Dopo le attività umane vengono le scienze e dunque l'amore per la conoscenza come "ordine" che conduce a sua volta all'amore per il Bello in sé che rispecchia il Bene, ovvero il principio ontologico strutturale del vivere, la misura di tutte le cose. L'amore è quindi lo stimolo per la conversione del desiderio e la sua sublimazione, nella direzione di un congiungimento conoscitivo ed etico con valori e idee che generano nel mondo le azioni belle e giuste.

Il *Simposio* rappresenta in ultima istanza il gioco delle maschere dove la dimensione apollinea dell'amore prevale sulla sua energia dionisiaca, la forza della misura vince lo squilibrio e l'ebbrezza del piacere. *Eros* simboleggia infatti l'arte della mediazione e sancisce il trionfo di Apollo che divide la sua vittoria con Dioniso. L'amore risulta pertanto il mezzo per ascendere alla verità del vivere, lo strumento per realizzare la propria individualità quale espressione di una realtà metafisica.

Il tema amoroso compare dunque nella filosofia greca come piacere e superamento del piacere per arrivare alla comprensione della propria esistenza che si cela nell'identità e ne rappresenta l'oltre, è dispersione e ritrovamento. Da contraltare all'immagine dell'*Eros* platonico nel mondo greco si è storicamente eretto il concetto di *agape*, mentre trasversalmente è andata sviluppandosi la nozione di *philia*. Se è stata lungamente sottolineata la distinzione dei termini connessi a differenti manifestazioni dell'amore, non è stata viceversa sufficientemente presa in considerazione la prospettiva comune che fa del sentimento amoroso nel suo complesso una pulsione che spinge l'uomo al raggiungimento di una realtà altra da cui deriva il mondo fenomenico. Si tratta di una tensione realizzata attraverso un processo di razionalizzazione successivo ad una sperimentazione emotiva (nella filosofia platonica) o mediante l'applicazione di una regola divina che spinge l'individuo verso una relazione di cura nei confronti dell'altro con cui condivide la universale condizione dell'essere uomo (nella tradizione cristiana). Se storicamente le due prospettive interpretative si sono

alternate/contrastate secondo una dinamica polare, l'immagine di mediazione operata dall'amore tra azione e intenzione, tra realizzazione individuale e aspirazione a cogliere l'oltre da sé si è da sempre manifestata in modalità ambivalenti al loro interno. Parallelamente se originariamente l'amore scritto è pensato nella traiettoria di un superamento dell'individualità tanto nell'icona del dio *Eros* dei greci quanto nella pulsione agapica delle sacre scritture, nella tradizione occidentale si confronterà/scontrerà nei secoli con l'idea di relazione di coppia e con quella di matrimonio. L'*agape* si lega alla responsabilità, la ragione alla fede e l'amore diventa pubblico, dovere morale dato dall'impulso empatico nei confronti dei pellegrini nel mondo.

Sarà con l'amore cortese prima e con il dolcestilnovo e con Dante poi che l'amore assumerà la funzione di una aspirazione irraggiungibile che permette all'artista di contemplare la bellezza, una pulsione che non si coniuga con la realizzazione di un legame sociale, ma che è tale proprio perché irrisolto, trasposto, idealizzato, opposto alla scelta di una umana convivenza. È l'amore stesso che "spira" creando un movimento nell'anima del poeta che diventa trascrittore razionale dell'Amore che per lui detta; la scelta dell'amore e della poesia diventa così scelta di un valore letterario e spirituale che si allontana dai ruoli sociali, la donna incarna il desiderio inafferrabile che conduce alla continua tensione verso esso. Un amore come aspirazione che supera la passione, come viaggio dantesco verso una verità che apre e accompagna il sentimento oltre il peccato. Ed ecco che si riconoscono per confondersi le due sembianze dell'amore, un demone che guida l'uomo oltre sé attraverso la sperimentazione del proprio corpo e il superamento dei bisogni indotti da questo. Eppure anche se all'inferno per l'infedeltà di una passione fuori dal legame matrimoniale e contro una unione sacralizzata, Paolo e Francesca sono scelti e amati da Dante che canta il loro desiderio, da un lato la bellezza di un sentimento, dall'altro la realizzazione di una unione amorale che rende punibile l'atto ma non l'intenzione dello stesso. Lo sfondo è l'impossibilità di conciliare la realizzazione sociale dell'unione con la pulsione di un amore-passione tale poiché tangibile solo nell'aspirazione.

Come si evince dal XVII canto del Purgatorio se è buona la disposizione naturale ad amare, non sempre lo è la forma dell'amore che l'uomo sceglie, soltanto la sublimazione del desiderio è la conformazione che ingenera l'elevazione dell'animo e permette dunque all'amore umano di esprimersi al meglio.

L'animo, ch'è creato ad amar presto/ ad ogni cosa è mobile che piace/ tosto che dal piacere in atto è desto./ Vostra apprensiva da esser verace/ tragge intenzione, e dentro a voi la spiega/sì che l'animo ad essa volger face/ e se, rivolto, inver' di lei si piega/quel piegare è amor, quell'è natura/che per piacer di novo in voi si lega./Poi, come 'l foco movesi in altura/ per la sua forma ch'è

nata a salire/là dove più in sua materia dura/ così l'animo preso entra in disire/ch'è moto spiritale, e mai non posa/fin che la cosa amata il fa gioire./Or ti puote apparer quant'è nascosa/la veritate a la gente ch'avvera/ciascun amore in sé laudabil cosa;/però che forse appar la sua materia/sempr'esser buona, ma non ciascun segno/è buono, ancor che buona sia la cera³.

Siamo di fronte ad una vittoria apollinea, la ragione non può essere sottomessa al «talento», la passione incarna la tensione che favorisce il percorso conoscitivo dell'uomo conducendolo alla verità del vivere, purché esso non 'ceda' al soddisfacimento della tentazione, ma tenda al suo superamento.

Si tratta di una mediazione contenuta nel codice amoroso che verrà elusa dalla scrittura del Trecento. Da un lato il repertorio della lirica volgare verrà depurato e trasformato dal Petrarca che canterà il rapporto amoroso come contraddittorio e paradossale, dall'altro con Boccaccio entrerà in scena la legittimazione di ogni forma dell'amore e l'invito per l'uomo ad abbandonare la componente razionale per ripristinare il dominio del sentimento naturale, come avveniva nel dolce stilnovo. L'amore diventa valore in sé a prescindere dalla sua elevazione morale, forza eversiva in grado di scardinare ogni legame sociale istituzionalizzato.

In Petrarca poesia e prosa sembrano celebrare la rappresentazione polare del vivere sociale, sancendo il dissidio a cui è condannato l'uomo, costretto tra il desiderio di amore e gloria e l'aspirazione al divino e contemporaneamente disegnando una possibilità di fuga che sta nell'atto dello scrivere, nella sospensione della selezione che traghetta l'individuo dall'infelicità dell'essere uomo all'insoddisfazione dell'esser poeta. Si manifestano le contraddizioni di una vita governata da pulsioni opposte, nell'inquietudine di un'oscillazione pendo-

³ L'animo, che è creato con una disposizione naturale ad amare, è pronto a muoversi verso ogni cosa piacevole, non appena è messo in attività da questo piacere. La vostra facoltà conoscitiva deriva dalla realtà esterna l'immagine, e la elabora dentro di voi, così che fa (volgere l'animo verso quella immagine) e se l'animo, dopo aver considerato quella immagine, si inclina verso di lei, quella inclinazione è amore, è una disposizione naturale che per opera della cosa piacevole incomincia a vivere concretamente in voi per la prima volta. Poi, come il fuoco tende a muoversi verso l'alto per la sua naturale essenza, che è fatta salire alla sfera del fuoco dove, essendo nel suo elemento, si conserva più a lungo, così l'animo preso da amore (per cosa piacevole) avverte il desiderio essa, desiderio che è movimento spirituale, e non trova più pace finché il possesso della cosa amata non gli dà la gioia desiderata. Ora ti può essere chiaro quanto sia nascosta la verità a coloro i quali sostengono che ogni forma di amore in se stessa è cosa buona, (affermando questo) forse in base al fatto che la disposizione naturale ad amare appare sempre buona (poiché tende al bene o a ciò che appare tale); ma non ogni impronta è buona, benché sia buona la cera su cui è impressa (cioè: anche se la disposizione naturale ad amare è buona, non sempre sono tali l'oggetto e il modo in cui essa vi tende). V. Dante (1965 [1472]), *Purgatorio*, versi 19-39.

lare tra passioni e certezze ideologiche, asimmetrie che compongono l'identità del soggetto come prisma di diversi echi. È lo scontro tra l'elemento erotico di una sospensione dei gesti dell'amata, il desiderio ostinato di una umana bellezza e il pentimento religioso nella consapevolezza di una vanità della vita e del mondo; il poeta e l'uomo si trovano in un sistema di antitesi e paradossi, sospendono i rapporti con la vita sociale e parallelamente sono insidiati dalle bellezze caduche della realtà terrena, turbati dal persistere di questo attaccamento. La felicità ricercata nella passione e nel sentimento non «redento come universale ma posto esso come universale» (Croce 1929) si amalgama alla malinconia che s'accompagna con il senso della fugacità, l'apprensione a fuggire il presente con la tendenza a parteciparvi, celando la transizione tra Medioevo e Rinascimento.

Se Dante alzò Beatrice nell'universo di cui si fece la voce, Petrarca calò tutto l'universo nella figura di Laura, cantata nella sua opera maggiore il *Canzoniere*, facendo di lei e di sé il suo mondo e la sua gloria. L'amore non si trova dunque come concetto o simbolo, è l'amante ad occupare la scena con il suo corpo, con la sua fisicità. Laura è la creatura più reale che il secolo poteva produrre, attraverso lei sorge l'opposizione tra il senso e la ragione che tuttavia l'autore scioglie nel momento in cui la vita di Laura diviene umana solo alla sua morte, quand'ella s'è fatta creatura celeste, è lì che inizia il racconto. Essa mostra al poeta la via «che al ciel conduce», il corpo quale velo dello spirito, ma è un credo che non trova appagamento. Nell'artista si rivela il fluttuare continuo di riflessioni contraddittorie poiché il suo amore non è così forte da innescare la ribellione verso le credenze, né la fede così potente da eliminare la sensualità del sentimento.

Il *Canzoniere* rappresenta le fantasie di ciò che il poeta desidera, non con la speranza di conseguirlo, ma con la consapevolezza di non raggiungerlo mai. L'immaginazione costruisce le pulsioni e la riflessione le distrugge, l'amore è colto dunque nella sua dimensione irrazionale quale bisogno perennemente sospeso. Non nasconde la vita nella sua serietà morale come Dante che sublima il piacere nell'universo concependo il sentimento quale una rotta, ma si scontra con la razionalità del credo, consegnando all'uomo l'infelicità della scelta. La malinconia tra mondo divino e selva oscura che il sommo poeta scioglieva nell'azione, diventa in Petrarca la coscienza di una dissonanza insanabile che risiede nella volontà debole e contraddittoria. La sua non è dunque più la malinconia del medioevo legata alla costrizione dello spirito nel corpo e all'idea di un universo trascendente, ma la malinconia di un mondo nuovo, oscuro alla coscienza, che nasce dalla crisalide del medioevo e che non ha ancora la forza di manifestarsi perché compresso dal giudizio dell'intelletto. Un coraggio che emergerà con la voce letteraria di Boccaccio sancendo definitivamente la fine del pensiero trascendente e teocratico privo di intimità che

non calava nell'uomo e nella natura ma se teneva fuori, facendo dell'amore un fatto filosofico e una forza unitiva dell'intelletto e dell'atto.

«Amore è un tiranno possente, e mi ha così umiliato da farmi confessare che non esiste dolore più grande dello starlo a servire»⁴

Il misticismo indebolito già nella coscienza, elogiato nel Petrarca non come mondo sacro ma come mondo letterario e artistico, cede il passo al naturalismo che sorgeva in armonia con la vita pratica. All'universo lirico succede quello narrativo ed epico con i suoi piaceri e le sue malizie, all'amore platonico l'amore sensuale, la letteratura dell'intimità e del raccoglimento scompare e la vita sale in superficie, mossa dall'inclinazione naturale, si fa attiva, passando da quella che deve essere a quella che è. Boccaccio rappresenta la nuova società per cui il fine del vivere è l'umano, disegna il tratto di un amore rivolto sempre all'esterno oltre l'io dell'autore, verso l'esaltazione delle passioni e dei desideri, attraverso il piacere sensuale del raccontare. Dalla satira allegorica verso gli antichi poeti che troverà massima espressione nel *Corbaccio*, un trattato morale dei vizi femminili, alla rappresentazione di un mondo mutevole e contrastante dove si sovrappongono modelli di comportamento diversi con il *Decamerone*. Il gusto romanzesco si riflette nelle novelle di uomini astuti e ingannati, irretiti in equivoci e miraggi, in amori realistici colti nella loro quotidianità, inseriti nell'ironia di una beffa collettiva che la società gioca loro. Nel mondo licenzioso della furberia e della ignoranza si muove il mondo della cortesia cavalleresca vestito alla borghese, elegante, gentile e raffinato; sulla scena preti, contadini, umili borghesi, mercanti e il corteggio femminile al seguito, mentre il mondo dello spirito e dell'ingegno ride di loro dal retroscena.

Con complessa ironia Boccaccio esalta i sensi e i rapporti sociali, gli 'appetiti' umani, il rapporto amoroso è colto in ogni sua possibile variazione: dal semplice soddisfacimento di un naturale bisogno, alla passione che potenzia le qualità fisiche e intellettuali, fino all'eros incontrollabile e presenta tanto risvolti allegri e comici quanto aggressivi e osceni, si manifesta in forme tenere e remissive o in lotte contro le costrizioni sociali che possono condurre ad esiti tragici e distruttivi. Si trova dunque la felicità raggiunta dagli amanti dopo avventure o eventi straordinari, l'istinto passionale che corrompe la fede dei personaggi religiosi – come nella novella di Masetto che narra la vicenda di un giovane che fingendosi sordomuto riesce a diventare ortolano in un convento e risveglia i

⁴ Shakespeare (2003 [1623]).

desideri tra le suore e l'amore infelice di Lisabetta da Messina che mette in un vaso di basilico la testa dell'amante ucciso dai fratelli e se ne prende cura fino a raggiungere anch'essa la morte quando questi le sottraggono il vaso.

L'autore unisce il mondo aristocratico cortese napoletano a quello comunale fiorentino, nell'opera i personaggi che vivono i loro innamoramenti e i loro conflitti sono animati dalla lotta per la sopravvivenza, il sentimento amoroso si scontra con la razionalizzazione dello *status* sociale, le pulsioni trovano autenticità solo attraverso il controllo di una razionalità che le traduce in valori e ruoli sociali.

In relazione a questo nucleo ideologico si è interpretato il *Decameron* come la prima espressione degli atteggiamenti rinascimentali che irridono e negano il mondo medievale, rappresentazione della nuova borghesia italiana attenta ad affermare la propria gioia di vivere contro ogni presupposto morale. Eppure convivono in Boccaccio i valori della bellezza e degli equilibri antichi, nell'opera ogni progetto e ogni costruzione razionale sembrano legarsi ad una lotta dei personaggi per conquistare qualcosa o dar prova di sé, specchio delle classi dominanti nel Comune mercantile in un momento storico di depressione in cui si diffonde quel realismo economico che sarà la base delle classi superiori ed intermedie nella società italiana. Ecco che l'amore sembra farsi rappresentazione delle trasformazioni storiche per disegnare l'ambivalente relazione tra individualità e collettività, irrompendo nella letteratura del XV secolo (De Sanctis 1985 [1870]).

Sarà dunque con l'umanesimo italiano che si faranno strada generi stilistici legati al classicismo, all'edonismo e all'espressionismo, l'amore diventa il tema dominante delle opere letterarie del Quattrocento e del Cinquecento, esplorato in ogni sua forma. Ad incarnare e riassumere meglio l'immaginario dell'epoca è l'*Orlando furioso* dell'Ariosto. L'autore si muove attraverso la ragione politica del suo tempo intrecciando le vicende militari con quelle politico-sociali, separando le classi sociali e le religioni secondo la deontologia del codice cavalleresco, nello sfondo di una guerra come rito simbolico perché i cavalieri possano mettere alla prova le loro doti morali. I valori eroici emergono con ciò che ad essi si oppone, con il desiderio insoddisfatto, l'errore e la follia, si scopre infatti come dietro ogni cosa si nasconda il suo contrario, in un fragile equilibrio che esclude ogni sicurezza.

Siamo di fronte ad una ampia fenomenologia dell'amore, l'amore-follia e ossessione di Orlando per Angelica, l'amore tenero di Angelica e Medoro, l'amore fedele e borghese di Bradamante e Ruggiero. Il tema dell'amore è connesso a quello della ricerca mai appagata, la ricerca di realizzazione del desiderio che fallisce, quell'ossessivo slancio che conduce l'uomo a perdere la propria umanità, a smarrire la propria ragione e che si scontra con il necessario ma sempre precario controllo delle passioni, nel tentativo di raggiun-

gere un compromesso tra conquiste e valore civile dell'unione coniugale. In un continuo lavoro di revisione del poema, l'Ariosto arriva a legare la pazzia d'amore alla follia oscura che domina le vicende umane e terrene secondo i dettami del denaro e del potere, una lotta crudele nei confronti delle istituzioni sociali avvertite come autoritarie ed oppressive.

Si dipinge con ironia un mondo in continuo divenire che necessita di una capacità di adattamento che sfiora l'incostanza e si manifesta nel tradimento a cui sono soggetti i personaggi dell'opera, Orlando impazzisce proprio quando scopre Angelica diversa da quella che credeva, la sua tragedia nasce dall'idealizzazione dell'oggetto amato e della incapacità di trasformarsi attraverso l'esperienza. «A chi in amor s'invicchia, oltr'ogni pena, / si convegno i ceppi e la catena» (cit, I, 5-81), in questo verso d'ottava l'autore racchiude la concezione dell'amore quale esperienza centrale della vita e occasione in cui la saggezza viene messa a repentaglio, si propone il dualismo ragione/passione come ricerca di un equilibrio mai raggiunto se non nell'accettazione dell'inganno. La follia è la conseguenza di una rincorsa verso l'inafferrabile dove l'oggetto amato si sottrae sempre e si alternano immagini ingannevoli e irreali in un intreccio che fa del desiderio un incanto magico e pericoloso.

Una delle immagini più esemplari del poema è quella del palazzo incantato di Atlante in cui restano imprigionati i cavalieri e inseguono la parvenza degli oggetti del loro desiderio: Orlando insegue la figura artefatta di Angelica, Ruggiero quella di Bradamante e così via. Questo potere della magia nasce dal fatto che i rapporti umani sono costruiti su apparenze false, la rappresentazione della vita come un susseguirsi di sogni conduce ad una oscillazione dell'esistenza tra il perdersi e il ritrovarsi come avviene per Orlando il cui senno verrà recuperato da Astolfo sul finire dell'opera. La follia è inevitabile e la comprensione di ciò è l'unica saggezza possibile.

L'amore è il caleidoscopio che permette al poeta di esprimere la consapevolezza dell'errore a cui è soggetto il giudizio umano, colto nella molteplicità delle sue forme, diventa il motore di una storia che si confronta con l'equilibrio turbato delle corti rinascimentali e si apre ai grandi Stati d'Europa.

Il mondo moderno fa il suo ingresso attraverso l'ironia con cui il poeta ricomponne il passato non più come realtà, ma come arte. Il protagonista non è il savio Orlando, ma un Orlando matto e furioso, la cavalleria è così trasformata, materializza il pensiero medievale secondo il quale l'uomo non può trovar pace che nell'altro mondo e lo rende comico attraverso la concezione che ciò che si perde in terra lo si ritrova in un'altra dimensione. Da qui il viaggio di Astolfo sull'Ippogrifo è una vera parodia del viaggio dantesco. Ma il riso del poeta è serio e profondo, è il riso dello spirito moderno precursore della scienza, dell'artista che pur non credendo nel mondo cavalleresco se ne innamora, ne fa il suo mondo, ci vive dentro come creatura della sua immaginazione

cantando l'amore pur nella consapevolezza che la realtà ne sia sprovvista e che esso viva unicamente nell'intenzione della scrittura.

Complessivamente l'*Orlando furioso* è una delle più alte espressioni della cultura della contraddizione e dell'ambivalenza, il primo modello letterario che costruisce il dubbio rispetto alle verità etiche e psicologiche, l'amore come la letteratura si lega alla follia, nel momento in cui questa è la risultante dell'incontro tra l'idealizzazione del sentimento e la rappresentazione del reale. È una direzione che troviamo in tutto il secolo, a partire dall'elogio di Erasmo da Rotterdam fino a re Lear di Shakespeare e al don Chisciotte di Cervantes. «Un cavaliere errante senza amore è come un albero spoglio di fronde e privo di frutti» ci ricorda Cervantes nel suo romanzo, l'amore è l'ideale che rappresenta l'illusione di un mondo perduto in cui Don Chisciotte si smarrisce ed è nell'ironia di tale smarrimento che si mostra la delusione dell'uomo di fronte ad una realtà in cui si identifica senza fantasia e senza desiderio (de Cervantes 1997 [1605-1615]). Così il sentimento amoroso diventa espressione della fragilità dell'animo umano, quando si manifesta nel bisogno del Re Lear di chiederne conferma alle figlie, senza distinguere la finta adulazione delle maggiori Goneril e Regan dall'onestà di Cordelia che scoprirà soltanto con le vicende. La follia è la risultante di una incapacità da parte del re di cogliere l'amore nel silenzio, la scissione è dunque quella della parola e promessa d'amore chiesta e dell'agire affettivo che la figlia più piccola dimostra senza niente dire di eclatante (Shakespeare 2006 [1623]).

Un intreccio complesso lega amore e follia dando a quest'ultima la funzione di rappresentazione delle inquietudini della condizione umana, arrivando sul finire del secolo, nello sfondo storico della società di Antico regime, in un'Europa dominata dalle grandi monarchie assolute ad associare letterariamente la follia alla devianza. È il passaggio verso l'arte barocca e la rivoluzione filosofico-scientifica con la scienza galileiana, ma anche il tempo della Riforma che promuove un ritorno a tematiche religiose medievali. La scoperta e l'elogio della ragione si associano paradossalmente al misticismo della fede e delle regole, così nella *Gerusalemme liberata* il Tasso lega il concetto di onore a quello di sentimento, rappresentando il conflitto tra le pulsioni amorose e il dovere verso le norme e i valori sociali. L'autore racconta l'amore quale impulso alla deviazione, una potenza che conduce l'uomo fuori dalla collettività a cui appartiene, chi ama non è mai ricambiato, non riesce mai ad esprimere il suo amore e a farsi realmente conoscere dall'amato, il pericolo è dunque nell'infelicità di un sentimento che non corrisposto sfocia inevitabilmente nella solitudine e devia dall'impegno sociale.

L'esaltazione dei valori ufficiali, eroici e religiosi, la necessità di ordine e conformismo si intrecciano alle tentazioni dei sensi, le pulsioni benefiche a quelle distruttive, l'assetto repressivo alle evasioni edonistiche. Si tratta di contraddizioni che non possono essere sciolte, una compresenza minacciosa dei contrari vissuta con fascinazione e con terrore. I personaggi femminili incarnano questa

duplicità, figure di affascinante femminilità distolgono gli eroi dai loro obiettivi e dipingono i pericoli dell'amore e le esigenze di legami di coppia regolati dalla mancanza della passione. Così mentre Clorinda è costretta a mostrarsi come guerriero ritraendo il suo esser donna, nel giardino della maga Armida nelle Isole Fortunate si consuma il godimento erotico nella sospensione del tempo, un paradiso amoroso che promette l'evasione dalle costrizioni sociali, negazione caduca di ogni dovere morale e civile. Quand'ella si innamora del prigioniero Rinaldo e viene da questi abbandonata si trasforma in una remissiva fanciulla che l'amato accetta come sposa. Infine Erminia rappresenta all'opposto una bellezza che sceglie di nascondersi e vive l'amore inconfessato per Tancredi nell'attesa e nel ricordo, fino a realizzare il desiderio di assistere l'eroe ferito. Ecco che l'amore sfugge al suo potere corruttivo solo nel nascondimento o nella relazione che si crea quando non esiste corrispondenza del sentimento.

L'amore sembra dunque l'espedito letterario per raccontare le regole di un mondo pubblico che bandisce come folle e pericoloso il sentimento che allontana dall'impegno sociale e fa smarrire l'uomo in una ricerca che mai trova appagamento. Questo amore passionale si confronta e si scontra con il legame matrimoniale, nella consapevolezza di un necessario e impossibile adattamento delle pulsioni al codice comunitario e si lega inevitabilmente alla drammaticità di una mancata realizzazione del desiderio.

«Il faut cultiver nôtre jardin»⁵: la riflessione sull'amore e l'amore come riflessione

Se nel Cinque-Seicento l'amore nella letteratura si intreccia con temi religiosi e con l'impegno civile, la passione si scontra con le regole della società che allontanano gli amanti e conducono alla tragedia, un amore costretto alla conclusione nella società terrena ma destinato a rivivere nell'intenzione degli innamorati, nel Settecento la scrittura si concentrerà sulle trasformazioni culturali che producono nuovi rapporti sociali, *in primis* sulla cancellazione dei dogmi morali dell'assolutismo, una crisi della coscienza europea verso la laicizzazione del sapere condotta attraverso l'indagine razionale e l'obiettivo di renderlo autonomo dai sistemi sociali.

La conoscenza quale illuminazione si esprime nel moderno concetto di critica, analisi dei pregiudizi cognitivi e relazionali, riflessività come elaborazione delle idee che derivano dalla percezione sensoriale. In questa traiettoria inaugurata dal sensismo il tema amoroso è ricondotto alla sensazione di inquietudine come bisogno che nasce dalla privazione di un oggetto che consideriamo necessario per la nostra felicità e che porta al desiderio. Le idee hanno origine

⁵ Voltaire (1978 [1759]).

dai sensi, è dunque dalle sensazioni che si manifesta il sistema umano, lo indica con pragmatismo filosofico Condillac, secondo il quale «il giudizio, la riflessione, le passioni, tutte le operazioni dell'anima, in una parola, sono soltanto la sensazione stessa che si trasforma differentemente». È mediante l'attenzione che l'uomo percepisce la sensazione e la sua capacità di sentire si scinde tra la sensazione che ha avuto e quella che ha, là dove la prima si manifesta come impressione data effettivamente sui sensi e la seconda si realizza come sensazione già prodotta e dunque come memoria. Si tratta di due attenzioni che presuppongono comparazione e quindi giudizio. Secondo questa logica il desiderio nasce attraverso il confronto tra lo stato d'animo passato e quello in cui ci troviamo, nell'attivazione della memoria che viene a ricordarci l'oggetto che pensiamo possa contribuire alla nostra felicità. Dal desiderio si generano le passioni che non sono altro che trasformazioni della sensazione, l'idea dell'amore quindi è inevitabilmente una riflessione sulla relazione tra sensazioni.

Il *Trattato sulle sensazioni* riflette il dualismo mente e corpo della tradizione occidentale riproposto nel Secolo dei Lumi, l'amore è ricondotto alla riflessività pubblica fuori dalla quale sarebbe bandito come pericoloso e fanatico tanto per il suo carattere privatistico quanto per la sua funzionalità ideologico-religiosa. È per questo che la letteratura nel Settecento allontanerà il tema amoroso, promuovendo la comparsa del romanzo moderno come raffigurazione della società contemporanea e di una umanità mutevole alla quale è necessario guardare con ironico distacco, come avviene nel *Robinson Crusoe* di Defoe attraverso la messa in scena della solitudine dell'uomo di fronte alla natura o lo collocherà come esperienza di sventura umana in un «migliore dei mondi possibili». A scacciare l'uomo dal paradiso terrestre il peccato di un atto d'amore che spinge Candide⁶ al pellegrinaggio alla ricerca di una felicità perduta che scoprirà mai esistita, il sogno di un amore privato e pubblico non troverà altra soluzione che sistemarsi e spengersi nella quotidianità della vita verso la scelta di un'etica laica dell'impegno per far fronte alla miseria e alla noia dei rapporti istituzionalizzati.

«Amare o aver amato basta: non chiedete altro, non c'è altra perla da scoprire nelle pieghe tenebrose della vita, amare è un compimento»⁷: il sogno dello spiegamento di sé

Il trionfo dell'ordine pubblico fondato sulla razionalità nella letteratura e nella filosofia del Settecento, si confronterà nella seconda metà del secolo con le

⁶ Voltaire (1978 [1759]).

⁷ Hugo (1967[1862]).

prospettive neoclassiche; si manifesta una nuova esperienza di inquietudine che attraversa l'Europa, la fiducia verso le idee di giustizia e di ragione cede il passo ad una insoddisfazione per gli sviluppi della civiltà e l'analisi è ricondotta dentro gli individui, nei loro desideri e nelle loro problematiche fino alla ricerca distruttiva di una illimitata espansione dell'Io nel Romanticismo. L'individualismo già diffuso nella cultura e nella società del XVIII secolo si mostra come esaltazione della libertà del soggetto, genialità ricondotta alla natura della quale l'uomo partecipa in un ambivalente vincolo con i valori dell'appartenenza territoriale, fuori dalle logiche di una razionalità universalistica. La visione di una organicità della natura si collega al senso del suo divenire e della sua storicità, l'uomo è dunque portato a ricercare il passato e a volgersi verso il futuro, lo si ritrova a chiare lettere nella filosofia idealistica tedesca.

La nuova attenzione all'Io si traduce in una sottile analisi della sensibilità interiore, in manifestazioni dei sentimenti e delle passioni in cui si esprime la piena partecipazione dell'individuo al flusso vitale della natura. La donna, creatura divina e terrena, prende parte al tempo quotidiano della vita borghese e racchiude al contempo qualcosa di eterno e sovraumano, offre una promessa di felicità infinita. Ma la forza divina dell'amore incontra gli ostacoli delle convenzioni sociali che regolano le passioni alla sublimazione sentimentale. Si fa avanti l'idea dell'incondizionato o dell'assoluto raggiungibile sia attraverso l'esperienza religiosa sia mediante l'intuizione intellettuale. Viene ripresa la prospettiva spinoziana incentrata sulla conciliazione tra due aspetti dell'amore, l'uno legato al finito e riconducibile all'ambito delle umane passioni, l'altro concepito quale *amor dei intellectualis*, visione di tutte le cose nel loro ordine necessario (Spinoza 1990 [1677]). L'amore viene dunque considerato come la capacità di cogliere l'Assoluto nel mondo finito, un desiderio di infinito, si tratta di un'intuizione del divino nello spirito umano⁸.

L'amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto, le cui relazioni lasciano sempre il molteplice come molteplice, e la cui stessa unità sono delle opposizioni; esso non è ragione che oppone assolutamente al determinato il suo determinare; non è nulla di limitante, nulla di limitato, nulla di finito; l'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo: dal sentimento singolo, poiché è solo vita parziale e non vita intera, la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per trovare se stessa in questo tutto della molteplicità. Nell'amore questo tutto non è contenuto come somma di parti particolari, di molti separati; nell'amore si trova la vita stessa come una

⁸ Ad elaborare il concetto di infinito quale potenza creativa ed eterna che si ritrova nell'Io libero e incondizionato, in quanto sentimento fu Fichte che diede avvio dunque al movimento romantico.

duplicazione di se stessa, e come sua unità; partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce a una unità completa (Hegel 1972: 528-531).

Sull'onda di questa rivoluzione romantica si ebbe nel primo trentennio dell'Ottocento una straordinaria espansione della cultura tedesca, dalla filosofia idealista di Schelling alla filosofia dialettica di Hegel, una ripresa di tradizioni popolari e passioni tragiche, di irrazionalismo, nazionalismo e tensioni internazionali, mentre nasce il romanzo storico, lente narrativa delle trasformazioni industriali ed economiche. L'amore viene sublimato, identificato con il piacere e il bene spirituale concesso alla triste vita dell'uomo; la comunione delle anime e il naufragio nell'infinito diventa espressione dell'ansia di fondersi col tutto, ecco che la narrativa va a rappresentare la vita quotidiana della società, denunciandone le contraddizioni.

Se in Inghilterra il Romanticismo assunse posizioni rivoluzionarie con Wordsworth e Coleridge, Keats e Shelley, l'amore senza limiti intrecciato alle violenze barbariche, in Francia il movimento assunse caratteri antiliberali e anti illuministici e trovò la sua espressione dirompente con Stendhal, mentre il romanticismo italiano ebbe come punto di riferimento la letteratura tedesca e in particolare le opere di Goethe e di Schiller.

Paradigma dell'amore romantico l'opera di Goethe *I dolori del giovane Werther*⁹, dove il sentimento si trova dipinto nella sua impraticabilità, narrato attraverso l'espedito epistolare tra il protagonista e l'amico Willhelm. Si tratta del racconto di un istante nel quale sul tragitto verso una festa da ballo Werther conosce Charlotte e se ne innamora e decide di vivere il sentimento sebbene essa sia promessa ad Albert. La passione è vissuta all'insegna dell'inquietudine, nell'incapacità del giovane protagonista di allontanarsi dall'amata o di lottare per conquistarla e non permettere il matrimonio. Ed è in questa inerzia di fronte alla scelta obbligata di Charlotte che va in sposa ad Albert che si mostra con intensità sempre maggiore l'infausto stato d'animo del giovane, mentre la situazione va volgendosi verso il dramma. Werther rappresenta l'eroe nella sua fragilità dettata dall'illusione, nella passività di un idealismo che si riversa in apatia, per cui la sola reazione di fronte alla realtà intollerabile sarà la sua ultima azione, il suicidio. L'amata è per il giovane l'incarnazione dell'aspirazione più alta, quella di poter essere attivo nella vita senza esser costretto a rinunciare alle proprie caratteristiche e non riesce ad averla perché non è ancora in grado di misurarsi con realtà, di inserirsi nella società mantenendo la propria dignità. Il libero spiegamento di sé irrealizzato nell'amore e nella vita

⁹ Goethe (1973 [1774]).

riesce a compiersi nella morte dove si ritrova la totalità dell'infinito, ovvero «il momento dionisiaco della realizzazione della propria totalità» (Baioni 1969: 68), a dimostrazione del fatto che non la morte, ma la capitolazione di fronte alla società rappresenta la sconfitta.

La morte è la possibilità che il soggetto ha di esprimere se stesso e di scegliere, mentre la vita si gioca nello spazio tra «il rosso e il nero»¹⁰, tra l'impeto del sentimento amoroso e la stabilità dei ruoli sociali. Julien, il personaggio creato con superba arte da Stendhal, incarna questa scissione, figlio di umili origini riesce a diventare precettore dei figli del sindaco ed è in quel momento che nasce l'amore forte e passionale con la moglie di questi che da prima lo ricambia e dopo invece finisce per essere colta dal senso di colpa e dall'odio verso se stessa: legame proibito e peccaminoso vissuto inizialmente con poetica spontaneità. La signora Rénal è semplice e si lascia conquistare in modo totale, Julien invece è un giovane complesso, in lui predomina l'odio di classe e la volontà di non esser posseduto dal sentimento amoroso che prova, ama la donna e la disprezza in quanto rappresentante di una classe sociale ricca, nobile, potente ed arrogante. Entrambi finiscono per cedere alla passione che diventa folle turbamento, fino alla scelta dell'amata di un necessario allontanamento per ritrovare il rispetto del legame matrimoniale. Questa nuova consapevolezza porterà Julien a ritirarsi in un convento per concludere il noviziato e qui la sorte gli sorride ancora conducendolo alle dipendenze di un potente marchese che lo introduce nell'alta società di Parigi. Sarà di nuovo un amore a sconvolgere la sua vita, quello per la figlia del marchese, un amore contrastato e sofferto, malato di rivalsa sociale, al limite dell'odio. Mathilde in un primo momento disinteressata al giovane di umili origini, si accorge all'improvviso un giorno di esserne innamorata «improvvisamente un'idea la illumina: Ho la fortuna di amare – disse un giorno a se stessa con un trasporto incredibile di gioia – sono innamorata è chiaro [...]. Che cosa manca a Giuliano? Un nome e la ricchezza. Ma il nome può farselo e la ricchezza può conquistarla» e scopre di attendere da lui un figlio. È la possibilità per Sorel di una vera ascesa sociale, nel momento in cui all'amore ipergamico, caldo, materno e borghese che sfidava le regole sociali è successo un amore freddo, di testa, interessato. Ma qualcosa interrompe il calcolo, la lettera con cui la antica amante, interpellata dal padre di Mathilde per aver notizie sul giovane, mette Julien in cattiva luce. Questi furioso per il tradimento, tenterà di uccidere la signora Rénal e verrà condannato alla pena capitale. Nel romanzo il sentimento amoroso è colto in opposizione al sentimento politico che appare compromesso dall'atteggiamento apolitico della lotta delle classi, costretto ad agire alla superficie della vita sociale nella forma

¹⁰ Stendhal (1991[1830]).

dei costumi e dei desideri, mentre l'amore appare quale autentica passione accompagnata al rammarico di una incapacità di tradire la propria classe sociale.

In Goethe e Stendhal si trovano i drammi dualistici dell'amore che si associa al sacrificio sociale e alla morte, nell'incapacità dell'uomo di realizzare la propria identità nella realtà sociale. In quest'ottica il vero amore si lega ad una paura che risulta tuttavia necessaria, paura di perdere la persona amata, contro un «processo di cristallizzazione» che solidifica il sentimento arrivando a creare nel soggetto che ama un processo di idealizzazione dell'amato e di negazione della propria individualità, per questo l'unico esito possibile per l'amore è un'amara delusione (Stendhal 1971 [1822]).

Le due anime gemelle si scontrano con gli ostacoli esterni ed interni, di comunicazione o di diversa intensità e traiettoria delle passioni, connessi alla trasformazione del corpo femminile da strumento a soggetto di piacere in grado di auto-affermarsi e di prendere il sopravvento. La morte soltanto dunque sembra permettere al legame di farsi eterno. Il carteggio del Foscolo rappresenta perfettamente la trasmissione dei temi connessi all'amore libertino e a quello romantico, Ortis incarna l'eroe solo che sceglie il suicidio soltanto quando si rende conto che ogni cosa è perduta, che l'amata sposerà un altro e che la patria è caduta sotto il dominio straniero (Foscolo 1986 [1817]).

Siamo di fronte ad un amore romantico strutturato sull'indagine su se stessi, che anche quando si conclude in tragedia e si alimenta di trasgressione permette di stravolgere le prescrizioni, proiettandosi tanto verso l'idealizzazione dell'altro, quanto verso la possibilità di uno sviluppo futuro, un amore nel quale la fusione degli amanti tipica dell'amore-passione della letteratura precedente, si accompagna alla ricerca del sé che passa attraverso la conoscenza dell'altro (Giddens 1995 [1992]).

L'amore romantico rifletteva dunque e contemporaneamente influenzava i cambiamenti del vivere sociale, si inseriva nelle relazioni tra libertà e autorealizzazione, unendo alla passione il coinvolgimento permanente con l'amato/a e la riflessività. Il progetto di costruzione dell'unità si scontrava inevitabilmente con le strutture e le convenzioni sociali e con il tempo della storia. Nel racconto l'inizio dell'amore è sospeso nel tempo, è riconoscimento di un incontro predestinato, la cui conclusione sfuma nell'eternità (Micali 2001). Se l'amore-passione ha un proprio svolgimento temporale, un inizio e una fine, l'amore romantico si proietta fuori dal tempo (Luhmann 1985 [1982]), sembra eliminare la distinzione tra amore sincero e insincero. La profonda novità risiede nel ruolo principale che assume la narrazione per cui l'Io dei due amanti si proietta dentro una storia che intreccia a quella dell'altro. La narrazione romantica è narrazione di una duplice rilevazione: la scoperta di aver incontrato la sola persona desiderabile al mondo e la sensazione di essere salvati dall'amato e inseriti in un futuro che permette di riscattare la propria esistenza, anche attraverso la morte.

L'ideale romantico dell'amore si confronta e si manifesta nella letteratura europea, realista, verista, naturalista e sfuma in quella decadente. Il suicidio di Anna Karenina di fronte ad un amore che ella sente non più corrisposto perché condannato dalla società come adultero si contrappone alla vita familiare serena del personaggio di Levin¹¹; l'atto d'amore di Nora che si sacrifica per estinguere di nascosto il debito del marito, durante il tempo in cui recita la parte della sposa irresponsabile che necessita di protezione, non compreso da questo che una volta scoperto l'inganno la accusa di aver compromesso la sua immagine sociale, porta la donna alla decisione di lasciare la famiglia¹². Sono paradigmi letterari del dramma di un amore che si consuma oltre e contro le regole sociali e che trova nei legami istituzionalizzati l'antitesi al sentimento. La passione sarà collocata nell'analisi delle problematiche sociali, morali e psicologiche della società degli ultimi decenni del secolo che si appresta a diventare la società di massa standardizzata che trionferà nel Novecento con il decollo industriale, per cui andrà manifestandosi il senso di esaurimento e di sconfitta, la fuga dalla realtà esterna e la frantumazione dell'Io con la crisi della nozione di individuo capace di dominare il reale.

In filosofia come in letteratura il tentativo appare quello di riscoprire l'aspetto dionisiaco del vivere a fronte di una modernità apollinea che produce false coscienze e credenza pericolose, quello di riaffermare il predominio del piacere sulla morale della rinuncia. L'amore si schiaccia dunque sul peso del Superuomo lanciato verso l'ideale di una piena realizzazione di sé. Si tratta di un moto che può spingersi sino all'annientamento, l'amore è carnivoro, desidera possedere il suo oggetto, dominarlo «ogni amore reca con sé il pensiero crudele di uccidere l'oggetto dell'amore così da toglierlo una volta per tutte al giuoco perverso del mutamento: perché l'amore ha ribrezzo del mutamento più ancora che della distruzione», ci ricorda Nietzsche (1981 [1878]).

«si ama solamente ciò in cui si persegue qualcosa di inaccessibile, quel che non si possiede»¹³: la scoperta dell'io che è nell'altro e dell'altro che è nell'io

I temi decadenti aprono quindi la cultura del XX secolo, le grandi esperienze dell'Ottocento che si erano riflesse nella visione oggettiva del mondo e nell'unità di coscienza furono stravolte dalla nuova società industriale, mentre l'esperienza angosciosa della guerra consegnava all'uomo e al poeta il di-

¹¹ Tolstoj (1979 [1877]).

¹² La protagonista di *Casa di bambola* – Ibsen (1986 [1869]).

¹³ Proust (1973 [1923]).

sincanto e la fine di ogni illusione, determinando l'inizio di una vera e propria "cultura della crisi".

Questo pare comportare da un lato la nascita di una analisi sociologica che vede nella modernità il predominio di un «agire razionale rispetto allo scopo» su un «agire affettivo» – le azioni degli uomini tendono cioè a farsi sempre più strumentali e il calcolo relativo al perseguimento di fini diviene l'atteggiamento mentale predominante (Weber 1961 [1922]), dall'altro l'affermarsi nella letteratura di un amore come riflesso della personalità del soggetto, in conseguenza alla teoria psicanalitica freudiana. L'innamoramento diventa una oscura e morbosa dipendenza, come sottolinea Mann in *Morte a Venezia*, in cui il protagonista sfugge la salvezza decidendo di rimanere nella città dove si trovava in villeggiatura e dove è scoppiata la peste soltanto per continuare ad ammirare l'oggetto del suo amore. Il sentimento domina colui che ama che a lui si concede con la consapevolezza di perdere la padronanza di sé, lo aveva gridato con disperazione Wilde nella lunga lettera scritta al giovane amato: «Un giorno te ne renderai conto. Per quanto sia stato terribile quello che mi hai fatto, è stato ancora più terribile quello che io ho fatto a me stesso. Cessai di essere padrone di me. Non fui più io a governare la mia anima e non lo sapevo. A te permisi di dominarmi» (Wilde 1992 [1897]).

L'amore si fa potenza di piacere e di dolore, pretende di essere cercato: l'opera di Proust racchiude le domande, le ironie, i miti, le angosce di questo tempo di passaggio alla modernità, il personaggio di Albertine nella *Recherche* è la metafora dell'amore che pretende non solo di esser trovato ma soprattutto di essere cercato e se il mondo è deludente, l'Io è una fonte gioiosa di scoperta e di evasione, è la felicità che scaturisce dalla vittoria sul tempo (Proust 2003 [1913-1927]).

Così la realtà compressa nei codici sociali diventa il motore di un'operazione letteraria di inversione e allontanamento dalle regole, verso il flusso narrativo in cui il reale si affina e si spiritualizza: in *La signora Dalloway* la Woolf intreccia passato e presente, fa rivivere in Clarissa e in Peter i giorni della giovinezza in cui avrebbero potuto unire le loro vite ormai separate e sancisce il trionfo del presente racchiuso nelle ultime righe del romanzo «"Vengo anch'io", disse Peter. Ma indugiò ancora un momento. Cos'è questo terrore? E questa estasi, cos'è? si chiedeva fra sé e sé. Cos'è che mi mette addosso questa smania straordinaria? È Clarissa, si disse. Infatti, lei era lì accanto» (Woolf 1992 [1925]: 179). Il sentimento sopravvive alla realtà sociale vissuto nell'interiorità del soggetto che ama.

La prospettiva solipsistica che considera l'amore creazione della coscienza del soggetto che in esso e nell'altro decide di perdersi, si confronta con la visione del sentimento come scambio leale e sincero tra due amanti che desiderano conoscersi reciprocamente e impegnarsi nella relazione. Il rapporto amoroso viene descritto nella sua quotidianità, quale esigenza di una ritrovata

serenità nell'Europa del dopo-guerra; il neorealismo fa dell'amore una ricerca di verità, la verità che insegue Milton¹⁴, il suo bisogno disperato di conoscere le menzogne e i tradimenti della vita e la possibilità di riuscirli ad accettare grazie all'amore, si manifesta nel percorso che conduce i giovani del *Quartiere*¹⁵ dall'adolescenza all'età adulta, dalle pulsioni forti ed acerbe alla consapevolezza di una solidità del rapporto vissuto nella sicurezza dei suoi rituali.

Sarà invece con il movimento della neo-avanguardia e del postmodernismo che si assisterà in letteratura come nelle scienze sociali ad un cambio di paradigma basato sull'opera di demistificazione della narrazione romantica dell'amore che celebrava la passione sensuale senza riconoscerla in maniera esplicita, per concepirlo come costruzione culturale dovuta ad un impulso fisico e sessuale.

Il passaggio da una esperienza sociale di «avventura» ad una esperienza «ordinaria» dell'amore viene interpretato sia come perdita del rischio insito nella relazione romantica verso la quotidianità di rapporti privi di immaginazione (Lyman, Scott 1975) sia come abbandono di una dimensione di eccitazione verso una condizione di serenità che distribuisce la pulsione in un tempo lungo (Scitovsky 1976). Si differenziano i racconti dell'«amore realistico» e della «storia romantica», si creano due codici dell'amore che influenzati da esperienze fenomenologiche diverse finiscono a loro volta per agire come codici nella vita quotidiana, anche attraverso l'operazione di rappresentazione e codificazione dei media. Nella narrativa entra la visione dell'amore connessa all'atto del consumo, l'idea che l'impegno sentimentale sia successivo ad una operazione di raccolta di informazioni sul partner, e di comparazione con altri ipotetici compagni (Illouz 2003).

Emma Bovary si trova sul limen tra sensibilità romantica dell'attesa e sensibilità moderna, si illude che il suo rapporto con Rodolfo sia l'inizio di una travolgente storia d'amore.

Prima di sposarsi, Emma aveva creduto di essere innamorata, ma la felicità che sarebbe dovuta nascere da questo amore non esisteva, ed ella pensava ormai di essersi sbagliata. Cercava ora di capire che cosa volessero dire realmente le parole felicità, passione, ebbrezza, che le erano sembrate così belle nei libri. [...] Dopo aver tentato invano di far sprizzare la divina scintilla stuzzicando l'acciarino del suo cuore, e, del resto, del tutto incapace di comprendere quanto non provava come di credere a quanto non si manifestasse nelle forme tradizionali, non faticò a convincersi che la passione di Charles non era affatto qualcosa di grande [...] Le sue espansioni avevano preso un ritmo regolare; la baciava

¹⁴ Il protagonista di *Una questione privata* – Fenoglio (1998 [1963]).

¹⁵ Pratolini (1987 [1944]).

a orari fissi. Era un'abitudine come le altre. Era come un dessert già previsto dopo un monotono pranzo (Flaubert 2009 [1856]).

Se la narrativa si confronta con i mutamenti che attraversano la contemporaneità rappresentandoli è vero anche il contrario, che l'atteggiamento post-moderno è quello «di chi ama una donna molto colta e che sappia che non può dirle “ti amo disperatamente” perché lui sa che lei sa (e lei sa che lui sa) che queste frasi le ha già scritte Liala» (Eco 1983: 529).

La modernità sembra costruirsi sulla progressiva distanza tra immaginazione e realtà, con la frammentazione dell'esperienza amorosa in blocchi emozionali distinti, nella consapevolezza che l'amore scritto contenga un tempo altro dove il sentimento ha una forma e un valore impensabili nella vita sociale ed eventualmente riproducibili soltanto nell'ironia del gioco. Si tratta di un disincanto, ma anche di una nuova possibilità, la possibilità di giocare la libertà della relazione amorosa nella consapevolezza di una stabilità che non viene minacciata dal fugace allontanamento. Si tratta della scissione degli ideali romantici verso quello che Giddens (1995 [1992]) definisce un «amore convergente» contingente ed attivo, caratterizzato dall'apertura agli altri, dal bilanciamento dei poteri tra i generi e dunque da una parità affettiva. Dalla storia totalizzante ed unica si scivola verso un amore che cresce in relazione all'aumento dell'intimità tra i partner, disponibili a manifestare le proprie paure ed esigenze e ad essere esposti alla vulnerabilità. Si ha così a che fare con un tacito accordo tra gli amanti che si conoscono approfonditamente e scelgono i tempi e le modalità del legame, in riferimento al soddisfacimento dei propri interessi.

La letteratura riflette l'incapacità degli individui di fare delle scelte esclusive e durature, la condizione di libertà a cui sono condannati pare spingerli in un limbo dove anche l'amore viene sospeso per non scivolare nel rischio della delusione e del rimorso: «Come molte persone, mi piace trascinarci questo senso dell'occasione perduta, perché dà alla mia vita una sorta di patina estetica ed è una buona scusa per sentirmi infelice quando le cose non vanno bene» (Coe 2002 [1989]); i giovani-adulti sono colti nella frustrante zona di mezzo tra il bisogno di una svolta che dia stabilità e l'estasi di una condizione di scoperta e di sperimentazione:

Vedi, io ho sempre avuto paura del matrimonio per via, sai della palla al piede, perché voglio la mia libertà e compagnia bella. Ma mentre pensavo a quella stupida ragazza improvvisamente ho capito che era il contrario: che se ti sposi con qualcuno che sai di amare e ti sistemi, questo ti rende libero di fare altre cose. So che non sai cosa senti per me, ma io so cosa sento per te. So che voglio stare con te e che continuo a fare finta di no, con me stesso e con te, e così andiamo

zoppiconi. È un po' come se firmassimo un nuovo contratto ogni due settimane, o roba così, e non ne posso più. E so che se ci sposassimo, io la prenderei seriamente, e mi passerebbe la voglia di combinare pasticci (Hornby 1996: 249).

La relazione si dipinge sotto la luce della ragione che intende imbrigliare l'energia delle pulsioni con l'istituzionalizzazione dell'impegno e del legame, la conoscenza di sé e dell'altro è diventata la base di una negoziazione. Si scoprono le fragilità del soggetto libero e insicuro che prova piacere nel gioco della comparazione amorosa e contemporaneamente sente l'esigenza di una solidità affettiva che possa dare profondità alla pluralità delle traiettorie; si svelano le ambivalenze della condizione esistenziale nella contemporaneità dove l'ideale romantico dell'eternità è tanto idealizzato quanto demistificato, vissuto come sogno di una fase adolescente della vita che cede il passo ad un reale più complesso, movimentato, difficile ed aperto.

Complessivamente l'amore scritto, così come si è manifestato nella letteratura, nella filosofia e nella sociologia europea, pare seguire, come ci suggerisce Bodei¹⁶, tre scenari: quello del desiderio e/o della realizzazione di una corrispondenza e fusione degli amanti; quello della consapevolezza del fallimento di tale desiderio associata ad una interpretazione della fusione come minaccia all'autonomia dei soggetti e infine la rinuncia alla trasformazione del due in uno, riconoscendo l'impossibilità dell'individuo di superare la propria solitudine e rifiutando dunque di inglobare e assimilare l'altro all'immagine di sé.

Se la prima prospettiva si trova nell'amore-passione e nell'amore romantico in forme e valori differenti, la seconda può essere sintetizzata dal pensiero di Simmel in sociologia e dalle considerazioni Rilke in letteratura. Simmel (2001 [1907]) considera l'amore il motore della società, esso consente il passaggio dall'individuale al sovra-individuale, al collettivo, è necessità cognitiva e dunque atto psichico che permette l'unione di due entità diverse che da esso vengono trasformate. Non si tratta dunque di una fusione quanto di una riflessività del soggetto che ama che non presuppone l'equivalenza con l'oggetto amato, ma la modificazione di entrambi per mezzo del sentimento. In quest'ottica Rilke (1992 [1897]) ritiene che il diventare troppo identici o troppo diversi per coloro che si amano determini la conclusione della relazione amorosa. La terza ipotesi infine si trova riassunta sia dal pensiero cinico di Musil che narra l'incapacità del soggetto di uscire dal circuito autoreferenziale del sentimento e dunque dalla prigionia identitaria:

¹⁶ *Questioni di filosofia* (a cura di) Remo Bodei: http://www.evitek.it/filosofia/Index_file/Questioni_file/Bodei,%20Questioni%20di%20filosofia.htm.

Il nostro desiderio non è di fare di due creature una sola, bensì di evadere dalla nostra prigione, dalla nostra unità, di diventare due in una congiunzione, ma meglio ancora dodici, un numero infinito, di sfuggire a noi stessi come in sogno, di bere la vita a cento gradi di fermentazione, di essere rapiti a noi stessi o comunque si debba dire, perché non lo so esprimere; allora il mondo contiene altrettanta voluttà quanto estraneità. [...] Il solo sbaglio che potremmo commettere sarebbe d'aver disimparato la voluttà dell'estraneità e immaginarci di fare chi sa quali meraviglie dividendo l'uragano dell'amore in magri ruscelletti che scorrono su e giù fra un essere e l'altro (Musil 1972 [1930-33]: 1102-1103).

sia dalla teoria rivoluzionaria di Adorno che considera l'amore «la capacità di sentire il simile nel dissimile» (1979: 228) e propone l'accettazione dell'alterità come possibilità dell'individuo di essere se stesso: «sei amato solo dove puoi mostrarti debole senza provocare in risposta la forza» (1979: 230).

Ecco manifestarsi il paradosso dell'amore nella letteratura contemporanea: l'esigere da colui che ama che si senta contemporaneamente se stesso e l'altro, poiché se l'individuo si sottrae troppo all'unione con l'altro rinchiudendosi nella affermazione della propria identità l'altro rischia di allontanarsi, se viceversa si concede alla fusione perde la propria autonomia e capacità di giudizio. Il mantenimento dell'amore pare dunque strutturarsi sulla giusta distanza, nel continuo percorso conoscitivo dove l'incontro e la scoperta dell'altro determinano la rilevazione di sé, verso la co-evoluzione delle identità in relazione.

La comprensione della propria alterità e quindi di una identità relazionale permette inoltre di «estendere» l'amore oltre la relazione a due, aprendo l'agire affettivo alla dimensione comunitaria (Ricoeur 1993 [1990]). L'amore scritto dipinge così questa ambivalenza e questa possibilità, facendosi tanto specchio quanto motore del cambiamento sociale:

«Impariamo, amore, da questi monti/Che, così distanti dal mare, sanno il gesto/Di bagnare nell'azzurro gli orizzonti./Facciamo ciò che è giusto e diretto:/Da desideri occulti altre fonti/E scendiamo al mare dal nostro letto»¹⁷.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T. (1979 [1951]), *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino.
 Ariosto L. (2005 [1532]), *Orlando furioso*, Garzanti, Milano.
 Bacchini F., Lalli C. (2003), *Che cos'è l'amor. Ciò che avete sempre saputo sull'amore ma non siete mai riusciti a spiegarvi*, Dalai Editore, Milano.
 Baioni G. (1969), *Classicismo e rivoluzione: Goethe e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli.

¹⁷ *Impariamo, amore*, poesia di Saramago (2002 [1966]).

- Boccaccio G. ([1973] 1349-1351), *Il Decamerone*, Hepli, Milano.
- de Cervantes S. M. (1997 [1605-1615]), *Don Chisciotte*, Ghisetti e Corvi, Milano.
- Coe J. (2002 [1989]), *L'amore non guasta*, Feltrinelli, Milano.
- Condillac E. B. (1970 [1754]), *Trattato sulle sensazioni*, Laterza, Roma- Bari.
- Croce B. (1929), *Sulla poesia del Petrarca/nota letta all'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli dal socio Benedetto Croce*, Sangioanni, Napoli.
- Dante (1965 [1472]), *Purgatorio*, Fabbri, Milano.
- de Rougemont D. (1998 [1956]), *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano.
- De Sanctis F. (1985 [1870]), *Storia della letteratura italiana*, European Book, Milano.
- Eco U. (1983 [1980]), *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano.
- Fenoglio B. (1998 [1963]), *Una questione privata*, Einaudi, Torino.
- Flaubert G. (2003[1856]), *Madame Bovary*, Dalai Editore.
- Foscolo U. (1986 [1817]), *Le ultime lettere di Jacopo Ortis*, Mondadori, Milano.
- Giddens A. (1995 [1992]), *La trasformazione dell'intimità. Sexualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Girard R. (2002 [1961]), *Menzogna romantica, verità romanzesca*, Bompiani, Milano.
- Goethe J.W. (1973 [1774]), *I dolori del giovane Werther*, Garzanti, Milano.
- Hegel G.W.F. (1977 [1907]), *L'amore*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli.
- Hornby N. (1996 [1995]), *Alta fedeltà*, Guanda, Parma.
- Hugo V. (1967[1862]), *I miserabili*, Lucchi, Milano.
- Ibsen H. (1986 [1879]), *Casa di bambola*, Mondadori, Milano.
- Illouz E. (2003), in Bacchini F, Lalli C. *Che cos'è l'amor. Ciò che avete sempre saputo sull'amore ma non siete mai riusciti a spiegarvi*, Dalai Editore.
- Lyman S.M., Scott .B. (1975), *Drama of Social Reality*, Oxford University Press, New York.
- Luhmann N. (1985 [1982]), *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- Mann T. (1972 [1912]), *La morte a Venezia*, Einaudi, Torino.
- Micali S. (2001), *L'innamoramento*, Laterza, Roma-Bari.
- Musil R. (1972 [1930-1933]), *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino.
- Nietzsche F. (1981[1878]), *Crudele invenzione dell'amore in Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano.
- Petrarca F. (1983 [1470]), *Canzoniere*, Garzanti, Milano.
- Platone (1997), *Simposio*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano.
- Pratolini V. (1987 [1944]), *Il Quartiere*, Mondadori, Milano.
- Proust M. (2003 [1913-1927]), *Alla ricerca del tempo perduto*, Fabbri, Milano.
- Proust M. (1973[1923]), *La prigioniera*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur P. (1993[1990]), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Rilke R.M., Salomé L.A. (1992[1897]), *Epistolario*, La Tartaruga, Milano.
- Saramago J. (2002 [1966]), *Le poesie possibili*, Einaudi, Torino.
- Scitovsky T. (1976), *The Joyless Economy*, Oxford University Press, New York.
- Shakespeare W. (2006 [1623]), *Re Lear*, Garzanti, Milano.
- Shakespeare W. (2003 [1623]), *I due gentiluomini di Verona*, Fabbri, Milano.
- Simmel G. (2001[1907]), *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma.
- Spinoza B. (1990 [1677]), *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, SE, Milano.
- Stendhal (1971 [1822]) *L'amore*, Mondadori, Milano.

- Stendhal (1991 [1830]), *Il rosso e il nero*, Fabbri, Milano.
- Tasso T. (1979 [1581]), *La Gerusalemme liberata*, Mondadori, Milano.
- Tolstoj L. (1979[1877]), *Anna Karenina*, Garzanti, Milano.
- Voltaire (1978[1759]), *Candido*, Garzanti, Milano.
- Weber M. (1961 [1922]), *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano.
- Wilde O. (1992 [1897]), *De Profundis*, Feltrinelli, Milano.
- Woolf V. (1992 [1925]), *La signora Dalloway*, Newton, Roma.

L'amore fra Prima e Seconda Repubblica. La politica degli affetti e gli affetti (ed effetti) nella politica

Anna Tonelli

In the so-called "Party Republic", that is the First Republic, feelings, affections and love were relegated to the private sphere. Today things are different. Love in politics is no longer a taboo, not only in the use of the word, but as a means of promoting the public arena. Since the early 80's a show policy has been established in which the private sector has become one of the most used and abused regarding image and the personalization of leaders.

L'incipit del discorso di esordio in politica di Berlusconi nel gennaio 1994 – «L'Italia è il Paese che io amo» – è considerato da Gustavo Zagrebelsky (2010: 21) come la legittimazione dell'ingresso della parola 'amore' nel «linguaggio della politica». «Non senza conseguenze pervasive», aggiunge il giurista, accennando ai successivi e reiterati usi delle declinazioni dell'amore da parte dei partiti e dei vari esponenti politici.

L'amore in politica non è più un tabù, non tanto e solo nel lessico utilizzato, ma pure come mezzo di promozione sulla scena pubblica. Lo stesso Berlusconi, quindici anni dopo la 'discesa in campo' lancerà la campagna del 'partito dell'amore' contro il 'partito dell'odio'¹, realizzando una chiara «manomissione delle parole» che un fine scrittore quale Gianrico Carofiglio (2010: 52) individua in un «potere costituito su basi emotive».

Uno stile al quale si adegueranno altri leader politici, di schieramenti differenti, pronti a usare le parole e le allocuzioni sentimentali associate a contenuti politici (o pseudo tali). Non a caso il movimento dei cosiddetti 'rottamatori' guidati dal sindaco di Firenze Matteo Renzi e da Pippo Civati, attenti a coniugare

¹ La definizione è utilizzata anche come titolo di un volume – *L'amore vince sempre sull'invidia e sull'odio* – che raccoglie le citazioni di Berlusconi e i messaggi di solidarietà ricevuti dopo l'aggressione subita a Milano il 13 dicembre 2009, con il lancio di una statuetta raffigurante il Duomo scagliata da un uomo con seri problemi psichici.

l'esigenza di rinnovamento della classe dirigente con una moderna comunicazione politica, ha proposto uno slogan eloquente che funziona da manifesto politico: «È anche attraverso la capacità di commuoversi che si può fare la rivoluzione»². E così pure Nichi Vendola, fondatore del movimento Sinistra Ecologia Libertà, insiste su una politica capace di parlare al cuore e di tessere il filo della 'narrazione'. Un riferimento alle emozioni, e quindi alle pulsioni e agli istinti, che entrano di diritto nel vocabolario e nel vissuto della politica.

Le «intermittenze del cuore», per dirla con Proust, non sono relegate solo al campo letterario. I sentimenti cominciano a far parte dell'agorà fino a costituire nel tempo una delle variabili fondamentali per l'agire politico. Chi fa politica deve essere in grado sia di esprimere i propri sentimenti come segni della personale carta d'identità, sia tenerne conto quando è in gioco la trasformazione dei medesimi in possibili provvedimenti o disposizioni legislative.

È su questo terreno che si possono valutare la volontà e la capacità politica di governare una società, a partire dalla considerazione e dal controllo dei sentimenti. Un ambito in cui convivono e si intrecciano vari piani come i rapporti fra i sessi, le dinamiche familiari, le relazioni amorose o sessuali, i temi legati alla sfera personale, il disciplinamento della felicità o del dolore. In tale contesto è lecito mettere in relazione etica e politica, con l'una – l'etica – a tentare di fornire regole e principi di comportamento a chi si occupa della *res publica* e l'altra – la politica appunto – a codificare direttive per regolamentare gli 'affari privati'.

Analizzato dal punto di vista storico, questo rapporto tenta di cogliere da una parte la volontà politica di intervenire sul privato dei cittadini a fini di consenso, dall'altra di delineare la morale – o le morali – funzionale anche al progetto politico o alla costruzione di nuove identità. Vi è anche un terzo fattore, l'ultimo a presentarsi sulla scena pubblica ma destinato a costituire il tratto fondante della politica attuale, che utilizza il privato come nuova forma di comunicazione politica, finalizzato a colpire e avvicinare il pubblico di potenziali elettori. Sotto questo profilo il passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica, per quanto le scansioni semplificatorie siano sempre riduttive, può considerarsi netto con il prevalere dell'esposizione del privato in ogni sua forma e la conseguente spettacolarizzazione delle emozioni individuali e collettive.

Nell'intersecarsi di questi piani che, a seconda dei periodi occupano priorità diverse, è possibile far emergere persistenze e rotture nel costume nazionale determinate dalla risposta (spesso mancata) della cultura politica alle trasformazioni della mentalità e del sentire comune.

Nell'Italia repubblicana l'attenzione della politica nei confronti dei sentimenti conosce fasi alterne, per modalità e contenuti, rintracciabili sostanzial-

² I 'renzini' ridono e si commuovono. 'È una rivoluzione', "La Nazione", 7 novembre 2010.

mente in tre periodi: il primo, riferito al primo dopoguerra con la centralità dei partiti di massa a ricoprire un ruolo chiave nell'appropriazione e trasmissione di una nuova etica; il secondo ascrivibile agli anni '60-'70 dove a dettare la linea sui temi etici sono soprattutto i movimenti collettivi; il terzo che parte con gli anni Ottanta per dare l'avvio a una nuova fase in cui la personalizzazione e la spettacolarizzazione della politica, trainate dalla televisione come mezzo di formazione dell'opinione pubblica, trovano un'accelerazione e definitiva affermazione nel sistema politico attuale.

Si tratta di tre scansioni storiche che riflettono cambiamenti politici e sociali rilevanti, in cui l'approccio alla 'gestione' dei sentimenti e degli affetti è funzionale alla delineazione di un modello di Stato e di società.

L'inaugurazione di una nuova stagione del binomio politica/amore coincide con la fine del conflitto mondiale, quando l'esaurirsi dell'esperienza fascista costringe i partiti politici a riempire i vuoti lasciati liberi dal regime. Crollato il totalitarismo di Mussolini che a tutto provvede in quello che a ragione è stato definito Stato etico, si assiste alla rinascita democratica del paese attraverso la mediazione dei partiti che puntano a diventare un riferimento non solo politico, ma pure simbolico, emotivo e morale per una parte rappresentativa della comunità (Ventrone 1996). Di qui l'impegno a creare una fitta rete di mezzi e strumenti capaci di produrre l'adesione di vasti e diversi strati sociali alla ricerca di nuovi canali di rappresentanza. Questa mobilitazione interessa in modo particolare i partiti di massa, Democrazia cristiana e Partito comunista *in primis*, ma è comune a tutte le formazioni politiche che intendono candidarsi al ruolo di mediatori fra i cittadini e la società.

Per ottenere voti e adesioni, il partito deve esprimere un insieme di valori, riferimenti ideologici e indicazioni di comportamento che fungono da guida universale, nella vita pubblica e privata. In quella che Scoppola (1991) chiama la «repubblica dei partiti», la battaglia per accattivarsi il consenso si gioca anche sulla capacità di diffondere una 'fede' in cui riconoscersi.

Nell'Italia del dopoguerra, tale scontro è rappresentato da due culture, una cattolica e l'altra laica, pronte a contendersi il primato politico, sociale e morale del paese. Si tratta di due visioni del mondo basate su ideologie, credenze, tecniche, simbologie, riti, finalizzati a conquistare l'egemonia nella società.

Pur utilizzando codici comunicativi simili, si giunge alla formulazione di due morali e di due pedagogie collettive distinte, facilmente identificabili. Appropriata, anche per la severità di contenuti e linguaggio, appare la definizione delle *due chiese* – la chiesa cattolica e la chiesa comunista –, a intendere non solo l'esistenza di una 'doppia morale', ma un approccio analogo a una politica che deve essere anche religione. Una politica dunque che ha il compito di formare, orientare, imporre codici di comportamento, fino a produrre spirito di riconoscimento.

Cattolici e laici infatti cercano di costruire una rete organizzativa in grado di coinvolgere non solo i militanti, ma anche quanti erano estranei alla militanza attraverso lo sviluppo di luoghi di aggregazione e partecipazione dove vengono impartiti gli insegnamenti politici, morali ed etici ritenuti imprescindibili per delineare il modello di cittadino esemplare. In questa prospettiva vanno letti i provvedimenti, le direttive, le attività dei partiti che si impegnano in un'opera di educazione collettiva capace di incidere profondamente sulla formazione degli individui³.

La Democrazia cristiana da una parte, il Partito comunista e il Partito socialista dall'altra (a rappresentare un'etica laica pur con accenti diversificati), diventano gli attori privilegiati di una politica che vuole forgiare il militante con un preciso profilo: serio e onesto, obbediente alle regole, parsimonioso nelle passioni.

Sul piano del rispetto della moralità, le due culture convergono in una logica di disciplinamento delle pulsioni e degli istinti comune a entrambe. Il rigorismo cattolico e quello comunista (più aperti invece i socialisti) non presentano visibili caratteri distintivi. L'infedeltà coniugale, la convivenza fuori dal matrimonio, i tradimenti, i comportamenti trasgressivi, l'eccesso di sentimentalismo sono condannati da laici e cattolici con la medesima severità di accenti. Anzi, in alcuni casi la serietà morale imposta dagli organi direttivi del Pci è ancora più rigida di quanto prescrivono le disposizioni cattoliche. Cambia però la prospettiva finale: se per i cattolici il peccato, peraltro espiabile nella confessione, ha come effetto la sospensione dei sacramenti e la condanna alla pena ultraterrena, per i comunisti significa un tradimento della disciplina di partito da scontare con l'estromissione dagli organi dirigenti e, talvolta, dal partito stesso. La discussa e controversa convivenza di Palmiro Togliatti e Nilde Iotti, almeno nel primo periodo poco gradita anche ad alcuni dirigenti, è solo la spia più visibile di un'impostazione intransigente del Pci che investe l'intero apparato dell'organizzazione e della propaganda⁴.

Il richiamo a un'etica irreprensibile coincide con un progetto politico che assegna al partito il ruolo di portavoce di ideali la cui compromissione danneggerebbe la sua stessa immagine. Il Pci, infatti, deve tener conto di due questioni, una interna e l'altra esterna: da un lato la necessità di contrastare l'offensiva delle forze cattoliche che descrivono i comunisti come fautori dell'immoralità e della disgregazione della famiglia, dall'altro la rassicurazione rivolta a gran parte dei propri iscritti cresciuti sull'educazione cattolica e sul patrimonio culturale ispirato ai costumi della civiltà contadina e popolare.

³ Sempre valide restano le tesi interpretative di Kertzer (1980).

⁴ Su questi temi, cfr. Bellassai (2000).

Diventa così prioritario l'intento di sviluppare una vigilanza su ogni momento della vita del militante, compresi gli aspetti affettivi e amorosi. Qualora si registrino anomalie, interviene il partito che ha il diritto/dovere di decidere le sorti di chi si distacca dalle norme codificate. Il caso di Teresa Noce, moglie di Luigi Longo, esclusa dalla direzione per aver chiesto al Pci di mettere in discussione la decisione del marito di chiedere, a sua insaputa, l'annullamento del matrimonio a San Marino, costituisce la prova più diretta di come il partito consideri il privato un tema politico a tutti gli effetti. Così come particolarmente significativa è l'espulsione dalla scuola di partito Marabini di Bologna di due 'compagne' che, anziché impegnarsi nelle attività formative della scuola, «andavano a caccia d'uomo», per citare l'accusa esplicita formulata dalla Commissione di controllo che giudica 'immorale' il comportamento delle due militanti che si fermavano a conversare (e fumare) con altri attivisti dopo le lezioni⁵.

Casi non infrequenti nel Pci che testimoniano come il partito intervenga in maniera rigorosa e rigida sul piano dei comportamenti per far osservare un codice morale sul quale è necessario «sorvegliare e punire», per usare un'espressione foucaultiana. Dal vertice della piramide alla base (ossia dalla segreteria alla sezione) è costruita una sorta di ragnatela che tiene i militanti legati a una struttura che attribuisce alla sorveglianza un ruolo prioritario.

Qualora le regole vengano disattese, si indice il processo interno per indisciplina, fino ad arrivare a provvedimenti drastici come la sospensione, la radiazione o l'espulsione dal partito per 'indegnità morale'. Un metodo che rimane valido per molto tempo, anche se alla fine degli anni '50 cominciano a levarsi le prime critiche contro la tendenza a trasformare tali organi di disciplina in «una specie di tribunali» che puniscono e privilegiano «soluzioni sbrigative o ricercate dall'alto non sempre collegate allo spirito e alla prassi delle norme statutarie» invece di favorire l'opportunità di «correggere, recuperare e riconquistare coloro che sbagliano o manifestano tendenze ad allontanarsi dal Partito»⁶.

La ferrea disciplina richiesta non riguarda solo gli aspetti più prettamente politici, ma prende in esame anche quelli morali e privati. Nel tentativo di fornire un vademecum politico ed etico, il partito non trascura il privato, partendo dal presupposto che una buona condotta morale sia la condizione indispensabile per una buona condotta politica. Anzi, politica e moralità sono due termini dello stesso binomio.

⁵ Il caso è affrontato in una riunione del Comitato esecutivo del Pci di Bologna (ordine del giorno del 27 agosto 1949), in Archivio Pci Bologna depositato presso Fondazione Istituto Gramsci di Bologna, Comitato esecutivo 1948-53, fasc.2.

⁶ Archivio Pci Bologna, Verbali della Commissione Federale di controllo, Relazione di attività della Commissione Federale di controllo dall'8° congresso a oggi, 1959, serie 9, fasc.1.

Già nello Statuto si stabilisce che ogni iscritto debba «avere una vita privata onesta, esemplare», dal momento che la correttezza dei comportamenti individuali costituisce la condizione indispensabile per essere degnamente membro della comunità comunista (Gozzini e Martinelli 1998: 459-460). Il dovere del buon comunista sta nel dimostrare un senso di responsabilità che diventa garanzia anche a fini politici. «Noi abbiamo una nostra morale – si legge nelle conclusioni di un verbale della riunione del Comitato esecutivo di Bologna – anche noi amiamo le donne, il divertimento, le cose belle, siamo cioè uomini come tutti gli altri uomini, però dobbiamo sempre tenere presente se dalle soddisfazioni delle nostre esigenze umane il Partito ne soffre o meno». Una dichiarazione che dimostra come il Partito (non a caso scritto con la P maiuscola) venga prima di ogni altra scelta, anche e soprattutto di carattere personale.

Coloro che agiscono secondo i propri impulsi, lasciandosi trasportare da atteggiamenti trasgressivi, dimostrano ‘debolezza politica’, non essendo abilitati a partecipare alle attività e alle cariche amministrative, tantomeno di tipo dirigenziale. Il dosaggio dei sentimenti da esternare e l’osservanza rigorosa delle regole si trasformano nel lasciapassare politico, al pari di altri requisiti quali la coscienza rivoluzionaria, la fedeltà, l’impegno nella propaganda e nel lavoro dentro e per il partito. Da più parti si insiste sulla necessità di garantire la continuità del «costume comunista» che poggia sulla «capacità di porre il partito sempre al di sopra della persona»⁷, inducendo alla rinuncia e al sacrificio in nome del rispetto della fede comunista che impone fra i propri valori anche la moralità, intesa come rigida disciplina da esibire in pubblico quale segno di serietà e affidabilità politica.

È evidente che in questa prospettiva di rigore e morigeratezza si rileva una similitudine fra morale comunista e morale cattolica. Se i comunisti insistono sul bisogno di liberarsi dal ‘giogo clericale’ in tema di educazione ai sentimenti, in realtà si trovano spesso a dibattere sugli stessi temi, talvolta con i medesimi toni minacciosi e perentori. Una necessità indotta dalla volontà di difesa nei confronti di una propaganda cattolica che ha sempre dipinto i comunisti come infedeli e immorali, insieme al rispetto della tradizione ideologica rigorista, che non ammetteva cedimenti neppure nel privato. Certo è che una propaganda che enfatizza la moralità, diffusa attraverso una organizzazione capillare che investe allo stesso grado la parrocchia e la sezione, il sacerdote e il segretario di partito, è condotta da laici e cattolici con uguale impegno, finendo per rendere simili gli obiettivi.

⁷ L’affermazione è di Gruppi Luciano in (1984), *Introduzione a Palmiro Togliatti, Opere*, Editori Riuniti, Roma, vol. V: LVIII.

Su questo fronte la cultura cattolica può contare su una tradizione che non conosce grandi mutamenti nel secondo dopoguerra. Anzi si intensifica, proprio per la necessità di mantenere la leadership in campo etico e morale. Temi come quelli dell'amore onesto e dell'unità della famiglia diventano parole chiave nel vocabolario cattolico, presenti in tutte le pubblicazioni che si occupano di educare e formare il buon cristiano. Da parte della capillare rete parrocchiale e dell'Azione cattolica, indicate sia dalla Chiesa sia dalla Democrazia cristiana come le strutture che meglio sanno utilizzare i mezzi a disposizione per l'opera di propaganda, viene avviata una pressante attività diretta alla riconquista cattolica della società. Un «modello fortemente mobilitativo» (Giovagnoli 1988: 124) che trova giustificazione nella necessità di ricostituire un'egemonia cattolica nella direzione e nel controllo delle masse in un momento di forte crisi dell'ordine morale. Per questo la mobilitazione parte dalla moralità, una delle costanti non solo della dottrina religiosa, ma anche dell'impegno politico. Per moralità si intende un ventaglio molto ampio di opzioni comprendenti i comportamenti pubblici e privati, i modi di impiegare il tempo di lavoro e il tempo libero, l'individuo e la collettività. Nascono così gli appelli «continui, quasi assillanti alla moralizzazione del costume» (Malgeri 1984: 114), ribaditi in tutte le sedi e con tutti i mezzi a disposizione.

A tale scopo diventa sempre più urgente l'esigenza di creare nuove figure di educatori e, laddove già esistono, di irrobustire il bagaglio teorico – anche dei genitori – attraverso un numero crescente di pubblicazioni, sotto forma di guide o schemi di riflessione, atti ad approfondire tutti i temi legati all'educazione sentimentale. Un compito che assolve a pieno titolo l'Azione cattolica, delegata dalla Dc ad assumersi la responsabilità di occuparsi della formazione del cittadino, anche attraverso la costituzione di una biblioteca dedicata alla pedagogia affettiva del cristiano, ma soprattutto della donna cristiana⁸. In poco più di un decennio, fino agli anni '50, si diffondono con sorprendente capillarità testi di studio, racconti morali, romanzi, libri di cultura religiosa, manuali spirituali, meditazioni per adolescenti, corsi di esercizi spirituali, fino a un vero e proprio sillabario della morale cristiana. Opuscoli e libretti, in gran parte di facile lettura, che dimostrano la volontà dei cattolici di candidarsi come guida per intere generazioni. In questo modo la Democrazia cristiana si affida alle associazioni di riferimento per i temi dell'educazione, della formazione e della partecipazione, in un disegno di egemonia che si rivela necessario anche sul piano dell'efficacia politica (Giovagnoli 1996).

In tale cornice si scelgono come interlocutori privilegiati i soggetti che meglio si prestano a una rigorosa educazione sentimentale: le donne, e in partico-

⁸ Su Azione cattolica cfr. Casella (1984).

lare le adolescenti. Il controllo del privato, e in specie del privato delle donne, costituisce infatti il terreno più fertile su cui esercitare il potere educativo. Nel progetto di una nuova cristianità, lanciato da Pio XI e approfondito da Pio XII, le giovani donne hanno una responsabilità centrale, non tanto e non solo per il riconosciuto ruolo che si sono conquistate all'interno della società, ma anche come strumenti di una politica che mira a controllare i modi e i tempi della vita privata. Di qui un'attenzione centrale ai comportamenti femminili, in un'opera di moralizzazione che fa leva sulla capacità di disciplinare i sentimenti. In questo caso non è il partito a farsi promotore di un'esplicita politica di formazione affettiva, ma non cambia il fine di un'ingerenza esplicita nei sentimenti dell'individuo che si fa comunità.

Comunisti e cattolici, dunque, sono impegnati su opposte sponde politiche sul terreno dell'etica. Ma non solo. Nell'Italia contemporanea c'è un'altra componente dell'area laica ad assumere un ruolo importante: il fronte socialista. Spesso in contrasto anche con il Pci, i socialisti avviano alcune battaglie di modernizzazione dei costumi. I primi accenni alla cultura del corpo, con i relativi inviti a concentrarsi sulla salute e sul benessere, contribuiscono a fondare una moderna morale sessuale non più impostata solo su valori di carattere morale. Un approccio che non si traduce meccanicamente in una rivoluzione nella mentalità e nei comportamenti, ma che contribuisce a introdurre alcuni cambiamenti nella società, non ultimi la chiusura delle case di tolleranza e l'introduzione del divorzio che diventano legge su proposta di alcuni esponenti socialisti. Pur non riuscendo a dare una direzione unica, si può dire però che il Psi si trasforma nel partito che si caratterizza per minor rigorismo e volontà più decisa nei confronti della libertà dei comportamenti: una posizione che si ritroverà anche negli anni successivi, con un'accentuazione marcata verso i temi della laicità.

Il primato dei partiti in fatto di etica e pedagogia morale viene attenuato, fino quasi a perdere il monopolio, dopo il boom economico degli anni '60. Pur nelle innumerevoli contraddizioni che hanno spinto Guido Crainz (2003) a usare la definizione di «paese mancato», l'Italia che esce dal miracolo economico è attraversata da un fermento innovatore che si traduce in una forte spinta al cambiamento. Una domanda che scaturisce spontanea da nuovi soggetti e gruppi sociali che rifiutano le regole e le dinamiche finora attive per proporre modelli alternativi capaci di incidere sul 'vissuto', cambiandone radicalmente i valori di riferimento.

Diversi e concomitanti sono i fenomeni che provocano la frattura con il passato riassumibili in alcuni nodi interpretativi qui riportati in maniera sintetica: i partiti si rivelano incapaci di rappresentare le esigenze di una società che chiede nuove forme di rappresentanza; la Chiesa cattolica respinge caparbiamente i non pochi tentativi concreti di rinnovamento, anche all'indomani del Concilio Vaticano II; il mondo del lavoro accoglie una nuova figura di

operaio e un numero crescente di donne, mettendo in discussione ritmi e cicli consolidati; la scuola non risponde alle domande di una *baby boom generation* inquieta e irrequieta; la famiglia perde le redini di una consolidata autorità dei genitori sui figli.

Da queste 'crisi' partono e maturano le richieste di cambiamento da parte di nuovi attori sociali – giovani, studenti, donne, operai, movimenti collettivi – che, contrapponendosi a modelli giudicati sorpassati e inadeguati, propongono valori e comportamenti in grado di modificare consuetudini di lunga durata. Si tratta di un protagonismo inedito che richiama nuove forme di partecipazione collettiva destinate a mettere in ombra le precedenti esperienze. I partiti non sono più gli unici soggetti politici, costretti a vedersi superare in rappresentatività e consenso da azioni collettive spontanee od organizzate pronte a richiamare numeri crescenti di aderenti che si riconoscono nell'esigenza di dare – e vivere – nuove coordinate alla società⁹.

Quella che viene ormai comunemente definita la 'stagione dei movimenti', inserendo all'interno della classificazione il movimento studentesco, femminista, operaio, ma anche quella miriade di aggregazioni che stanno sia fuori dai partiti (i movimenti extraparlamentari) sia fuori dalla Chiesa (il movimentismo cattolico), si caratterizza per un approccio critico verso una realtà in cui il ruolo dell'individuo e le sue esigenze andavano completamente ridefinite. Le rivendicazioni di cambiamento coincidono con forme inedite di ribellione, per attirare l'attenzione su temi specifici quali le battaglie civili, etiche, sociali, religiose, portando alla rivendicazione di nuove libertà che riguardano il rapporto fra i sessi, l'amore, la sessualità, la famiglia. In questa direzione l'apporto dei movimenti è stato determinante, per la capacità di criticare e delegittimare i modelli etici e culturali finora vigenti. La percezione dei sentimenti, della morale, dei comportamenti sessuali, delle libertà collettive assume un valore talmente forte da costituire la base di traguardi che diventeranno patrimonio acquisito, segnando un punto di non ritorno.

I movimenti insistono su temi che assumono carattere universale: la liberazione sessuale, le battaglie sul divorzio e l'aborto, l'uso e la diffusione della pillola anticoncezionale, i rapporti pre-matrimoniali, la scoperta del piacere, la parità fra i sessi, l'omosessualità, il diritto di scelta del tipo di unione. Questioni dibattute, ma anche sperimentate attraverso un nuovo stile di vita, che determinano una «frattura irreversibile nella trasmissione dei codici di comportamento fra le generazioni» (Ginsborg 1998: 137).

Pur con conflitti interni, amplificati anche dallo scontro fra ideologie e sensibilità difforni, i movimenti sono in grado di avviare una 'rivoluzione' che sul

⁹ Su questi temi, cfr. della Porta (1996).

piano dei costumi ha un effetto dirompente. Diverse e molto dissimili fra loro sono le varie anime del ‘movimentismo’ degli anni ‘60/’70, riassumibili pur in modo sintetico, in questi pochi tratti: le istanze – anche se contraddittorie – della liberazione sessuale del Movimento del ‘68 che, in nome dell’antiautoritarismo anche in famiglia, si batte per maggiore licenza sul piano dei rapporti fra uomo e donna; le nuove forme di socialità e aggregazione delle comunità cattoliche che prendono spunto dall’eredità dello spirito conciliare e fanno leva sulla crisi delle forme organizzative tradizionali, proponendo modelli alternativi di vivere la fede; la rivoluzione femminista con il ripensamento sulla riappropriazione del corpo da parte delle donne, la rivendicazione della differenza sessuale, l’assumersi la responsabilità di battaglie storiche come quelle del divorzio e dell’aborto. Si tratta dunque di soggetti diversi con finalità non omogenee, ma che a vario titolo concorrono alla trasformazione del paese, con ripercussioni sulla mentalità e sui comportamenti, pubblici e privati.

L’effetto di partecipazione collettiva prodotto dai movimenti si arena negli anni ‘80, il periodo per il quale viene coniata la definizione di ‘riflusso’, a significare l’abbandono della politicizzazione a favore del privato, con la centralità dell’individualismo, del disimpegno, dei desideri dei singoli. L’ostentazione del lusso e degli agi diventa il tratto fondante di una società che celebra modelli legati ai traguardi economici, al guadagno facile, al trionfo della libera professione: connotati espressi nel cosiddetto ‘rampantismo’, ossia una politica che diventa filosofia di vita, capace di incentivare i motori del successo e della carriera. In questo contesto dove tutto diventa spettacolarizzato, le trasformazioni sociali e di costume hanno nella cultura televisiva e dell’intrattenimento di massa il proprio megafono. Una pubblicità dell’amaro Ramazzotti che celebra la ‘Milano da bere’ funziona da icona della comunicazione di massa per eleggere il luogo ‘da vivere, da sognare’. Il privato diventa pubblico, con uno spazio crescente occupato dai piaceri, dai sentimenti, dalle passioni, dalle biografie personali, dalle confessioni via cavo o via etere.

La preminenza data alle emozioni contagia inevitabilmente anche la politica sotto un duplice profilo: da una parte si avvia una personalizzazione dei leader delle diverse formazioni partitiche con i riflettori puntati sugli aspetti pubblici e privati che finiscono per mettere in secondo piano culture politiche e programmi; dall’altra si tende a inserire temi che riguardano sia la sfera intima e personale sia il collettivo spettacolarizzato all’interno di una strategia di comunicazione politica sempre più orientata al marketing elettorale. Su sollecitazione dei media proiettati a puntare sul personale, anche i rappresentanti politici si adeguano a organizzare una comunicazione moderna basata sullo spettacolo delle vite vissute, a partire dalla messa in scena dei sentimenti.

Il nuovo corso di una politica che si identifica nel forte carisma del leader che valorizza comizi e congressi come arene spettacolari dove far vivere le

emozioni di chi parla attraverso maxischermi e il privato come valore aggiunto, viene intrapreso da Bettino Craxi che avvia «una mutazione antropologica dei caratteri del socialismo italiano rispetto alla sua tradizione sociale e politica» (Ridolfi 2008: 205).

Amplificato e reso ancora più spettacolare dalla condotta di Gianni De Michelis che frequenta feste mondane e discoteche fino a esibire l'amore per le donne e la 'dolce vita', tale stile politico basato sull'enfasi attribuita all'immagine, diventa il carattere peculiare di un sistema che non conosce successivamente alcuna battuta d'arresto. Con Craxi, passando per la crisi della 'repubblica dei partiti' resa ancora più concreta dopo il terremoto di tangentopoli negli anni '90, si verifica un'osmosi fra sfera privata individuale e scena politica pubblica, con la progressiva spettacolarizzazione non solo della politica, ma del 'vissuto' sia individuale che collettivo.

La conseguenza evidente riguarda la fisionomia della scena politica attuale che prende sempre più forma a favore del primato della gestione ed esposizione del lato sentimentale. Crollata la fede nelle ideologie, svanito il senso di appartenenza politica, dissolto il collante delle culture politiche di massa, prevale la logica di un individualismo che si realizza nella spettacolarizzazione di sé, o meglio nello spettacolo di una società che si mostra e mostra la facciata superficiale ed emozionale¹⁰. Nello stesso alveo si inserisce pure la politica con un'attenzione crescente dei leader a ostentare il privato in pubblico e a trasformare le occasioni politiche in eventi mediatici, andando a costituire il nocciolo centrale di una strategia che mutua le regole del marketing per piacere e piacersi. I sentimenti, le emozioni, gli amori, le passioni e i divertimenti escono da un ambito declinato al singolare per andare a formare una cultura, una esperienza, una forma di conoscenza destinate a incidere sul modo collettivo di interpretare sé e il mondo.

Anche la politica, come la vita quotidiana, si immedesima nelle regole del *reality show* dove manifestare passioni e dolori, in un circuito in cui le emozioni sostituiscono i valori, i sentimenti le ideologie, i riti le identità sociali (Mazzoleni e Sfardini 2009). La quotidianità spettacolarizzata non è più appannaggio esclusivo dell'audience televisiva, ma diventa modello esistenziale: per il comune cittadino come per il rappresentante delle istituzioni, per il personaggio pubblico come per l'uomo qualunque. Un modello capace di abbattere le distinzioni sociali, i gap generazionali, le identità territoriali.

Il successo di *You Tube* o di social network quali *Facebook* e *Twitter* (utilizzati peraltro nelle campagne elettorali) costituisce solo l'ultima prova di come la società contemporanea punti a riconoscersi in una sfera globale dove l'egemonia cul-

¹⁰ Su questi aspetti, indagati sul piano sociologico, ha svolto importanti studi Turnaturi (2007).

turale viene giocata sullo spazio pubblico¹¹. In questo contesto la politica sposa in maniera acritica il modello promozionale, cercando consenso e visibilità nella capacità di suscitare simpatia. L'età berlusconiana, sostiene Antonio Gibelli in una tesi ampiamente condivisibile, ha trasformato la politica in «un prodotto interamente affidato alle tecniche promozionali» (Gibelli 2010: 11). Tecniche che hanno nell'esposizione dei sentimenti uno dei consumi più produttivi.

I leader politici costruiscono la propria immagine e spesso anche il proprio successo nel presentare, complici i media, emozioni e affetti. Gli amori, i pasatempi, le passioni, finanche le preferenze in fatto di cucina, di canzoni, di abbigliamento (compresi i completi intimi), diventano requisiti indispensabili per farsi conoscere e apprezzare dal pubblico dei potenziali elettori. Berlusconi che esibisce la passione per le belle donne, Bossi che conia il 'grido di battaglia' di ostentata virilità («la Lega ce l'ha duro!»), Bersani che si presenta in camicia con le maniche arrotolate in segno di politica casual, Di Pietro che infarcisce il suo eloquio con detti popolari, Fini che si fa fotografare al mare con le figlie in salvagente, D'Alema che cucina il risotto in tv, Casini che spinge la carrozzina del neonato, costituiscono solo alcuni esempi di come la personalizzazione della politica passi anche e soprattutto per la pubblicizzazione di un privato che verte sul piano emozionale.

A questo si aggiungono i sempre più numerosi *coming out* di chi confessa la bisessualità, le preferenze sessuali, o anche i matrimoni falliti o i nuovi fidanzamenti annunciati attraverso i media. La «società intimista» dove Sennet (2006) fa discendere il «declino dell'uomo pubblico», si impone in un contesto in cui la politica si distingue non tanto per le proposte o i provvedimenti da adottare, ma per la capacità di usare il privato in pubblico¹². Lo strapotere dei media, la depoliticizzazione della società, l'omologazione dei comportamenti al modello televisivo producono come risultato la centralità dei sentimenti che si esprimono sempre più attraverso l'attenzione al corpo. Un corpo inteso nella sua accezione più larga, accogliendo al proprio interno non solo una connotazione estetica, ma pure proprietà che annoverano la procreazione, la sessualità, la malattia, i rapporti di coppia, la morte. Quelli che vengono definiti comunemente temi 'etici' in realtà si possono considerare terreni dove il privato finisce inevitabilmente per essere trasformato in discorso pubblico con il mutamento radicale del sentire comune. In questo nuovo scenario si calano – e molto spesso snaturano – scelte fondamentali quali la fecondazione assistita, il testamento biologico, le unioni civili, le famiglie allargate, l'eutanasia,

¹¹ Pur su un piano più prettamente politico, vanno in questa direzione le conclusioni di Schiavone (2009).

¹² Su questo tema, cfr. la lettura sociologica di Rositi (2002).

la pillola abortiva. Si tratta di casi che in altri periodi e in altri contesti hanno riguardato i rapporti fra religione e politica, fra cittadini e Parlamento, fra legge e diritti, ponendo l'accento sulle priorità delle istanze della laicità¹³, ma che nella società mediatizzata finiscono invece per essere ridotti a oggetto di spettacolarizzazione del privato. Di qui deriva lo sviluppo di quella biopolitica di matrice foucaultiana¹⁴ che Carlo Galli individua nel «potere politico che si fa potere di vita» dove appare sempre più netto «il nesso fra corpo umano e corpo politico, in cui si mostra che la politica ha a che fare, primariamente, con la vita e con la morte degli esseri umani, e che la sovranità è la decisione che opera su questa materia incandescente»¹⁵. La volontà di controllare e gestire i «corpi» dei cittadini significa far interagire poteri, saperi e tecnologie per intervenire su natalità, salute, mortalità, fertilità, longevità, facendo leva sulla «politicizzazione del corpo»¹⁶. Ecco allora che la morale partitica si incrocia con la volontà di «impadronirsi dell'intera vita delle persone»¹⁷, alimentando un cortocircuito in cui i sentimenti privati vengono utilizzati per dettare norme di comportamento universali. Un compito che non dovrebbe competere alla politica, ma all'etica individuale.

Riferimenti bibliografici

- Bellassai S. (2000), *La morale comunista. Pubblico e privato nella rappresentazione del Pci (1947-1956)*, Carocci, Roma.
- Casella M. (1984), *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-45)*, Studium, Roma.
- Carofiglio G. (2010), *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano.
- Crainz G. (2003), *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Donzelli, Roma.
- della Porta D. (1996), *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, Roma-Bari.
- Feher F. e Heller A. (1994), *Biopolitics*, Avebury, Aldershot.

¹³ In merito, si legga il bel saggio di Mancina (2009) che dedica attente riflessioni alla definizione di spazio pubblico e privato.

¹⁴ Foucault M. (2009), *Bisogna difendere la società*, a cura di Bertani M e Fontana A., Feltrinelli, Milano. Sull'evolvere del concetto di biolitica cfr. *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, a cura di Cutro A. (2005), Ombrecorte, Verona e *Lessico di biopolitica*, a cura di Brandimarte R. (2006), *Introduzione di Ottavio Marzocca*, Manifestolibri, Roma.

¹⁵ Galli C., *Se nasce la biopolitica*, "la Repubblica", 12 febbraio 2009.

¹⁶ Su questi temi, fondamentali sono gli studi di Feher e Heller (1994).

¹⁷ Citando il libro di Duden B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino, Stefano Rodotà titola il suo commento *Il corpo come luogo pubblico*, "la Repubblica", 22 febbraio 2009. Su questi temi, cfr. Rodotà (2009).

- Gibelli A. (2010), *Berlusconi passato alla storia. L'Italia nell'era della democrazia autoritaria*, Donzelli, Roma.
- Ginsborg P. (1998), *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato 1980-1996*, Einaudi, Torino.
- Giovagnoli A. (1988), *L'Azione cattolica italiana dal 1948 al 1958*, in *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra 1945-1958*, Editrice La Scuola, Brescia.
- Giovagnoli A. (1996), *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari.
- Gozzini G. e Martinelli R. (1998), *Storia del partito comunista. Dall'attentato a Togliatti all'VIII congresso*, vol. VII, Einaudi, Torino.
- Kertzer D. I. (1980), *Comunisti e cattolici. La lotta religiosa e politica nell'Italia comunista*, Franco Angeli, Milano.
- Malgeri F. (1984), *La chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, in Riccardi A. (a cura di), *Pio XII*, Laterza, Roma-Bari.
- Mancina C. (2009), *La laicità al tempo della bioetica*, il Mulino, Bologna.
- Mazzoleni G. e Sfondini A. (2009), *Politica pop. Da "Porta a porta" a "L'isola dei famosi"*, il Mulino, Bologna.
- Ridolfi M. (2008), *Storia dei partiti politici. L'Italia dal Risorgimento alla Repubblica*, Bruno Mondadori, Milano.
- Rodotà S. (2009), *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari.
- Rositi F. (2002), *Oscillazioni e turbamenti della distinzione pubblico/privato nella cultura di massa*, in M. Rampazi (a cura di), *L'incertezza quotidiana*, Guerini, Milano.
- Schiavone A. (2009), *L'Italia contesa. Sfide politiche ed egemonia culturale*, Laterza, Roma-Bari.
- Scoppola P. (1991), *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, il Mulino, Bologna.
- Sennet R. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bruno Mondadori, Milano.
- Turnaturi G. (2007), *Emozioni: maneggiare con cura*, in Illouz E., (a cura di) *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Ventrone A. (1996), *La cittadinanza repubblicana. Forma-partito e identità nazionale alle origini della democrazia italiana (1943-1948)*, il Mulino, Bologna.
- Zagrebelsky G. (2010), *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino.

Le semantiche giovanili dell'amore: una lettura sociologica

Stella Milani

Recent surveys on young's values claim that love is a new life's priority in the issues of the new generations. In this article we underline that young people are subject to a 'triple-pressure' - socio-psychological, generational and cultural - that seems to promote and encourage strategies oriented to affective experimentation. By a secondary analysis on the data available regards the new representation of the young citizens, we claim that is possible to identify some fundamental dimensions that characterize the youth's semantics of love, and so we analyze these findings by contemporary sociological literature.

Il privilegio conferito agli aspetti privati dell'esistenza costituisce un tratto caratteristico degli orientamenti valoriali dei giovani di oggi, nettamente più propensi delle generazioni che li hanno preceduti ad accordare un primato indiscusso a quelle dimensioni della vita che sono connesse con le aree della «socialità ristretta» (Buzzi *et al.* 2007). Questa nuova centralità del privato si compie in sostanziale concomitanza con la crescente defezione rispetto all'impegno pubblico e si iscrive nell'ambito di quel mutamento radicale che ha interessato la cultura giovanile negli ultimi due decenni del XX secolo. Un tale scenario, se da un lato ha indubbiamente sollecitato un'intensificazione dell'interesse scientifico per l'analisi del complesso rapporto giovani/vita pubblica¹, dall'altro non sembra aver prodotto un altrettanto rilevante investimento nella ricerca orientata a indagare gli effetti di questo nuovo e inedito rilievo attribuito dai giovani alla dimensione privata dell'esistenza rispetto «a quei 'luoghi' o momenti in cui essi maggiormente si identificano ed esprimono i loro interessi e orientamenti» (Garelli 2000: 9). 'Luoghi', si potrebbe aggiun-

¹ In questa direzione si veda l'ampia mole di indagini condotte nel corso degli ultimi decenni sulle forme della partecipazione giovanile o, ancora, sul rapporto giovani/istituzioni, sui percorsi giovanili di istruzione e formazione o di inserimento lavorativo.

gere, che concorrono, oggi più che mai, a strutturare i percorsi identitari delle giovani generazioni.

La sfera affettivo-sentimentale si colloca appieno fra quegli ambiti a lungo trascurati dalla ricerca sociologica sui giovani, tanto che la maggior parte dei contributi sul tema sono riferibili all'ultimo decennio. Allo stesso modo si può notare come la letteratura sociologica contemporanea, se da un lato individua alcuni mutamenti culturali di vasta portata che interessano l'intimità, dall'altro omette spesso di riflettere sulle conseguenze di tali trasformazioni per quella particolare classe di 'individui in formazione' che è appunto costituita dai giovani. La carenza analitica suddetta appare ancor più evidente se si considera che le tendenze caratterizzanti gli orientamenti valoriali dei giovani di oggi – la proiezione nel presente, la caduta dei modelli di riferimento forti, la diffusione di canali a doppia moralità, la crescente accettabilità del rischio, la reversibilità delle scelte, la rinuncia all'assunzione di responsabilità e la sfiducia nell'altro (Buzzi 1998: 15-16) – mostrano evidenti implicazioni per ciò che concerne la strutturazione delle relazioni private e, tra queste, delle relazioni sentimentali. La vita affettiva dei giovani rappresenta quindi un ambito di ricerca poco esplorato e tuttavia strategico per comprendere appieno come i mutamenti culturali che hanno interessato la sfera dell'intimità siano recepiti e interpretati dalle nuove generazioni e, al contempo, per riflettere sulla eventuale costruzione di nuove semantiche dell'amore di cui esse stesse possono farsi promotrici.

Un dato certo è che l'amore continua a costituire una priorità nell'universo valoriale dei giovani, così come testimoniano ricerche nazionali (Buzzi *et al.* 2007) ed internazionali²; tuttavia è soltanto mediante un'analisi delle rappresentazioni e delle modalità di vivere l'esperienza amorosa che è possibile contestualizzare una tale rilevanza.

² La *World Youth Survey*, realizzata nel 2011 dalla *Fondation pour l'innovation politique*, evidenzia come, per i giovani di età compresa tra i 16 e i 29 anni, l'«essere innamorati» costituisca uno dei principali fattori caratterizzanti una «vita soddisfacente» (Fondapol 2011: 55). L'indagine è stata condotta in 25 paesi su un campione di 1000 giovani per ciascun paese, tale da essere rappresentativo rispetto all'universo giovanile nazionale, e da un campione di controllo di soggetti compresi nella fascia di età 30-50 anni. Sebbene le considerazioni utili ai fini del presente contributo siano limitate all'item sopra menzionato, quindi difficilmente generalizzabili e interpretabili, è interessante notare come l'indagine offra spunti di riflessione per ciò che concerne la diversa centralità attribuita all'amore nei contesti territoriali presi in esame. Così, nota Reynié (2011: 40), «c'est la jeunesse britannique qui accorde le plus d'importance au fait d'être amoureux (55 %), loin devant les Français (35 %), les Italiens (32 %) ou les Espagnols (29 %). Parmi la jeunesse mondiale, ce sont les Russes (11 %) et les Mexicains (12 %) qui y accordent le moins d'importance. À l'opposé, on trouve les Américains (46 %), les Sud-Africains (38 %), les Australiens (43 %), les Indiens (36 %) et les Israéliens (30 %)».

È ormai un'evidenza ampiamente condivisa che i processi di transizione all'età adulta, tradizionalmente declinati su due assi sincronici, quello della scuola-professione e quello della famiglia-matrimonio (Galland 1993), nella modernità avanzata tendono a riconfigurarsi secondo modalità prevalenti che mostrano un effetto di desincronizzazione in base al quale la transizione sul primo asse si realizza generalmente in anticipo rispetto alla transizione sul secondo. Questo passaggio è sintomatico di «un profondo mutamento culturale che vede coniugarsi aspetti quali la consapevolezza del rischio insito nella decisione di compiere scelte rigide, la conseguente volontà di conservare un ampio margine di reversibilità nella costruzione della propria biografia, la scelta di prolungare nel tempo uno stile di vita libero da responsabilità famigliari» (Mericco 2004: 87). In proposito, la nozione di «moratoria psicosociale» (Erikson 1974) consente di evidenziare come la condizione di attesa e di sospensione che caratterizza una larga parte dell'universo giovanile non sia soltanto foriera di indugi ed incertezze ma anche di una nuova libertà di sperimentazione e di una nuova permissività che sono socialmente riconosciute.

La giovinezza è di norma una delle fasi del ciclo della vita in cui acquisisce particolare intensità la sperimentazione relazionale e affettiva mediante processi che, soprattutto nel periodo dell'adolescenza, presiedono la strutturazione dell'identità di genere. Questa tensione verso un comportamento affettivo di tipo sperimentale, in parte connaturata al periodo della giovinezza, trova nuova legittimazione nel quadro di una moratoria psicosociale prolungata e si iscrive, al contempo, in un contesto societario dove tendono ad affermarsi nuove rappresentazioni socialmente condivise dell'amore che valorizzano la contingenza del legame, la sua revocabilità (Bauman 2011; Giddens 1995). Sotto questa 'triplice pressione' – sociopsicologica, generazionale e culturale – che promuove ed esorta la declinazione di comportamenti orientati alla sperimentazione affettiva come si riconfigurano dunque le semantiche giovanili dell'amore?

La ricerca empirica sui giovani e l'amore

Come anticipato, la ricerca empirica sul tema in oggetto risulta piuttosto contenuta, frammentaria e condotta mediante approcci spesso significativamente divergenti; tuttavia un'analisi secondaria delle risultanze emerse può consentire di evidenziare alcune tendenze di fondo e di problematizzarle anche alla luce dei contributi della sociologia contemporanea³.

³ Nel corso della trattazione si avrà modo di evidenziare, di volta in volta, i criteri metodologici adottati nell'ambito delle ricerche menzionate. In via preliminare sembra utile evidenziare una

Va detto che non di rado l'interesse di ricerca da cui si originano le indagini sui giovani e l'amore muove dalla necessità di analizzare gli effetti della sostanziale deregolamentazione delle strategie sentimentali, compiutasi essenzialmente nella seconda metà del XX secolo, sui comportamenti sessuali e sugli orientamenti giovanili rispetto alle forme istituzionalizzate di riconoscimento della coppia come il matrimonio⁴.

Tra i contributi più sistematici e che hanno coinvolto un campione considerevole di soggetti è utile richiamare la ricerca condotta dalla Fondazione Iard nel 1996 e orientata ad esplorare gli atteggiamenti, gli orientamenti e i valori dei giovani italiani con riferimento al campo dei rapporti affettivi e della sessualità⁵. Le risultanze di tale indagine offrono una base solida per delineare alcune macro tendenze che caratterizzano la vita affettiva dei giovani, tuttavia, nell'ottica di attualizzare l'analisi proposta, nelle pagine che seguono tali risultanze saranno confrontate e integrate con quanto emerso nell'ambito di contributi empirici più recenti, sebbene più circoscritti in termini di obiettivi di ricerca e ampiezza del campione considerato. Le ricerche alle quali si farà riferimento sono state svolte principalmente nel contesto nazionale e consentiranno, dunque, di esplorare le semantiche dell'amore che contraddistinguono i giovani italiani. L'analisi beneficerebbe indubbiamente di una comparazione tra contesti socioculturali diversi poiché, come evidenziano alcune recenti ricerche internazionali sugli orientamenti valoriali dei giovani, l'importanza attribuita all'amore varia sensibilmente a seconda dei contesti territoriali presi in esame (Reynié 2011: 40). Allo stato attuale, i dati disponibili non consentono di percorrere un tale itinerario analitico che resta, tuttavia, un'interessante prospettiva di ricerca.

Nell'analizzare le macro tendenze che caratterizzano la vita affettiva dei giovani si è scelto di limitarsi alla considerazione di due variabili fondamentali, l'età e il genere, maggiormente esplicative rispetto ad altre, quali, ad esempio, il titolo di studio, la ripartizione territoriale e lo status sociale della famiglia di origine che pur mantengono una rilevanza nella declinazione delle strategie

sostanziale variabilità delle classi di età studiate, questione che rimanda alla complessa ed eterogenea classificazione della categoria di 'giovane' nell'ambito delle scienze sociali.

⁴ Così, tra i soggetti promotori di tali indagini spiccano le organizzazioni di matrice cattolica o, ancora, istituzioni di carattere sanitario che studiano i comportamenti affettivi e sessuali dei giovani con l'intento di verificare l'adeguata diffusione delle informazioni relative alle malattie sessualmente trasmissibili come l'AIDS o alle pratiche di contraccezione.

⁵ L'indagine è stata condotta su un campione di 1.250 giovani italiani di età compresa tra i 18 e i 30 anni, strutturato in modo tale da risultare rappresentativo dell'universo giovanile italiano in relazione alle variabili dell'età, del genere, del titolo di studio e della ripartizione territoriale (Buzzi 1998).

sentimentali. La scelta deriva nondimeno dal fatto che le variabili considerate risultano trasversali rispetto alle indagini prese in esame e consentono un confronto delle risultanze emerse.

L'analisi che si propone intende esplorare alcune fasi salienti della vita affettiva dei giovani considerando sia il vissuto concreto in termini di legami sentimentali, sia le rappresentazioni che contraddistinguono le loro semantiche dell'amore. Ci si concentrerà, in particolare, sulla caratterizzazione dei primi amori e, successivamente, sulla strutturazione dei rapporti di coppia. Si tratta di due fasi del vissuto sentimentale dei giovani che, seppur con una certa variabilità delle singole esperienze, si collocano in fasce di età sostanzialmente definite: il primo ingresso nell'universo dei legami 'a due' si compie infatti in concomitanza con il periodo adolescenziale, mentre è, indicativamente, dopo la maggiore età che i rapporti tendono ad acquisire una certa stabilità nel tempo. Se, anche in conseguenza alla dilatazione temporale della fase della giovinezza, la distinzione tra adolescenti e giovani adulti tende a divenire problematica, come vedremo, tali categorie mantengono, invece, una loro valenza euristica alla luce del vissuto e delle rappresentazioni che contraddistinguono la vita affettiva dei giovani.

Sul primo amore: sentimenti e sessualità nel vissuto adolescenziale

La biografia sentimentale dei giovani italiani si inaugura perlopiù tra i 14 e i 17 anni (Buzzi 1998: 22; Lavarini 2002: 76), età in cui si verificano le prime esperienze affettive vissute e interpretate dagli stessi come innamoramenti. Il dato conferma l'adolescenza quale fase del ciclo della vita in cui si compie il primo slancio affettivo reale al di fuori del contesto familiare, un atto intimamente connesso con lo sviluppo della personalità e l'acquisizione di un'autonomia rispetto al nucleo familiare originario⁶.

In questa fase l'interconnessione amicizia/amore appare ancora marcata e ne è testimonianza il fatto che il primo amore nasce spesso nel gruppo dei pari o, ancora, tra compagni di scuola. Una tendenza, quella di selezionare i primi partner secondo criteri endogamici rispetto ai gruppi di appartenenza, che sembrerebbe accentuarsi anche alla luce la crescente diffidenza verso l'altro che caratterizza le giovani generazioni di oggi (Buzzi 1998: 23).

⁶ Come testimoniano ormai numerose indagini, l'esperienza dell'innamoramento interessa nondimeno l'età infantile (Scramaglia 2002: 37-48), tuttavia, è soltanto negli innamoramenti adolescenziali che, grazie all'acquisita capacità di autonomia e di contrapposizione con il mondo degli adulti, i giovani vivono legami sentimentali che, seppur circoscritti in termini temporali, si contraddistinguono per una rinnovata intensità (Alberoni 1997).

Le prime esperienze amorose si contraddistinguono, ancora, per il fatto di essere generalmente circoscritte in termini temporali (Buzzi 1998: 161; Lavarini 2002: 78). In linea con le caratteristiche tipiche degli innamoramenti adolescenziali, questi legami risulterebbero brevi poiché connessi con la sperimentazione identitaria caratteristica di questa fase del ciclo di vita; il giovane adolescente sarebbe infatti più propenso all'affermazione personale e perciò poco disposto a dar vita a quel processo di fusione che consentirebbe l'evoluzione dell'innamoramento in una relazione d'amore stabile (Alberoni 1997). Si avrà modo di ritornare in seguito sulla nuova problematicità che le dinamiche di bilanciamento tra tendenze contrapposte quali individualismo e reciprocità, consustanziali al processo di creazione della coppia, sembrano acquisire nell'ambito delle esperienze giovanili dell'amore. Per il momento è invece opportuno evidenziare una prima significativa differenza di genere, infatti, si nota che per le ragazze, più frequentemente dei coetanei maschi, il primo legame affettivo tende ad acquisire una certa stabilità nel tempo⁷. Il dato può essere letto in concomitanza con la tendenza delle giovani donne a vivere con maggiore coinvolgimento le prime relazioni sentimentali. Le risultanze dell'indagine Iard mostrano, infatti, come l'interruzione del primo legame significativo sia fonte di sofferenze che sono superate nel tempo dal 54% circa delle ragazze (contro il 48% circa dei ragazzi) e come siano soprattutto i maschi a dichiarare di non aver provato "particolari dispiaceri" o un "dispiacere superficiale" (oltre il 45%, rispetto al 34% delle femmine). In questa direzione anche i risultati dell'indagine di Scramaglia e Lavarini mostrano come il primo amore sia un'esperienza che si associa più frequentemente a sofferenze nelle giovani donne (55,6% contro il 35,1% dei ragazzi) e che da queste è considerata «straordinaria e sconvolgente» in maniera decisamente più marcata rispetto ai coetanei maschi (rispettivamente, nell' 82,2% dei casi, contro il 68,5% dei ragazzi) (Scramaglia 2002: 128).

Già nelle prime esperienze d'amore sembrano emergere stereotipi di genere e l'adesione a modelli comportamentali sedimentati nel senso comune che legittimano socialmente una sperimentazione sentimentale più 'disincantata' da parte dei maschi e, nel contempo, continuano ad istituire una serie di norme più stringenti per le loro coetanee. In questa direzione, una recente

⁷ Così, secondo l'indagine Iard, la durata del primo legame affettivo è di "pochi giorni" o "pochi mesi" per oltre il 40% dei maschi, contro il 23% circa delle femmine (Buzzi 1998: 161). Il dato è confermato anche dall'indagine condotta da Scramaglia e Lavarini su un campione di oltre 500 studenti universitari; sebbene in questo caso ad essere oggetto della rilevazione non sia tanto la durata del primo legame affettivo significativo quanto quella del sentimento, si nota che, allo stesso modo, sono soprattutto i ragazzi a vivere le prime esperienze amorose come contraddistinte dalla transitorietà (il 24,4%, contro il 13% delle ragazze) (Lavarini 2002: 78).

indagine francese sugli adolescenti e l'amore⁸ mostra come nella dinamica delle prime relazioni sentimentali l'immagine sociale delle giovani sia ancora intimamente connessa con l'apprezzamento della loro reputazione⁹.

In generale, si rileva una certa obbligazione sociale che spinge gli adolescenti a replicare un modello di legame di tipo coniugale; l'importanza di formare una coppia e di vedere riconosciuto il proprio valore nell'ambito del 'mercato' sentimentale sembrano infatti prevalere sulla necessità di vivere effettivamente una relazione amorosa (Clair 2008: 178). Nel legame sentimentale adolescenziale, dunque, il bisogno di riconoscimento sociale sembra prevalere sulla costruzione di un 'microcosmo a due'; le prime relazioni sono essenzialmente il tramite per l'affermazione sociale di un sé ancora acerbo nella sua capacità riflessiva e, forse anche per questo, più portato alla replicazione dei modelli culturali appresi nella fase della socializzazione primaria. Il minore coinvolgimento dichiarato dagli adolescenti maschi può essere dunque interpretato anche come effetto dell'adesione ad un modello sociale di affettività maschile che tende a celare la propria «vulnerabilità sentimentale» (Giddens 1995: 72).

Le differenze di genere si mostrano nondimeno marcate se si considera la caratterizzazione delle prime esperienze sessuali, esperienze che si verificano in sostanziale concomitanza con i primi legami sentimentali significativi¹⁰. La scelta del primo partner sessuale è frutto di una selezione certamente più rigorosa da parte delle giovani donne. Infatti, come mostra una recente indagine¹¹

⁸ L'indagine, di carattere qualitativo, è stata condotta su un gruppo di oltre 50 giovani francesi di età compresa prevalentemente tra i 15 e i 17 anni (Clair 2008).

⁹ I processi di etichettamento sono messi in opera dal gruppo dei pari e soprattutto, come nota l'autrice, dalle "filles bien" che per mantenere la propria reputazione devono ribadire la distanza sociale dalle altre. Questo spinge le adolescenti ad uniformarsi a condotte amorose che tendono a replicare un modello affettivo femminile sostanzialmente depotenziato nella sua portata sperimentale rispetto a quello maschile, un aspetto che emerge in maniera emblematica se si considera la diversa centralità accordata alla dimensione sessuale nell'ambito delle esperienze affettive (Clair 2008).

¹⁰ Secondo quanto registrato dall'indagine Iard (Buzzi 1998), le prime esperienze sessuali si concentrerebbero essenzialmente nella fascia di età compresa tra i 16 e i 18 anni. Il dato è confermato da ricerche più recenti e, se confrontato con le serie storiche relative alle generazioni nate circa un secolo prima, evidenzia una sostanziale stabilità dell'età media dei primi rapporti sessuali nei giovani uomini (17-18 anni) e un calo di circa 3 anni in quella delle giovani donne (da 22 anni circa a 18-19) (Barbagli *et al.* 2010).

¹¹ Ci si riferisce all'indagine, recentemente realizzata dalla Fondazione ESAE e dall'Università Cattolica del sacro Cuore, condotta su un campione di 350 giovani di età compresa tra i 14 e i 25 anni, residenti nella Provincia di Novara. Essa ha il merito di porre in evidenza, oltre alle divergenze esistenti tra le due fasce di età (14-18 e 19-25) l'incidenza di una serie di variabili quali, ad esempio, l'orientamento religioso, il titolo di studio o la condizione sentimentale-affettiva del nucleo familiare di origine (ESAE *et al.* 2011).

soprattutto per le ragazze il “momento giusto per avere il primo rapporto sessuale” è “solo quando si è innamorati” (nel 61,4% dei casi, contro il 46,3% dei coetanei maschi), mentre, in maniera speculare, è più cospicua la componente di ragazzi che ritiene che “qualunque momento va bene” (il 26,3%, contro l’11,4% delle ragazze). Da evidenziare, tuttavia, che la percezione varia in maniera significativa in relazione all’età; è infatti nelle classi di età più giovani (14-18 anni) che l’associazione diretta affettività/sessualità ritorna con maggiore frequenza (nel 58,6% dei casi, percentuale che scende al 50,5% nella fascia di età 19-25 anni).

Il quadro tracciato mostra una sostanziale persistenza di modelli comportamentali relativi alle prime esperienze sentimentali e sessuali che sono declinati sulla base del genere: le giovani più inclini ad un marcato coinvolgimento nei legami affettivi e ad un approccio cauto con il mondo della sessualità, i maschi maggiormente liberi da condizionamenti sociali nella loro sperimentazione. Si avrà modo di vedere in seguito come questa maggiore libertà degli adolescenti maschi non possa considerarsi univocamente come un punto di forza. A lungo termine, infatti, è proprio la più marcata familiarizzazione delle giovani ragazze con la sfera dell’intimità, effetto di processi di socializzazione differenziati in base al genere¹², a determinarne un rinnovato protagonismo nelle dinamiche di coppia per come queste tendono a riconfigurarsi nel contesto della modernità avanzata.

Sembra ancora opportuno evidenziare che, relativamente alle modalità di ingresso nel mondo della sessualità, la persistenza di modelli comportamentali differenziati in base al genere si intreccia con la diffusione di tendenze che sembrano accreditare una nuova ricerca di trasgressione da parte dei giovani adolescenti. Esempi di questo fenomeno, la cui rilevanza quantitativa risulta difficilmente inquadrabile, sono le pratiche messe in atto dalle cosiddette *camgirls*, giovani che offrono prestazioni sessuali on-line in cambio di regali o, ancora, l’associazione tra le pratiche sessuali e l’uso di alcol e di sostanze stupefacenti¹³. Nonostante l’affermazione di una crescente libertà di autode-

¹² La riflessione sul rapporto tra generi e ruoli nell’ambito delle dinamiche affettive e sentimentali meriterebbe una trattazione a parte. Modelli affettivi declinati in base al genere affondano le proprie radici in rappresentazioni sociali ampiamente sedimentate nel senso comune e non solo. A titolo esemplificativo si veda la riflessione di Ortega y Gasset che nei suoi saggi sull’amore proponeva una spiegazione pseudobiologista delle differenze tra generi, riconoscendo all’uomo un maggiore «potere immaginifico» in ambito sentimentale, una tendenza alla ricerca dello straordinario, tale da legittimarne una più marcata incostanza nei rapporti rispetto alle donne (Ortega y Gasset 1992 [1940]: 76; 82).

¹³ In tal senso, nell’ambito di una recente indagine, condotta in Italia su un campione di 1.600 adolescenti di età compresa tra gli 11 e i 19 anni, circa un quarto degli adolescenti sessualmente attivi tra i 14 e i 15 anni ha riferito di aver fatto uso di alcol o sostanze stupefacenti durante

terminazione nei comportamenti sessuali si evidenzia una ricerca di evasione dall'ordinario che contraddistingue gli adolescenti e che, come vedremo, trova eco anche negli orientamenti dei giovani adulti.

Le basi dei rapporti sentimentali secondo i giovani adulti

I giovani coinvolti nell'indagine Iard del 1996, chiamati a descrivere le caratteristiche del rapporto affettivo che stavano vivendo, dichiaravano che la reciprocità del sentimento amoroso, la fiducia nel partner e la percezione di una completa confidenza erano le basi della loro unione (Buzzi 1998). Le serie storiche mostrano il persistere di questa caratterizzazione del legame affettivo da parte dei giovani e confermano l'affermazione di orientamenti culturali, trasversali rispetto al genere, e connotati da una valorizzazione delle dimensioni espressive della relazione, un investimento sugli aspetti comunicativi dello stare insieme, una nuova centralità assegnata al comprendersi, allo scambio con l'altro (Leccardi 2007: 245). Così, nota Garelli, «la rilevanza di un rapporto sembra verificabile dal *feeling* che si stabilisce tra i partner, dal provare le stesse emozioni, dalla consonanza degli stati d'animo, dal condividere sensazioni "uniche" e speciali. Per contro, è dai sensi di vuoto, di routine, di noia, di insoddisfazione, che si coglie anzitutto la problematicità di un rapporto» (Garelli 2000: 26).

Al contempo, nelle semantiche giovanili dell'amore il legame 'a due' è connotato dall'assenza di impegni definitivi e da una sostanziale limitazione delle responsabilità reciproche: il 'qui e ora' tende a prevalere nettamente sulla condivisione di una progettualità proiettata nel futuro. In tal senso, come mostrano le evidenze emerse dall'ultima indagine Iard sulla condizione giovanile in Italia, il fatto di avere "valori ideali e aspirazioni comuni" è ritenuto un fattore secondario per la buona riuscita di un rapporto di coppia mentre gli aspetti ai quali è accordata una rilevanza sostanziale sono: il rispetto dell'altro, la fedeltà reciproca, la comprensione reciproca, la capacità di comunicare, la condivisione delle emozioni e l'intesa sessuale (cfr. tab.1).

Le semantiche giovanili dell'amore sembrano dunque contraddistinguersi per il primato accordato ad elementi che rinviano in maniera quasi esclusiva alla sfera emotiva ma che continuano ad iscriversi nel modello della coppia tanto che, soprattutto dopo la maggiore età, si riscontra una certa stabilità dei

l'ultimo rapporto sessuale, che è spesso con vari partner, caratterizzato da scarse protezioni dalle malattie sessualmente trasmissibili e con un maggior rischio di gravidanze (Bianchi di Castelbianco 2011).

Tabella 1. *Fattori che contribuiscono maggiormente alla buona riuscita di un rapporto di coppia*

Rispetto dell'altro	72,5
Comprensione reciproca	55,7
Fedeltà reciproca	63,3
Capacità di comunicare	48,9
Intesa sessuale	35,4
Valori ideali e aspirazioni comuni	23,7
Indipendenza economica	13,2
Stesso livello di istruzione	6,4
Amicizie comuni	7,0
Interessi comuni	12,0
Condividere le emozioni	44,1

Fonte: Indagine Iard 2004 (Leccardi 2007: 245).

legami¹⁴. La creazione di una vita 'a due', così come osservato da Kaufmann, segue molteplici modalità possibili ma, nella maggior parte dei casi, si configura come un processo che si compie «à petit pas» (Kaufmann 1996: 52).

È da notare che la tendenza a vivere rapporti sentimentali proiettati nel presente è insieme occasione di sperimentazione e fonte di incertezze; la molteplicità delle scelte rese possibili dai processi di deregolamentazione della sfera affettiva e sessuale sembra infatti enfatizzare la tendenza a cercare nella scelta stessa del partner una conferma di sé e, soprattutto, una distinzione del proprio rapporto sentimentale dagli altri. Le frequenti ricerche di conferma in campo affettivo e sessuale (Garelli 2000: 27-28) si delineano nel contesto di rapporti che sono prevalentemente declinati secondo il modello dell'«amore convergente», un tipo di amore «attivo, contingente», ben lontano dai «“per sempre” e gli “unico e solo” tipici del paradigma dell'amore romantico», un amore in cui «meno importante diventa la ricerca della persona speciale e più conta la “relazione speciale”» (Giddens 1995: 72).

Si nota, in questa direzione, una rinnovata centralità del momento elettivo, una valorizzazione del momento della 'conquista' dell'altro. Questa caratterizzazione dell'amore trova nondimeno rispondenza nelle rappresentazioni massmediali che contraddistinguono i programmi televisivi che si indirizzano al pubblico dei giovani e che valorizzano «la tendenza al facile, all'immediatamente percepibile, alla ricerca del contrasto-con-scioglimento»; in queste rap-

¹⁴ A questo proposito cfr. Buzzi (1998: 164).

presentazioni dell'amore è «assente la dimensione della durata, della fedeltà, dei piccoli gesti quotidiani, del sacrificio nascosto, dell'attesa e della pazienza [...]. È presente l'amore come conquista, con la sua carica dirompente e con tutte le sue illusioni, ma non l'amore come vita vissuta, come imperfezione superata dalla fedeltà, come quotidianità illuminata dall'affetto reciproco» (Fumagalli 2002: 172-173).

Come già osservato relativamente ai primi amori, anche nelle dinamiche di coppia emergono prospettive di genere che evidenziano un maggior coinvolgimento da parte delle ragazze; queste «amano di più e si sentono più amate, pensano che la condivisione degli stessi programmi per il futuro sia un tratto caratteristico del loro rapporto, e appaiono sostanzialmente più appagate dalla vita di coppia» (Buzzi 1998: 32). Per contro, i maschi sono invece più propensi ad accordare una marcata centralità alla dimensione dell'attrazione fisica (ibidem).

Sebbene queste tendenze siano pressoché confermate dalle rilevazioni più recenti (Leccardi 2007) sembra opportuno accogliere il dato con estrema cautela. Nell'ambito delle indagini sull'amore, si richiede agli intervistati di effettuare un'operazione di razionalizzazione di un'esperienza complessa e multiforme nelle sue declinazioni personali. La replicazione di modalità di vivere l'amore in relazione al genere, modalità che sono socialmente accreditate e di cui i giovani sono ben consapevoli, può rappresentare un'utile strategia per evitare la condivisione di quel prezioso patrimonio che è costituito dalla propria intimità. Resta quindi il sospetto che le giovani donne non siano più inclini ad amare dei loro coetanei maschi ma, probabilmente, più disposte di questi a dichiarare la rilevanza dei propri sentimenti.

Nonostante emerga una diffusa consapevolezza rispetto ai condizionamenti sociali che gravano sulla declinazione del rapporto 'a due', la capacità riflessiva mostrata dai giovani non sembra, tuttavia, essere in grado di scardinare modelli culturali ampiamente sedimentati nel senso comune. Persiste il 'mito' della virilità per i maschi e l'idea della reputazione 'da difendere' per le femmine, norme tacite di cui i giovani sono consapevoli ma rispetto alle quali adottano risposte situazionali che, di volta in volta, possono prevedere strategie variabili che vanno dall'adattamento alla contestazione, strategie che, tuttavia, sono perseguite esclusivamente nell'ambito della propria vita privata. Quella che emerge è, come nota Garelli, una riflessività più «da constatazione» che non «da mobilitazione»; essa «non è più l'autocoscienza della controcultura, tipica di una stagione in cui la consapevolezza dei condizionamenti sociali spingeva i giovani alla ribellione o a impegnarsi per il cambiamento. [...] Le tensioni e le contraddizioni (che pur esistono) non hanno più la carica eversiva del passato e la flessibilità si manifesta nell'adattamento, nella negoziazione reciproca, nel lasciar correre. Anche questo è un modo per giocare con la complessità senza soccombere» (Garelli 2000: 40-41). Così, se nell'immaginario giovanile tende

a prevalere una visione stereotipica in merito ai ruoli di genere¹⁵ che conferma l'esistenza di relazioni simboliche tra uomini e donne ancora profondamente segnate dal «dominio maschile» (Bourdieu 1999); nei rapporti di coppia sia i ragazzi che le ragazze «appaiono impegnati nella costruzione di un universo di significati che parla il linguaggio del riconoscimento reciproco e della simmetria» (Leccardi 2007: 244). Il modello di una coppia costruita sull'intimità relazionale e la simmetria della relazione, nota Leccardi, rappresenta un «“antidoto all'incertezza” polare rispetto agli stereotipi di genere: tanto quanto questi ultimi pietrificano e strutturano in modo statico le differenze, così la coppia costruita intorno alla reciprocità affettiva le ricompatta e le legge in chiave dinamica, come aspetti da esplorare e decodificare per produrre autoconoscenza attraverso la comunicazione e lo scambio di emozioni» (ivi: 246).

Va detto che la tradizionale divisione dei ruoli all'interno della coppia, una distinzione che affonda le radici nei processi di socializzazione primaria e che attribuisce alla donna la funzione di 'esperta nelle dinamiche sentimentali'¹⁶, non gioca interamente a favore dei giovani uomini in un contesto in cui, come si è visto, i rapporti tendono a fondarsi quasi *in toto* su aspetti che rinviano alla sfera dei sentimenti e dell'emotività. La maggiore capacità riflessiva o, si potrebbe dire, la maggiore 'alfabetizzazione' delle giovani donne al linguaggio dei sentimenti ne sancisce un ruolo da protagoniste nelle dinamiche di coppia soprattutto dopo le fasi iniziali del primo approccio che restano, invece, una prerogativa maschile. Questa capacità riflessiva è nondimeno presente nei ragazzi, tuttavia «non sempre trapela nel vissuto e nel rapporto di coppia, da parte di un maschio forse ancor troppo condizionato dal modello del controllo dei sentimenti e dell'essenzialità espressiva» (Garelli 2000: 43).

Si è visto come i primi amori tendano a enfatizzare una caratterizzazione del legame che valorizza le necessità di riconoscimento sociale in parte consustanziali ai processi di strutturazione della personalità caratteristici della fase

¹⁵ Come si evidenzia nel VI rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia, «i vecchi modelli di ruolo, legati al maschile e al femminile, centrati rispettivamente sulla dimensione strumentale e su quella espressiva [...], sembrano mantenere, nelle rappresentazioni dei giovani italiani, una posizione tutt'altro che periferica» (Leccardi 2007: 233). Quasi il 60% del campione esprime infatti una visione nettamente asimmetrica dei ruoli di genere, un orientamento «tradizionalista» che interessa oltre i due terzi della componente maschile (ivi: 241).

¹⁶ Nonostante i mutamenti sociali e culturali che si sono prodotti nel corso degli ultimi decenni, la riflessione effettuata da Dahlström poco dopo la metà del secolo scorso sembra ancora di una sorprendente attualità: «le ragazze sono socializzate a essere specialiste in sentimenti. Imparano ad adattare il loro comportamento ai propri e altrui sentimenti. Ciò non è simile all'imitazione ma comporta il riconoscimento che il successo e il fallimento sono legati alla comprensione e all'osservazione di ciò che gli altri pensano e sentono, piuttosto che di segni ambientali più oggettivi e concreti» (Dahlström 1962, trad. cit. in Saraceno 1976:49).

adolescenziale in cui tali esperienze si verificano. Questi sembrano rispondere essenzialmente al principio secondo il quale “se mi amano esisto” per cui il legame diviene più una fonte di identificazione che un’occasione di scambio reciproco e di costruzione di una vita intima. Quanto di questo modello affettivo-sentimentale permane nei giovani adulti? La questione è complessa e rinvia, inevitabilmente, alla riflessione sulle dinamiche di bilanciamento di tendenze contrapposte e complementari quali individualismo e reciprocità che, come noto, acquisiscono una nuova problematicità nel contesto della modernità avanzata. In particolare, quella forma di narcisismo sentimentale che è principalmente orientata all’affermazione di sé mediante l’Altro e che valorizza strategie di tipo individualistico può considerarsi come caratteristica di una fase di passaggio – quella che conduce all’età adulta – o come espressione di una tendenza culturale emergente? La ricerca empirica sembra accreditare la seconda ipotesi, così, nota Garelli, «quella tra individualismo e reciprocità è una tensione di fondo nell’esperienza affettiva e sessuale dei giovani; e come tale rappresenta probabilmente un tratto culturale emergente. Da un lato i singoli sono ancorati a una propria biografia sessuale, a una propria storia di espressione e di realizzazione che si sviluppa nel tempo e che si nutre di esperienze diverse. Di questo itinerario personale molti giovani sembrano gelosi, in quanto area di esperienza personale, che rimane autonoma anche nei momenti di massimo scambio e fusione. Dall’altro lato, perché questa autobiografia venga scritta sono necessari vari incontri, all’interno dei quali si gioca la dinamica della reciprocità» (ivi: 32).

Si avrà modo di tornare su questo aspetto nelle osservazioni conclusive per verificare quanto le semantiche giovanili dell’amore si possano inscrivere nei modelli idealtipici di amore delineati dalla riflessione sociologica contemporanea. Per il momento sembra ancora utile evidenziare come la biografia sentimentale dei giovani di oggi sia solitamente costellata da un’ampia gamma di esperienze affettive e sessuali, un aspetto che le distingue dalle generazioni precedenti in cui il passaggio dai primi amori al matrimonio si compiva in maniera decisamente più repentina. Tra la maggior parte dei giovani troviamo degli «esperti delle dinamiche di coppia» (ivi: 23) e a questo contribuisce non soltanto la legittimazione sociale di una fase di sperimentazione affettivo-sessuale temporalmente più ampia rispetto al passato ma anche la moltiplicazione delle occasioni di incontro e di confronto con l’Altro. Un esempio è costituito dall’uso dei nuovi media e, in particolare, delle *chat* che, se da un lato favoriscono la tendenza a strutturare relazioni ‘leggere’, disimpegnate e che raramente conducono alla creazione di un legame sentimentale stabile¹⁷,

¹⁷ Come osservano Cazaniga e Civati (2009: 48) a partire da uno studio sulla declinazione dei rapporti affettivi nell’ambito del *social network* Facebook, la tendenza sembra infatti quella di

dall'altro rendono possibile «una sorta di apprendistato sentimentale emotivamente depotenziato dagli impegni e dalle aspettative proprie delle relazioni reali, ma pur sempre utile per maturare un insieme di esperienze di comunicazione con i giovani dell'altro sesso che potrebbe rivelarsi proficuo nel momento di dover scegliere tra le tante possibilità affettive che la vita metterà loro di fronte» (Roversi 2001: 60).

A conclusione di questa breve esplorazione delle semantiche giovanili dell'amore, sembra utile tornare a riflettere sulla caratterizzazione degli orientamenti in materia di sessualità, in particolar modo, nel loro rapporto con la sfera dell'affettività. L'intesa sessuale costituisce per i giovani uno dei requisiti che possono contribuire alla buona riuscita di un rapporto di coppia, secondaria rispetto ai fattori sopra richiamati e caratterizzanti un legame improntato alla reciprocità affettiva, ma indubbiamente più importante rispetto alla condivisione di valori ed aspirazioni comuni (Leccardi 2007: 245). Emerge, nondimeno, una sostanziale affermazione della libertà in merito ai comportamenti sessuali¹⁸ che si concretizza in un diffuso riconoscimento della pluralizzazione delle forme di amore, ivi compreso l'amore omosessuale.

In continuità con quanto osservato in riferimento alle esperienze sessuali dell'adolescenza, ritorna anche nei giovani adulti un modello di sessualità che si caratterizza in maniera diffusa per la ricerca di trasgressione. In proposito è ampiamente condivisibile la riflessione di Garelli che osserva come «la domanda di un sesso che liberi dalle tossine della vita quotidiana appare del tutto singolare in una generazione che gode di una grande libertà sia nel modo di stare nella società che nelle esperienze affettive e sessuali» (Garelli 2000: 28). Come avviene nel modello dell'amore convergente, per i giovani «la sessualità del soggetto è un fattore da contrattare all'interno della coppia», cosicché, a differenza dell'amore romantico, «l'amore convergente non è terreno esclusivo degli eterosessuali» (Giddens 1995: 73-74). Tuttavia la rinnovata centralità attribuita al fattore della trasgressione nel contesto della sessualità sembrereb-

«non spingersi troppo in là, perché, una volta spento il computer, c'è da imbastire una relazione seria. [...] Ci si deve "chiudere" in una relazione, quando hai aperto il mondo del possibile, e anche dell'impossibile, almeno un po'. Chi te lo fa fare? Su Facebook la regola è quella di non avere mai l'ultima parola, di lasciare le cose in sospeso, finire tutto con un bel punto di domanda». In merito si veda anche Roversi (2001: 59). Sul tema è interessante ricordare l'interpretazione offerta da Illouz (2007) che rintraccia nella declinazione delle relazioni nascenti in rete i segni di quello che definisce come «capitalismo emozionale», un fenomeno caratteristico delle società contemporanee in cui i rapporti sentimentali sarebbero trattati alla stregua di merci e che tenderebbe a privilegiare i più abili nel vendere la propria immagine.

¹⁸ Così, oltre i due terzi dei giovani coinvolti nell'Indagine Iard del 1996 si dicono molto o abbastanza d'accordo con l'affermazione secondo la quale: «in fatto di sesso è bene che ognuno si comporti come vuole, non c'è il giusto o lo sbagliato» (Buzzi 1998: 184).

be rinviare a quel «bisogno pressante» tipico dell'«amore passione» mediante il quale si compie un sostanziale sradicamento dell'individuo dal «mondo terreno» (ivi: 47-48).

Considerazioni conclusive

Per effettuare alcune considerazioni di sintesi relativamente alle evidenze emerse può essere opportuno riflettere in relazione a tre variabili sociologiche fondamentali – genere, classi di età e generazione – variabili che inevitabilmente si intrecciano e si sovrappongono nell'analisi dell'affettività nei giovani e che consentono di mettere a fuoco alcune questioni nevralgiche.

Un'indagine condotta in Italia negli anni Cinquanta su un campione di oltre 1.700 studenti di età compresa tra i 13 e i 21 anni, riscontrava come l'amore fosse più frequentemente associato dalle giovani donne ad un bisogno di donarsi, di dedicarsi a qualcuno, al contrario dei ragazzi che manifestavano in prevalenza una ricerca di comprensione e di fiducia reciproca. Allo stesso modo le ansie e i timori sul futuro matrimoniale interessavano essenzialmente le ragazze, più preoccupate dei loro coetanei maschi di trovare un «buon giovane» che le fosse compagno di vita e, insieme, di essere loro stesse delle brave mogli (Grasso 1954: 159-163).

Lo scenario risulta profondamente mutato nelle giovani generazioni di oggi che, trasversalmente rispetto al genere, ricercano e strutturano legami sentimentali fondati sulla reciprocità affettiva. Le semantiche giovanili dell'amore si approssimano, infatti, in maniera evidente al modello dell'amore convergente, valorizzando il principio della parità tra i generi nell'ambito della coppia. Al contempo, persiste, anche tra i giovani, una visione stereotipica dei ruoli maschili e femminili. Questa discrasia tra il vissuto sentimentale personale e le rappresentazioni dell'ordine societario sembra rinviare ad una netta frammentazione tra universi di senso, la sfera privata e quella pubblica, e ad una incomunicabilità tra questi due luoghi dell'esistenza che non rende possibile una contaminazione fra i loro rispettivi linguaggi. La sfida della complessità si gioca per i giovani soprattutto nel privato e questo limita, inevitabilmente, la loro capacità di farsi promotori di un processo di destrutturazione dei modelli di affettività ampiamente sedimentati nel senso comune e declinati in base al genere. I processi di trasformazione in atto nella sfera affettiva dei giovani si realizzano 'silenziosamente', nell'ambito di legami sentimentali vissuti perlopiù nel presente.

Contrariamente a quanto evidenziato da Giddens, gli ideali dell'amore romantico, un amore che «è sempre stato sbilanciato dal punto di vista dei generi e del potere» (Giddens 1995: 72), non sembrano «frammentarsi sotto la pressione dell'autonomia e dell'emancipazione sessuale femminile» (vi: 71). O,

quantomeno, ciò non avviene a livello delle rappresentazioni sociali condivise. Oggi non si può che riscontrare la veridicità di quanto osservava Saraceno in un saggio pubblicato negli anni 'caldi' dei movimenti per il riconoscimento dei diritti della donna. L'emancipazione sessuale, infatti, «se assunta quale fattore a sé stante e sufficiente per l'emancipazione femminile, di fatto perde la propria carica positiva e diviene perfettamente compatibile con l'organizzazione sociale esistente e le sue norme. Il risultato per quanto riguarda le donne e la loro immagine è il rafforzamento del modello corrente della donna quale essere prevalentemente sessuale, volubile e passivo rispetto ai propri impulsi, sostanzialmente irresponsabile» (Saraceno 1976: 92-93).

Un altro ordine di considerazioni deriva, invece, dalla valutazione delle classi di età. Nonostante il diffuso consenso delle scienze sociali nel ritenere difficilmente circoscrivibile la fase dell'adolescenza, si nota che le modalità di vivere ed interpretare l'esperienza amorosa istituiscono una differenza significativa tra adolescenti e giovani adulti. L'età adolescenziale è quella in cui si verificano le prime esperienze sentimentali significative, l'età dei primi amori che hanno certamente un ruolo di primo piano nei processi di identificazione ma che, al contempo, anche in virtù di una minore capacità riflessiva e di autodeterminazione dei giovani partner, sono decisamente più improntati alla replicazione di modelli affettivi ritenuti socialmente legittimi. Quella stereotipizzazione dei ruoli femminili e maschili che i giovani adulti destrutturano nell'ambito dei propri legami di coppia, sembra invece permeare appieno le esperienze affettive e sessuali degli adolescenti. Nel passaggio alla fase post-adolescenziale i legami sentimentali continuano ad essere investiti di un bisogno pressante di affermazione e riconoscimento ma in questo caso si tratta di elementi che sono ricercati all'interno della relazione stessa e che conducono alla sostanziale valorizzazione della reciprocità affettiva. Così i giovani adulti sembrano cercare innanzitutto una relazione speciale, intensa, coinvolgente, strettamente ancorata in un presente al quale deve essere in grado di fornire senso.

Quanto detto introduce una riflessione in chiave generazionale. Una interpretazione delle semantiche giovanili dell'amore non può infatti prescindere dal considerare lo stato di moratoria sociale prolungata che interessa le giovani generazioni. I giovani sono certamente pronti a cogliere le opportunità di sperimentazione che il mutato contesto sociale offre loro in materia di affettività e sessualità e la tendenza a strutturare legami revocabili e limitati nella loro dimensione progettuale ne è la testimonianza. Al contempo, la logica strumentale e tendenzialmente individualistica della sperimentazione disincantata non risulta pienamente attuabile poiché soltanto attraverso la reciprocità affettiva e il coinvolgimento emotivo si può dare senso alle numerose esperienze che costellano la propria biografia sentimentale.

Se nei processi di democratizzazione della vita privata «realizzare con successo il progetto riflessivo di sé» diviene «il requisito per potersi rapportare agli altri in maniera paritaria» (Giddens 1995: 202) l'analisi delle dinamiche affettive dei giovani mostra come, in una generazione priva di modelli di riferimento forti, la stessa intimità costituisca un 'luogo' privilegiato nel quale realizzare questo progetto.

Riferimenti bibliografici

- Alberoni F. (1997), *Il primo amore*, Rizzoli, Milano.
- Bauman Z. (2011), *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari.
- Bianchi di Castelbianco (a cura di) (2011), *L'eros adolescente. Affettività e sessualità nel vissuto adolescenziale*, Magi, Roma.
- Buzzi C. (1998), *Giovani, affettività, sessualità. L'amore tra i giovani in una indagine Iard*, il Mulino, Bologna.
- Buzzi C., Cavalli A. e de Lillo A. (2007), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Carzaniga M. e Civati G. (2009), *L'amore ai tempi di Facebook*, Zelig, Milano.
- Clair I. (2008), *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Armand Colin, Paris.
- Donati P. (2001), *Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita: distinguere tra relazioni familiari e altre relazioni primarie*, in Donati P. (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello B.
- Erikson A. (1974), *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma.
- ESAE e Università Cattolica di Milano (2011), *Il valore della vita nei giovani*, consultabile alla pagina web: <http://www.esae.it/uploads/progetti/survey-provincia-novara/Presentazione%20Ricerca%20%5BSola%20lettura%5D.pdf> (20/11/2011).
- Fondation pour l'innovation politique (2011), *2011 World Youths. I giovani del mondo*, consultabile alla pagina web: <http://www.fondapol.org/wp-content/uploads/2011/03/2011-WORLD-YOUTHS-ITALY.pdf> (30/11/2011).
- Fumagalli A. (2002), *Giovani, amore, identità di genere*, in Bettetini G. e Fumagalli A., *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Galland O. (1996), *Che cos'è la gioventù?*, in Cavalli A. e Galland O. (a cura di), *Senza fretta di crescere. L'ingresso difficile nella vita adulta*, Liguori, Napoli.
- Garelli F. (2000), *I giovani, il sesso, l'amore*, il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna.
- Illouz E. (2007), *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Kaufmann J. C. (1996), *La vita a due*, il Mulino, Bologna.
- Lavarini R. e Scramaglia R. (2002), *Piccoli amori. Amicizie, infatuazioni, amori. Come i giovani ricordano il primo amore*, Arcipelago, Milano.
- Lavarini R. (2002), *Il commento dei risultati*, in Lavarini R. e Scramaglia R., *Op. cit.*
- Leccardi C. (2007), *Stereotipi di genere*, in Buzzi C., Cavalli A. e de Lillo A. (a cura di), *Op. cit.*
- Merico M. (2004), *Giovani e società*, Carocci, Roma.

Ortega y Gasset J. (1992 [1940]), *Sull'amore*, Sugarco, Milano.

Reynié D. (a cura di) (2011), *2011 La jeunesse du monde. Une enquête planétaire de la Fondation pour l'innovation politique*, consultabile alla pagina web: <http://www.fondapol.org/wp-content/uploads/2011/01/2011-World-Youths.pdf> (30/11/2011).

Roversi A. (2001), *Chat line. Luoghi ed esperienze della vita in rete*, il Mulino, Bologna.

Saraceno C. (1976), *Dalla parte della donna. La "questione femminile" nelle società industriali avanzate*, De Donato, Bari.

Scramaglia R. (2002), *Il commento dei risultati*, in Lavarini R. e Scramaglia R., *Op. cit.*

La coppia come fonte di sostegno sociale: una comparazione tra il caso italiano e quello spagnolo*

Livia García Faroldi

This paper studies the variables that predict whether a person in a couple relationship seeks out his or her partner or other members of his or her personal network (family and friends) as the main source of social support. To determine these variables, we use survey data for Spain and Italy from the module “Social Relations and Support Systems (Social Network II)” of the International Social Survey Programme (ISSP), performed in 28 countries in 2001. Data show that the variables which influence instrumental support differ from those that explain emotional support. Two factors are especially relevant: sex (men look for emotional support from their partners more frequently and women for instrumental support) and the frequency a person visits his/her mother (those who have greater contact with their mothers ask for help in a lesser extent to their partners and in a greater extent to their parents). When Spanish and Italian regressions are compared, data show that independent variables have a better adjustment to the model for Italians. Nevertheless, when a variable is significant in both countries, it always occurs in the same direction. This pattern supports the hypothesis that it exists a Mediterranean model of couple relationship.

I. Introduzione: lo studio del sostegno sociale informale

Il sostegno sociale sul quale fa affidamento l'individuo è un fenomeno di crescente interesse per le scienze sociali, in quanto influisce, attraverso diversi meccanismi, sul benessere generale del soggetto¹. Si tratta di un concetto complesso, all'interno del quale si possono identificare tre livelli di significato (Gottlieb 1981: 32): il sostegno sociale definito come (i) grado di integrazione della persona, (ii) prodotto dell'interazione dell'individuo in una rete sociale con particolari proprietà strutturali e (iii) possibilità di accesso del soggetto alle risorse tipicamente presenti all'interno delle sue relazioni più intime. Ciò tro-

* Traduzione a cura di Valeria Bello, Dottore di ricerca in Sociologia e Sociologia Politica, “Marie Curie” Intra-European Research Fellow, Institut Barcelona d'Estudis Internacionals (Spagna). L'autrice ringrazia Luca Raffini per avere revisionato la traduzione.

¹ Questo articolo nasce dal progetto di ricerca PSI 2008-01937 finanziato dal Ministro della Scienza e dell'Innovazione di Spagna nell'ambito del Programma Nazionale I+D+I 2008-2011.

va, dunque, il suo corrispondente in tre diversi livelli di analisi del legame che si instaura tra l'individuo e il contesto sociale: il livello macro (l'integrazione sociale), meso (la rete sociale), e micro (le relazioni personali).

Nel presente contributo ci occuperemo di quest'ultimo aspetto, analizzando i rapporti privati (familiari ed amicali) ai quali il soggetto può ricorrere quando ricerca un sostegno di tipo informale (in opposizione al sostegno di tipo formale, offerto invece dalle istituzioni). Beach *et al.* (1996) mettono in evidenza l'importanza di studiare la coppia come fonte di sostegno sociale: il coniuge è spesso menzionato come la persona alla quale più probabilmente si chiederebbe aiuto in un momento di necessità (Dakof e Taylor 1990; Berg-Cross 1974), svolgendo un ruolo fondamentale nell'offerta di vari tipi di sostegno (Reiss 1990) e rappresentando colui o colei che fornisce la quasi totalità delle diverse tipologie di aiuto tra le persone sposate (Beach *et al.* 1993). Inoltre, è stato dimostrato che è il sostegno proveniente dalle relazioni private, piuttosto che da quelle di tipo più generale, quello più fortemente associato alla salute fisica o mentale del soggetto (Lin *et al.* 1986; Rogers 1987). Da parte loro, gli scienziati sociali che hanno studiato le dinamiche di coppia ritengono il reciproco sostegno una dimensione fondamentale per il buon funzionamento della relazione (Iglesias de Ussel *et al.* 2009).

La complessità stessa del termine "sostegno sociale" or ora menzionata spiega anche i diversi modi esistenti di misurarlo (Barrera 1981: 70): alcuni autori, infatti, analizzano "chi" fornisce sostegno sociale; altri si interessano alla valutazione soggettiva che l'individuo fa del tipo di supporto ricevuto; mentre, altri ancora studiano le attività coinvolte nel processo messo in atto quando si offre aiuto. Anche se in apparenza può sembrare che questi aspetti siano molto simili tra loro, Liem R. e Liem J. (1978:19) hanno osservato come la quantità di ausilio ricevuto non sempre sia correlata con la percezione del soggetto di essere effettivamente supportato. Da parte loro, Kessler e McLeod (1985) classificano le misure di sostegno in tre diverse tipologie: l'essere membro di reti di appartenenza, la sensazione di essere sorretto emotivamente e la percezione della disponibilità del sostegno. Quest'ultimo aspetto, ossia la percezione dell'esistenza o meno di un sostegno disponibile sarà il tema di questo articolo. La scelta di investigare questa tipologia di sostegno sociale è dovuta al fatto che il database utilizzato (ISSP del 2001, si veda la nota 3 per maggiori dettagli) fa riferimento esclusivo a questo tipo di sostegno.

È, infine, opportuno osservare che, all'interno della rete personale di un individuo, vale a dire all'interno della totalità delle relazioni delle quali una persona fruisce, vi sono diverse tipologie di legami (Mitchell 1969). Wellman (1981: 173) suggerisce di essere cauti nel considerare qualsiasi legame necessariamente come una fonte di sostegno sociale, poiché i vincoli sono complessi e spesso contraddittori. In questo senso, Eckenrode e Gore (1981) mettono in

evidenza che la natura multidimensionale delle relazioni sociali spiega perché uno stesso individuo possa apparire come una fonte di turbamento in alcuni casi e di sostegno in altri.

2. Obiettivi e ipotesi

Le fonti di sostegno sociale informale dipendono da molteplici fattori: dall'età (è improbabile che si chieda aiuto ai genitori qualora questi siano molto anziani), dallo stato civile (come si è detto, le persone sposate trovano nel coniuge una delle fonti più importanti di supporto) o dal tempo di residenza in un luogo (quanto più tempo si risiede in un luogo, tanto maggiore è la possibilità di aver stabilito dei legami con persone autoctone). In questo lavoro, ci occuperemo in particolare di coloro che vivono in coppia (sposate o conviventi) per verificare quali sono i fattori che influiscono sulla scelta del coniuge come prima fonte di sostegno sociale. La classica divisione di Burgess *et al.* (1960) tra famiglia istituzionale e famiglia basata sulla *companionship* (comunità di amicizia) ha lasciato il posto ad una pluralizzazione di tipologie di coppia che testimonia come il fenomeno dell'individualizzazione sia giunto anche a riguardare l'ambito della famiglia. Il concetto di «individualizzazione» (Beck 1998) illustra che nella cultura odierna le opzioni e le decisioni individuali acquistano un maggior protagonismo rispetto alle norme sociali, in ambiti come il lavoro, la politica e la vita familiare.

Beck-Gernsheim (2003), analizzando quest'ultimo aspetto, segnala che si sta verificando una transizione verso una «famiglia post-familiare» (Rosenmayr 1992) che si caratterizza per il fatto che le relazioni tra i membri della famiglia si fanno di volta in volta più elettive. Negli ultimi decenni, nei paesi occidentali, si è verificato un processo di trasformazione del controllo sociale della vita familiare ed è aumentato il livello di autonomia individuale nei progetti di vita. Parafrasando Meil (2011), l'individualizzazione è un processo sociale che sta provocando trasformazioni profonde della vita familiare, come il mutamento del ruolo sociale delle donne (che cessano di definirsi prevalentemente in base ai ruoli domestici e familiari), la pianificazione familiare come principio che deve regolare il concepimento, la scomparsa della famiglia patriarcale, la conseguente affermazione della famiglia «negoziante» e l'apparizione di nuove forme familiari. Indubbiamente, gli effetti dell'individualizzazione e dell'accesso delle donne alla sfera pubblica sono influenzati dalle politiche sociali esistenti (Domínguez 2011). Come vedremo in seguito, il modello mediterraneo di welfare è caratterizzato dall'importanza della famiglia (fondamentalmente delle donne) per quel che concerne l'offerta di forme assistenziali.

Ciò non significa che la famiglia sia un'istituzione in crisi, piuttosto che sta assumendo una nuova forma storica. La maggioranza delle persone continua a conferire una grande rilevanza a questa istituzione: così, come dimostra l'Inchiesta Mondiale sui Valori (IMV) del 2005, il 93% degli italiani considera la famiglia "molto importante" e il 6,2 % "abbastanza importante", senza grandi differenze per età, sesso, livello educativo, grado di religiosità o stato civile. I dati per la Spagna (2007) differiscono in qualche misura, con un 89,9% del campione che la ritiene "molto importante" e un 9,9% "abbastanza importante"; in ogni caso, in entrambi i paesi il numero di coloro che danno poca importanza a questa istituzione è assolutamente irrilevante.

Il primo obiettivo di questo studio è indagare quali fattori incidono quando si decide di ricorrere innanzitutto al proprio compagno nel momento in cui si è alla ricerca di sostegno sociale, per poter così stabilire diversi profili di coppia a seconda della tipologia di ausilio che si richiede nella relazione coniugale. Tuttavia, le fonti di sostegno sociale delle persone in coppia non si limitano unicamente al coniuge, per quanto sia rilevante il ricorso a quest'ultimo. Altri due tipi di legame sono di grande importanza: le relazioni familiari, specialmente con la madre, e le relazioni amicali². Nonostante i rapporti si facciano di volta in volta più elettivi tra i membri della famiglia, ciò accade soprattutto nel caso del coniuge e della sua famiglia; mentre, le relazioni con i parenti più prossimi (in special modo con i genitori) non si scelgono e le norme che le riguardano, in particolare quelle che si riferiscono ai legami tra genitori e figli, sono chiaramente stabilite. Per ciò che concerne i rapporti con i fratelli, che almeno in origine non sono scelti, Cicirelli (1994) nella sua comparazione internazionale nota che questi legami nelle società industriali tendono ad essere discrezionali, mentre in quelle non industriali sono vincolanti. Nelle prime, i rapporti tra fratelli sembrano variare a seconda che si tratti di uomini e donne: i legami sono più stretti tra le sorelle e più deboli tra i fratelli, occupando una posizione intermedia nel caso delle relazioni tra fratelli di genere diverso. Le sorelle, nelle società moderne, assumono un ruolo importante nell'intero ciclo di vita, preservando i vincoli familiari, prendendosi cura dei genitori anziani e offrendo servizi tangibili e sostegno emotivo e psicologico ai fratelli maschi. Al contrario, nelle società preindustriali, i rapporti tra sorelle, durante l'età adulta, sono meno importanti, mentre acquistano rilevanza i legami tra fratello e

² Tradizionalmente, nella storia, la socializzazione ai ruoli di genere ha presupposto un maggiore investimento emotivo e maggiori responsabilità all'interno della famiglia da parte delle donne (Becker 1985; Harris, Morgan 1991). Ciò, a sua volta, produce un forte senso di unione, specialmente con i figli. L'analisi di Kalmijn (2007), per esempio, evidenzia che in caso di divorzio o di morte della madre, la relazione tra il padre e il/i figlio/i risulta indebolita, considerando il ruolo di "collante" svolto nella famiglia dalla donna.

sorella al fine di intraprendere accordi matrimoniali (per esempio, in alcune culture africane, per via della dote che la famiglia del marito offre al fratello della sposa per concordare il matrimonio) e le relazioni tra fratelli maschi, per sviluppare attività economiche e sociali. Queste differenze sono legate ai diversi contesti culturali: nelle società industriali si riscontra una maggiore propensione a scegliere la natura e l'estensione delle relazioni tra fratelli, mentre nelle società non industrializzate la vicinanza delle relazioni sembra essere stabilita dai ruoli normativi. In quest'ultime, la cooperazione tra fratelli è, infatti, fondamentale per il conseguimento di fini economici e maritali trattandosi di relazioni di fondamentale importanza per l'adattamento della famiglia alla società, mentre i rapporti tra fratelli sono secondari nelle società industriali, in cui è predominante il vincolo con il coniuge ed i figli. Come regola generale, dalla famiglia – o per lo meno dai componenti più prossimi – ci si aspetta appoggio dinanzi a qualsiasi avversità, senza che venga richiesto alcunché in cambio e senza che gli eventuali conflitti che possono esserci tra i membri incidano sulla prontezza a collaborare. Diversamente, le amicizie si scelgono in funzione di interessi comuni e attività condivise, per cui tendono a essere più fortemente basate sulla reciprocità e sullo scambio (Allan 1986; Roberto 1989). Per questo, ci si aspetta che le amicizie proseguano fino a quando i benefici saranno superiori ai costi: pur essendo il grado di reciprocità variabile in diversi periodi, la psicologia sociale ha concluso che, nel lungo periodo, si tende a formare un equilibrio.

Per quel che riguarda le relazioni di coppia, è opportuno rilevare che, probabilmente, sono proprio queste ultime che più si sono evolute all'interno della famiglia: se fino a qualche decennio fa il rapporto con il coniuge aveva un carattere marcatamente prescrittivo e si stabiliva per tutta la vita, oggi l'esistenza e la durata di questa relazione è molto più condizionata dal fatto che entrambi i membri della coppia siano soddisfatti; in tal senso, i rapporti di coppia assomigliano maggiormente alle relazioni di amicizia. Come mettono in evidenza Berger e Kellner (1974: 162-163, citato da Beck-Gernsheim 2003:177): «il matrimonio e la famiglia erano in principio di solito incastrati in una matrice di relazioni comunitarie più ampie [...] c'erano poche barriere a separare il mondo della famiglia personale e la comunità più ampia. [...] Nella nostra società contemporanea, invece, ogni famiglia costituisce il suo proprio sottoinsieme segregato [...] questo fatto esige uno sforzo maggiore da parte della coppia». Nonostante l'aumento dei casi di divorzio e di convivenza, il matrimonio continua ad essere considerato positivamente da una gran parte della società: solo il 18,1% degli italiani intervistati dalla IMV è d'accordo con l'affermazione che «il matrimonio è un'istituzione passata di moda», mentre il 76,2% è in disaccordo con questa affermazione. Le percentuali per la Spagna si attestano rispettivamente al 31,6% e al 64,4%, dimostrando che

il modello di coppia tradizionale (sposata), nonostante sia molto apprezzato in entrambi i paesi, è più radicato nel primo che non nel secondo.

Proseguendo con le fonti del sostegno sociale informale, riscontri empirici evidenziano come la famiglia e gli amici occupino ruoli complementari nella rete di sostegno: la famiglia fornisce un appoggio di tipo strumentale o materiale, mentre l'aiuto offerto dagli amici è di tipo emozionale (Gerstel e Gallagher 1994; Jerome 1990; Litwak 1985; Rook 1989). Questa constatazione porta a introdurre il secondo obiettivo di questo lavoro: ossia verificare quali fattori influiscano sulla scelta di alcuni individui di cercare in primo luogo il sostegno emozionale tra gli amici intimi e quello strumentale nei genitori, diversamente da ciò che fanno coloro i quali richiedono ausilio principalmente al partner.

I due obiettivi menzionati si possono tradurre in due distinte ipotesi relative a quale possa essere il profilo di coloro che si rivolgono al consorte e di chi invece ricorre ad altri membri della sua rete personale in caso di necessità. Dato che nella società contemporanea le relazioni coniugali vengono scelte mentre quelle familiari sono "date", possiamo supporre che (i) le persone che scelgono il proprio partner come prima fonte di sostegno siano quelle che hanno sviluppato di più il processo di individualizzazione, quindi coloro che sono più "individualisti": le persone più giovani e con maggiore livello educativo. Diversamente (ii) le persone che scelgono i familiari come prima fonte di sostegno abbiano un carattere maggiormente "collettivista" e gruppale: siano persone più anziane e con un più basso livello educativo rispetto alle prime. Per ciò che, invece, concerne la scelta degli amici come prima fonte di sostegno, si suppone che (iii) il loro profilo sarà simile a quello di coloro che scelgono il partner come prima fonte di appoggio, poiché in entrambi i casi si tratta di relazioni elettive.

L'ultimo obiettivo di questo lavoro è quello di comparare le esperienze delle persone coniugate italiane e spagnole per verificare se le dinamiche che portano a scegliere il compagno o un'altra persona come prima fonte di aiuto differiscono nei due paesi. Molti studi hanno dimostrato le similitudini che ci sono nelle relazioni familiari in entrambi i paesi e la stretta relazione che ciò ha con il modello sociale del paese, al punto che, in riferimento alla classica distinzione elaborata da Esping-Andersen (1990) relativamente ai modelli sociali – liberale, socialdemocratico e conservatore – alcuni studiosi hanno aggiunto un modello mediterraneo, nel quale vengono inclusi entrambi i paesi (Leibfried 1992; Ferrera 1996).

Seguendo la classificazione di Esping-Andersen, il modello liberale si caratterizza per il ruolo centrale svolto dal mercato nella fornitura dei servizi di welfare, mentre lo Stato e la famiglia giocano un ruolo marginale (un esempio in tal senso sono gli Stati Uniti); nel modello socialdemocratico lo Stato si colloca in una posizione predominante e la famiglia e il mercato occupano posizioni

marginali (è il caso, per esempio, della Svezia); mentre nel modello conservatore la famiglia è il soggetto fondamentale ai fini del welfare, il mercato svolge un ruolo marginale e lo Stato ha un ruolo sussidiario (come ad esempio in Germania). Secondo gli autori che affermano l'esistenza di un modello mediterraneo, questo modello di welfare è assimilabile a quello conservatore, ma il ruolo svolto dalla famiglia è ancora più ampio e quello dello Stato ancor più ridotto. Il ruolo della donna nella cura dei familiari assume un'importanza centrale, dal momento che i servizi sociali pubblici sono insufficienti e i costi degli stessi servizi nel mercato sono alti. Per questo motivo, un'ultima ipotesi prevede che i fattori che influiscono sulla scelta, da parte di una persona coniugata, della prima persona a cui rivolgersi in caso di necessità siano simili in Italia e in Spagna.

3. Metodologia: variabili e fonti dei dati

La banca dati utilizzata è costituita dal modulo specifico sul sostegno sociale "Social Relations and Support Systems (Social Network II)" dell'*International Survey Programme (ISPP)*, realizzato nell'anno 2001, del quale concretamente verranno utilizzati i due campioni riguardanti l'Italia e la Spagna ed, in particolare, quelli relativi alle persone sposate o conviventi³. Il campione italiano è costituito da 1000 persone, delle quali 850 convivono con un partner (legalmente sposati o meno), mentre quello spagnolo è costituita da 1214 casi, di cui 787 sono sposati o conviventi. Tre sono dunque le domande con le quali si indaga il sostegno sociale dell'individuo nel modulo dell'ISPP; le prime due si riferiscono al sostegno di tipo strumentale o materiale, la terza a quello di tipo emozionale:

1) A chi si rivolge quando ha bisogno di aiuto perché si trova in difficoltà, come può capitare a chiunque? Supponiamo che abbia l'influenza e sia costretto/a a letto per alcuni giorni, se avesse bisogno di aiuto in casa, per fare la spesa ecc., a chi si rivolgerebbe in primo luogo?

³ ISSP è un programma annuale di collaborazione cross-nazionale che studia diversi temi rilevanti nell'ambito delle scienze sociali. È nato nel 1983 e la prima indagine è stata realizzata nel 1985/1986 in sei paesi. Attualmente ISSP vanta circa 40 membri in tutto il mondo. Allo studio sul tema del sostegno sociale hanno partecipato 28 paesi (Austria, Brasile, Canada, Svizzera, Australia, Cile, Cipro, Repubblica Ceca, Germania, Spagna, Francia, Finlandia, Regno Unito, Ungheria, Italia, Israele, Giappone, Lettonia, Norvegia, Svezia, Danimarca, Nuova Zelanda, Polonia, Filippine, Russia, Slovenia, Stati Uniti e Sudafrica), con un campione complessivo di 37.170 persone. In Spagna la ricerca sul campo è stata realizzata nel maggio del 2001, in Italia tra novembre e dicembre del 2002. In entrambi i casi sono state realizzate interviste individuali nel domicilio dell'intervistato.

2) Ora supponiamo che abbia bisogno di chiedere in prestito una grossa somma di denaro. A chi si rivolgerebbe in primo luogo?

3) Supponiamo ora che lei si senta "un po' giù" o depresso/a e abbia voglia di parlarne con qualcuno. A chi si rivolgerebbe in primo luogo?

Per creare le variabili dipendenti, sono state prese in considerazione le frequenze di queste tre domande per entrambi i paesi (cfr. tab.1). Il primo dato che emerge chiaramente è che gli spagnoli si rivolgono molto di più al proprio partner per qualsiasi tipo di sostegno (sia emozionale che strumentale) rispetto

Tabella 1. Distribuzione delle frequenze relative ai soggetti cui si chiederebbe aiuto in primo luogo tra gli intervistati coniugati (Italia e Spagna)

Parlerebbe se fosse depresso/a	Chiederebbe aiuto se avesse l'influenza		Chiederebbe denaro in prestito			
	IT	SP	IT	SP		
Nessuno	5,1	3,6	Nessuno	1,6 0,9	Nessuno	4,9 3,5
Partner	36,6	60	Partner	51,4 63,7	Partner	14,3 22,6
Madre	6,2	5,6	Madre	24,7 13,9	Madre	11,5 12
Padre	0,7	0,5	Padre	2,8 1,2	Padre	20,4 9,1
Figlia	5,7	7,4	Figlia	4,4 9,9	Figlia	2,7 7
Figlio	0,8	1,2	Nuora	0,7 0,6	Figlio	3,8 5,3
Sorella	7,3	4,9	Figlio	1,7 2,4	Sorella	4,7 3,7
Fratello	1,5	1,4	Genero	0,2 0	Fratello	4,8 4,4
Parente consang.	1,4	0,8	Sorella	2,7 2,6	Parente consang.	2,9 1,4
Parente acquisito	0,5	0,7	Fratello	1,5 0,7	Parente acquisito	0,8 1
Amico intimo	29,9	7,7	Parente consang.	1,9 0,4	Padrino	0,1 0
Vicino	0,3	0,3	Parente acquisito	0,4 0,8	Amico intimo	2,3 3
Collega di lavoro	0,3	0	Amico intimo	4,1 1,1	Vicino	0 0,2
Sacerdote	1,3	0,4	Vicino	1,4 0,3	Collega di lavoro	0,5 0
Medico	1	1,8	Collega di lavoro	0,1 0,1	Capo	0,6 0
Psicologo	0,9	1,2	Servizi sociali	0 0,2	Banca	24,9 23,7
Altra persona	0,6	0,1	Badante	0,2 0,1	Finanziatore	0,6 1,1
			Altra persona	0,3 0		
Casi mancanti	0,1	2,3	Casi mancanti	0 1	Casi mancanti	0,1 2,8
Totale	100	100	Totale	100 100	Totale	100 100
N	850	787	N	850 787	N	850 787

Fonte: ISSP (2001), elaborazioni dell'autrice

a quanto fanno gli italiani, con una frequenza quasi doppia quando si tratta di parlare con qualcuno in caso di depressione (60% contro 36,6%) e di chiedere denaro in prestito (22,6% contro il 14,6%); invece, risulta minore la distanza quando si tratta di chiedere aiuto in caso di influenza. In secondo luogo, la seconda categoria di conoscenti prescelti differisce a seconda del tipo di sostegno: per parlare si sceglie un amico intimo (in questo caso gli italiani scelgono questa opzione nel triplo delle occasioni rispetto agli spagnoli), per aiuti in caso di malattia la madre (con un percentuale doppia nel caso degli italiani) e per chiedere denaro in prestito, lasciando da parte l'opzione di ricorrere alla banca (in questo caso si tratterebbe di aiuto di tipo istituzionale/formale e non di sostegno sociale informale), ci si rivolge al padre ed alla madre, più frequentemente facendo ricorso al primo nel caso italiano e alla seconda in quello spagnolo. Si è deciso, quindi, di sommare queste due categorie, cioè quelle di coloro che scelgono il padre o la madre per chiedere in prestito denaro, dal momento che è molto probabile che nella maggior parte dei casi i guadagni delle coppie più anziane non siano chiaramente differenziati e che l'intervistato non faccia una distinzione tanto netta tra i genitori quando deve avanzare questa richiesta di aiuto concreto, a differenza di ciò che, invece, accade a riguardo delle altre due forme del sostegno oggetto di studio. Sono state, quindi, create sei variabili dipendenti dicotomiche e si è effettuata su ognuna di esse un'analisi di regressione logistica per spiegare ciò che determina la scelta: in caso di depressione, di parlare con il partner o con un amico intimo; in caso di influenza, di rivolgersi al partner o alla madre e in caso di bisogno di denaro, di richiederlo al partner o ai genitori.

Le variabili indipendenti scelte per realizzare l'analisi sono state raggruppate in due tipi: quelle di carattere individuale o socio-demografico e quelle di carattere reticolare, ossia relazionate con il tipo di rete personale dell'intervistato.

Variabili di carattere individuale: sono stati inclusi il sesso (prendendo come riferimento l'uomo, assegnandogli quindi il valore 1 e alla donna il valore 0); l'età (raggruppando gli individui nelle categorie 15-24 anni, 25-34, 35-44, 45-54, 55-64, oltre i 65 anni, e prendendo come gruppo di riferimento il gruppo di 45-54 anni); l'educazione (divisa in: nessuno studio; studi primari incompleti; studi primari completi; studi secondari incompleti; studi secondari completi; studi universitari incompleti; studi universitari completi e prendendo come riferimento coloro che hanno completato gli studi secondari); il tempo di residenza (con tre categorie: risiede da meno di cinque anni nel luogo dell'attuale residenza; risiede da più di cinque anni; risiede dalla nascita; quest'ultima è stata considerata la categoria di riferimento⁴); la pratica

⁴ Presumibilmente la maggioranza delle persone che risiedono nel luogo in cui sono nate avranno, per lo meno, una parte della propria rete familiare nelle vicinanze, mentre chi si è

religiosa⁵ (ricodificando la variabile originale nelle categorie: non praticante [non assiste mai ai riti religiosi], poco praticante [assiste più volte all'anno], praticante medio [assiste da una a più volte al mese] e molto praticante [da una a più volte a settimana], prendendo come categoria di riferimento quella del poco praticante, che assiste più volte all'anno). Infine, è stato incluso il contesto ambientale – habitat – in cui l'individuo vive (urbano o rurale, prendendo come riferimento quello urbano).

È necessario a questo punto un ulteriore commento per quel che riguarda l'inclusione della variabile genere come variabile indipendente rilevante in questo studio. Molti autori, infatti, hanno preso in considerazione le differenze esistenti tra le reti sociali di uomini e donne valutando continuità e divergenze del sostegno sociale che questi ricevono. Vaux segnala che i risultati empirici sono discordanti e scarsamente significativi, in parte perché vi sono diverse misurazioni e differenti campioni, ma anche perché le differenze di genere possono essere condizionate dal ruolo sociale che si occupa e dalla salienza dei ruoli sessuali (Vaux 1988: 169). Per esempio, Miller e Ingham (1976) scoprirono che le reti sociali delle donne hanno un'estensione minore, ma hanno maggiori risorse in termini di «confidenti privilegiati», risultato che ottennero anche Mc Farlane *et al.* (1983). Inoltre, i mariti citano le mogli molto più spesso come confidenti privilegiati di quanto non facciano le consorti (Lowenthal e Haven 1968), anche tra le persone non più giovani (Depner e Ingersoll-Dayton 1985). Tuttavia, Vaux e Harrison (1983) non trovarono differenze significative nei cinque tipi di sostegno sociale in un campione di adulti di una piccola città rurale.

Variabili di carattere reticolare: questo secondo gruppo include quattro variabili: la frequenza con la quale si visita il fratello o la sorella con cui si hanno più contatti⁶, il padre, la madre e la dimensione della rete personale di amicizie. Come segnala Kalmijn (2006), la prossimità geografica ed il contatto faccia a faccia sono una condizione importante per lo sviluppo di quella che è stata denominata la «solidarietà familiare» (Silverstein e Bengtson 1997), che si può definire come il grado in cui i membri della famiglia si prendono mutualmente cura gli uni degli altri. Su questa base, si afferma che è più probabile che il sostegno venga accordato quando la distanza geografica e sociale è più

trasferito recentemente avrà pochi familiari vicino. I valori intermedi sono quelli di più difficile interpretazione, dal momento che il cambio di residenza dell'intervistato può essersi prodotto sia durante il periodo nel quale viveva con i genitori – essendosi dunque verificato un trasferimento insieme alla famiglia di origine – o quando già adulto e, dunque, per proprio conto.

⁵ La domanda è così formulata: «*Con quale frequenza si reca in Chiesa o assiste a riti religiosi (di qualsiasi genere)?*».

⁶ Il questionario rileva quanti fratelli ha l'intervistato, registrando la frequenza delle visite soltanto rispetto a quello con cui si hanno maggiori contatti.

circoscritta. Il rapporto faccia a faccia è anche una buona misura indiretta del sostegno intergenerazionale perché questo tipo di contatto include molte forme di supporto strumentale che sono troppo idiosincratiche per essere misurate (Kalmijn 2006: 2). Le categorie delle tre variabili continue sulla frequentazione dei familiari sono: vivono nella stessa casa/lo vede giornalmente/lo vede più volte alla settimana/una volta alla settimana/più volte al mese/più volte all'anno/con meno frequenza. Nel caso del padre e della madre è inclusa anche l'opzione "mai" e "non in vita", risposte a cui si è dato il valore minimo (0), così come è stato assegnato questo stesso valore a chi non ha fratelli. L'ultima variabile, relativa alla dimensione della rete degli amici, è stata costruita attraverso le risposte a tre domande: il numero di amici intimi che ha l'intervistato sul posto di lavoro, che vivono vicino ed altri tipi di amici intimi che non appartengono al luogo di lavoro, al quartiere o alla rete parentale.

4. *Analisi dei fattori che influiscono sulla scelta della persona a cui si chiede aiuto*

In questo paragrafo, si illustrano i risultati delle regressioni logistiche applicate alle sei variabili dipendenti nei due campioni, quello italiano e quello spagnolo, analizzando la *odds ratio*⁷ per poter osservare l'associazione esistente tra ogni variabile dipendente e quelle indipendenti. La Tabella 2 permette di analizzare quali fattori aumentano la probabilità di chiedere supporto in primo luogo al partner, mentre la Tabella 3 illustra l'analisi ripetuta nel caso in cui: si scelga un amico intimo per parlare quando si è depressi; si chieda assistenza alla madre in caso di influenza; si chieda in prestito denaro ai genitori in caso di difficoltà⁸.

Osservando la Tabella 2, il primo dato che emerge è che i modelli di regressione sono migliori nel caso del campione italiano che in quello spagnolo, così come indicano i valori del Chi-quadro e la R^2 di Cox e Snell, condizione che si ripeterà nelle regressioni della Tavola 3. La differenza è particolarmente marcata relativamente all'eventualità di chiedere denaro in prestito al proprio partner, modello che non è significativo nel caso spagnolo mentre lo è in quello italiano; al contrario, la distanza minore la ritroviamo tra i modelli relativi alla scelta del

⁷ La *odds ratio* compara la probabilità che si produca una situazione con la probabilità che se ne produca un'altra. Valori inferiori a 1 indicano un'associazione negativa tra la variabile dipendente e quella indipendente, mentre valori superiori a 1 indicano un'associazione positiva; valori uguali a 1, invece, indicano un'assenza assoluta di associazione tra le due variabili.

⁸ La scelta di questa forma di sostegno sociale è dovuta alla disponibilità di dati comparabili a livello internazionale, nell'ambito della sezione "Social Relations and Support Systems" (*Social Networks II*) dell'indagine ISSP (*International Social Survey Programme*).

Tabella 2. *Regressione logistica dei fattori che influiscono nella scelta del partner come fonte primaria di sostegno (odds ratio), comparazione tra Italia e Spagna*

	Parlerebbe in caso di depressione con il partner		Chiederebbe aiuto al partner in caso di influenza		Chiederebbe denaro in prestito al partner	
	IT	SP	IT	SP	IT	SP
Costante	0,318***	1,278	3,006***	2,657°	0,294**	0,550
Variabili individuali						
Sesso (rif. uomo)	3,091***	2,787***	3,066***	3,724***	0,165***	1,098
Età (rif. 45-54)						
15-24	0,175***	0,254*	0,036***	0,153**	0,095***	0,257°
25-34	0,953	1,317	0,414***	1,097	0,351**	0,998
35-44	1,020	0,946	0,823	1,024	0,931	1,429
55-64	1,000	1,345	1,149	1,194	1,744	1,101
65 e più	1,243	1,381	0,718	0,871	2,584*	0,787
Educazione (rif. studi secondari completi)						
Nessuno studio	(1)	0,951	(1)	0,205*	(1)	0,856
Primari Incompleti	1,017	0,404*	0,323°	0,480	0,000	0,561
Primari Completi	1,098	0,629	0,476*	0,659	0,723	0,630
Secondari Incompleti	1,182	0,967	0,970	0,666	1,635	0,743
Univ. Incompleti	1,139	1,813	0,851	0,646	1,057	0,948
Univ. Completi	1,129	0,592	0,660	0,666	1,128	0,770
Tempo di residenza (rif. luogo di nascita)						
Residenza breve	1,607	1,190	1,393	0,953	1,361	1,202
Residenza lunga	1,097	1,026	0,967	0,968	0,825	1,183
Pratica religiosa (rif. poca praticante)						
Non praticante	0,560*	0,955	0,539*	0,993	1,068	0,782
Praticante medio	1,737*	0,727	1,489	0,697	0,926	1,031
Molto praticante	1,250	0,696	1,467°	0,712	0,638	0,882
Habitat (rif. urbano)	2,041***	1,589*	0,950	1,249	0,592	0,953
Variabili reticolari						
Visita al fratello	0,966	0,944	0,982	0,944	1,032	0,959
Visita al padre	1,012	1,001	0,896**	0,959	0,951	1,000
Visita alla madre	0,982	0,971	0,897**	0,898*	1,095°	0,960
Dimensione della rete amicale	0,989	1,018	0,950	1,043**	1,024°	0,971
Chi-quadro	124,572***	97,707***	289,699***	145,403***	107,896***	22,188
R ² Cox e Snell	0,134	0,125	0,285	0,180	0,117	0,030
Likelihood ratio	1009,013	891,154	907,832	813,789	599,248	749,600
N	864	733	864	733	864	733

(1) Non ci sono casi. Sig. ° p ≤ .1, * p ≤ .05, ** p ≤ .01, *** p ≤ .001

Fonte: ISSP (2001), elaborazioni dell'autrice.

partner per parlare quando si è depressi. Questo migliore adattamento (*fitting*) del modello italiano si deve al fatto che ci sono più variabili che aumentano o diminuiscono significativamente la probabilità di rivolgersi al partner rispetto al caso spagnolo. Ad esempio, la pratica religiosa aumenta la possibilità di rivolgersi al partner se si è depressi nel campione italiano, mentre per i meno praticanti ci sono minori probabilità di chiedere ausilio al partner in caso di influenza, condizioni che non si presentano nel caso spagnolo. Esistono poi variabili che sono rilevanti in entrambi i paesi ed è importante notare che influiscono nella stessa direzione (ossia, in entrambi i paesi le variabili in questione aumentano o diminuiscono la probabilità di scegliere il partner per il sostegno). Nello specifico, gli uomini si rivolgono di più alle consorti per parlare e in caso di influenza, ma è meno probabile che chiedano denaro in prestito (tuttavia in quest'ultimo caso il campione spagnolo non presenta differenze per sesso, al contrario di quello italiano); i più giovani si rivolgono meno al partner per qualsiasi tipo di aiuto in entrambi i paesi rispetto a quanto fanno coloro che si trovano in una fascia di età più alta. Inoltre, nel solo caso italiano, coloro che hanno più di 65 anni si rivolgono maggiormente al coniuge quando devono richiedere un prestito di denaro. Infine, le persone che vivono in un contesto urbano si rivolgono con più frequenza al partner per parlare se sono depressi e coloro che visitano più frequentemente la madre chiedono meno aiuto al partner se sono ammalati.

In generale, le variabili reticolari non sono significative, ad esclusione del caso in cui la necessità del sostegno sia motivata da uno stato di malattia, nel qual caso la frequentazione più spiccata con i genitori fornisce un minor incentivo per richiedere aiuto al partner; mentre la dimensione della rete di amicizie favorisce la possibilità di rivolgersi al coniuge nel solo campione spagnolo.

L'educazione risulta avere meno rilevanza di quanto ci si aspettasse nelle ipotesi, anche se si evidenzia che le persone con un livello di studio inferiore si rivolgono meno al partner per parlare in caso di depressione (Spagna) o per essere aiutati in caso di malattia (Italia e Spagna) rispetto a quanto fanno coloro che hanno completato gli studi secondari. Infine, il tempo di residenza non mostra nessuna relazione significativa con le variabili dipendenti.

Nel caso della Tabella 3, tutti i modelli sono significativi per entrambi i paesi, anche se è nuovamente la Spagna che presenta il modello con il peggior *fitting* (rapporto di adattamento), ossia quello che predice quali fattori favoriscono la scelta di un amico intimo per parlare in caso di depressione. In entrambi i paesi, gli uomini si rivolgono meno agli amici per parlare o alle madri per chiedere aiuto in caso di influenza rispetto a quanto facciano le donne, mentre non ci sono differenze significative per quel che riguarda il genere al momento di richiedere denaro in prestito ai genitori. Un'ulteriore coincidenza riguarda le persone tra i 15 ed i 34 anni che chiedono con maggior frequenza aiuto alla madre e denaro in prestito ai genitori rispetto alla categoria di

Tabella 3. *Regressione logistica dei fattori che influiscono nella scelta di un'altra persona (odds ratio), comparazione tra Italia e Spagna*

	Parlerebbe in caso di depressione con un amico		Chiederebbe aiuto alla madre in caso di influenza		Chiederebbe denaro in prestito ai genitori	
	IT	SP	IT	SP	IT	SP
Costante	0,793	0,223*	0,005***	0,001***	0,081***	0,063***
Variabili individuali						
Sesso (rif. uomo)	0,499***	0,542°	0,384***	0,362**	0,843	0,847
Età (rif. 45-54)						
15-24	2,418**	1,378	3,794***	46,176***	4,224***	18,943***
25-34	1,068	0,861	2,299**	4,524*	2,162**	2,505*
35-44	1,319	1,391	1,622	4,793*	1,453	1,833°
55-64	0,746	0,582	0,086*	2,057	0,328*	0,160*
65 e più	0,369**	0,401	0,000	0,000	0,093*	0,000
Educazione (rif. studi secondari completi)						
Nessuno studio	(1)	0,937	(1)	0,000	(1)	2,305
Primari incompleti	0,668	0,349	0,000	0,488	0,000	0,628
Primari completi	0,780	0,246*	0,000	0,825	1,206	0,730
Secondari Incompleti	0,638	0,348*	4,771°	3,078°	1,073	0,814
Universitari Incompleti	1,584*	0,457	0,644	3,888°	1,729*	0,538
Universitari Completati	1,721*	0,952	1,271	3,520	2,592***	1,091
Tempo di residenza (rif. luogo di nascita)						
Residenza breve	1,005	1,080	1,384	0,831	1,375	0,710
Residenza lunga	0,714°	0,996	1,016	0,831	1,019	1,405
Pratica religiosa (rif. poco praticante)						
Non praticante	2,372***	0,965	1,576	1,850	0,944	1,358
Praticante medio	0,688	1,568	0,826	2,169°	0,637°	1,016
Molto praticante	0,310***	0,922	0,779	1,982	1,159	0,426
Habitat (rif. urbano)	0,623*	1,164	1,046	0,514°	0,836	1,053
Variabili reticolari						
Visita al fratello	0,963	0,937	0,961	1,041	0,925*	1,080
Visita al padre	0,957	1,053	1,112*	0,990	1,197***	1,082
Visita alla madre	0,963	1,046	1,983***	2,356***	1,225***	1,234***
Dimensione rete amicale	1,036**	1,010	0,995	0,910**	0,993	1,008
Chi-quadro	152,241***	35,457*	444,055***	299,159***	365,642***	254,716***
R ² Cox y Snell	0,162	0,047	0,402	0,335	0,345	0,294
Likelihood ratio	951,767	365,157	557,228	269,977	757,537	490,909
N	864	733	864	733	864	733

(1) Non ci sono casi. Sig. ° $p \leq .1$, * $p \leq .05$, ** $p \leq .01$, *** $p \leq .001$

Fonte: ISSP (2001), elaborazioni dell'autrice.

riferimento. Nel caso italiano, l'età è un fattore rilevante per spiegare se ci si rivolge o meno ad un amico: i giovani tra i 15 ed i 24 anni hanno maggiori probabilità di farlo, mentre gli anziani con più di 65 anni minori probabilità. Il livello di istruzione presenta una maggiore rilevanza in questi modelli rispetto a quelli presentati precedentemente: per l'Italia, gli intervistati che hanno studi universitari hanno maggiori probabilità di ricorrere agli amici e di chiedere denaro in prestito ai genitori; nel caso spagnolo coloro che hanno completato gli studi primari o che hanno studi secondari incompleti si rivolgono agli amici per parlare in caso di depressione meno frequentemente rispetto alla categoria di riferimento.

L'habitat e la pratica religiosa, infine, sono rilevanti solo nel caso italiano: le persone che vivono in un ambiente urbano si rivolgono meno agli amici per parlare se sono depressi, mentre sono coloro che non sono praticanti che interpellano gli amici in misura maggiore, al contrario di coloro che assistono settimanalmente o più volte alla settimana alle funzioni religiose che, invece, fanno meno ricorso a questo tipo di sostegno.

Esistono, inoltre, alcune condizioni comuni ad entrambi i paesi per quel che riguarda le variabili reticolari: visitare frequentemente la madre rende più probabile il fatto che si chieda aiuto a lei in caso di malattia e che si chieda denaro in prestito ai genitori, mentre visitare il padre è significativo in tal senso solo in Italia. In quest'ultimo paese è rilevante anche vedere spesso il fratello per quel che riguarda la circostanza di chiedere denaro in prestito ai genitori, ma lo è in senso negativo, ossia coloro che vedono con maggiore frequenza i fratelli chiedono in prestito denaro ai genitori meno frequentemente. Si possono proporre due spiegazioni riguardanti questo fenomeno: da una parte, si potrebbe pensare che, se si hanno maggiori contatti con un fratello (o una sorella), ci si rivolga a quest'ultimo in caso si abbia necessità di un aiuto economico. Tuttavia, si potrebbe anche pensare che, data l'esistenza di altri fratelli (ricordiamo che gli intervistati che non hanno fratelli hanno valore 0 in questa variabile), i genitori debbano ripartire le loro risorse economiche tra più figli. Questo potrebbe, dunque, diminuire la possibilità per l'intervistato di rivolgersi a loro per un prestito. Infine, per concludere con le variabili reticolari, la dimensione della rete di amici si relaziona positivamente nel caso italiano con il parlare con un amico in caso di depressione e negativamente nel caso spagnolo con la circostanza di chiedere aiuto alla madre.

5. Conclusioni

Nel paragrafo 2 sono state menzionate le tre ipotesi che si volevano verificare con le regressioni logistiche presentate nelle Tabelle 2 e 3. In particolare, si

voleva appurare se si potevano stabilire due profili di persone coniugate: (i) quelle che si rivolgono in primo luogo al partner quando sono alla ricerca di sostegno emozionale e strumentale; (ii) quelle che ricorrono in maggior misura ai genitori per quel che concerne il sostegno strumentale e (iii) ad un amico intimo per quanto riguarda il sostegno emozionale. Si è supposto che le persone che ricorrono in primo luogo a relazioni “elettive” e caratterizzate da una maggiore autonomia nella loro interazione (il partner e l’amico) hanno un profilo più individualista, mentre quelle che preferiscono rivolgersi ai genitori sono più comunitari, dato che scelgono una relazione “obbligatoria” e molto più definita dalle norme sociali. Dato che le relazioni con i genitori non sono elettive ed hanno, dunque, un carattere fortemente normativo se paragonate con quelle di amicizia o coniugali, si considerava anche che le persone maggiormente “individualiste” (vale a dire coloro che si conformano in maggior misura con il modello della società individualizzata e individualista contemporanea) avrebbero fatto ricorso prevalentemente alle seconde, mentre coloro che hanno sperimentato la propria socializzazione principalmente in un ambiente più tradizionale e comunitario si sarebbero rivolte ai genitori. La quarta ipotesi voleva provare che le caratteristiche riscontrate in Italia ed in Spagna erano simili.

Per quel che riguarda le prime tre ipotesi, sono state confermate solo parzialmente: le persone più giovani e con un maggior livello di studio hanno maggiori probabilità di rivolgersi agli amici per parlare nel caso in cui si sia depressi. Tuttavia, queste variabili non sono significative per quel che concerne la richiesta di sostegno emozionale al partner. Diversamente, i più giovani si rivolgono in maggior misura ai genitori in cerca di sostegno strumentale e meno al partner rispetto al gruppo di riferimento, un fenomeno che probabilmente si spiega almeno in parte attraverso un motivo puramente demografico (ad esempio, una delle possibili spiegazioni potrebbe essere che gli intervistati di età maggiore potrebbero aver perso i genitori e quindi non possano rivolgersi a loro in caso di necessità). L’educazione è una variabile meno rilevante di quanto ci si attendesse, fenomeno che potrebbe spiegarsi in parte tenendo in considerazione il fatto che nel modello di regressione è stata inclusa la variabile relativa alla pratica religiosa, che è solita correlarsi tanto con l’età quanto con l’educazione. La partecipazione ai riti religiosi non è significativa in nessun caso nel campione spagnolo, ma dimostra di essere rilevante nel caso italiano nello spiegare se ci si rivolge con maggior frequenza al partner per parlare se si è depressi (che avviene più frequentemente quando si assiste ai riti da una a varie volte al mese) o agli amici (caso che si relaziona maggiormente con coloro che non assistono mai ai riti). Anche la dimensione del contesto può aver influenzato la rilevanza del livello educativo come fattore esplicativo, anche se questa variabile è significativa unicamente per quel che riguarda la ricerca del

sostegno emozionale, essendo più probabile che le persone che si rivolgono al partner in questo caso sono coloro che vivono in un ambiente urbano.

Due variabili sono di particolare interesse: innanzitutto, il genere si è dimostrato un fattore considerevole per decidere a chi chiedere aiuto in tutte le occasioni, ad esclusione della richiesta di denaro in prestito ai genitori (e per chiedere denaro al partner nel caso spagnolo). In linea con le ricerche precedenti (Lowenthal e Haven 1968; Vanfossen 1981; Umberson *et al.* 1996), è stato riscontrato che gli uomini scelgono più frequentemente le consorti quando hanno bisogno di sostegno emozionale o per assistenza in caso di malattia, mentre le donne lo fanno quando necessitano di aiuto economico. Inoltre, le donne si rivolgono più spesso alle madri ed agli amici quando cercano sostegno. Si dimostra, quindi, quel che si diceva nel terzo paragrafo relativamente alle differenze di genere: le caratteristiche sociali delle donne facilitano il processo del sostegno sociale, formando e mantenendo relazioni basate sul reciproco supporto, dandolo e ricevendolo; mentre quelle maschili possono impedire lo svilupparsi di questa forma di supporto dal momento che gli uomini sono più restii a chiedere aiuto agli altri o ad esprimere i propri sentimenti. Le donne hanno più amici intimi degli uomini ed enfatizzano l'intimità, mentre gli uomini accentuano il ruolo svolto dai momenti di socievolezza nei rapporti di amicizia. Come suggerisce Vaux, nonostante i ruoli lavorativi possano diminuire lo sviluppo del sostegno sociale nelle donne, i ruoli sociali di genere lo favoriscono (Vaux 1988: 165), anche se non c'è dubbio sul fatto che ciò rientri anche all'interno di un più generale processo di cambiamento che concerne il ruolo della donna nella società.

Queste differenze hanno radici molto profonde in entrambi i sessi e risalgono al processo di socializzazione e agli orientamenti di valore, i quali influiscono nello stile di interazione personale e amicale: le relazioni delle donne si caratterizzano per una maggiore intimità emotiva, mentre gli uomini enfatizzano la partecipazione in attività comuni e si contraddistinguono per il cameratismo ed il carattere gregario relativamente impersonale (Rubin e Shenker 1978; Williams 1985). Le donne sono la fonte primaria di sostegno emozionale in casa ed è più probabile che aspirino ad essere impiegate in lavori che richiedono abilità sociali e che presuppongano questo tipo di supporto (England, Chassey e McCormack 1982; House, Umberson e Landis 1988; Rossi A.S. e Rossi P.H. 1991). Lungi dall'essere una differenza che appartiene al passato, Beutel e Marini (1995) hanno dimostrato che, alla fine del XX secolo, le adolescenti statunitensi sono meno materialiste e meno competitive dei loro coetanei maschi. Queste differenze di ruoli vengono rilevate anche nei dati qui presentati.

In secondo luogo, tra le variabili reticolari, si mette in evidenza l'influenza che esercita la frequentazione con la madre, che ha un effetto maggiore rispetto a quella con il padre. Si rileva che i padri, quando sono sposati, hanno

meno contatti con i figli rispetto alle madri e ne ricevono meno sostegno, a maggior ragione in caso di divorzio ed anche di vedovanza (Kalmijn 2007). Durante il matrimonio, il sostegno che i figli danno alle madri può andare anche a beneficio dei padri. Per questi ultimi, la rottura del matrimonio non solo fa “venire meno” la sposa, ma anche colei che mantiene le relazioni familiari. A parte il fatto che lo studio fatto da Kalmijn analizza l’aiuto che i genitori ricevono dai figli, mentre in questo lavoro si tratta esattamente del flusso contrario (i genitori che aiutano i figli), le differenze tra i padri e le madri anche qui sono lampanti, dal momento che, in alcuni casi, la sola variabile significativa è la frequenza dei contatti con la madre e, in tutti le occasioni, le probabilità associate a questa (*odds ratio*) sono maggiori di quelle associate alla frequenza dei contatti con il padre. Tale variabile si associa negativamente con il rivolgersi al partner in caso di influenza, mentre si relaziona positivamente con la richiesta di aiuto alla madre in caso di malattia e la richiesta di denaro ai genitori; ciò non ha alcuna rilevanza, invece, sulla possibilità di chiedere aiuto agli amici intimi. Sembra, quindi, che le relazioni più strette tra madre e figlio/a (misurate, in questo caso, attraverso la frequenza della visita), siano associate a una minore propensione a chiedere aiuto al partner e più ai genitori, come se esistesse una specie di “rapporto di competizione e di esclusività” tra la madre e il coniuge.

Infine, la comparazione delle regressioni tra i due paesi mostra (quarta ipotesi) che le variabili indipendenti incluse nel modello spiegano meglio quali fattori intervengano nella scelta del soggetto a cui si chiede aiuto nel caso degli italiani. Come è stato già commentato al momento di analizzare le frequenze della Tabella 1, gli spagnoli scelgono in maggior misura il partner come prima fonte di sostegno sociale rispetto agli italiani. Questo fatto è stato confermato realizzando una regressione con entrambi i campioni ed includendo come variabili indipendenti il paese (dato non mostrato qui). Un tale fenomeno necessiterebbe di essere indagato con specifici approfondimenti, tuttavia si può avanzare l’ipotesi, provvisoria e con la necessità di ulteriori conferme, che gli intervistati italiani concepiscano il matrimonio in maniera più tradizionale (meno individualista) rispetto agli spagnoli. La Tavola 1 mostra come i primi scelgano più frequentemente il padre e la madre quando necessitano un sostegno strumentale e si rivolgano più spesso agli amici intimi per chiedere sostegno emozionale rispetto a quanto non facciano gli spagnoli. Le statistiche demografiche evidenziano, infatti, che i modelli familiari in Italia sono più tradizionali: per esempio, secondo i dati dell’Eurostat del 2009, nonostante il numero dei matrimoni sia stato simile in entrambi i paesi (3,79 per mille abitanti in Spagna e 3,83 in Italia), il numero dei divorzi nello stesso anno è stato più che doppio in Spagna (2,1 per mille abitanti contro lo 0,9) e il numero dei figli nati fuori del matrimonio di un terzo superiore (34,47% contro il 21,09%).

Tuttavia, quando una variabile è significativa in entrambi i paesi, ciò avviene sempre nella stessa direzione, per cui si può affermare che i modelli individuati siano simili nonostante non abbiano la stessa incidenza. Senza dubbio, sarà necessario realizzare uno studio con campioni più ampi per i due paesi, nei quali si possano comparare altre variabili che non è stato possibile includere qui dal momento che non erano disponibili per i due campioni dell'ISSP, come quelle dello stato occupazionale, della struttura della famiglia (il numero dei membri, la loro età, gli anni di convivenza della coppia, ecc.) e del livello di reddito. Si potrebbero includere anche variabili non contemplate in questo modulo di sostegno sociale, come quelle correlate con i valori della famiglia e con il grado di postmaterialismo degli intervistati. L'incorporazione di questi fattori potrebbe migliorare la comprensione di quegli elementi che influiscono sull'eventualità che una persona decida di rivolgersi al partner o a qualcun altro quando necessita sostegno sociale.

Riferimenti bibliografici

- Allan G. (1986), *Friendship and Care for Elderly People*; «Ageing and Society», 6: 1-12.
- Barrera M. Jr. (1981), *Social Support in the Adjustment of Pregnant Adolescents: Assessment Issues*; in Gottlieb, B.H. (ed.), *Social networks and social support*; Sage Publications, Beverly Hills.
- Beach S.R., Martin J.K., Blum T.C. e Roman P.M. (1993), *Effects of marital and co-worker relationships on negative affect: Testing the central role of marriage*, «American Journal of Family Therapy», 21: 312-322.
- Beach S.R., Fincham E.D., Katz J. e Bradbury T.N. (1996), *Social Support in Marriage. A Cognitive Perspective*, in Pierce, G.R., Sarason, B. R. y Sarason, I. G., *Handbook of Social Support and the Family*, Plenum Press, New York.
- Beck U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- Becker G. (1985), *Human Capital, effort and the sexual division of labour*, «Journal of Labor Economics», 3: 33-58.
- Beck-Gernsheim E. (2003), *Hacia una familia posfamiliar*, in Beck U. e Beck-Gernsheim E., *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona.
- Berg-Cross L. (1974), *Basic concepts in family therapy*, Horwath Press, New York.
- Berger P.L. e Kellner H. (1974), *Marriage and the Construction of Reality*, in Coser R.L. (comp.), *The Family: Its Structures and Functions*, Macmillan, London.
- Beutel A. M. e Marini M. M. (1995), *Gender and values*, «American Sociological Review», 60: 436-448.
- Burgess E. W., Locke H. J. e Thomas M. (1960), *The Family: From Institution to Companionship*, American Book, New York.
- Cicirelli V. G. (1994), *Sibling relationships in cross-cultural perspective*, «Journal of Marriage and the Family», 56 (1): 7-20.

- Dakof G.A. e Taylor S.E. (1990), *Victim's perceptions of social support: What is helpful from whom?*, «Journal of Personality and Social Psychology», 58 (1): 80-89.
- Depner C.E. e Ingersoll-Dayton B. (1985), *Conjugal social support: Patterns in Later Life*, «Journal of Gerontology», 40 (6): 761-766.
- Domínguez M. (2011), *1995-2006. Diez años de cambios en las parejas españolas*, Colección Opiniones y Actitudes, Madrid.
- Eckenrode J. e Gore S. (1981), *Stressful Events and Social Supports: The Significance of Context*, in Gottlieb B.H. (ed.): *Social networks and social support*, Sage Publications, Beverly Hills.
- England P., Chassie M. e McCormack L. (1982), *Skill Demands and Earnings in Female and Male Occupations*, «Sociology and Social Research», 66: 147-168.
- Esping-Andersen G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, Cambridge.
- EUROSTAT, Statistics about Population, consultabile alla pagina web: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/population/data/main_tables
- Ferrera M. (1996), *Il Modello Sud-Europeo di Welfare State*, «Rivista Italiana di Scienza Politica», 1: 67-101.
- Gerstel N. e Gallagher S. (1994), *Caring for Kūh and Kūn: Gender, Employment, and the Privatization of Care*, «Social Problems», 41: 519-530.
- Gottlieb B.H. (1981) (ed.), *Social networks and social support*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Hastis K.M. e Morgan S.P. (1991), *Fathers, son, and daughters: Differential paternal involvement in parenting*, «Journal of Marriage and the Family», 53: 431-444.
- House J.S., Umberson D. e Landis K.R. (1988), *Structures and Processes of Social Support*, «Annual Review of Sociology», 14: 293-318.
- Iglesias de Ussel J., Mari-Klose P., Mari-Klose M. e González Blasco P. (2009), *Matrimonios y Parejas jóvenes. España 2009*, Fundación SM, Madrid.
- Jerome D. (1990), *Frailty and Friendship*, «Journal of Cross-Cultural Gerontology», 5: 51-64.
- Kalmijn M. (1998), *Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends*, «Annual Review of Sociology», 24: 395-421.
- Kalmijn M. (2006), *Educational Inequality and Family Relationships: Influences on Contact and proximity*, «European Sociological Review», 22 (1): 1-16.
- Kalmijn M. (2007), *Gender Differences in the Effects of Divorce, Widowhood and Remarriage on Intergenerational Support: Does Marriage Protect Fathers?*, «Social Forces», 85 (3): 1079-1104.
- Kessler R.C. e McLeod J. (1985), *Social Support and Mental Health in Community Samples*, in Cohen S. e Syme S.L. (eds.), *Social Support and Health*, Academic, New York.
- Leibfried S. (1992), *Towards a European Welfare State: on Integrating Poverty Regimes in the European Community*, in Ferge Z. e Kolberg J.E. (eds), *Social Policy in a Changing Europe*, Campus, Frankfurt.
- Liem R. e Liem J. (1978), *Social class and mental iones reconsidered: The role of economic stress and social support*, «Journal of Health and social Behaviour», 19 (2): 139-156.
- Lin N., Dean A. e Ensel W.M. (1986), *Social support, life events, and depression*, FL:Academic Press, Orlando.

- Litwak E. (1985), *Helping the Elderly*, Guilford Press. New York.
- Lowenthal M.F. e Haven C. (1968), *Interaction and adaptation: Intimacy as a critical variable*, «American Sociological Review», 33: 22-30.
- McFarlane K.A., Norman Streiner D.L. e Roy R.J. (1983), *The process of social stress: stable, reciprocal, and mediating relationships*, «Journal of Health and Social Behaviour», 14: 160-173.
- Meil G. (2011), *Individualización y solidaridad familiar*, Obra Social «La Caixa», Colección Estudios Sociales, Barcelona.
- Miller P.M e Ingham J.G. (1976), *Friends, confidants and symptoms*, «Social Psychiatry», 11: 51-58.
- Mitchell C. (1969), *The Concept and Use of Social Networks*, in Mitchell C. (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester Univ. Press, Manchester.
- Reiss H. T. (1990), *The role of intimacy in interpersonal relations*, «Journal of Social and Clinical Psychology», 9: 15-30.
- Roberto K. A. (1989), *Exchange and Equity in Friendships*, in Adams R.G. and Blieszner R. (eds.), *Older Adult Friendship: Structure and Process*, Sage, Newbury Park, CA.
- Rogers K.R. (1987), *Nature of spousal supportive behaviours that influence heart transplant patient compliance*, «Journal of Heart Transplant», 6: 90-95.
- Rook K.S. (1989), *Strains in Older Adults' Friendships*, in Adams R.G. e Blieszner R. (eds.), *Older Adult Friendship: Structure and Process*, Sage, Newbury Park, CA.
- Rosenmayr L. (1992), *Schowdown zwischen Alt und Jung?*, «Wiener Zeitung», 26 giugno, p.1.
- Rossi A.S. e Rossi P. H. (1991), *Of Human Bonding: Parent-Child Relations over the Life Course*, Aldine de Gruyter, New York.
- Rubin Z. e Shenker S. (1978), *Friendship, Proximity and Self-Disclosure*, «Journal of personality», 46: 1-22.
- Silverstein M. e Bengtson V.L. (1997), *Intergenerational Solidarity and the Structure of Adult Child-Parent Relationships in American Families*, «American Journal of Sociology», 103: 429-460
- Umberson D, Chen M. D, House J. S, Hopkins K. e Slaten E. (1996), *The effect of social relationships on psychological well-being: Are men and women really so different?*, «American Sociological Review», 61 (5): 837-857.
- Vanfossen, B. E. (1981), *Sex Differences in the Mental Health Effects of Spouse Support and Equity*, «Journal of Health and Social Behaviour», 22: 130-143.
- Vaux, A. (1988): *Social support. Theory, research and intervention*, Praeger, New York.
- Vaux A. e Harrison D. (1983), *Sex differences in social support among community adults*, Unpublished data, citato in Vaux A. (1988), *Social support. Theory, research and intervention*, Praeger, New York.
- Wellman, B. (1981), *Applying network analysis to the study of support*, in Gottlieb B.H. (ed.), *Social networks and social support*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Williams D.G. (1985), *Gender Differences in Interpersonal Relationships and Well-Being*, «Research in Sociology of Education and Socialization», 5: 239-267.
- Worlds Values Survey, consultabile alla pagina web: http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyAnalysis.jsp?Idioma=E&ES_COL=131.

Note a margine di un tipo d'amore: l'amore disperato

N.H. ***

*These pages, drawn from the author's sentimental diary, are a living testimony of the violently emotional dynamic that accompanies the tragedy of separation and abandonment by his beloved. The reconstruction of the phases that accompany the final crisis of the experience of love is inspired by Roland Barthes and his extraordinary essay *A Lover's Discourse: Fragments*.*

Premessa

Perché riflettere, perché scrivere, perché parlare *sull'amore*? Un interrogativo retorico? Un interrogativo, in realtà, cui non ci si può sottrarre. Le risposte sono molteplici, non facilmente catalogabili. Si può partire da una constatazione: quando un uomo che scrive di professione arriva ad un certo punto della vita sceglie di dedicarsi al *discorso amoroso* in termini analitici, sistemando cioè in un certo ordine espositivo su questo tema-problema una serie di proposizioni finalizzate a decifrarne le origini, le dinamiche e gli effetti. In altre parole quando la vita si affaccia sulla maturità o peggio sul davanzale sbrecciato della *senectus*, pensatori di diversa formazione includono nel loro campo di lavoro la voce "amore" e ne propongono una lettura. Qualche nome tra i molti possibili: Platone (380 a.C.), Publio Ovidio Nasone (1-2 d.C.), Stendhal (1822), Erich Fromm (1957), Roland Barthes (1977), Francesco Alberoni (1979), Niklas Luhmann (1982), Anthony Giddens (1992), Zygmunt Bauman (2003). Si tratta di una testimonianza, di un lascito, di un rito di passaggio, ma anche e forse ancor di più, di un fare i conti con se stessi e con una grande esperienza (non necessariamente al singolare) ma probabilmente *la* esperienza per antonomasia della loro vita.

Scrivere dell'amore è come chiudere in un recinto senza erba un cavallo selvaggio. Metafora *kitsch*? È possibile. Sicuramente significa imprigionare in un'espressione grafica, in una sequenza di segni convenzionali un fenomeno che di convenzionale non ha nulla anche se tanti, forse tutti, sanno di che cosa

si parla. Barthes bene definisce i termini della questione: «Voler scrivere l'amore, significa affrontare il *guazzabuglio* del linguaggio: quella zona confusoriale in cui il linguaggio è insieme *tropo e troppo poco*, eccessivo (per l'illimitata espansione dell'*ia*, per la sommersione emotiva) e povero (per i codici entro i quali viene costretto ed appiattito dall'amore)» (Barthes 1977 [2001]: 185 corsivo dell'A.)

Scrivere sull'amore è quasi sempre un tentativo di sopravvivenza. Il bisogno di uscire dalla sofferenza di un'esperienza che è terminata, che non ha più possibilità di inveramento. Scrivere significa oggettivare? In parte, scrivere significa ri-vivere, ri-cordare, ri-produrre; in altri termini significa provare a controllare ciò che non è controllabile; ma soprattutto è un tornare indietro per cercare un presente dotato di senso. L'amore non può essere scritto deve e vuole essere vissuto; l'amore scritto è di per sé parziale, devitalizzato. Scriverlo vuol dire depotenziarlo intenzionalmente. Si può scrivere d'amore in modo meno povero solo se si ha amato (e si è stati amati). Dunque scrivere d'amore significa parlare di un fatto che è compiuto: una rievocazione. L'intreccio tra amore e ricordo è uno degli intrecci esplicativi dell'amore.

Per tentare di capire *perché* si scrive dell'amore, si può riflettere *per chi* si scrive d'amore. Una scrittura sull'amore nasconde spesso un interlocutore che ci muove, che ci commuove, un interlocutore unico al mondo? Forse sì, a volte no. L'Altro/a è, comunque e dovunque sia, il dato ineludibile. Il Tu amoroso senza di cui non esiste il mio Io amoroso.

Il silenzio

Nel rapporto amoroso si incontrano differenti dimensioni: una delle più rilevanti per la sua capacità di strutturare e di dare significato alla relazione amorosa è sicuramente la dimensione del silenzio. Il silenzio tra due soggetti innamorati non è sempre identico, assume forme differenti a seconda della fase che attraversa l'esperienza di amore. All'inizio quando i due sono già presi l'uno dell'altro ma il rapporto è acerbo ed ha la freschezza che deriva dai pochi incontri, dalla curiosità reciproca, dal desiderio di rivedersi, il silenzio è un oceano di possibilità. Il silenzio è incertezza intrecciata alla speranza, al desiderio. Ciascuno dei due sente che il silenzio è un'apertura sul futuro; è un fatto necessario per dare al rapporto, ancora acerbo, la possibilità di dipanarsi nel tempo. I due sono ancora distinti e stanno studiandosi. Ognuno vuole mantenere la sua autonomia, la sua libertà, non vuole darsi all'altro, né si vuole assumere il carico dell'altro. Eppure c'è un interesse a parlarsi. Quando i ciclisti gareggiano in coppia all'interno di un ciclodromo sanno che una parte cruciale della gara dipende dal momento della partenza. Stanno inchiodati in

surplace sulle loro biciclette, a volte per decine di minuti, in un'attesa straziante dell'attimo giusto per lo scatto iniziale che darà ad uno di loro il vantaggio decisivo. Diventa determinante, qualche volta, resistere alla tentazione di rompere per primo il silenzio. Lui sa che se sarà lei a chiamare per prima avrà la conferma che lei lo pensa e che lo desidera ancora. Lui sa che se chiamerà troppo spesso la stancherà, i rischi di rompere il silenzio in un momento inopportuno aumentano ed allora il silenzio, ancora una volta, è una risorsa aurea. Il silenzio in questa condizione è vissuto come attesa ed è mal sopportato perché implica che l'altro non ha un interesse autentico verso di me.

Il silenzio è indifferenza? È un problema di soglia. Bisogna avere anche in amore la percezione corretta del rapporto. La scansione parole-silenzio va regolata non razionalmente ma sulla base di un meccanismo emozionale che prevede la situazione che scaturirà dopo che il silenzio è stato interrotto. L'intuizione è la chiave fondamentale per aprire la porta di un futuro amoroso e per il suo consolidamento. Il rischio non va calcolato, va vissuto. Il silenzio, ad un certo punto della relazione, è accompagnato dalla sicurezza che molto presto la relazione amorosa si riapproprierà della vita di entrambi. Il silenzio si trasforma in una "dolce attesa". Il silenzio è una pausa necessaria per evitare che il troppo desiderio bruci il rapporto, lo devasti per sempre. Il silenzio diventa uno strumento indispensabile per dare il tempo di scrivere anche in modo metaforico, mentalmente e in modo molto incisivo, il diario degli eventi che hanno costellato i primi passi dell'esperienza amorosa. Il silenzio è l'ingrediente necessario del ricordo ed il ricordo è la sostanza fondamentale di cui è fatta una storia d'amore quando sia stata effettivamente "una storia".

I ricordi sono i gradini della via che porta all'innamoramento e che gli dà una prospettiva, ma sono anche la pietra che suggella per sempre la storia di un amore. Questa gradinata, che si percorre quasi sempre in salita, va fatta per lunghi tratti lentamente e in silenzio. Il ricordo nel silenzio diventa nitido; riproduce la realtà passata e le conferisce senso. Il silenzio assume infatti il valore di un espediente magico, uno strumento indispensabile per proteggere la delicatezza di un rapporto, il rapporto d'amore che ha la stessa natura labile di una sorgente. L'acqua è un dono della terra che emerge silente e libera dal profondo ma così come sorge per caso, per caso scompare. Basta un rumore violento sul luogo dove la polla pulsa per fare sì che il rivolo si ritragga nel ventre della terra e scompaia per sempre, magari cercando poi altri punti di sfogo alla sua voglia di emergere, incontrollato nel desiderio di ricchezza e di vita che lo accompagna.

Il silenzio viene spezzato in vario modo e in tempi che non si possono né si devono ricondurre a regole specifiche. Esiste se mai una regola generale. Il silenzio ha una sua lunghezza, una sua giustezza ed un suo equilibrio che vanno rispettati. Questa regola generale vale in amore sempre, sia all'inizio sia

durante sia dopo la fine di un'autentica storia d'amore. Il silenzio si dispiega nello spazio e nel tempo. Si sta in silenzio, spesso non si parla anche quando si sta vicini. Ma allora al posto delle parole ci sono i gesti, gli sguardi. Non c'è bisogno sempre delle parole. Il silenzio è uno dei linguaggi dell'esperienza amorosa. Il silenzio abbinato alla distanza assume significati diversi e sempre importanti per gli amanti. Il silenzio può essere un segno di ostilità, di dimenticanza, di presa di distanza appunto. Ma può assumere anche una funzione di difesa dell'amore contrastato o peggio proibito. Il silenzio è segretezza, è attesa; può allora avere una valenza strategica essenziale per il mantenimento di un rapporto amoroso difficile. In questo caso si riveste di un carattere assoluto, diventa la dimensione che alimenta un amore profondo. Basta vedere sul display del telefonino che lei ha chiamato per avere una conferma che lei ti cerca, ti desidera ancora e tu sai che devi aspettare paziente – in silenzio – che lei ti trovi di nuovo per essere sicuri che la telefonata non scopra i vostri rapporti negati dalla società e dalla moralità pubblica. Però la chiamata c'è stata, il silenzio era solo un intervallo necessario, giustificato, utile per dare prospettiva al rapporto tra loro due. Il silenzio allora, in qualche caso, non è più un ostacolo ma una risorsa da gestire sapientemente. È una parte essenziale del discorso amoroso. A volte uno parla e l'altro ascolta. Chi è silente ama meno? Forse sì, probabilmente no. Si parla per riempire un vuoto di relazione, si parla per ascoltarsi, si parla per dichiarare il proprio sentire interiore, si parla per confermare qualche cosa che resta implicito e che invece va portato alla luce. Il silenzio è vuoto in apparenza, ma spesso è una dimensione ambivalente, una potenzialità che trova la sua attuazione al momento giusto quando la coppia è formata e vive come tale: una diade che la fusione ed il tempo hanno resa matura. L'uno parla rompendo il silenzio quando sente che la diade ha bisogno di conferma, di nutrirsi delle parole, ma spesso questa necessità non c'è. Il silenzio è la cornice di un'intesa perfetta. Il soggetto amato sceglie il momento che reputa giusto per interrompere il silenzio, il soggetto amante attende e sa che la sua attesa è ciò che si aspetta l'altro.

Il tempo, la durata del silenzio è fondamentale. Oltre una certa durata il silenzio diventa punizione, sofferenza. Produce ansia, introduce del veleno nella relazione: il veleno dell'incertezza.

Il silenzio produce pensieri di segno contrastante: soprattutto paura della frattura. L'esperienza amorosa è simile al gioco che due trapezisti fanno nel circo, quando volteggiano e si lanciano per cercarsi. Sono pieni di fiducia l'uno dell'altra e su questa base si affidano l'una all'altro piroettando sotto la tenda. Gli innamorati sono come quei due trapezisti che volteggiano senza sapere se sotto di loro ci sia o non ci sia la rete. Quello che a loro interessa veramente è volteggiare insieme. Se pensano alla rete il loro volteggiare è in un certo senso condizionato, non si svolge nella pienezza assoluta della sua bellezza

profonda. Il silenzio precede ed accompagna l'esercizio. Ne è un ingrediente essenziale. Non hanno bisogno di parlarsi, sanno quello che vogliono. Si preparano oscillando lenti, su è giù per qualche minuto. Sempre in silenzio. Si guardano felici di quello che sta per accadere: un abbraccio volante dopo un volo nel vuoto. L'uno riceverà l'altro. Le loro braccia si intrecceranno. C'è un attimo da cogliere per lanciarsi ed è lo stesso attimo che permette di incontrarsi e di abbracciarsi. Nel silenzio della tenda del circo, nel silenzio dell'anima della coppia di artisti volanti si sente ad un certo punto la certezza di ciò che bisogna fare e del quando entrare in azione. È il momento, l'unico e il solo momento propizio all'incontro, è quel momento che va colto. Il silenzio ci dice quale è quel momento. Il silenzio spesso implica la verità, la suggerisce, la sostiene. Il silenzio assume il significato di una prova della capacità del rapporto amoroso di reggere alle difficoltà di contesto, di sfuggire alla invidia ed alla cattiveria degli altri che non fanno o che non vogliono innamorarsi. L'amore profondo, il nostro amore si sviluppa nel silenzio; gli atti che ne compongono la storia sfumano nel tempo e nello spazio ma l'amore trova nel silenzio la sua sicura abitazione. La casa che lo protegge dalle contaminazioni con il banale.

Il silenzio amoroso si interrompe. La dichiarazione d'amore è una di queste interruzioni, necessario presupposto, apertura primaria. Ma senza il silenzio che la precede non assume significato. Nella relazione di coppia chi tace ha potere e chi parla è in una posizione di debolezza? Sì è così. Il silenzioso si pone in una condizione prospettica; osserva, valuta, sa e vuole scegliere il momento propizio all'azione. Chi parla si espone; si racconta, si protegge con le parole ma se è sincero, come quasi sempre avviene quando si ama, rinuncia o abdica parzialmente alla risorsa del mistero, del fascino. Il silenzio è però anche armonia; rispetto per l'altro; anticamera della vittoria sulla morte dell'amore che è costellata, di solito, da molte parole violente, non sempre sincere. Il silenzio favorisce la scelta delle parole migliori da offrire a chi si ama. È un'arte che rappresenta forse il nucleo centrale dell'*ars amandi*. Chi ama e chi si sente amato, non ha bisogno di dire spesso "ti amo". La certezza che l'altro mi ama la verifico nel silenzio che lei mi dona con il suo fare, con il suo vivere l'amore. Il silenzio in amore è allora soprattutto ascolto. Ascolto di sé ed ascolto dell'altro. La parola dopo il silenzio è un dono pieno, assoluto. La parola è rischio, come è rischio il silenzio. Ma è il silenzio a suggerire le parole giuste, le parole del vero amore. Il silenzio in amore è simpatetico; io taccio lei tace ma sappiamo che il nostro silenzio è l'urlo dell'amore e la sua garanzia. Il silenzio è la vera voce del vero amore. È assenza di parole dette; ma nell'interiorità che ne è la cornice l'esperienza dell'amore viene riflessa, ri-vissuta, ri-discussa. Il silenzio copre il tumulto interiore generato dall'esperienza amorosa e lo aiuta a trovare uno sbocco sicuro e duraturo. L'amore finisce, il silenzio no: è presente anche nel buio, dopo l'abbandono.

L'attesa

Come due terzi della vita di un essere umano sono presi dal sonno, così due terzi e forse più del tempo che avvolge l'esperienza degli amanti innamorati è costituito dall'attesa. L'attesa ha una sua oggettività ma anche una sua dimensione soggettiva. È sicuramente uno stato d'animo dell'innamorato che rispecchia l'ambivalenza della sua condizione. L'attesa ibrida melanconia, speranza, gioia e delusione. L'attesa è però anche un fatto palpabile; uno degli aspetti che configurano il rapporto tra soggetto amante e l'amata assente, momentaneamente o per sempre. Nell'attesa c'è il silenzio. L'attesa non è sempre identica a se stessa. C'è l'attesa per un appuntamento che si prevede ricco di promesse. C'è l'attesa che contiene l'incertezza e l'ansia del rivedersi dopo un periodo di tempo più o meno lungo di assenza. C'è l'attesa dopo l'abbandono, dove la speranza di rivedersi è quasi inesistente. È questa la forma di attesa più struggente perché si sa che non ha una sua soluzione. Tutto appare inutile, eppure si aspetta. Che cosa? Una specie di miracolo. Il soggetto innamorato vive di frammenti del passato. Aspetta una telefonata per ricomporli: la sua voce per pochi minuti e dopo – nella riflessione che segue alla telefonata – chi attende, ormai solo, restituisce una vita – sia pure illusoria – al loro rapporto. È una conferma momentanea che il legame non è spezzato per sempre; la chance dell'amore esiste nell'illusione. Nello stesso tempo l'attesa è fatta di tempo e il tempo dell'assenza oltre una certa soglia conferma in modo inesorabile la distanza e forse, ma è un forse che sconfina nella certezza, l'addio. L'attesa altera il significato dell'esperienza amorosa? Sembrerebbe l'opposto: l'attesa dà significato all'amore lo verifica e lo alimenta nella sua dimensione centrale che è il desiderio. L'attesa dà significato all'amore anche nel senso che lo prefigura, lo prevede. Ma l'attesa è una cosa ed anche il suo opposto. Dimensione con più possibilità di attuazione. Oltre una certa soglia l'attesa può diventare disperazione. Oltre una certa soglia l'attesa può diventare la base per la fine, per la scomparsa dell'amore. C'è un'attesa breve, un'attesa inutile, un'attesa necessaria, un'attesa senza fine. L'attesa è comunque sempre presente, ineludibile.

C'è l'attesa di cui non si ha coscienza ed è formata da quella parte della vita, che precede il primo incontro. Una concatenazione di eventi governata dal caso? Il fato ha reso necessario il primo incontro (e forse anche l'ultimo). Da quel momento in poi una miriade di intervalli costella il percorso amoroso e poi approda all'esito. Senza attesa non c'è l'evento.

L'attesa è limbo. L'attesa ha una sua figura multiforme in relazione alla dinamica amorosa, alla sua configurazione relazionale. Un caso esasperante, disperante: il triangolo. L'amore proibito ha una sua attesa speciale dove il terzo, l'ostacolo gioca un ruolo fondamentale perché l'esito dell'attesa dipende anche e molto da lui. Il soggetto amoroso che attende annulla ogni pretesa,

è abbandonato all'amata. Ma non ci sono alternative. La legge è che senza attesa non c'è amore. L'amore delinea un confine che restituisce dignità o meglio protegge dalla devastazione costruendo un'attesa che è rassegnazione, adattamento, rinuncia. Ci sono allora degli espedienti banali. Il più comune è affidarsi al caso: se lei mi vuole mi troverà, se non mi trova e se mi ama mi ricercherà. Una scelta di questo tipo mi dà libertà, almeno in apparenza. So che dovrei liberarmi in un altro modo. Unilateralità dell'attesa? Credo che sia così. Ma forse anche lei mi attende. Lei mi fa aspettare, lei ha potere su di me? Credo proprio che sia così. Questo dato di subordinazione è importante? Non mi sembra. Io ho avuto potere su di lei? Anche se è così, ora non mi importa. Ci sono altre prospettive ma l'innamorato abbandonato non sempre sa intravederle. La favoletta del mandarino narrata da Barthes (e ripresa fedelmente dieci anni dopo da Giuseppe Tornatore in *Cinema paradiso*) merita di essere riportata integralmente.

Un mandarino era innamorato di una cortigiana. 'Sarò vostra – disse lei – solo quando voi avrete passato cento notti ad aspettarmi seduto su uno sgabello, nel mio giardino, sotto la mia finestra'. Ma alla novantanovesima notte, il mandarino si alzò, prese il suo sgabello sotto il braccio e se ne andò.

Esiste anche la situazione opposta. L'attesa come modo di valorizzazione dell'amore: una sospensione che approda ad un premio voluto, conquistato con entusiasmo. L'attesa come riscatto della propria libertà, di un'identità che vuole, che non si assoggetta, che conquista quello che entrambi desiderano.

Nell'attesa il soggetto amante tende al delirio? Sì non di rado è così. Si cerca la consolazione dell'allucinazione. Cerco di materializzarla. Qualche volta è successo che mentre la pensavo, mentre pensavo a noi due lei ha telefonato. Mi illudo di avere un potere di evocazione. L'attesa – interrotta dalla presenza vivificante della sua voce – si anima di emozioni per qualche minuto che è fatto di eternità. La telefonata finisce; ha adempiuto alla sua promessa. Io l'avverto che ho scritto una piccola poesia per lei, per noi e che, se vuole, la invio per SMS. Lei accetta.

*

Amori difficili
 Inaspettatamente,
 o quasi,
 il filo d'erba e il fiore
 si intrecciarono d'amore:
 dimenticando
 la diversità di destino.

Fu l'amore di un mattino,
 e pur così perfetto
 e ricco di emozioni
 che questa breve storia
 durò nella memoria
 di quel prato
 ora silente,
 in attesa del niente.

*

Il testo allude apertamente ad una nostra passeggiata, in campagna, in un mattino d'estate. Lei mi risponde con un messaggio lapidario, una stiletta severa, cattiva: "Finale giusto!". Ciononostante si riapre l'attesa. So che una parte della mia vita è stata dedicata a lei, ad una lei che non c'è più o meglio che vive altrove. Trasformo la distanza in tempo di attesa. Rifletto sulle sue parole anche dopo giorni. Il ricordo delle sue parole riempie il vuoto dell'attesa in un modo inutilmente pieno di speranze. Ma sia come sia l'attesa continua perché non sono capace a distruggere il ricordo, ne ho bisogno.

L'attesa non è solo un fatto psicologico, di cui si nutre – come di un veleno necessario – il sentimento. L'attesa è un fatto quantitativo. Dopo la separazione, dopo l'abbandono l'attesa è la realtà del rapporto; la realtà dominante intendendo. Finché c'è attesa la relazione anche se è mutata nella sua sostanza vive. "Mai dire mai" mi ricordava lei adottando un aforisma banale che è l'opposto di altri che mi ha propinato nel tempo del nostro legame. So che quando non l'aspetterò più lei sarà andata via per sempre. Vedo con estrema chiarezza che l'attesa è la nostra ultima, ma inconsistente, opportunità. Capisco che ho anch'io ancora un potere; non su di lei ma su di noi, sul nostro amore. D'altra parte ogni giorno che passa nel silenzio, nel ricordo di quello che eravamo quando stavamo insieme, mi conferma che anche il nostro amore morirà. L'attesa è una musica che suona per due innamorati che ora non esistono più. Io sono uno spettatore solo, provvisorio, in un teatro vuoto.

Il rimedio, la catarsi

La condizione di deprivazione che caratterizza il soggetto in amore – quando l'amata è lontana fisicamente e/o ha abbandonato un campo/spazio di relazione e di incontro, che dava senso all'esperienza della coppia – raggiunge uno stato di criticità che induce lo stesso soggetto amante a ricercare un rimedio che attenui l'eccesso di costo psicologico che si paga per la separazione non voluta. Il rimedio viene cercato in una rilettura dell'immagine di lei che viene

posta sotto dei riflettori accecanti. È la dinamica dell'alterazione. In altri termini: al livello intimo uno degli espedienti cui si ricorre è quello della svalutazione dell'amata. Questo tipo di azione rientra nella casistica del tentativo. Si ripescano (il termine è quanto mai appropriato perché la ricerca a volte è faticosa ed organizzata casualmente nel mare della memoria) – sottolineandoli – aspetti che dovrebbero/potrebbero oggi, nel corso della crisi da abbandono, tradursi in un rifiuto, nella presa di distanza e dunque in una sorta di “vendetta” riparatoria da parte dell'amante in piena solitudine. Ad esempio si ripensa ad alcuni segni fisici di lei che quando si rintracciano negli altri portano usualmente a repulsione. *Ergo* non ho perso nulla; se si vivesse insieme per un lungo periodo probabilmente queste sensazioni sarebbero frequenti e la mitizzazione del suo corpo e del suo essere straordinariamente bella diventerebbe evanescente lasciandomi deluso. Dunque meglio così, meglio non vedersi più, meglio essersi persi. È una consolazione artificiosa. Sempre in questa classe di rimedi un poco brutali ne rientrano altri due derivati da dimensioni contigue ma molto differenti: uno relativo, come dire, allo stile ed un altro di carattere morale. Riaffiorano alcune smagliature verbali: quella volta che ti ha trattato male, i ritardi frequenti nell'appuntamento mentre aveva coscienza della tua attesa quasi spasmodica; i silenzi prolungati, quel suo non telefonarti mai o quasi negli intervalli tra un incontro e l'altro; una certa volgarità nell'approcciare certi aspetti quotidiani e poi quella sua abitudine a scaricarti addosso i problemi spiccioli che affliggevano la sua vita personale e familiare. Tutta costruita di episodi di microquotidianità, di tensioni su questioni poco rilevanti (tutto quell'io e quel noi, sempre riferito alla sua famiglia). In altri termini il soggetto innamorato che nel gioco diadico, non dimentichiamolo, ora è un perdente perché la mancanza dell'altra è un dato oggettivo, irrimediabile, ricerca a fatica e “giocando sporco” un suo spazio di autonomia, cerca di ritrovarsi, di ricostruire la sua identità screpolata dalla fuga – probabilmente senza ritorno – dell'amata e dunque la svaluta per rivalutare se stesso. È questo tipo di ragionamento che si fa. Ma presto prende il sopravvento un atteggiamento di segno opposto. Perché in fondo all'anima si sa che le cose non stanno veramente così. E il rimedio allora non funziona più. È una medicina che agisce per un periodo molto contenuto; poi la sensazione dolorosa ritorna, più intensa di prima. Di fatto la sensazione sgradevole si è verificata solo una o due volte nel corso di una relazione che è durata nell'insieme alcuni anni. Le emozioni che lei ha generato perché era bella fresca, disinvolta, con un'eleganza discutibile ma personale sono ora lontane, hanno perso colore e calore. La frustrazione è persistente. *Idem* con gli altri rimedi. Sì certi elementi di “volgarità” nel suo modo di parlare, nel gestire, nell'esibire il suo accomodarsi in casa mia con il gusto di mettersi a suo agio “in libertà”, un poco “da padrona”, si possono inserire in questo elenco denigratorio. L'accusa che le rivolgo di egoi-

smo, di pensare quasi sempre alla sua cerchia ristretta, da cui esplicitamente mi esclude perché l'integrità di questa cerchia la protegge, le assicura certezze, la compensa dei suoi dolori e le dà senso, è un'accusa che si frantuma. Appena ci rifletto su un poco la capisco e la giustifico. Capisco che se lì è la sua tranquillità lì la devo lasciare e per sempre. Capisco bene che il mio losco tentativo di rubarla a quella cerchia va interrotto una volta per tutte. Mi viene in mente che lei me lo ha chiesto con insistenza. "Non voglio che tu entri nel cerchio dei miei affetti familiari!" E poi speculare a questa richiesta l'altra: "Piantami tu, visto che io non ce la faccio". Ecco allora si apre uno spiraglio che sembra mi conduca verso un porto cui anelo, il porto del silenzio, della quiete. Se io, come credo, l'amo profondamente non ho alternative, se voglio come voglio sicuramente la sua felicità allora la devo lasciare in pace ed amarla – da solo – senza clamore, lontano, esclusivamente dentro di me. Sapendo anche che la persona che amo nel mio intimo e in questo silenzio affollato ormai di ricordi e di solitudine è fatta in un certo modo e che la persona che vive ora lontano da me è un'altra persona che posso/devo lasciare al suo destino perché in questo modo tutto si aggiusta e lei sarà davvero felice. Perché quello che lei ha da sempre voluto e vuole con forza è che il nostro amore non venga mai alla luce e non interrompa la sua storia di vita normale, la storia di una madre prima di tutto e poi di una moglie fedele tranne che in un intervallo di smarrimento amoroso. Ci si sposta allora nell'area del rimedio morale. E qui emerge in modo inquietante e quasi tragico la debolezza del soggetto in amore, il suo tralignare, la sua disponibilità a pagare qualsiasi prezzo per ottenere i favori dell'amata. In definitiva la perdita della sua dignità-identità.

Il vero rimedio forse è dato dalla valenza catartica di una confessione scritta. Riflettere sulla catarsi dà senso alla ricerca del rimedio. Nelle religioni dei greci catarsi è il rito magico che purifica dalle contaminazioni del male. Era un rito eseguito con diversi strumenti, molto diffuso tra i pitagorici che affermavano anche la virtù purificatrice della musica. La catarsi aveva lo scopo di purificare l'anima dagli elementi demoniaci ed irrazionali. Per Aristotele la catarsi si abbina ad un evento estetico-morale: la tragedia, imitando la natura e descrivendo eventi violenti e terribili, induce un processo di liberazione dal male negli spettatori, un processo la cui natura è morale. Nell'oggi si inclina ad attribuire alla catarsi una valenza puramente estetica ma questo orientamento è banalmente riduttivo.

Il soggetto amante mosso da un istinto di autoconservazione cerca la catarsi. Riflette e legge sull'argomento amore, in modo a-sistematico e casuale, spinto dall'ansia, per trovare la via di uscita dall'oppressione che l'abbandono dell'amata genera al livello del suo modo di vivere. Ora è in solitudine con i soli ricordi di un'esperienza un tempo rivitalizzante ora inibente, a volte fin devastante. «Catarsi è: la liberazione da ciò che è estraneo all'essenza o natura

di una cosa e che perciò la disturba e corrompe»¹. Il soggetto amante trova che questa definizione è perfetta ed utile ai suoi fini, come rimedio. Perché il punto è salvaguardare la bellezza dell'esperienza amorosa da elementi di corruzione, dall'inesorabile azione del tempo e dagli effetti perversi della distanza e del silenzio. In definitiva è la lotta contro la banalità crudele della morte, che non può mai essere un'alleata ma resta la nemica da contrastare, pur sapendo che sarà lei a vincere. Platone parla della catarsi nei termini di «quella discriminazione che conserva il meglio e rigetta il peggio». Dunque si tratta di distinguere, di scegliere, di depurare abbandonando, dove non si sa, le cose pesanti, oscure che però han fatto parte dell'esperienza amorosa e forse sono emerse, galleggiando come i rottami di una nave che affonda nel suo poi. La dimensione privilegiata da Platone è morale e metafisica, e dunque astratta. Catarsi designa, in primo luogo, la liberazione dai piaceri e poi la liberazione dell'anima dal corpo come se l'anima si separasse e si ritraesse dal coinvolgimento corporeo e realizzasse, già in vita, quella separazione totale che è forse l'essenza della morte. Il soggetto amante non accetta questo percorso. È un paradosso stupido. L'amore è vita; e se la separazione è sofferenza non può e non deve per questo produrre morte. Un dato sta lì a dimostrare in modo inconfutabile questo assunto. La sua amata è ancora viva, parla, sorride, cammina, si profuma, ama. Questo è un dato cruciale che è un punto di partenza per progettare il rimedio ed anche il futuro del soggetto amante abbandonato. La catarsi ha da essere un processo di liberazione che avvolge entrambi mentre entrambi sono vivi; la catarsi è per la vita, è un'operazione che conserva l'aura dell'amore che ora la reclama. Anima e corpo non si sono ancora separati e così come l'esperienza amorosa intrecciava anima e corpo anche il rimedio deve seguire lo stesso binario. Plotino prosegue l'itinerario di Platone. A suo dire la virtù purifica l'anima dai desideri e da ogni altra emozione di nuovo nel senso che separa l'anima dal corpo e fa in modo che l'anima si raccolga in se stessa e divenga impassibile. No, non è questo il rimedio; perché l'impassibilità è impossibile e soprattutto non è desiderabile. Il rimedio non deve prescindere dalla vitalità e dalla bellezza dell'esperienza amorosa; deve eliminare gli effetti negativi che l'hanno contaminata nel suo evolvere negativo. Non ci si può ripiegare su se stessi, sulle proprie ferite, sui propri limiti. È questo il dato da superare, senza rinnegare il passato perché il passato è stato semplicemente amore, vita piena.

Aristotele fa uso del termine catarsi nell'accezione medica: è la purga. Estende però per primo il senso della purificazione agli effetti della esperienza estetica. Catarsi è una sorta di liberazione di rasserenamento che l'essere

¹ Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1971, 2° ed., p.113.

umano raggiunge tramite la poesia, la partecipazione ad una rappresentazione teatrale o musicale. La catarsi si sovrappone all'intuizione poetica; la poesia libera dalle passioni. Benedetto Croce riprende la stessa idea. L'arte come espressione umana che agisce come rimedio esterno; come volano che promuove un movimento verso la gioia. Forse però il meccanismo è più complesso. Scrive Aristotele: «La tragedia è l'imitazione di un'azione di carattere elevato e completa, di una certa estensione, in linguaggio abbellito... un'imitazione compiuta da attori in forma narrativa e che suscitando il terrore e la pietà perviene alla purificazione di tali affezioni»². Dunque un'emozione prodotta da un processo di identificazione dello spettatore con un altro da sé: l'attore, con cui però ci si identifica sapendo che è un soggetto esterno. Questa emozione artificiale perché è esterna al soggetto rimuove, alleggerisce altre emozioni stratificate in una coscienza che ricerca – perché ne ha bisogno – questo scotimento. Anche Goethe si sofferma sulla dimensione estetica della catarsi. A suo dire catarsi è in essenza equilibrio. Equilibrio delle emozioni che l'arte genera nello spettatore dopo avere suscitato in modo energetico emozioni che poi si attenuano, provocando serenità, pace emotiva. Le emozioni diventano meno distruttive, diventano controllabili si pongono sullo stesso piano della ragionevolezza? L'interrogativo resta aperto. Freud parla di catarsi in termini di un processo di sublimazione della libido. La libido si distacca dalla sua espressione primitiva (originaria, vitale, incontrollabile sia emotivamente sia razionalmente) dalla sensazione di voluttà che accompagna (ma non esaurisce) l'amore passione.

Di catarsi si parla, come si sa, anche nella contemporaneità grazie alla psicoterapia. Nel metodo catartico di Breuer e di Freud la rappresentazione del fatto penoso obliato coincide con l'evocazione del fatto stesso che diventando presenza viene poi scongiurato. Il metodo catartico assume l'aspetto di una ripresentificazione dell'evento-problema; la sua rappresentazione si traduce in esorcizzazione. È il rivivere il ricordo nel contesto di una relazione di transfert affettivo che smuove energie e significati con effetto liberatorio rispetto al trauma. La comprensione, l'attribuzione di un significato al trauma si traduce in terapia. La teatroterapia propone un'idea di catarsi che si muove su questa stessa strada. La rappresentazione artistica riproduce la situazione traumatica e ripropone il problema al sofferente ma in una condizione che gli consente di assumere una distanza perché il suo vissuto è diverso, è dislocato, e questa percezione è evidente anche se la fruizione della rappresentazione pone il soggetto in una dimensione nictemerale (come dice Franco Fornari) dove cioè si mescolano veglia e sonno.

² Aristotele, *De arte poetica*, Bywater, Oxford, 1953, 1449b, pp. 24ss.

Il soggetto innamorato abbandonato si riposa della sofferenza vedendo ad esempio dei film che gli ripropongono la sua/loro situazione e in certo modo lo consolano, e dunque lo “curano” almeno per un breve intervallo. Comportamento tipico: il soggetto amante abbandonato cerca film con l’attrice che assomiglia all’amata. Espediente grossolano? Tutt’altro. Il soggetto amante vive, si nutre come tutti i solitari di frammenti, di indizi, di sogni. La catarsi nella teatroterapia è un processo attivo di costruzione di senso. Il sofferente prende contatto con gli aspetti profondi delle sue fratture esistenziali, ma ne attenua l’effetto emotivo più violento. L’ipotesi è che contemplare “dall’alto” le proprie passioni (vissute da altri con i quali ci identifichiamo fino ad un certo punto) contribuisce alla comprensione del loro significato. Dunque conosco, ri-vivo razionalmente il mio problema, le mie tensioni e così le dovrei controllare. Ma è sufficiente? Robert Landy sottolinea come la teatroterapia, nelle diverse forme che può assumere non è sempre e necessariamente uno sfogo violento di sentimenti forti, un fiume di lacrime o il parossismo della risata³. Spesso assume le modalità di una reazione discreta, un momento di presa di coscienza che si svolge nel silenzio. L’esperienza estetica si compie ad una distanza che agevola la comprensione anche del vissuto più intimo ed autentico cui la rappresentazione artistica sembra richiamarsi. Landy propone una tripartizione che sembra applicabile anche all’esperienza dell’innamorato abbandonato: a) Ipodistanza caratterizzata da confusione, sofferenza, eccessiva immedesimazione. La connotazione negativa dell’ipodistanza va però collegata al trauma dell’abbandono e del vissuto solitario con un deficit affettivo. Perché quando la relazione è attiva, la vicinanza è vitale, ricca, nutre i sentimenti, la confusione degli innamorati è lo stato di grazia che connota a pieno l’esperienza amorosa. b) Distanza estetica che coincide con la catarsi, meglio sarebbe dire ne è una preconditione perché il processo richiede una partecipazione attiva del soggetto. c) Iperdistanza cioè una condizione senza emozioni distruttive, di eccessivo distacco, assenza di sentimento, morte dell’amore e della passione. La distanza estetica non elimina l’esperienza dell’ansia ma non sommerge il soggetto che può “sentire intelligentemente” (dunque ancora una volta la razionalità come antidoto). Landy sembra ricorrere all’ossimoro: il soggetto può anche “capire sentimentalmente”. È l’intreccio benefico tra sentimento e ragione. La tensione viene elaborata dalla catarsi; si è fuori dalla cupa caverna che porta all’autoannientamento, feriti, sanguinanti ma ancora vivi. La catarsi è un processo di transizione della libido da un “oggetto” l’amata, vissuta nella realtà, ad un altro “oggetto” l’amata pensata come immagine distaccata, come ricordo. L’amore passione nella fase tragica dell’abbandono si nutre di

³ Landy R., *Drammaturgia. Concetti, teorie e pratica*, Edizioni Universitare Romane, Roma, 1999.

memoria. Di frammenti densi di una realtà assente: un profumo, una frase, lo sguardo di lei in una fotografia. I frammenti sono lì; sono frequentabili a volte producono dolore, a volte sollievo. La transizione verso il nulla è un fatto ma reclama l'accettazione. Devo essere consapevole che non ho alternative. Nella prima telefonata dopo la sua partenza definitiva lei mi ha detto: "Mi sveglio, faccio un respiro profondo e mi tuffo nella realtà. Che vantaggio ho dall'essere triste? Dovrebbe fare così anche qualcun altro!". È il suo rimedio: *deve* diventare il mio rimedio.

Il punto è che dichiarare le emozioni, esternare, oggettivare in una forma adeguata l'interno sentire significa traslocarlo in un altro luogo e dunque alleggerirsi del suo peso. L'innamorato rifugge però dal banale *outing*. Sì c'è sempre la tentazione di dichiarare il proprio amore, di parlarne perché è pur sempre l'amare l'esperienza più alta che facciamo. Inoltre se l'amata non ci corrisponde più parlare di lei agli altri, della sofferenza determinata dalla separazione aiuta o ci illude di trovare negli amici, nei propri cari un sostegno, una comprensione che la stessa amata ormai ci nega perché vuole salvaguardata la sua rispettabilità, la sua nuova condizione di autonomia dalla coppia di cui io ero un co-protagonista, mentre ora sono stato buttato fuori dalla scena.

Deve essere chiaro che nel caso di un amore travolgente e proibito il soggetto amante fa il massimo sforzo per non dichiarare pubblicamente il suo amore perduto, per non svelare la sua storia. Primo perché l'amata glielo ha chiesto ma poi, e questo motivo è ancora più importante, perché sa che il racconto di questa esperienza si tradurrà nella sua vera fine. Narrare una storia d'amore, evocarla senza un motivo profondo significa privarla della sua vitalità, della sua forza originaria, significa oggettivarla e così distruggerla nella sua essenza.

Le parole impoveriscono l'amore; forse lo annientano. Il racconto dà un sollievo momentaneo, fallace. La narrazione rende opaca la passione, la sviscisa, è il vero tradimento. Gli altri divorano questa che per loro è notizia, *gossip*, come mille altri fili di fieno da ruminare, e non ne capiranno mai la forza vitale anzi tenderanno a negarla e a distruggerla con la loro invidia ed i loro perbenismi. Allora questa confessione esprime tutta la sua ambivalenza. Resta a metà; chi scrive sa che ha lasciato – non solo tra le righe – delle tracce. Sa che, prima o poi, qualcuno svelerà il suo segreto; ma sa e vuole che questo svelamento avvenga quando lui, il reo confesso, non ci sarà più. In questo modo la storia diventerà passato definito e storia nobile, umana, autentica, una vera piccola inutile storia d'amore. No inutile no, mai: è inutile forse la luce delle stelle? Il ricordo del nostro passato allora come rimedio? Forse sì. Il ricordo di noi vicini mi appaga; so che lei mi ha voluto bene. L'ho conquistata per una frazione della sua/mia vita. Una méta conquistata e strappata al caso, al tempo malefico, una méta che ora appare nella sua caducità più autentica, senza senso, anzi sembra che non abbia più un significato né per me né per

lei. È davvero così? Anche se fosse così; il “fatto amoroso” c'è stato. Questo pensiero mi appaga.

A metà del colle di Fiesole c'è un balcone che è sfiorato da un bel vialeggiardino da dove ci si incammina verso l'albergo San Michele. Da lì la vista spazia su Firenze/sul mondo in modo impareggiabile. Siamo stati insieme per qualche minuto su quel balcone; lei mi ha preso dolcemente la mano mentre parlava serenamente di noi in fuga dal nostro passato. Ed io allora ho vissuto e forse anche lei. Ecco il rimedio drammatico nella sua tragica illusorietà: ritornare nei luoghi dove siamo stati insieme. Viene confermato il dramma del distacco che però ha ora una sua scena. Il luogo è silenzioso, quasi crudele mentre ti guarda angosciato e vinto dalla solitudine. Ma non è sempre così. Il rimedio del tempo dislocato in uno spazio vissuto, l'evocazione dell'amore rivissuto nella memoria di un luogo produce mestizia, ma un poco consola. Poco consola perché l'amore è atopico; è disperso in luoghi diversi e distanti. Sta anche nella mia intimità e ha la capacità di incorporarsi negli oggetti che lei ha seminato in casa mia, prima di partire per sempre lasciando così delle tracce del suo passaggio.

Ed, infine (ma non è assolutamente detto che stiamo seguendo un itinerario sicuro o consigliabile) si affaccia agli occhi del soggetto amante, velati dalla solitudine, il più tradizionale dei rimedi: il *chiodo scaccia chiodo*. Si fanno dei tentativi di sostituire all'amata un'altra donna. I tentativi si svolgono all'inizio in modo disordinato. La prima esperienza che si cerca è di tipo fisico. La gratificazione erotica dovrebbe distrarre; gettare una nube davanti all'immagine di lei che ti accompagna in modo quasi ossessivo. In effetti è così ma le modalità della sostituzione sono tutt'altro che lineari e meccaniche. Mentre abbracci l'altra la chiami con il nome di lei. A tratti il viso dell'altra diventa il viso di lei per un'alchimia che ti sorprende e ti turba. Il tentativo erotico però delude. Quando ritorni solo; quando l'altra si allontana lei ritorna accanto, dentro di te. La sua presenza ora è decisiva e la sua assenza irrecuperabile. Può accadere di tutto: che incomba la prostrazione oppure che il soggetto amante si senta sollevato perché ritorna ancora – sia pure fittiziamente – all'amata. Anche se lei è assente, dopo il fallimento del tentativo di sostituzione, lui è contento perché vede che il suo amore persiste. Il rimedio funziona all'incontrario? Sì e no: non ha senso parlare di rimedio. È certo che mentre abbraccio l'altra lei sfuma, diventa un sogno, diventa irraggiungibile: la mia solitudine viene confermata in modo drammatico. L'altra quando è assente è inesistente; l'amata quando è assente viene amata; la sua assenza mi appartiene. L'altra non è un rimedio è un espediente caduco. Il *chiodo scaccia chiodo* ad un certo punto si traduce in un tentativo più sofisticato. Si guarda alle altre donne con l'occhio di chi cerca delle suggestioni che possono generare emozione e non un'attrazione banalmente fisica. Un modo di sorridere, un modo di guardare, uno stile nel

vestire, uno scambio di frasi, la voglia di incontrarsi, la voglia di ridere insieme. Insomma si riapre un percorso. È come ricominciare a camminare in un viale che non si sa dove porta ma ci si sente sereni nel percorrerlo così come si è contenti di ignorare dove porterà. Questo tentativo è più ricco del precedente; promette sollievo. Però quando si rompe l'incantesimo l'amata, LEI, riemerge, la sua "presenza" sentimentale è ora più delicata ma appare intangibile. Si apre un confronto? No non è questo il punto. Si disegna una linea parallela che comporta l'interesse blando per delle altre, al plurale. Il plurale dà maggiore consistenza a lei, le conferisce uno spazio tutto suo, unico, diamantino. Lei esce dalla nicchia del ricordo, si trasforma in un pensiero confortante. Il rimedio funziona ma in una direzione imprevista. Le altre sono lei riflessa in una serie di specchi e lei ora c'è, sorride quieta.

Il ricordo

Il ricordo è un dato di separazione, a volte definitivo e carico di rancori. Altre volte agisce da rimedio sintomatico, è l'estenuante illusione della memoria. L'amante abbandonato si ritrova e incontra quel che accade quando l'amata non c'è più, quando andandosene via con un sorriso gli ha lasciato il suo ultimo dono: una scia luminosa di ricordi. Il solo nutrimento della memoria. L'illusione con cui si vuole convivere per vivere. Perché? Per contrastare l'abbandono, la morte della passione e dunque la fine vera della vita.

La tentazione è quella di ricostruire con pazienza e poi di elencare i frammenti che hanno composto/scomposto la "nostra" storia. Una sequenza di piccoli *satori* d'amore. Una costellazione di emozioni che a tratti alterni mi sovrasta. L'elenco tuttavia è difficile, e triste nella sua finitezza. Perché lo dovrei ricostruire? Per provare a me stesso che ci siamo amati; che il passato ha avuto un presente. Il silenzio che ora mi circonda parla di lei e di noi. Rivivo ogni tanto uno di questi eventi per incontrarla di nuovo nello spazio angusto e opaco della memoria. Le sedie su cui sedevamo vicini sono qui davanti a me, mute. Incontrarla nella scena del ricordo è rischioso, ma non ho alternative. La sola alternativa è la violenta consapevolezza di una mia solitudine che ha conosciuto l'estasi amorosa. Le sedie ora sono vuote, tutto è vuoto. Attesa e memoria sono le due dimensioni della mia vita; le mie vere amiche ora.

I ricordi sono classificabili, in un modo semplice e quasi banale. I gesti e i rapporti tra i corpi; le immagini e le poesie; i luoghi, le frasi, i silenzi. Un piccolo patrimonio evanescente, senza concretezza, labile nel tempo: un pozzo profondo da cui è emerso casualmente grondando fatiche, ansie, incertezze il tempo dell'amore che ora si declina al passato. Eppure questo groviglio di ricordi è fondamentale, travolgente, robusto e forte come una roccia. Come

amministro il mio piccolo patrimonio? Voglio metterlo in una teca di cristallo e scrutarlo ogni tanto con narcisistico compiacimento come il visitatore di un museo privato? Oppure voglio usarlo giorno dopo giorno per alimentare la consapevolezza sofferente del mio stato di amante senza amata? Lo voglio dichiarare nella sua oggettività inesorabile di fatto che appartiene al passato e che non ha più possibilità di rivivere oppure cerco di farlo vivere nell'illusione della memoria, soffrendo, sperando forse in un futuro che non verrà mai.

Un punto è fermo, assoluto, da non dimenticare: il ricordo è la conferma della fine del nostro amore. Mi trovo comunque al bivio. Vedo che ricordo e silenzio si intrecciano. La tentazione di scrivere in modo ossessivamente minuzioso quello che abbiamo fatto, quello che ci siamo detti è arginata. Perché devo narrare al mondo che è ignaro ed indifferente una storia d'amore e di passione? La distruggerei; distruggerei la sua freschezza originaria che la rende unica; offenderei chi mi ha amato oscurando quel sottilissimo filo di luce che intravedo quando penso, segretamente, al suo sorriso, alle sue carezze, alla sua vigorosa bellezza. Devo dimenticarla? Aspetto di trovare un perché.

L'epoca delle passioni inattese. Intervista a Remo Bodei

a cura di Anna Taglioli

Remo Bodei è uno dei più prestigiosi filosofi contemporanei, professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Pisa e, dal 2006, Visiting Professor presso la University of California, Los Angeles. Ha insegnato alla Scuola Normale Superiore di Pisa e nelle Università di Cambridge, Ottawa, New York, Toronto, Girona, Città del Messico.

Si è interessato in una prima fase all'idealismo classico tedesco e all'età romantica (*Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 1975, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987 e *Hölderlin: la filosofia y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990), in una seconda fase alle questioni di estetica, al pensiero utopico del Novecento e alle forme della temporalità (*Multiversum*, Napoli, Bibliopolis, 1983 e l'edizione italiana del *Principio speranza* di Ernst Bloch, Milano, Garzanti, 1994), nell'ultimo periodo infine si è concentrato sul problema delle passioni, della memoria e dell'identità collettiva. Tra i suoi libri, tradotti in molte lingue, ci sono; *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, il Mulino, [1991] 1997; *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli [1991], 2006; *Libro della memoria e della speranza*, Bologna, il Mulino, 1995; *Le prix de la liberté*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995; *Le forme del bello*, Bologna, il Mulino, 1995; *La filosofia nel Novecento*, Roma, Donzelli, 1997; *Se la storia ha un senso*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1997; *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1998; *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2000; *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, a cura di G. Caramore, Brescia, Morcelliana, 2001; *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, *Conversazioni con Cecilia Albarella*, Roma, Donzelli, 2001; *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli 2002; *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, Bologna, Zanichelli, 2005; *Piramidi di tempo. Storie e teorie del déjà vu*, Bologna, il Mulino, 2006; *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano, Bompiani, 2008; *Il sapere della follia*, Modena, Fondazione Collegio SanCarlo per FestivalFilosofia, 2008; *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale* in A.A.V.V., *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008; *La vita delle cose*, Roma-Bari, Laterza, 2009; *Ira. La passione furente*, Bologna, il Mulino 2011.

A. Taglioli. Professor Bodei lei si occupa da molti anni del problema delle passioni e della loro funzione nella costruzione delle società. A tale proposito qual è a suo avviso il rapporto tra filosofia e più in generale tra scienze sociali e passioni? Quale il senso di studiare riflessivamente¹ l'amore?

¹ Si intenda per 'riflessivamente' l'analisi della costruzione sociale non solo delle forme e delle manifestazioni dell'amore, ma anche del discorso sull'amore.

R. Bodei. Innanzitutto dobbiamo distinguere «passioni» «emozioni» e «sentimenti» che solitamente consideriamo sinonimi. In realtà le passioni sono questi moti dell'anima che ci coinvolgono, per un lato ci rendono passivi per l'altro hanno una forma attiva, le emozioni sono la stessa cosa ma hanno una caratteristica di tipo meccanicistico. Si tratta di un'idea che sorge in età moderna in rapporto all'intensità della forza, la direzione, il verso, come i parallelogrammi delle forze, quindi la stessa concezione ma resa più meccanica. I sentimenti invece sono delle passioni elaborate 'color pastello', più dolci ed è un termine che si impone a partire del Settecento, in particolare con Rousseau. La filosofia ha studiato a lungo passioni, emozioni e sentimenti e ne ha fatto un cardine della propria esistenza. Il contrasto tra ragione e passione, oppure tra quelle passioni che si presentano come follia e cecità temporanea e la razionalità, è stato un elemento che ha accompagnato la filosofia fin dalle origini, da Platone fino al Settecento. Poi c'è una devoluzione delle passioni al campo della psicologia o della fisiologia, della medicina e soltanto recentemente la filosofia ha ripreso ad interessarsi delle passioni in modo specifico, collegandole all'ambito della sociologia, nel senso che le passioni sono state viste, non solo a livello individuale, ma anche a livello collettivo, si è studiato quindi l'amore come «stato nascente»² o come legame sociale che fonda il matrimonio o l'intimità, nel senso di Giddens³. Nella riflessione di Simmel che si trova in una zona ibrida tra filosofia e sociologia il tema delle passioni è stato legato alla sessualità, allo scambio⁴.

Oggi quindi studiare riflessivamente l'amore implica che si guardi dentro noi stessi e dentro i rapporti sociali per vedere come questo sentimento, che è contraddittorio di per sé, si sviluppi ed entri nelle relazioni intrapersonali ed interpersonali. Dico contraddittorio perché anche in sociologia si parla di «doppia contingenza dell'amore», dell'amore tra persone, per cui è tanto difficile che tra milioni di persone si trovi quella da amare, quanto è ancora più improbabile che chi è amato risponda all'amore. In sostanza non è vero quello che Dante fa dire a Francesca da Rimini nel V canto dell'Inferno «amor ch'a

² Il riferimento è alla teoria socio-psicologica esposta da Alberoni in *Innamoramento e amore* dove si parla di innamoramento come «stato nascente di un movimento collettivo a due», un processo di destrutturazione e ristrutturazione in cui l'individuo riesce a fondersi con un'altra persona.

³ Giddens in *La trasformazione dell'intimità*, analizza l'amore romantico come veicolo di mutamento del legame matrimoniale che diventa una impresa sentimentale comune e conduce all'affermarsi di relazioni più paritarie all'interno della coppia.

⁴ Il riferimento è all'analisi del matrimonio e della prostituzione come espressioni di un amore quale merce di scambio in *Filosofia del Denaro*, mentre in *Filosofia dell'amore* Simmel considera l'amore come una motivazione primaria, una sfida individuale verso la propria realizzazione che unisce l'io e il Tu, cancellando la distanza tra due amanti.

nullo amato amar perdona», anche perché in Dante questa è rappresentata come una scusa di Francesca per giustificare la sua condotta, mentre nel Purgatorio Dante conferma che l'uomo ha il libero arbitrio e può dare assenso o no ai sentimenti e nel Paradiso poi fa dire a Beatrice che gli uomini non possono controllare le loro passioni perché sono deboli e hanno bisogno della grazia, cioè del dono gratuito di Dio⁵.

Quindi oggi il rapporto tra filosofia e scienze sociali per quanto riguarda i sentimenti è un lavoro collettivo, si studiano i rapporti amorosi sotto più punti di vista. C'è un campo comune di ricerca che si apre in tante direzioni, per esempio Giddens parla del problema dell'intimità dell'amore legato ai rapporti affettivi, che non sono solo quelli istituzionali come il matrimonio, ma sono questi amori informali, le famiglie che non si basano sul vincolo matrimoniale, tutta la dinamica che le società moderne hanno, in cui le istituzioni non racchiudono più necessariamente i rapporti sociali. Si tratta di traiettorie analitiche complementari.

A.T. In qualità di filosofo esperto e attento alle trasformazioni sociali potrebbe indicarci che posto occupano e che forma e finalità assumono le passioni e le emozioni affettive nelle società contemporanee?

R.B. Io direi che le passioni acquistano una nuova importanza, perché se ne comprende la logica e se ne studiano le dinamiche specifiche, cioè le passioni vengono specificate e studiate anche separatamente.

Io parlerei per esempio dell'ira, che ho trattato nel mio ultimo libro⁶, perché è cambiata politicamente e socialmente la sua funzione. Nel passato è stata la passione più studiata perché riguardava il problema della libertà dell'individuo che si manifesta sin dall'antichità, si pensava che l'uomo irato uscisse fuori di sé e si collegava quindi l'ira alla perdita dell'autocontrollo e del lume della ragione. Poi si è aggiunto un aspetto politico, il concetto si è connesso a quello di «banche dell'ira», come le ha chiamate un filosofo che è anche sociologo, cioè Sloterdijk⁷, ovvero degli accumuli di ira, indignazione, protesta contro l'ingiustizia, che sono stati utilizzati dalla rivoluzione francese alla rivoluzione russa, fino al classicismo, al nazismo e in parte delle democrazie, come arma politica. Il mondo della politica così come il mondo sociale è stato caratterizzato da questi momenti di ira, dovuti al fatto che venivano sfruttati questi accumuli di ira

⁵ La difficoltà non risiede soltanto nella corrispondenza dell'amore, ma nella capacità stessa di amare, ovvero nella possibilità di governare le passioni.

⁶ Il riferimento è allo scritto *Ira. La passione furente*, edito nel 2011 da il Mulino.

⁷ Sloterdijk in *Ira e tempo* considera l'ira la chiave per comprendere il mondo dopo la fine dell'era bipolare, si tratta di un sistema post-storico in cui sono scomparsi i punti di raccolta tradizionali delle energie dell'ira.

per creare cambiamenti politici, quindi l'assalto alla Bastiglia, al Palazzo d'Inverno, ma anche se uno pensa alla trascrizione letteraria che ha fatto Orwell in *1984* quelle giornate dell'odio, dell'ira. La distinzione tra odio e ira è che l'ira è sempre manifesta, cioè non si può nascondere e non guarda in faccia a nessuno, l'odio invece viene nutrito, può essere nascosto e silenzioso, ma c'è un nesso, l'odio è ira stagnante non catturata, l'ira invece è momentanea ed esplosiva.

La nuova importanza che hanno queste passioni e questi sentimenti dipende dal fatto che oggi nelle società democratiche non avendo più degli obiettivi condivisi come nel comunismo o nel nazismo l'ira è implorsa e quindi c'è un'ira che gira in folle, perché non avendo obiettivi di carattere generale diventa un'ira individuale. Non è però cessata e non può cessare l'ira nobile, l'indignazione. C'è un libro in Francia che sta avendo un successo enorme di un signore di novantadue anni *Indignez-vous*⁸, che dice questo: che l'indignazione non deve essere tolta, perché se si toglie l'ira, come diceva Aristotele, si tagliano i nervi dell'anima.

Ci sono trasformazioni sociali oggi che portano le passioni ad essere più specifiche e più legate a fattori privati che riguardano l'ira del quotidiano, però ci sono anche casi opposti come la celebrazione della giornata dell'ira al Cairo nei mesi passati. Da un lato quindi c'è l'ira quotidiana privata, banale, che gira a vuoto per mancanza di obiettivi, dall'altro, in certi casi, c'è una mobilitazione dell'ira che ha valore politico e sociale. Noi nelle società occidentali abbiamo un'ira più privata che pubblica, abbiamo certo momenti di indignazione, ma sono i paesi dove l'oppressione è ancora forte che fanno sì che l'indignazione sfoci in atti politici completi.

A tale proposito la distinzione tra passioni gioiose e passioni tristi andrebbe sottolineata, nel senso che le passioni gioiose, lo diceva già Spinoza, sono quelle che accrescono la nostra forza vitale, la *vis existendi* e quindi l'amore fa parte di queste. Le passioni tristi, ira, odio, invidia, avarizia, sono quelle che provocano amarezza, ma hanno anche un carattere agrodolce, perché nell'ira io compenso con la gioia di fantasie di vendetta, nell'odio con l'immaginare l'annientamento dei nemici, nell'invidia con il piacere che provo nel vedere le disgrazie di chi invidio o nell'avarizia nella ricompensa alla Zio Paperone di tuffarmi nelle monete che mi ripagano appunto dei sacrifici che ho fatto per accumularle. Parallelamente le passioni gioiose possono trasformarsi in qualcosa di deleterio. Succede per esempio nel caso dell'amore che diventa possessivo, lo *stalking* che si vede di uomini abbandonati che uccidono l'ex compagna o moglie, sterminano la famiglia. Ci sono forme di amore senza intelletto in cui l'elemento conoscitivo e valutativo non conta più e nasce pro-

⁸ Il libro vincitore del premio Michel Houellebecq è un'opera sulla resistenza scritta dal partigiano Stephane Hessel (recentemente tradotto in italiano: *Indignatevi!*, Milano, Feltrinelli, 2011).

prio questa forma di ira funesta che distrugge tutto e anche sentimenti che appaiono nobili, come la compassione, diventano una forma che non risolve problemi sociali ma li incrementa. Pensiamo al capitalismo compassionevole di George Bush che sviluppa forme di elemosine penose e non fa quello che sta cercando di fare Obama di dare la copertura sanitaria a milioni di persone che non ce l'hanno e a quei quasi cento milioni che ce l'hanno insufficiente. Quindi si possono trasformare passioni che sembrano gioiose e che finiscono per intristire, diventando terribili.

A.T. Nel suo libro Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico lei parla della classica opposizione tra ragione e passioni come una creazione di senso culturalmente condizionata. Se tradizionalmente le passioni sono state considerate fattori pericolosi di perdita di coscienza, le società sembrano averle utilizzate per creare strumenti di dominio. Considerato l'attuale fallimento di ogni politica o etica che intende scegliere tra forme di repressione e atteggiamenti individualistici quale risposta pubblica può, secondo lei, riuscire a superare questo dualismo?

R.B. In tutti i casi, sia individuali che collettivi c'è un elemento che serve ad evitare questa dicotomia e cioè il giudizio. L'idea che per attenuare queste passioni soprattutto distruttive come la paura, la speranza, che sono ugualmente deleterie, nel senso di Spinoza, non è che la paura sia cattiva e la speranza buona, sono forme di oscillazione che derivano dall'incertezza, occorra una riflessione. Noi viviamo in un mondo di incertezze e le passioni che sono legate a questa incertezza e che ci rendono da un lato fanatici dall'altro superstiziosi, bisogna fermarsi a riflettere, dobbiamo distinguere le passioni. Faccio un esempio, le racchette da neve ci permettono di non sprofondare nella neve, se avessimo solo le scarpe sprofonderemmo, qual è la racchetta da neve delle passioni? È l'idea che noi distribuiamo il loro peso su una superficie più ampia, se la superficie è soltanto quella del nostro Io o del nostro gruppo sociale, tutte le passioni premono sull'Io o sulla classe allora noi non siamo più padroni di noi stessi, perché non abbiamo una superficie più ampia su cui distribuire le cose per poterle distinguere. Non si tratta di intellettualizzare le passioni, ma di trovare un *amor intellectualis*, di non separare la conoscenza dalla passionalità e questo perché si può fare? Perché non si usano categorie di carattere generale, se noi in ogni situazione mettiamo in evidenza gli elementi di articolazione riusciamo a non cadere tra la repressione delle passioni o l'atteggiamento individualistico.

A.T. Nel suo libro lei distingue inoltre, riprendendo un lessico caro a Hume, le passioni fredde da quelle calde, sentimenti permeabili alla razionalità da pulsioni ribelli. Dove si trova secondo lei l'amore (individuale e comunitario) e a quali desiderata si connette?

R.B. L'amore per definizione è una passione calda, a meno che non sia quello che Stendhal chiamava l'«amore-vanità» infiltrato dal calcolo

egoistico⁹. Su dove si trova l'amore individuale e comunitario e a quali *desiderata* si connette dipende dal periodo storico e dalla geografia. A livello contemporaneo l'amore è diventato più ristretto, perché in realtà quando si parla dell'amore si pensa all'amore fra due persone e si dimentica che ci sono altre forme di amore, l'amore per la patria, l'amore per Dio e così via. Ecco quello che dobbiamo fare è uscire da una visione di coppia dell'amore e quindi di egoismo a due e di chiusura agli altri che è tipica dell'innamoramento per ritrovare e riscoprire altre forme di amore legate alla solidarietà e alla comunità, altrimenti l'amore diventa uno spreco. È anche vero che oggi in Italia che pure è il paese di Machiavelli, abbiamo dai quattro ai sette milioni di volontari ed è l'amore per i più vulnerabili e i più deboli. Si dice che i giovani siano diventati apatici verso la politica, però questa dedizione pubblica e questo dono d'amore avviene in un altro modo. Il fatto è che la politica diventa anemica se questo amore si concentra tutto in altre forme pur nobilissime come la cooperazione e il volontariato, occorre quindi riscoprire l'amore per una politica nobile come impegno comune¹⁰.

A.T. Professore lei parla dell'amore come una passione che spinge a riconoscere sé nell'altro e parallelamente ad andare oltre sé. Potrebbe spiegare questo concetto e collocare questo tipo di amore nella società contemporanea?

R.B. L'amore per sua natura è un andare oltre da sé se non è un amore egoistico e non è una conferma all'amore di sé. L'amore di una madre per i figli per esempio, perfino negli animali che difendono la prole mettendo al rischio la propria esistenza. Oggi se mai può darsi che questo amore che va oltre se stesso sia considerato poco importante, vista la presenza da molti 'io mongolfiera', persone che credono di essere uniche e superiori, che si gonfiano di orgoglio e presunzione, in questo caso questo amore come sacrificio è sentito meno di quanto era sentito in passato, quando si moriva per la patria. L'amore che richiede impegno oggi si è indebolito, si è indebolita l'idea di un amore come andare oltre sé, donazione. Se è vero che le cose stanno anche un po' cambiando, perché oggi di fronte al rischio c'è una crescita di rapporti di responsabilità, per cui l'incertezza produce anche un tentativo di rinsaldare i

⁹ Stendhal in *L'amore*, individua quattro tipi di amore: l'amore-passione come forza che travolge gli interessi; l'amore-capriccio dove si sceglie l'amante in riferimento ad un'opinione sociale; l'amore-fisico e infine l'amore-vanità dove l'amato è utilizzato dall'amante per incrementare la stima di sé.

¹⁰ Il superamento della dimensione egoistica dell'amore a due e dunque della fase dell'innamoramento per la costruzione di un amore verso l'altro come donazione, avviene, come specificherà più avanti il professor Bodei, quando l'individuo scopre la propria natura relazionale.

rapporti sociali, si tratta di una realtà ancora *in fieri*, noi italiani scontiamo il narcisismo degli anni Ottanta.

A.T. Può darci il suo parere di filosofo sull'esistenza di un amore fanatico che impoverisce l'individuo e la collettività e sul ruolo che questo gioca nella storia attuale?

R.B. L'amore fanatico può essere quello pubblico per una ideologia o quello politico e religioso. Noi abbiamo avuto il culto della personalità durante i totalitarismi del Novecento, però oggi abbiamo un amore fanatico di tipo populistico per il capo, per il papa. La presenza dell'amore fanatico manda un segnale negativo, vuol dire che c'è una forma di identificazione nell'altro per carenze dell'Io e debolezze della nostra struttura. C'è questo bisogno di una stampella, di appoggiarsi a qualcun altro e quindi l'antidoto sarebbe non solo un maggior senso di libertà ma anche di responsabilità. Viviamo un tempo di incertezza e quello che ci caratterizza è il fatto che siamo esposti alle sorprese. Ricordo sempre una frase di John Maynard Keynes nel suo *Trattato sulla probabilità* del 1921 che diceva «l'inevitabile non accade mai, l'inatteso sempre». Nessuno si aspettava la caduta del muro di Berlino, la dissoluzione dell'Unione Sovietica, la caduta delle Torri Gemelle, una crisi finanziaria come quella del 2007 e quindi noi viviamo in una situazione di incertezza economica, politica, militare, si è diffusa l'idea del rischio e questo fa sì che noi siamo esposti da un lato a un fanatismo, dall'altro a una maggiore credulità. Mussolini in un suo dialogo con Ludwig, un giornalista tedesco, aveva detto che gli italiani credono all'incredibile¹¹, oggi potremmo dire la stessa cosa. Questa credulità andrebbe studiata in Europa, andrebbe studiato il populismo nel mondo occidentale che è una deriva della democrazia, è una sorta di aristocrazia elettiva. Nei paesi islamici invece dovrebbe essere analizzato l'amore fanatico per un credo che si lega a forme pericolose di violenza. Se da un lato si manifesta un amore fanatico come credulità, dall'altro stanno ritornando credi di un amore ideologico che danno luogo a forme di violenza come la persecuzione dei cristiani in Asia o in Africa o l'uccisione dei personaggi politici negli Stati Uniti o l'uccisione di massa nelle scuole per sfogare le repressioni private, un fanatismo che nasce anche dall'idea di possedere una verità per delega di qualcun altro.

A.T. In più occasioni lei ha sostenuto la necessità per l'uomo di essere contemporaneamente razionale e patetico. Che tipo di rapporto esiste dunque a suo avviso tra la ricerca di una verità identitaria come conoscenza e coscienza del sé e l'amore?

R.B. Io direi che è vero, l'amore ci porta fuori di noi, ma può anche dilatare il nostro io, non nel senso 'mongolfieristico', ma nel senso di farci vedere da

¹¹ Si veda *Colloqui con Mussolini* di Emil Ludwig (1932), edito dalla Mondadori.

una prospettiva più alta e può portare a ritrovarci. A tale proposito le leggo una poesia di Derek Walcott, un poeta caraibico dell'Isola di Santalucia che si chiama «Amore dopo amore»¹² ed è uno sforzo per capire come l'amore può essere un veicolo di ritrovamento e incontro di se stessi, il momento in cui si 'pela' la nostra immagine e ci si ritrova.

«Tempo verrà
in cui, con esultanza,
saluterai te stesso arrivato
alla tua porta, nel tuo proprio specchio,
e ognuno sorriderà al benvenuto dell'altro,
e dirà: Siediti qui. Mangia.
amerai di nuovo lo straniero che era il tuo Io.
Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore
a se stesso, allo straniero che ti ha amato,
per tutta la tua vita, che hai ignorato
per un altro che ti sa a memoria.
Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,
le fotografie, le note disperate,
sbuccia via dallo specchio la tua immagine.
Siediti. È festa: la tua vita è in tavola».

La cosa interessante è la dicotomia tra l'Io e gli altri, perché noi siamo altri contemporaneamente, siamo ignoti a noi stessi come diceva Octavio Paz¹³, e questa alterità a noi stessi, così come la nostra coscienza, è frutto delle interazioni sociali. Se non ci fosse il Tu della madre nel bambino e se non ci fosse poi una costruzione sociale dell'Io noi non saremmo noi stessi. Di conseguenza 'pelar via' dall'Io superficiale e scoprire questo Io che è ignoto non è solo un fatto egoistico, incontrare se stessi vuol dire contemporaneamente incontrare gli altri. Noi siamo abituati a pensare che l'Io è come un nocciolo di oliva che i bambini hanno piccolo e i grandi grande, ma noi non siamo una identità chiusa, siamo un nodo di relazioni, quanto più conosciamo queste relazioni quanto più siamo noi stessi, quindi non c'è contraddizione, anzi c'è arricchimento reciproco.

¹² Dal libro *Mappa del nuovo mondo* del poeta e dello scrittore vincitore del premio Nobel per la letteratura nel 1992.

¹³ Poeta e scrittore messicano, premio Nobel per la Letteratura nel 1990.

La sociologia e l'amore come *agape*. Intervista ad Axel Honneth

a cura di Gennaro Iorio¹, Filipe Campello²

Considerato uno dei più importanti esponenti attuali della teoria critica, Axel Honneth viene sviluppando nelle ultime decadi una teoria sociale ancorata al concetto del riconoscimento. Come nella tradizione francofortese, Honneth si propone di coniugare esigenze sociologiche (una migliore interpretazione del conflitto sociale) ed elementi di teoria morale (modelli di riconoscimento come base normativa dei rapporti con se stessi e gli altri). Tra le sue opere tradotte in italiano: *Riconoscimento e disprezzo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1993; *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002; *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002; *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifestolibri, 2003; *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007; *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007 (scritto con Fraser Nancy); *La stoffa dell'ingiustizia. I limiti del proceduralismo*, Torino, Trauben, 2010; *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Firenze University Press, 2010.

L'intervista a Honneth ha avuto lo scopo di discutere se l'amore può essere utilizzato non solo nei rapporti informali di riconoscimento, ma anche nelle relazioni sociali presenti nella società civile. Le domande indagano le differenze categoriali tra il concetto d'amore – così come Honneth lo sviluppa nella sua teoria del riconoscimento – e quello proposto sotto il concetto di “agire agapico” – una specifica comprensione dell'amore non solo collegato ai legami affettivi, come nelle relazioni familiari o di amicizia, ma che sia anche adatto ad interpretare azioni oltre tali legami intimi. In questo senso, l'intervista ha l'obiettivo di comprendere in quale misura il concetto di “agire agapico” può contribuire ad una teoria sociale, distinguendolo, da una parte, dal senso

¹ Professore associato di Sociologia presso l'Università degli Studi di Salerno. Ha pubblicato diversi studi sui classici della sociologia.

² Svolge il dottorato presso l'Università di Francoforte, sotto la direzione di Axel Honneth. Borsista del Servizio Tedesco per lo Scambio Accademico (DAAD).

stretto dell'amore riferito a legami affettivi primari e dell'altra dalla categoria della solidarietà. Utilizzando come implicito sfondo teorico le diverse comprensioni dell'amore già delineate dai greci come *eros*, *philia* e *agape*, il compito dell'intervista è non tanto la chiarificazione del concetto di "agire agapico", quanto quello di inserire elementi per una discussione più precisa tra questa prospettiva e quella di Honneth sull'amore. Si ha così la possibilità per una chiarificazione del concetto di *agape* come categoria interpretativa. Honneth manifesta un atteggiamento critico nei confronti dell'idea di *agape*. Egli ritiene che possa essere troppo specifica per analizzare quella fenomenologia del sociale che lui definisce in termini di solidarietà. Per Honneth solidarietà offre un senso più "neutro" rispetto alla connotazione religiosa che il termine *agape* ha ricevuto nella tradizione cristiana. Il dialogo introdotto nelle domande qui presentate può essere compreso come un punto di partenza per il chiarimento categoriale sull'*agape* concepita in un senso non-metafisico, come suggeriscono le critiche di Honneth. La discussione sulle differenze tra i concetti di amore e solidarietà – come inteso nella prospettiva di Honneth – e quello di agire agapico, può offrire così elementi per un chiarimento concettuale rilevante per il prosieguo del dibattito.

G. Iorio. Nel suo percorso di ricerca com'è arrivato a studiare il tema dell'amore?

A. Honneth. Non sono sicuro di essere veramente cosciente di tutte le intuizioni precedenti nel mio lavoro. Quello che so è che fra le esperienze decisive da me vissute ci sono state, da un lato, la lettura degli scritti iniziali di Hegel sull'amore, inteso come forma specifica di riconoscimento reciproco, e dall'altro la conoscenza del movimento romantico, che mette anch'esso l'accento sull'importanza dell'amore come tipo particolare di legame e di debito sociale. E certo ci sono stati altri episodi precedenti, anche più personali, poiché l'esperienza dell'amore, sia che venga dai propri genitori, sia dagli amici quando si diventa un po' più grandi, ha sempre un grande impatto, credo. L'atmosfera in cui sono cresciuto risentiva di un clima in cui l'idea dell'amore ha chiaramente giocato un grande ruolo. Ma penso in ogni caso che il mio interesse analitico sia nato grazie alla lettura degli scritti filosofici hegeliani.

Hegel ha sviluppato l'idea che per comprendere la propria soggettività è necessario fare riferimento all'esperienza dell'amare ed essere amati. Nello studiare questo tipo di relazione di amore reciproco ha approfondito l'elemento del riconoscimento e, in particolare, la concezione secondo cui il riconoscimento è un tipo di auto-limitazione reciproca, e che, in quest'auto-limitazione, una persona rimane non solo libera, ma probabilmente diventa ancora più libera che se non avesse vissuto quell'esperienza. Per questo io ritengo che lui abbia, già dall'inizio, connesso l'idea dell'amore reciproco con quella di riconoscimento. Un amore legato ad una esclusiva concezione di libertà che nella

sua forma più alta è concepita come qualcosa che si può avvicinare o guadagnare non individualmente, ma solo attraverso il vivere la relazione d'amore, perché in essa il soggetto si sente a casa con se stesso, attraverso l'auto-limitazione. L'idea fondamentale è quindi: sentirsi a casa con qualcun altro, ma in quel modo che, senza farci sentire obbligati, ci permette di auto-limitarci. Si tratta di una forma di auto-limitazione che è libera da doveri. Io penso che questo sia per Hegel il modello fondamentale, o il paradigma, per tutte le altre forme di riconoscimento che prende in considerazione. E penso che non possiamo capirlo totalmente senza considerare l'intero orizzonte del movimento romantico, Hölderlin e i primi Romantici, che pure hanno sottolineato questo punto. Si può già intravedere in Schiller e si nota come un contro-movimento opposto nell'etica di Kant. Si tratta un tipo di moralità elastica che non può essere descritta con il modello del compimento fondato sull'obbligo.

Questo è stato il mio primo approccio analitico al tema dell'amore, dopo di che mi sono interessato alla questione in prospettiva sociologica, in particolare studiando fino a che punto questo tipo di concetto, connesso all'ideale della relazione romantica, ha influito nella storia dell'auto-comprensione delle persone. È facile vedere che diventa una idea molto importante durante il Novecento e il XX secolo, fra le più forti, insieme all'idea di eguaglianza [...]. Anche se non ancora pienamente sviluppata nella storia, penso che, dall'inizio, la prospettiva romantica dell'amore includa l'idea di una posizione egualitaria tra due partners, insieme alla norma di comprendere l'altro, di fidarsi dell'altro. Penso, pertanto, che tutti gli elementi che compongono la nostra concezione contemporanea dell'amore fossero già presenti in questa rappresentazione del primo periodo romantico.

G.I. In che modo le scienze sociali con un ancoraggio empirico possono utilizzare il concetto di agape? Con quale metodo? Ritiene possibile e rilevante per una teoria sociale il concetto di agape, a cui, per esempio, Boltanski ha dedicato parte del suo lavoro teorico?

A.H. Penso che questa sia una domanda interessante perché probabilmente all'inizio c'erano due intuizioni nel lavoro di Hegel, forse in tensione fra loro. In particolare, da un lato, la prospettiva più cristiana, per la quale Hegel riflette su una forma di comunità d'amore, dove cerca di estendere il concetto dell'amore oltre i limiti delle relazioni personali e su un'intera comunità. Questo è decisamente chiaro nei suoi primi scritti, in cui cerca di sviluppare l'idea di una comunità di persone che si amano, senza che il loro amore abbia una componente romantica; e poi, c'è chiaramente anche l'idea, unicamente moderna, non-cristiana, romantica dell'amore, che già include come componente – ed è presente anche direttamente in Hegel – la sessualità. Perciò si vede in questo primo periodo, fino agli scritti di Jena, e probabilmente ancora negli scritti di Jena, una certa tensione. Penso che lo sviluppo del pensiero

di Hegel poi si sia mosso rigorosamente nella direzione di escludere la componente più cristiana, per sottolineare principalmente l'elemento romantico. E questo gli ha permesso in seguito di usare la nozione dell'amore anche in modo quasi sociologico, cioè, come uno strumento concettuale per capire le relazioni moderne. La modalità attraverso cui lui intende i legami moderni come basati sull'amore e sull'attenzione reciproca è chiaramente un'applicazione del concetto più romantico dell'amore, non della nozione cristiana. Se in Kant si scorge anche una certa sfumatura cristiana perché egli ha un po' l'idea che il matrimonio includa un qualche elemento religioso, in Hegel, l'idea del matrimonio come contratto non gioca un grande ruolo. Voglio dire che lui crede che il cuore dell'unione matrimoniale sia un sentimento che si è sviluppato solo nei tempi moderni, diversamente da ciò che succedeva nei tempi precedenti, quando i legami di coppia erano più regolamentati. Solo adesso le nostre emozioni e i nostri sentimenti sono piuttosto autonomi e l'idea del matrimonio nel suo insieme è libera da vincoli sociali, così che in realtà si fa strada la concezione del matrimonio come espressione d'amore fra due persone. Solo perché tutto ciò esiste, penso che lui creda possibile usare l'amore come strumento sociologico. Non sono sicuro su quale sia l'elemento cristiano di questa comprensione, presente nel primo periodo, e dove questo rimanga negli scritti seguenti.

G.I. Nella sua idea, che emerge in Lotta per il riconoscimento, l'amore è circoscritto alla sfera privata della famiglia e riguarda le relazioni di intimità tra soggetti che hanno rapporti primari (genitori, figli, parenti, amici). Ritiene che l'agape possa avere una dimensione pubblica, sociale, senza negarsi come amore? Ritiene che si possa agire agapicamente nella società civile? E l'agape in cosa si distingue dal rispetto e dalla solidarietà, che lei ha ampiamente trattato nei suoi studi, come una tipica forma di riconoscimento nella società civile³?

³ Riprendendo come orientamento la filosofia di Hegel, Honneth, si rivolge inizialmente alla teoria sociale presente negli scritti giovanili e, più recentemente, alle opere della maturità, come la *Filosofia del Diritto*. L'idea centrale riguarda la fondazione di una teoria della soggettività con un ancoraggio inter-soggettivo che ha nel conflitto il suo fondamento. Il riconoscimento inter-soggettivo ha tre sfere principali: la famiglia, la società civile e lo stato. Nel suo progetto sistematico, presentato nella *Lotta per il riconoscimento* (1992/2002), Honneth, riprendendo gli scritti di George H. Mead, concede un fondamento empirico alla proposta filosofica di Hegel, distinguendo relazioni di riconoscimento proprie ad ognuna delle sfere di rapporti intersoggettivi. Queste relazioni costruiscono una tipologia di interazioni dal carattere di integrità e identità individuale: nella famiglia, l'esperienza dell'amore, che porta l'individuo a sviluppare l'autofiducia è la condizione per la partecipazione pubblica; nello stato il riconoscimento giuridico è il presupposto all'autorispetto; nella società civile, la solidarietà è il requisito dell'autostima. Honneth ha ripreso così l'amore come uno dei concetti fondamentali per una teoria sociologica: tale costruito viene qui inteso come condizione per lo sviluppo della soggettività riguardo

A.H. È certo che aggiungiamo qualche cosa all'interpretazione di Hegel o al dibattito su di lui, ma nel primo periodo in Hegel si trova chiaramente l'intuizione sulla necessità di fondare i rapporti personali sull'amore e sull'intesa, in riferimento alle trasformazioni sociali e al nuovo ruolo giocato dal mercato. Voglio dire, attraverso la lettura di Adam Smith e altri autori, Hegel acquisisce la consapevolezza di vivere con questo nuovo media – il mercato capitalista – che determina la possibilità di fondare la società su orientamenti più etici. E penso che questo modifichi la sua intera prospettiva sulla società, avvicinandolo ad uno sguardo sociologico moderno interessato ad analizzare i meccanismi dell'integrazione sociale operanti nelle società. E ciò che lui scopre è che ci sono tre meccanismi per fondare le relazioni personali: primo, l'amore nelle famiglie, i rapporti primari; poi il contratto legale, che opera sul mercato e unisce in modo superficiale le persone; successivamente cerca di introdurre l'idea di Stato come tipo superiore di legame sociale e di comunità. Non credo cerchi d'inserire ancora l'elemento cristiano, penso invece che sia cosciente dei poteri moderni, come il patriottismo o la lealtà, non pensa dunque al rapporto fra leali cittadini come fondato su una forma di *agape*, ma lo considera viceversa basato su una forma di stima speciale dovuta all'aver compiuto gli obblighi politici che genera un nuovo patriottismo. Non è per niente chiaro di quale tipo di patriottismo si tratti, dal momento che Hegel non si professa nazionalistico, è un patriottismo che pare legarsi allo sviluppo intellettuale dello Stato moderno, che ha abbastanza potere anche per colonizzare gli stati e le comunità sottosviluppate. Il concetto di *agape* preso in considerazione negli scritti precedenti sembra adesso scomparire. Ciò che voglio dire è che probabilmente – questo è un punto su cui ci sarebbe da discutere – la sua intera comprensione della nozione di *agape* pare in un certo modo travasarsi nel concetto di Spirito [...]. Probabilmente lui pensa allo Spirito assoluto come una particolare struttura di *agape*, connessa alla riconciliazione.

G.I. Se lei accetta la visione di Aristotele che distingue il concetto di amore in eros, philia e agape – e quindi amore non solo come eros – è possibile pensare all'*agape* che comprenda anche una componente di razionalità, e non sia solo, quindi, sentimentale? Ed è possibile rintracciarla nei gruppi o nelle istituzioni?

A.H. Come ho già detto, io stesso cerco di evitare questo linguaggio. Vedo chiaramente questa distinzione e la domanda è: “Fino a che punto noi possiamo descrivere questo specifico atteggiamento con il concetto di *agape*, fin a che punto [*agape*] costituisce forme specifiche di legame sociale nelle società

alle relazioni affettive primarie: tra amanti, genitori e figli e tra amici, costituendo il modo di riconoscimento proprio della sfera familiare e dei rapporti primari.

moderne?”. Questa per me è la domanda decisiva. E ciò che penso è che non costituisce reti sociali in queste società. Le risorse emozionali o personali da cui derivano tali reti e attraverso cui [queste reti] sono costituite o prodotte, sono diverse, derivano – come ho detto – o dall’amore nel senso più stretto, o dalla solidarietà, o dalla legge, come altra forma di integrazione sociale, ma non derivano – per come le vedo io – dall’*agape*.

Ma la domanda che mi è stata posta è relativa a come descriviamo certe tipologie di reti relazionali. Se, per esempio, prendiamo le amicizie, io direi che le amicizie sono basate su una forma specifica d’amore, perciò le metterei nel registro dell’amore che è opposto all’*agape*, per il fatto che normalmente presentano una componente erotica, sono basate su sentimenti di vicinanza, di fiducia. Diciamo che le amicizie sono pre-forme d’amore, non espressione di *agape*. E allora la domanda è “dov’è l’*agape*?”, come ho detto. Io direi che il modo moderno di descriverla probabilmente sarebbe “simpatia” o “pietà”, ma questo decisamente non è ciò che avete in mente, io credo.

G.I. In un’epoca che in tanti sensi è post-tradizionale e anti-metafisica, che ruolo potrebbe avere l’agape – senza il suo fondamento metafisico – nel rapporto con i conflitti che affliggono la società globale?

A. H. Sì, il problema ritorna sempre. Non possiamo ignorare questo fatto. Certo, ci sono determinate tradizioni di solidarietà e ci sono chiaramente atteggiamenti globali di simpatia per quelli che sono in pericolo e in condizioni orrende. Come si potrebbe comprendere ciò, come si potrebbero capire questi sentimenti trascendenti e queste emozioni trascendenti fra i membri di tutta l’umanità? Io penso che abbiamo modi post-cristiani per comprenderli – come ho cercato di dire – attraverso lo spirito di solidarietà, dove ogni membro dell’umanità globale è visto in balia degli stessi tipi di pericoli e sfide, così che il concetto di solidarietà probabilmente svolgerebbe la medesima funzione di quello di *agape*. La domanda che io avrei per voi è: l’*agape* può essere disconnessa da queste specifiche presupposizioni cristiane? Può essere disconnessa dalle pre-supposizioni di un unico Dio di cui siamo tutti figli? Perché se non può essere disconnessa, allora non serve per compiere il lavoro, poiché basata su una cultura troppo specifica. Se invece può essere disconnessa, allora certo, allora potremmo probabilmente raggiungere un concetto di *agape* quasi vicino a quello di solidarietà.

L'amore nei paesi musulmani: un percorso di comprensione

Andrea Spreafico

This critical note proposes a review of the Fatema Mernissi's book dealing with love in North African Arabian societies. The Moroccan sociologist outlines a picture about feelings of love, seduction, beauty and marriage in the Islamic context, using several sources: historical, literary, religious, philosophical, interviews, observations, content analysis of websites, memories and personal reflections. The result is a work that can be useful in order to undertake a path of mutual understanding between individuals referring to different constellations of cultural elements.

Nota critica attraverso il testo di: Mernissi F. (2008), *Le 51 parole dell'amore. L'amore nell'Islam dal Medioevo al digitale*, Giunti, Firenze, ed. orig. 1984.

Come ci insegna la sociologia luhmaniana, l'amore può essere visto come un mezzo di comunicazione complementare al linguaggio, un codice di simboli generalizzati funzionale alla possibilità di stabilire relazioni interpersonali positive, un ideale simbolico capace di fornire agli individui la fiducia necessaria alla formazione di un sistema di aspettative reciproche, un senso condiviso, nel campo dell'interazione sociale. Parte di questa visione dell'amore potrebbe essere utilizzata anche per concepire quest'ultimo come mezzo, insieme ad altri, di comprensione reciproca tra individui interagenti che, nel loro autodefinirsi, facciano riferimento a differenti costellazioni di elementi culturali. Vi potrebbero essere così due piani interconnessi, uno relativo ai codici simbolici dell'amore, uno relativo agli specifici e concreti atti d'amore, attraverso cui immaginare l'amore nel suo complesso come canale d'incontro tra culture. Si tratta di un aspetto che (mi si permetta una considerazione più personale), al momento di scrivere un libro volto a smontare le teorie di Huntington sullo

scontro di civiltà sotto il profilo sociologico e filosofico¹, non avevo preso in considerazione e che oggi invece avrei ricordato e provato a sviluppare ed approfondire, proprio grazie alle suggestioni offertemi dalla recente lettura di Fatema Mernissi. La stessa sociologa marocchina fa del resto riferimento critico al politologo americano alla fine del suo libro su “L’amore nei paesi musulmani – attraverso lo specchio dei testi antichi”, che è la traduzione del titolo originale francese, un titolo più pertinente rispetto all’effettivo contenuto del volume cui qui si farà riferimento, oltre che meno rivolto a quel mercato da cui l’autrice prende spesso le distanze.

Mernissi ci permette di pensare alla possibilità di facilitare l’incontro di culture tramite la comprensione dei punti di contatto e delle similitudini tra l’amore descritto e vissuto dai “musulmani” e quello descritto e vissuto da coloro che ella unifica, altrettanto arbitrariamente, sotto la categoria di “occidentali”. L’amore sembra costruire un certo grado di compatibilità tra persone che ritengono di fare riferimento a culture differenti anche perché valica naturalmente ogni tipo di confine più o meno arbitrariamente delineato, grazie a un linguaggio dai referenti potenzialmente universali, quello delle emozioni. Le emozioni, nei primi momenti in cui vengono provate, appaiono talvolta capaci di sottrarsi alla riflessività cui, prima o dopo (non sempre e non automaticamente), è possibile sottoporre il nostro comportamento. Il problema è che l’agire affettivo non sembra quasi mai completamente scisso dagli altri tipi ideali weberiani di agire sociale, attraverso i quali possono filtrare alcuni condizionamenti culturali sulle modalità con cui esso si manifesta. Damasio ci ricorderebbe che vi è emozione nella ragione, ma vi è anche spesso ragione nell’emozione. Ma ciò non impedisce che possiamo capirci, possiamo capire lo stesso cosa possa intendere un marocchino che riferisca di provare *futin* (lo “smarrimento sotto l’effetto della seduzione”); parliamo di sentimenti che potremmo aver provato, o almeno immaginato, o di cui abbiamo letto, o che ci sono stati riferiti, anche da mezzi di comunicazione, o di cui abbiamo parlato, e che costituiscono un ambito di simbolizzazioni condivisibili e comunque riguardano capacità umane che permangono nel tempo (mentre sono alcuni dei comportamenti con cui essi si manifestano a potersi trasformare). Grazie a Mernissi possiamo allora introdurci in questo mondo di emozioni, che ella ci racconta con uno stile che seduce il lettore, lo stile semplice di chi conosce profondamente le innumerevoli sfaccettature dell’amore e che prova a trasmetterle con una passione e un’ironia mai sganciate dalla lucidità scientifica della studiosa; una studiosa che in Italia abbiamo imparato ad apprezzare

¹ Corradetti C. e Spreafico A. (2005), *Oltre lo “scontro di civiltà”: compatibilità culturale e caso islamico*, Quaderni della Fondazione Adriano Olivetti, Roma, Prefazione di Ferrara A..

negli anni, grazie alla traduzione di lavori come “Islam e democrazia”, solo per fare un esempio.

Uno degli intenti del libro sembra essere quello di mostrare il livello di apertura delle società arabe, spesso non conosciuto e schiacciato su stereotipi che lo raffigurano in tutt'altro modo – cosa che dopo il 2001 in Italia è molto meno frequente, o almeno potrebbe esserlo, grazie alla notevole diffusione di una letteratura di scienze umane e sociali dedicata agli aspetti letterari, religiosi, storici, politici, filosofici e sociologici dell'Islam ed ai musulmani, nei loro paesi ed in quelli in cui sono giunti in seguito a migrazioni o per nascita come seconde e successive generazioni di immigrati. Vi sono ora nelle librerie e nelle biblioteche diversi scaffali dedicati, ad esempio, alla sociologia dell'Islam, ove campeggiano volumi, spesso di qualità, scritti da studiosi italiani o tradotti da opere straniere. A questa letteratura Mernissi aggiunge qui una sintesi di spunti per comprendere come questa apertura delle società del Nord-Africa possa essere osservata (anche) sotto il profilo dell'atteggiamento dei testi antichi e degli abitanti di oggi nei confronti dell'amore. L'autrice stessa si rende perfettamente conto di aver messo insieme, secondo le sue parole, «riflessioni snocciate in stile giornalistico, senza pretese. Non è una disquisizione accademica, né un saggio in cui espo[rre] una teoria» (p. 27). Si tratta, però, di un testo in cui sono raccolte numerose informazioni interessanti e talvolta preziose per un sociologo (che vi potrà trarre insegnamento sulle società in questione sia grazie al contenuto di queste informazioni, sia grazie all'osservazione del tipo di sguardo che una sociologa riesce a porre su alcuni aspetti di quella che ritiene essere la sua cultura), sebbene descritte in modo un po' impressionistico e, come vedremo, non sempre preciso.

Rifacendosi agli scritti di studiosi come Ibn Hazm (sapiente, grammatico, filosofo, uomo di Stato, dottore in scienze religiose e leader del movimento zahirita che si opponeva alla rigidità della scuola giuridica malikita, nato nella Cordoba andalusa nel 994 d.C. mentre vi regnavano i califfi omayyadi e morto nel 1064), per Mernissi è possibile capire l'importanza dell'esercizio altruistico dell'aprirsi emotivamente all'altro, cercandolo nonostante il rischio di un rifiuto – aspetto che ha dei punti di contatto con le diverse teorie del dono potenzialmente non ricambiato. Ma la «questione fondamentale a cui il sentimento amoroso ci mette di fronte è l'immagine che proiettiamo all'esterno: l'altro ci apprezza oppure no? Cosa che riconduce il gioco della vita al misterioso coefficiente della fiducia in se stessi» (p. 12). L'amore ci spinge a sforzarci di essere apprezzati da chi sentiamo di amare: vorremmo essere corrisposti, abbiamo bisogno di fiducia nell'immagine che intendiamo proporre, se non ricambiati soffriamo e rischiamo di chiuderci in noi – sembra quasi una metafora del percorso di integrazione per un immigrato, che si apre alla società di arrivo ma non se ne sente ricambiato, ritiene tradito il suo anticipo di fiducia,

il che lo porta a chiudersi e cercare riparo nelle relazioni etno-religiose. O la metafora di una cultura nordafricana che desidera essere compresa ed apprezzata, che prova a mostrare anche all'esterno i suoi punti di forza, ciò che crede la possa rendere apprezzabile agli occhi, purtroppo cinici, di coloro che dalla sponda Nord del Mediterraneo spesso guardano ai paesi arabi più come sede di risorse petrolifere che come luogo di un'antica ed ancora feconda terra di cultura. Invece, «Ibn Hazm vuole spezzare le barriere egoistiche dell'io con l'esperienza della fiducia nell'altro» (p. 14), in direzione di un'apertura cosmica verso l'altro mediante l'amore (anche la seduzione, ricorda Mernissi, è «fare attenzione agli altri» p. 69). Per il sapiente andaluso l'amore è una forza capace di trasformare il mondo e le creature (p. 42), una forza creatrice che bisognerebbe avere il coraggio di seguire fino in fondo. Non dimentichiamo che i poeti dell'Andalusia araba come Ibn Hazm sarebbero «all'origine dell'amor cortese che ha reso celebri i trovatori del dodicesimo secolo» (p. 57), un movimento che ha ingentilito gli usi europei. «Gli occidentali scoprirono il romanticismo leggendo in traduzione i trattati sull'amore scritti da autori arabi andalusi, [...] fonte di ispirazione per i cantori itineranti francesi» (p. 200). E questo è solo uno dei tanti esempi che mostrano l'influenza che i popoli musulmani, attraverso il Mediterraneo, hanno avuto per secoli sull'Europa.

Mernissi è convinta (pp. 37 e 145) della superiorità dei testi su “religione ed amore” scritti da musulmani rispetto a quelli cristiani (affermazione discutibile, ma soprattutto curiosa in sé, dato che non vi è necessità di una competizione) e ci ricorda come i musulmani abbiano a lungo apprezzato il corpo femminile e conoscano la forza del desiderio, tanto che l'Islam «propone un numero impressionante di libri sacri sull'amore, i cui autori, di solito, ricoprivano funzioni religiose: sapienti, *qàdi*, imam. Invitavano a far luce su una delle dimensioni più misteriose dell'esperienza umana: quella legata al desiderio, all'amore, alla passione» (p. 146). L'obiettivo era spesso quello di insegnare all'uomo a controllare il desiderio. Seguendo Fatna Aït Sabbah, ci viene ricordato che l'Islam è la religione della ragione, che la ragione è rivolta al controllo del desiderio, poiché il rafforzamento dell'uno implicherebbe l'indebolimento dell'altra, che l'oggetto del desiderio è la donna e che la ragione pare così poter scivolare verso il controllo della donna. L'uomo di volontà non lascia che la sua ragione rimanga prigioniera del desiderio. Secondo alcuni autori, «il Profeta identifica nella lotta contro il desiderio il *Jihād* maggiore, cioè la lotta interiore contro il male, in opposizione al *Jihād* minore, rappresentato dal combattimento fisico contro i nemici dell'Islam» (p. 150) – si ricordi, però, l'importanza rivestita dall'interpretazione nell'Islam, attorno alla quale ancora oggi (come ci ha insegnato Talbi) possono essere costruite visioni differenti e con gradi diversi di apertura della stessa religione; un esempio è proprio dato dall'interpretazione che può essere data al *Jihād* (come in Italia ci è stato spiegato da studiosi come

Vercellin). Il Profeta avrebbe detto che «la forza di un uomo non si misura dalla capacità di vincere altri uomini, ma dalla capacità di vincere se stesso» (pp. 150-51), lottando contro il desiderio, non soccombendo contro quella causa di turbamento che è la donna. Tuttavia, «la bellezza femminile, considerata forza diabolica dall'Islam tradizionale, è presentata dall'Islam Sufi come una manifestazione della bellezza divina» (p. 161).

La lingua araba dispone di moltissimi termini per esprimere le diverse condizioni amorose, a dimostrazione del desiderio di comprendere appieno il fenomeno e le sue sfumature, ma vi è un esempio tra gli altri che ci viene proposto con forza, proprio quello dei Sufi, i mistici musulmani medievali considerati maestri nell'arte di amare (pare che il primo Sufi sia stato Abu Ashim, morto nel 772 d.C.), un amare che rischiarava il genio ed illumina la natura di chi prova l'intensità di questo sentimento. Vi sono però diversi tipi di amore, quello bestiale per le nature abiette, quello naturale per la massa, quello spirituale per i migliori, fino a quello intellettuale per i sapienti ed a quello divino per coloro che hanno raggiunto l'unità con Dio. Proprio la fusione in Dio era l'ambizione del poeta persiano Sufi al-Hallaj (857-922 d.C.) che recita «Uccidetemi, o miei fidi, se mi uccidete io vivo. [...] M'ha tediato questo viver tra rovine putrefatte, [...]. Il segreto dell'Amato troverete tra questi resti» (p. 157). Particolarmente interessante per chi si interessi alle diverse concezioni dell'identità individuale, tra le quali anche quelle che arrivano a dissolverla in un tutto², è la considerazione di Mernissi per cui con «i Sufi si entra in un mondo in cui limiti e confini sono estremamente fluidi, e la separazione uomo-donna, o uomo-Dio, quanto mai labile» (p. 161). Si potrebbe aggiungere che proprio la possibilità e la capacità di concepirsi con confini fluidi, o ancora meglio come parte di un tutto, può porre le basi per un pensiero in grado di ritenere naturale l'incontro di culture, dato che ne vedrebbe già gli elementi di continuità più che di differenza.

Un altro aspetto che ci illumina nella comprensione del rapporto dei musulmani con tutto ciò che circonda l'amore è leggere che per i califfi abbasidi «attitudine virile e sentimentale andavano di pari passo. Gli affari di cuore non erano meno importanti degli affari di Stato» (p. 56). Essi amavano la compagnia delle donne anche nell'ambito intellettuale; queste ultime studiavano grammatica, poesia, teologia, medicina e scienze per poter avere anche una comunione intellettuale con l'uomo. «Al tempo dell'apogeo abbaside [...] gli adolescenti di Baghdad sognavano ragazze dotate di due qualità essenziali ai loro occhi: bellezza e cultura» (p. 93), a differenza di quanto sembra spesso

² Mi si permetta nuovamente di rimandare a Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando, Roma.

accadere oggi in Nord-Africa (e non solo). La donna ideale, così come emerge nelle pagine della raccolta del Decimo secolo *Le mille e una notte*, è una bellezza colta, che si sappia esprimere appropriatamente e conosca una pluralità di discipline, dalla filosofia all'aritmetica, dalla musica alla religione. Il femminismo, inoltre, non è stato importato dall'Occidente, era già presente nell'Islam (per certi aspetti, dunque, non vi sarebbero poi grandi differenze nel campo dell'amore tra questi "mondi" immaginati). Anche del velo (uso anteriore all'Islam), di cui ancora oggi tanto si discute negli studi sull'immigrazione ed il multiculturalismo, vengono mostrati più aspetti, talvolta apparentemente contraddittori: cancellazione del corpo femminile, elemento di status, strumento di lotta politica, elemento di rivendicazione culturale ed altro ancora. Spesso in ambito musulmano «si è voluto impedire alla donna di preoccuparsi troppo del suo corpo, di adornarlo, mostrarlo, goderne» (p. 108), presentando tutto questo come una trasgressione religiosa, ma sempre le donne musulmane hanno lottato per decidere del loro abbigliamento, dal turbante nel Dodicesimo secolo ai copricapo ornati di creste nel Quindicesimo. Ciò che impariamo dai numerosi esempi citati da Mernissi è che solo leggendo e conoscendo la storia possiamo renderci conto del grado di apertura e di conflitto delle società musulmane del passato, se le paragoniamo a quelle coeve («sembra che ben prima della minigonna [, nel XIV secolo], le egiziane, che sfidavano spesso e volentieri gli emiri, si scoprissero le ginocchia» (p. 112). E che dire del ruolo degli hammam per le signore di alto rango? E della diffusione capillare di questi antichi centri di bellezza, o dell'attenzione per l'igiene nei due sessi?). Solo la conoscenza ci libererà da immagini stereotipate come quelle diffuse con il colonialismo riguardo all'harem, o come quelle che trascurano di ricordare l'attenzione per la bellezza tra gli uomini, preoccupati della moda come dell'arte di incipriarsi. Per il Profeta, così come riporta al-Daylami, «la bellezza è l'aurora dell'anima pensante che si innalza sulla natura bruta» (p. 141).

Se guardiamo al contenuto della poesia amorosa araba e occidentale è possibile trovare diversi punti di incontro, tematiche e figure retoriche comuni (ad esempio: «l'Oriente e l'Occidente sono sulla stessa lunghezza d'onda... quando si tratta di morire d'amore» p. 64), mentre differenze vi sono ancora oggi riguardo al matrimonio. Nonostante alcune trasformazioni legislative, nel Nord-Africa il matrimonio islamico tradizionale ha mantenuto parte della sua forza di attrazione, a causa di un non completato processo di evoluzione delle mentalità (p. 167) che danneggia in primo luogo le donne. La mancata fedeltà dei mariti trova spiegazioni contrastanti nella cultura islamica e oggi nella stessa società convivono esperienze matrimoniali contraddittorie (vi è ad esempio chi cerca moglie con annunci sui giornali richiedendo però una donna che, per il resto, creda fermamente nei valori e negli usi della tradizione). Come in Occidente, parte dell'agire amoroso si è poi oggi trasferito su

Internet, spazio virtuale in cui l'amore si manifesta in forme composite. Gli scritti di Ibn Hazm sull'amore sono un bestseller sulla rete, al di là dei confini e delle generazioni, sono tradotti in Europa e vi si trovano insegnamenti ancora attuali: ad esempio, i giovani musulmani sembrano trovarvi un antidoto al narcisismo, all'eccessiva importanza attribuita a se stessi ed all'essere invidiati dagli altri (senza preoccuparsi di loro né aprirsi all'altro da sé, senza capirne l'importanza); un atteggiamento per Mernissi indotto dalla spirale consumistica. Sembra esservi un allarme nel mondo arabo causato dal consumismo e dalla disgregazione delle strutture tradizionali della società, che trovano nei mezzi di comunicazione un veicolo formidabile: vi è un «impatto di Internet sull'equilibrio emotivo di genitori e figli» (p. 208), nei quali produce un'ansia legata alla difficile composizione nella vita quotidiana di valori tradizionali e stili di vita che sembrano allontanarsene.

A torto o a ragione, sulle riviste femminili o su quelle dedicate alle famiglie si temono la crescente esibizione di nudità sui canali satellitari arabi, la crescita del tasso di adulti non sposati, l'individualismo, la crisi della famiglia patriarcale, l'accesso alla carriera professionale di donne istruite che la preferiscono al matrimonio, la difficoltà nelle relazioni coniugali indotta dall'offerta di relazioni virtuali sul web, le *chatroom*, la diffusione di foto private scattate senza consenso o delle feste di divorzio con cui le donne spendono per annunciare di essere di nuovo libere, e così via. Si teme che i giovani si perdano di fronte al fascino di un mondo che entra sempre più rapidamente all'interno della società grazie a canali di comunicazione globale. Di fronte a queste spinte contrastanti, però, molti giovani cercano aiuto, ordine, controllo, consigli dai moderni "imam della rete", come Yusuf al-Qaradawi, star di Al-Jazeera, oltre che leader ed ispiratore del sito "islamonline.net". Costui «mobilita un esercito di moderni psicanalisti [, sociologi e medici] perché lo aiutino a rispondere alle inquietudini della gioventù musulmana, confusa dall'anarchia di Internet» (p. 206) e che trova in lui (ed in altri siti simili) una sorta di guida paterna. È tuttavia altrettanto probabile che confusi siano anche gli osservatori più adulti, che hanno ancor minore dimestichezza nella comprensione delle nuove tecnologie della comunicazione, talvolta rischiando di confondere la loro confusione con quella dei giovani. Comunque, il grande successo di al-Qaradawi non è una questione di fanatismo; il bisogno di Islam è una richiesta di assistenza psicologica, ma è necessario ricordare che la psicanalisi era originariamente legata a una dimensione spirituale o religiosa: secondo Mernissi, che si rifà allo psicanalista Jean Michel Hirt di *Les portes musulmanes du rêve*, è possibile rintracciare un utile elemento per comprendere l'islamofobia occidentale «nella negazione del nesso tra religione e psicologia compiuta dal secolarismo» (p. 207), mentre l'Islam rifiuterebbe di separare materialità e spiritualità.

Mernissi insiste sul «caos emotivo prodotto dal flusso consumistico che viene dall'Occidente, si riversa su Internet e sui canali satellitari arabi, e si riflette sulla stampa» (p. 209), il che terrorizzerebbe l'Islam. Tuttavia, è un errore della studiosa marocchina riportare tutto ciò che arriva su Internet e sui canali satellitari come se fosse “consumistico”, oltre che proveniente solo da “Occidente”; un'etichetta semplificatrice, quest'ultima, che una sociologa del suo livello dovrebbe almeno controllare (può forse essere usata per riassumere diverse situazioni, ma non essere usata continuamente, come se al termine corrispondesse una realtà omogenea e dai confini chiari, dato che, tra l'altro, come ci insegnano Buruma e Margalit, i supposti “mondo islamico” e “mondo occidentale” sono storicamente impregnati e “contaminati” l'uno dagli elementi dell'altro). Potrebbe essere una delusione il fatto che un libro in cui potevamo trovare nell'amore un elemento di comunione rischi di perdersi nell'utilizzare categorie troppo onnicomprensive, proprio come accade spesso nei giornali europei o americani, o nel sostenere in modo generalizzato che il consumismo induca i giovani a confondere l'amore con l'acquisto e sfoggio di beni di lusso (p. 210), mentre andrebbe invece maggiormente considerato il desiderio mimetico che lo precede. O ancora nel parlare di milioni di occidentali spaventati dal consumismo e pronti all'amore universale (p. 213), o nell'utilizzare esclusivamente la pur estremamente importante chiave interpretativa del consumismo per descrivere la confusione delle relazioni amorose. La spirale consumistica è ormai globale, ed è vero che l'approccio spesso «pseudo-commerciale alle relazioni amorose [...] impedisce all'individuo di aprirsi all'altro» (ibidem), e forse anche che “una” (non “la”) soluzione potrebbe essere nell'educazione allo «sviluppo della responsabilità personale» (p. 209), all'amore altruistico ed all'incontro, in una prospettiva di globalizzazione etica, ma perché tutto questo non rappresenti solo il solito auspicato lieto fine bisognerà trattenersi dal voler insegnare ai giovani cosa sia l'amore.

Tradimenti: un rischio necessario

Irene Santoni

The argument of this critical note is betrayal in the relationships from a sociological point of view. In this perspective, the action of betray seems like one of the ways to interact; each person take this risk living a relationship. By the reading of literature concerning the different conceptions of betrayals, I will analyse the phenomenology of this phenomenon many-sided and ordinary at the same time. In betrayals the part of the betrayer and the betrayed are faint.

Gli individui di una società, si districano in un intreccio di relazioni che compongono e strutturano la loro vita quotidiana. Gli impulsi e gli scopi che spingono al reciproco riconoscersi, al concedersi spazi di interazione «fanno sì che l'uomo entri con altri in una coesistenza, in un agire l'uno per l'altro, con l'altro e contro l'altro, in una correlazione di situazioni, ossia che eserciti effetti sugli altri e ne subisca dagli altri»¹. La reciprocità fra gli attori sociali è la base su cui si costruisce la società ed è l'azione che permette lo sviluppo del soggetto come individuo; per tale motivo, il possesso di un tessuto relazionale appare come una necessità sociale. «Esistiamo solo con e attraverso l'altro, ma se non esistessimo anche come individualità in modo relativamente autonomo, non potremmo incontrare l'altro. È in questa dialettica dell'esserci e del non esserci che si stabilisce la possibilità del confronto e della relazione»² con altre individualità: incontri che costituiscono la nostra vita sociale. L'affermazione appare di una banalità sconcertante, ma è la semplice evidenza di una realtà che si concretizza continuamente e che accomuna tutte le società di cui abbiamo una conoscenza. La vita quotidiana si svolge tramite automatismi che sono attivati in modo inconsapevole tanto sono prevedibili, ed è proprio

¹ Simmel G., (1989: 8), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

² Simmel G. (1989:14).

all'interno di questa cornice che si inscrivono le azioni etichettate con il verbo tradire, o meglio, la maggior parte di quei comportamenti che il soggetto percepisce in termini di tradimento. Per tale motivo, esistono diverse definizioni del tradire, tuttavia, il significato originario deriva dal latino *trādere*, ovvero abbandonare, consegnare qualcuno o qualcosa da una parte all'altra. Cercare una enunciazione puntuale che sia valida per tutte le realtà sociali non è pensabile, in quanto la sua percezione cambia a seconda del contesto, delle persone coinvolte, della sanzione prevista, infatti, ogni società produce forme e associa valori diversi ai tradimenti.

Date le premesse, a cosa ci si riferisce quando si parla di tradimenti? Nel suo contributo, Gabriella Turnaturi prova a definire il tradimento come «un processo che si situa in uno spazio e in un tempo condiviso, costruito insieme all'altro, sia questo un unico individuo o un insieme, gruppo amicale, famiglia, comunità, nazione»³. Partendo da questa definizione sociale, l'autrice prova a realizzarne una fenomenologia, mettendo in evidenza alcuni aspetti che, a suo parere, sono costanti e si rintracciano in ogni forma del tradire; è come se operasse una sorta di scomposizione delle proprietà del concetto, alla ricerca delle peculiarità insite in questo tipo di processo. Innanzitutto, lo considera come un fenomeno diretto allo specifico legame, non all'individuo coinvolto. Ogni relazione ha in sé il germe del tradimento, ed è proprio per la sua natura banale, che si considera come «una delle possibili forme dell'inter-soggettività. [...] E forse ci affascina proprio perché è comune, fa parte della nostra esperienza quotidiana, eppure resiste a spiegazioni semplicistiche. Comune e al tempo stesso complesso, il tradimento non è mai riconducibile a una sola causa, a un solo motivo, a una sola ragione»⁴. Dunque, l'oggetto del tradimento è il tipo di rapporto non la persona con cui si è in relazione, in quanto, a causa di una serie di elementi che sono entrati in gioco e che sono mutati, non si considera possibile continuare a perpetrarlo, almeno per come era stato concepito fino a quel momento. «Il tradimento è relazionale non solo perché implica due soggetti, ma perché nasce da un agire, una comunicazione, un sentire che procede incessantemente dall'uno all'altro»⁵. Proprio per questa caratteristica di reciprocità, Turnaturi sottolinea come spesso si realizzi grazie alla cooperazione dei soggetti coinvolti nella relazione. Anche nel caso in cui sia solo un individuo a compiere l'atto del tradire, può accadere che il soggetto che subisce l'azione ponga in essere le diverse condizioni per favorirne lo svolgimento.

³ Turnaturi G. (2000: 23), *Tradimenti. L'imprevedibilità nelle relazioni umane*, Feltrinelli, Milano.

⁴ Turnaturi G. (2000: 12).

⁵ Turnaturi G. (2000: 52).

Un'altra specificità del tradimento, inerente allo spazio in cui si colloca, è che si trova «in agguato in ogni forma di comunicazione, e ogni comunicazione ne contiene il rischio»⁶. Se pensiamo ai diversi studi sul linguaggio, appare evidente che nella trasmissione verbale e non verbale vi è un'ambiguità di fondo data sia dalla polisemia delle parole e dei molteplici significati che sono attribuiti dai soggetti, sia dal tipo di interazione e dalla cornice in cui si svolgono. «Può accadere all'improvviso, di comprendere di non capirsi, di accorgersi di aver frainteso o di essere stati fraintesi e questa rivelazione è vissuta come un tradimento voluto, come una rottura dell'intesa reciproca»⁷.

Altresì, il mutamento che subiscono gli attori sociali in alcune fasi della vita è considerato dalla Turnaturi come un aspetto del tradimento, in quanto viene vissuto come una minaccia allo *status quo*. La compresenza, da un lato di bisogno di stabilità in alcune relazioni, dall'altro la necessità di cambiamento insita nella società contemporanea, che muta in modo sempre più dinamico, porta inevitabilmente alla celebrazione del tradimento. Perché si manifesti, esso deve essere avvertito dal traditore e dal tradito come tale, dunque, solo i diretti interessati possono riconoscerlo. A causa della sua caratteristica relazionale, nel caso in cui sia percepito soltanto da un soggetto, presumibilmente il destinatario dell'azione, ci saranno comunque delle conseguenze nel rapporto. Proprio per la diversa percezione fra la "vittima" e il "carnefice", l'autrice considera il tradimento come il luogo dell'asimmetria e dell'asincronia. Le relazioni non sono mai completamente equilibrate, non vi può essere lo stesso investimento da parte dei soggetti coinvolti, per questo vi è costantemente una «asimmetria fra le nostre aspettative e la realtà; fra l'immagine che abbiamo dell'altro; fra la nostra sensibilità e la conoscenza che di noi ha l'altro [...]». Chi si è posto fuori dalla relazione? Chi è mutato o anche chi non ha più seguito l'altro nel suo divenire e non gli ha più prestato attenzione?»⁸. A questo, si aggiunge che la cornice temporale del fenomeno non è mai sincronica: è pur vero, che i tradimenti avvengono in un dato momento, ma ciò che li distingue da altre forme dell'intersoggettività è che i tempi sono sempre asincronici. «Per chi sa di tradire, il tempo appare lunghissimo, e spesso lo accelera di proposito, disseminando tracce per essere scoperti e porre un limite a un tempo che sembra non passare mai. Per chi scopre di essere tradito, invece, tutto si consuma in un attimo»⁹. La percezione del tempo è diversa per colui che agisce e colui che subisce l'azione e lo stesso passare del tempo può acquistare un valore differente. Una relazione macchiata dal tradimento può essere percepita come

⁶ Turnaturi G. (2000: 26).

⁷ Turnaturi G. (2000: 27).

⁸ Turnaturi G. (2000: 32).

⁹ Turnaturi G. (2000: 33).

devastante in una certa fase della vita o semplicemente uno stupido inganno. Inoltre, col passare del tempo i tradimenti subiti sono valutati in modo diverso.

La fenomenologia costruita da Turnaturi, può aiutare, in parte, a dare delle coordinate di riferimento per un'analisi sociologica sul tradimento nelle relazioni che intessiamo quotidianamente. Si è detto che la definizione del tradimento trae la sua origine etimologica dal latino, ma i significati che si sono susseguiti nelle diverse culture e nelle epoche storiche hanno portato ad una complessificazione del fenomeno e alla proliferazione di significati e percezioni differenti.

Tuttavia, il *fil rouge* che lega le diverse concezioni è rintracciabile nel senso comune, infatti, al termine è associata una connotazione valoriale non positiva che porta con sé l'interruzione della routine di un rapporto. Per capire l'attribuzione negativa che solitamente si assegna al tradimento è necessario attuare un ragionamento su un aspetto dell'analisi che Turnaturi lascia in ombra¹⁰, ma che risulta utile per l'indagine in riferimento alla dimensione intersoggettiva. Se la società è composta dagli individui che tessono relazioni fra loro, appare evidente che le strutture relazionali sono influenzate, ma allo stesso tempo influenzano, la formazione e la ridefinizione dei modelli istituzionali più ampi, dell'ordine simbolico e morale della società stessa. L'interdipendenza esistente fra dimensione micro, composta dalle dinamiche interrelazionali della vita quotidiana, e dimensione macro dei sistemi sociali aiuta a comprendere il motivo per cui il tradimento sia concepito come una minaccia all'ordine simbolico condiviso dai membri di una realtà sociale. Il tradimento rappresenta la manifestazione del venir meno, la non adesione a quel sistema di valori di riferimento per l'individuo e per la società. Questo non significa che sia infrequente, al contrario, è un rischio ordinario, a cui tutti si espongono ogni volta che si mettono in relazione con l'altro. Dunque, per la sua natura contestuale non è opportuno attribuire al tradire, o al tradimento, un contenuto che abbia un carattere di genere, ma è possibile individuarne alcuni aspetti ricorrenti nelle sue manifestazioni.

La scomposizione del fenomeno in oggetto verso cui si dirige l'azione, spazio, presupposti che ne favoriscono la manifestazione, come la condivisione e il mutamento, le sue caratteristiche di asimmetria e asincronia sono però prive di un elemento cruciale: le cause che portano al compimento del tradire. È pur vero, che l'autrice esplicita che le motivazioni insite in questo tipo di azione sono lasciate in secondo piano in quanto, per la loro natura imprevedibile ed emotiva, sfuggono ad un'analisi sociologica puntuale, rientrando nel campo di

¹⁰ Appare chiaro sin dalle prime pagine, l'intento dell'autrice di svincolarsi dalle implicazioni di ordine etico e morale che sembrano essere indissolubilmente legate al tradimento.

indagine di altre scienze. Ciò che si evince, in merito alle motivazioni, è che il tradimento permette di svincolarsi da un rapporto e creare un nuovo spazio di realizzazione della propria identità; dunque, il tradimento subito o compiuto può avere dei risvolti cruciali per l'attore sociale e può essere innescato dalla necessità di cambiamento.

Si può tradire la relazione con il partner, con l'amico, con la famiglia, con la comunità di appartenenza. Data la complessità del fenomeno, appare chiaro che esistono diverse prospettive di analisi e infiniti tipi di tradimento: creare una tipologia sarebbe riduttivo a causa della sua natura contestuale e la sua collocazione in uno spazio fra il valore attribuitogli dalla società e dal singolo individuo. In questo saggio, le forme del tradire sono studiate a livello microsociologico, come una delle possibili forme dell'intersoggettività. Non vi è la volontà di rispondere a tutti i dilemmi e le riflessioni che si sviluppano quando si parla di questo tema, ma il bisogno di introdurre una prospettiva di analisi che getti luce su alcuni aspetti del fenomeno. Infatti, i tradimenti, in termini di rischi insiti nelle relazioni umane, non trovano in sociologia una particolare attenzione e sono spesso correlati all'ambito politico¹¹, sono per lo più trattati in altre scienze, in particolare, in filosofia e psicologia. La scelta di analizzare i tradimenti come i prodotti dell'essere con l'altro risulta stimolante da un punto di vista sociologico e permette all'autrice di studiarli entro due livelli della quotidianità reciprocamente dipendenti fra loro. La Turnaturi indaga, in particolare, i tradimenti per come si strutturano nell'ambito delle rappresentazioni quotidiane, facendo riferimento agli stili di vita e agli schemi di interrelazioni utilizzati dagli individui, ma accenna anche a quelli che si inscrivono nel quadro della quotidianità collettiva, e che, più in generale, si riferiscono ai modelli di reciprocità. Appare evidente, che le modalità in cui si realizzano i tradimenti e le conseguenze che ne derivano avranno un'intensità diversa sull'individuo a seconda della dimensione della quotidianità in cui si realizzano.

Le modalità in cui si manifestano i tradimenti sono molteplici, ma l'aspetto collaborazionale, inerente alla quotidianità individuale, suscita l'interesse del sociologo. La prospettiva di indagine eletta dall'autrice è comprensibile se si iscrive nella cornice scelta a supporto della sua indagine: la teoria dell'agire sociale di Hanna Arendt. Secondo la Arendt «agire e subire sono le due facce della stessa moneta, e la storia che un'azione mette in moto è composta sem-

¹¹ Ad esempio Weber, nella sua conferenza dedicata a *La politica come professione*, sostiene che il tradimento è una scelta possibile del politico di professione che agisce secondo l'etica della responsabilità. Si può dire che riprende la concezione di tradimento che si ritrova ne *Il Principe* di Machiavelli, secondo cui il principe, per conservare il proprio potere, deve essere in grado di infrangere la propria lealtà se necessario.

pre anche delle azioni che ne conseguono»¹². L'individuo non è mai soltanto colui che agisce, ma anche colui sul quale si riflettono le azioni. Le conseguenze di un agire non sono mai completamente prevedibili, e allo stesso tempo, l'azione compiuta non è mai esclusivamente il prodotto di un solo soggetto. In questa prospettiva, l'azione del tradire si perpetra in cooperazione fra i soggetti coinvolti, in cui i confini di ruolo fra traditore e tradito appaiono labili. Questo aspetto, inerente alla dimensione della quotidianità collettiva, è affrontato dall'autrice attraverso i contributi letterari che ripercorre nel suo libro, in particolare, nel capitolo dedicato alla relazione d'amore fra Elisabetta I e il conte di Essex, ma non ne rivela tutte le specificità. I ruoli interpretati dai due attori sono molteplici e difficili da conciliare: da un lato, Elisabetta I è donna, regina d'Inghilterra innamorata del conte, mentre dall'altro Essex è uomo, un nobile, ma allo stesso tempo suddito e amante della regina. Ogni interazione fra i due avviene in contesti in cui non è possibile scegliere di dare la precedenza ad un ruolo piuttosto che ad un altro, in un gioco delle parti in cui si nutrono aspettative reciproche che non trovano un riscontro pratico: le mancate attese portano inevitabilmente ad una serie di fraintendimenti che impediscono la buona riuscita della rappresentazione. I tradimenti che si susseguono fra i due avvengono in una dinamica relazionale, in cui ognuno assume contemporaneamente i panni di traditore e di tradito. La rappresentazione si conclude con la decapitazione del conte che, per Elisabetta, assume il ruolo del traditore; dunque, nel loro rapporto, entrambi hanno interpretato la stessa parte, tuttavia diventa necessario affidare definitivamente il personaggio di traditore ad uno dei due soggetti in azione. È proprio questa necessità di cercare una divisione di ruoli nell'azione del tradire, che Turnaturi lascia in sospeso. La metafora del teatro appare calzante per comprendere che ogni individuo immerso in una situazione sociale, qualunque cosa faccia o qualunque siano le sue apparenze, nella relazione con l'altro rende disponibili alcune informazioni della sua facciata personale che consentono l'imputazione di qualifiche e significati da parte dell'altro. Nella maggior parte dei casi, l'informazione che si riceve da una certa situazione sociale conferma, per ogni partecipante, una concezione di se stessi e dell'altro coerente. «Qui si trovano in realtà due assunti fondamentali dell'analisi del ruolo: il primo è che uno accetta come identificazione di se stesso ciò che sta facendo al momento; il secondo, che, una volta che dei segnali sulla propria posizione sono stati comunicati, il resto dell'informazione accessibile nella situazione conferma questi segnali iniziali»¹³. Gli individui si trovano costantemente a interpretare diversi ruoli, che permettono ai soggetti

¹² Arendt H. (1994: 190), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

¹³ Goffman E. (1979: 119-120), *Espressione e identità*, Mondadori, Milano.

coinvolti nella rappresentazione di avere delle aspettative reciproche che favoriscono lo svolgimento dell'interazione. Nel caso in cui queste non siano rispettate, si verificherà un tradimento della rappresentazione che dovrà trovare una soluzione, in questo caso, con l'uscita di scena di un personaggio.

In tema di relazioni intime, Turnaturi evidenzia l'esistenza di diversi esempi in letteratura in cui si manifesta l'aspetto collaborazionale del tradire. Non sono rari i casi in cui, il soggetto che subisce l'azione sia condotto per mano a scoprire la verità da colui che tradisce mediante la dispersione di indizi; è il caso de il *Leviatano*¹⁴, dove il protagonista viene portato a scoprire la fine della sua relazione matrimoniale proprio dalla moglie adultera, che aspira a far assumere al marito il ruolo di traditore¹⁵. L'autoinganno, la rivelazione del proprio retroscena, il mentire a se stessi cercando di ignorare i segnali che ci sono offerti sono considerati come una cooperazione al tradimento. In qualsiasi tipo di relazione, ma soprattutto in quelle che si fondano sul sentimento dell'amore, le persone coinvolte sono quasi sempre *compari* nella rappresentazione¹⁶; tuttavia, questo non toglie che l'evento abbia effetti destabilizzanti sull'identità. Tutti i tradimenti hanno delle conseguenze, ma soprattutto quelli che sono percepiti in maniera intensa portano inevitabilmente a una ricognizione della propria biografia e dei rapporti che sono stati costruiti.

Il motivo per cui il fenomeno innesca una crisi nel soggetto, dipende da uno degli aspetti specifici del processo sottolineato da Turnaturi: il presupposto della condivisione con l'altro. Perché si insceni il tradimento, gli attori coinvolti in una relazione devono essere consapevoli dell'esistenza di un certo tipo di rapporto che sussiste fra loro. Si può venir meno ad una relazione di amicizia, ad un rapporto intimo, di lavoro, ma anche al proprio paese, all'ordine morale; può altresì essere la scintilla per compiere atti considerati devianti dalla società o dall'individuo. È pur vero che si può tradire se stessi, ma l'azione che si compie nei confronti del proprio io trova comunque il radicamento, la motivazione, la conseguenza, in una o più relazioni. Il tradimento del sé, si iscrive sempre nello spazio sociologico relazionale in cui ogni individuo è inserito, in quella dimensione intersoggettiva che permette la strutturazione

¹⁴ Auster P. (1994), *Il Leviatano*, Guanda, Parma.

¹⁵ In un passo riportato da Turnaturi de il *Leviatano* si manifesta in modo esplicito questo processo. «Quelle pagine stavano lì, aperte sulla scrivania, e Delia mi aveva appena chiesto di andare in quella stanza. Doveva aver pensato che le avrei viste. In questo caso era quasi come se mi invitasse a leggere quello che aveva scritto. A ogni modo questa fu la giustificazione che mi diedi quella sera, e neanche adesso sono tanto sicuro che avessi torto. Sarebbe stato proprio da lei agire in maniera indiretta, provocare una crisi di cui non avrebbe dovuto assumersi una colpa» Turnaturi G. (2000: 64).

¹⁶ Goffman E. (2001), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

della propria identità sociale. L'immagine che abbiamo di noi stessi è, infatti, costruita insieme alla percezione che gli altri hanno di noi. È quindi all'interno di spazi di condivisione che il fenomeno del tradire trova opportunità di manifestazione, soprattutto in tutte quelle interazioni che escono dall'indifferenza.

Sia che si svolgano all'interno di una relazione, sia nelle interazioni, i tradimenti avvengono in un luogo. Le attività sociali degli individui si distribuiscono in una cornice spazio-temporale, esistono infiniti luoghi in cui si svolgono le pratiche di reciprocità fra gli individui ed in cui il tradimento si può manifestare, tutti quegli ambienti in cui si verifica una riattivazione dell'interazione come un locale, la scuola, l'ufficio. Tuttavia, in tema di relazioni intime, Turnaturi sostiene che sia il letto a rappresentare lo spazio per eccellenza in cui si perpetra questo tipo di evento. È noto come dall'organizzazione fisica delle case si possono cogliere le culture individuali e collettive di una società. La distribuzione degli spazi rappresenta la modalità in cui è concepita l'intimità, in cui ci si sente liberi di spogliarsi dei propri ruoli sociali. Il letto diventa un luogo altamente simbolico in cui si svolgono le relazioni più intime tra coniugi, dove essi «mettono in scena la loro reciproca fedeltà e il legame che li unisce raccontandosi i segreti di tutti, tradendo amici e amiche, parenti e colleghi e a volte persino gli amanti»¹⁷. Dunque, da un lato, nella camera da letto si dimostra la propria fedeltà al partner tradendo le relazioni che hanno un minore carico emotivo, ma dall'altro lato è lo stesso luogo in cui si può venir meno a quella stessa relazione intima. Fra gli adolescenti, il letto diventa lo spazio in cui si svelano quelli che Turnaturi definisce i tradimenti della segretezza, in cui avviene lo scambio di confidenze fatte da altri: non tutti vi hanno accesso, solo coloro su cui si fa un investimento emotivo consistente. Sia in termini di relazioni intime che amicali, in questo luogo avviene una sorta di paradosso della fiducia, in quanto, al fine rinsaldare un rapporto e dare prova dell'investimento emotivo che si sta facendo su quella persona, si viene meno alla fiducia che altri ci hanno accordato.

Il tradimento, in qualunque luogo e dimensione della quotidianità si verifichi, può avere delle conseguenze significative sull'attore sociale, in modo più o meno consapevole, in quanto è l'azione che sancisce il venir meno ad una fiducia¹⁸, una delle condizioni fondamentali per lo sviluppo della società della tarda modernità¹⁹. Tutti aspirano a fidarsi dell'altro, a poterne prevedere i comportamenti in ogni situazione, i tentativi di formalizzare e regolarizzare alcuni rapporti, ad esempio attraverso il matrimonio, dimostrano il bisogno di

¹⁷ Turnaturi G. (2000: 85-86).

¹⁸ La fiducia è un espediente fondamentale che funge da supporto emotivo per l'individuo. Tale aspettativa si realizza attraverso il processo di socializzazione.

¹⁹ Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.

costanza e di possedere la prova tangibile della fiducia che si ha, e che si pensa di avere, in una relazione. Tuttavia, sono l'imprevedibilità e l'incertezza a rappresentare il terreno di coltura della fiducia e della sfiducia che sono manifestate dall'individuo nei confronti di gruppi sociali, istituzioni, gruppi sistemici. Tali aspettative possono essere espresse, sia come propensioni latenti, sia in atti manifesti, che attivano specifiche dinamiche relazionali; non è detto che si realizzino in un'azione o che si traducano in atti corrispondenti all'aspettativa iniziale, a causa della possibile debolezza di volontà o degli effetti imprevisi delle interazioni. Sul piano cognitivo, la fiducia e la sfiducia interpersonali si collocano in un'area intermedia fra la totale ignoranza e la completa conoscenza, aspettative che si innescano nel momento in cui l'individuo è in possesso di un carico cognitivo o emozionale che permetta la fuoriuscita dall'indifferenza nei confronti dell'altro²⁰. Nel caso in cui si verifichi l'attivazione della fiducia o della sfiducia è necessario, innanzitutto, capire se la stessa aspettativa è condivisa dall'altro soggetto, almeno in merito agli stessi contenuti²¹. Il concedere la fiducia interpersonale ha una duplice faccia: se da un lato comporta l'opportunità di fruire dei vantaggi che possono derivare dalla cooperazione, dall'altro si può incorrere in costi pesanti, come il rischio del tradimento. È evidente come l'intensità dell'evento sia correlata alla forza o debolezza dei legami instaurati²². La stessa sfiducia, che spesso è lasciata in ombra nelle analisi sociologiche, ha un ruolo significativo nella costruzione delle relazioni. Nel momento in cui si decide di attivare la sfiducia in una relazione, se l'attesa che si nutre nei confronti dell'altro non trova una corrispondenza, si percepisce il tradimento, anche se con modalità che differiscono dalla fiducia. Pertanto, si può sostenere che, le mancate aspettative relazionali disorientano l'individuo e impongono una ridefinizione delle proprie modalità di interrelazione. Attivare la fiducia o la sfiducia nei confronti dell'altro è un rischio, difatti, l'immediata conseguenza è la paura di incorrere nel tradimento. «L'incertezza prende il posto di ogni precedente sicurezza e tutto appare fragile, precario e illusorio. In questo senso il tradimento è un'esperienza traumatica che destabilizza l'identità, perché simultaneamente sono messe in crisi la fiducia interpersonale e la fiducia in se stessi»²³. La celebrazione del tradimento è la rottura di un legame che deve essere riconcettualizzato e comporta inevitabilmente anche la ridefinizione della propria identità. L'immediato effetto è il cambiamento, per tale motivo, le conseguenze che ne derivano, non sempre si considerano in accezione negativa, ma spesso indicano che la relazione in questione non era più

²⁰ Mutti A. (2006), *Sfiducia*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 2: 199-223.

²¹ Simmel G. (1989).

²² Granovetter M. (1998), *La forza dei legami deboli e altri saggi*, Liguori, Napoli.

²³ Turnaturi G. (2000: 39).

accettabile, da uno o entrambi i soggetti coinvolti: proprio per le conseguenze che porta con sé, il fenomeno si iscrive all'interno del processo di socializzazione. Quel che è certo è che, sia a livello della quotidianità individuale, sia collettiva, il venir meno ad un legame esprime la necessità di mutamento.

Il tradimento è banale così come lo è lo svolgimento della vita quotidiana: in quest'ottica, non può essere considerato un evento straordinario, un'eccezione alla routine, ma assume la caratteristica di normalità. Le forme del tradire sono trasversali alle epoche storiche, ai contesti sociali, accomunano tutte le relazioni, ma nella società contemporanea trovano, ancora più che in passato, una varietà di spazi in cui radicarsi.

Si è detto che ogni realtà sociale ha prodotto diverse concezioni di questa forma dell'intersoggettività, ma anche ogni cerchia sociale e l'individuo stesso adottano sistemi di valutazioni differenti in merito a questo fenomeno. La dimensione della quotidianità individuale è il terreno di coltura ideale dei tradimenti più intensi, in particolare, nei rapporti intimi fondati sul sentimento dell'amore, l'individuo vive quegli eventi che hanno le conseguenze maggiori sulla sua biografia. È necessario evidenziare che, l'amore²⁴ per come è inteso oggi, legato al matrimonio e alla sessualità, si è diffuso in occidente solo in tempi recenti. Nel Medioevo, il matrimonio era considerato come il mezzo per mantenere il proprio patrimonio familiare o per organizzare il lavoro, come un vero e proprio contratto economico piuttosto che un tentativo di regolarizzare un rapporto di amore fondato sulla fiducia. Il tradimento coniugale era un'esperienza diffusa e legittimata e le relazioni basate sull'amore erano tenute ben distinte dal matrimonio, che si considerava un affare di famiglia deciso dai parenti più che dai diretti interessati²⁵. Tuttavia, l'elemento che cattura l'attenzione è la differente concezione e attribuzione di valore del tradimento per l'uomo e per la donna, non solo inerente al genere, ma all'appartenenza sociale. Nella sua analisi, Turnaturi non affronta questo aspetto del fenomeno che appare di rilevante importanza al fine di arricchire la sua riflessione. Per gli uomini di ogni stratificazione sociale, il tradimento era considerato un'azione legittima dal punto di vista morale e sociale. Essi possedevano una sorta di doppia morale, che permetteva loro di avere un'idea del tradimento coniugale che si potrebbe definire leggera. Infatti, gli uomini separavano nettamente il rapporto con la moglie dall'amore passione che nutrivano nei confronti dell'a-

²⁴ Nella concezione simmeliana, l'amore è il sentimento per eccellenza della socialità: nella sua prospettiva, l'amore assume dunque una valenza interattiva, ed è per tale motivo che rientra a pieno titolo nell'interesse della sociologia. «L'amore è l'unico sentimento che permette il fondersi radicale dell'interiorità assoluta del soggetto con il carattere assoluto del suo oggetto». Simmel (1995: 24).

²⁵ Giddens A., (1995), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna

mante o della prostituta in merito ai doveri da assolvere nella relazione coniugale. Diversamente, le donne infedeli non subivano sanzioni da parte della società solo se facevano parte dell'aristocrazia. La distinzione esistente, fra le donne aristocratiche e quelle del popolo in merito al tradimento, dipendeva dal fatto che per le donne rispettabili la libertà sessuale e le relazioni extraconiugali costituivano una forma di espressione del proprio potere: per tutte le altre, tradire significava incorrere in elevati costi sociali. Il tradimento del proprio marito era considerato come un atto vile ed era sanzionato duramente a livello sociale²⁶.

Con la diffusione degli ideali dell'amore romantico, che fecero la prima apparizione nelle corti settecentesche, iniziò a diffondersi l'associazione fra amore, matrimonio e sessualità e con essa una diversa concezione del tradimento fra uomini e donne. Nell'Ottocento, il matrimonio iniziò ad avere un fondamento diverso da quello economico nella maggior parte dei gruppi sociali, slegando progressivamente l'istituzione matrimoniale dai rapporti di parentela più ampi. Le conseguenze evidenti di questo cambiamento sono rintracciabili nella diversa durata dei legami: se in passato i matrimoni erano stabili, negli ultimi decenni si assiste ad un'inversione di tendenza, proprio perché il criterio su cui si fondano i matrimoni è legato alla dimensione sentimentale. Le trasformazioni che hanno subito le relazioni intime, in seguito alle diverse modalità di concepire il matrimonio, la sessualità, l'amore, il rapporto fra genitori e figli, hanno condotto a dei cambiamenti sociali evidenti e un livellamento della differenziazione di genere in merito al tradimento. «La doppia morale esiste ancora, ma le donne non tollerano più la distinzione secondo la quale gli uomini hanno bisogno di svariate esperienze e quindi sono naturalmente portati a stabilire relazioni extraconiugali, mentre le mogli non devono fare altrettanto»²⁷.

A conclusione del suo contributo, Turnaturi ricostruisce le concezioni che si sono susseguite nella storia occidentale, per capire le cause che hanno condotto a questa sorta di normalizzazione del tradimento nella società contemporanea. Nell'epoca pre-moderna, tradire era una pratica quotidiana, ma allo stesso tempo si considerava come un atto estremamente grave, a causa dell'influenza dei principi religiosi: il tradimento dell'ordine sociale era con-

²⁶ «Un matrimonio efficiente, anche se non particolarmente gratificante, poteva essere sorretto dalla divisione del lavoro fra i sessi, che assegnava all'uomo lo spazio del lavoro retribuito e alla donna quello della casa. Da qui possiamo capire quanto fosse importante restringere la sessualità femminile al matrimonio come indicatore della rispettabilità della donna. Ciò consentiva all'uomo di mantenersi ad una certa distanza dai grovigli del privato e al tempo stesso indicava l'essere sposate come obiettivo primario delle donne» Giddens A. (1995: 57).

²⁷ Giddens A. (1995: 20).

cepito come il venir meno all'ordine divino ed era sanzionato duramente. Con la nascita ed affermazione della moderna teoria politica, il tradimento esce dalla sfera religiosa, si secolarizza e riceve una sorta di legittimazione. Il passaggio alla modernità si accompagna ad un nuovo significato sociale del tradimento, si scompone e si distingue fra l'atto pubblico e quello privato. Con l'affermarsi delle libertà individuali, l'erosione di quei valori fondanti l'organizzazione sociale, quali l'onore e lealtà, i costi sociali del tradimento si ridimensionano ed entra progressivamente nella sfera privata e personale. È proprio nella società contemporanea ad alta complessità, in cui si moltiplicano le opportunità individuali di pluriappartenenza che l'esperienza del tradimento entra progressivamente nella vita privata, subendo un processo di normalizzazione, diventando addirittura uno svago per il pubblico mediatico e letterario. Dunque, in una società che offre l'opportunità di appartenere a molteplici cerchie sociali²⁸ fisiche e virtuali, il rischio del tradimento appare esponenzialmente aumentato rispetto al passato. In un mondo caratterizzato da sistemi esperti²⁹ e in cui i mezzi di comunicazione hanno trovato uno sviluppo sempre crescente, diventando indispensabili all'interno delle relazioni intersoggettive, ci si accorge come ogni tipo di interazione virtuale o fisica sia aumentata e, di conseguenza, maggiormente esposta al rischio del tradimento.

Nuove appartenenze spesso comportano una rimodulazione delle relazioni o l'abbandono dei vecchi legami per come erano stati concepiti fino a quel momento «ma, poiché staccarsi dal mondo degli affetti e legami primari è così doloroso, diventano necessari gesti, azioni e parole distruttive, dimostrazioni simboliche della rottura e del passaggio da un'appartenenza all'altra»³⁰. La possibilità di appartenere a diverse cerchie sociali, di costruirsi diverse biografie, di sapere che il tradimento può svolgersi all'interno di una certa cerchia, ma non di un'altra ha influenzato la concezione del tradire come una delle tante azioni che si svolgono o si subiscono nella vita quotidiana ed appare agli individui della società contemporanea, in modo più evidente rispetto al passato, come una delle tante forme dell'intersoggettività.

Tuttavia, di fronte a questo fenomeno, gli individui si sentono disorientati, si troveranno in quella «vertigine dell'indeterminazione»³¹, che può consistere nell'angoscia e simultaneamente nel fascino dell'imprevedibilità. «Il tradi-

²⁸ Simmel G., (1989).

²⁹ Giddens A. (1994).

³⁰ Turnaturi G. (2000: 53).

³¹ Jedlowski P. (2005: 21), *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana fra esperienza e routine*, il Mulino, Bologna.

mento impone brutalmente la presenza dell'altro nel suo essere diverso»³² ed avrà delle conseguenze più o meno manifeste e più o meno consapevoli: conseguenze che porteranno al mutamento. Quel che è certo, è che i tradimenti sono rischi quotidiani legati indissolubilmente alle relazioni: rischi che non si può fare a meno di correre e che permettono la crescita e la formazione dell'autonomia individuale. «Gesù tradito da Giuda e abbandonato dal Padre sulla croce rinviano a uno scenario simbolico dove neppure Dio vuole che l'uomo cresca in una fiducia incondizionata, perché in questo tipo di fiducia non si dà coscienza che è 'con-scienza' del bene e del male»³³. Nessuna relazione è tanto trasparente da essere al riparo dal tradimento, vi è sempre una parte di inconoscibilità dell'altro che ne impedisce la totale comprensione; forse non è neanche auspicabile che lo sia, ed è proprio da quello spazio sociologico costituito da legami incerti e imprevedibili che l'individuo non può esimersi. Si può tradire qualsiasi relazione per infiniti motivi, si può subire o compiere l'azione, quel che è certo è che viviamo in un tessuto relazionale in cui una volta vestiamo i panni di traditori, un'altra di traditi. «In ogni forma dell'essere e dell'agire con l'altro ci sono zone oscure, aree segrete, margini di ambiguità senza i quali relazioni e interazioni non sopravviverebbero, ma che al tempo stesso fanno sì che i tradimenti drammatici e banali siano sempre in agguato»³⁴.

Viene da chiedersi, perché gli individui decidono costantemente di esporsi a questo rischio? Semplicemente perché l'uomo è un essere sociale, perciò se «ogni interagire nasce e cresce intorno al condividere, sia pure per breve tempo, qualcosa con l'altro [...] la nascita di un Noi porta con sé la possibilità di tradimento, di separazione o rottura»³⁵. I tradimenti, le relazioni e le interazioni, la fiducia: sono elementi intimamente legati fra loro, rappresentano una sorta di ragnatela di cui è l'individuo a tessere i fili; fili che sono più o meno fragili, che possono rompersi definitivamente o ricostituirsi in modo diverso, ma altro non sono che la base su cui si costruisce il corso di vita. Dunque, l'individuo non può far altro che accettare i rischi della vita quotidiana e continuare a tessere la sua ragnatela. Le concezioni che si sono succedute nelle varie epoche hanno portato oggi, con la diffusione di Internet e delle possibilità di appartenenza multipla, ad una sorta di normalizzazione del tradimento, ma il carico emozionale che porta con sé ci fa intendere che nonostante la sua ordinarietà ha delle cause e delle conseguenze significative che rientrano nello straordinario.

³² Turnaturi G. (2000: 51).

³³ Galimberti U. (2004: 99), *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano.

³⁴ Turnaturi G. (2000: 14).

³⁵ Turnaturi G. (2000: 13).

Il contributo di Turnaturi si conclude con alcune domande che aprono nuovi spiragli di riflessione su questo tema, «siamo la prima generazione di una nuova specie di traditori? Di traditori leggeri e fluttuanti, senza alcuna consapevolezza? O forse nascerà una nuova responsabilità dalla sofferenza e dal dolore che colpisce chi viene tradito, sia pure sullo schermo?»³⁶.

³⁶ Turnaturi G. (2000: 138).

L'amore secondo Truffaut

Gianfranco Bettin Lattes



The extensive filmography of the French filmmaker is revisited under the perspective of the phenomenology of love in order to understand his views on the subject. The essay traces also the interesting intertwining between the sentimental biography of Truffaut and his films.

*“Perché la vita è fatta in modo tale che non si può fare
a meno di amare e di essere amati”*

(François Truffaut, intervista a “Télérama”, 8 marzo 1976)

La vita e lo schermo. Perché riflettere sull’opera di un regista cinematografico mitizzato dalla critica e da un certo tipo di pubblico¹, adottando l’amore come

¹ Lo spazio a disposizione non consente una ricostruzione, nemmeno breve, dei contenuti narrativi dei vari film citati. Per questo dato, peraltro indispensabile, si rinvia all’ottimo lavoro di Paola Malanga, *Tutto il cinema di Truffaut*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2008. Tengo, poi,

filtro di lettura? Prima di tutto perché l'amore rappresenta uno dei fili conduttori unificanti dell'intera filmografia truffautiana. Sul punto Truffaut stesso non potrebbe esser più esplicito: «Sì. È il soggetto più importante. Il soggetto dei soggetti. Merita che gli si consacrì metà di una carriera (come Bergman) o tre quarti (come Renoir). Perché ogni racconto ha un suo valore, come un amore che è unico. Immagini un tipo che nella vita non leggerà che romanzi d'amore e vedrà solo film d'amore. Io credo che quest'uomo accederà ad una certa forma di cultura, di conoscenza molto preziosa. Per quanto mi riguarda, m'interessano le storie d'amore che hanno qualcosa di molto particolare, eccezionale, non i casi comuni in cui spesso abbondano i falsi problemi». Ed ancora: «Sì, gli altri soggetti non mi interessano. Ogni caso merita un film ed io potrei fare venticinque volte le stesse scene con personaggi diversi. Di film sull'amore ne ho in testa una trentina e li girerò nei prossimi quarantacinque anni. L'amore è il soggetto dei soggetti. Occupa un tale spazio nella vita, nelle case, per le strade, negli uffici, nei giornali, nella politica, nella guerra, nelle fabbriche, nei successi, nelle sconfitte, nei luna-park, nelle scuole, nelle caserme e anche negli aerei che se mi si provasse, statistiche alla mano, che nove film su dieci sono film sull'amore, direi che non basta. [...] In amore non esistono i poveri. Questo grande motore umano è anche il nostro comune denominatore»².

Il discorso di Truffaut sull'amore si dipana sociologicamente nel senso che viene collocato in contesti differenti, anche storicamente, ed è animato da titolari di ruoli assai diversificati per genere, per età, per appartenenza sociale. Va detto, tuttavia, che da questa pluralità di situazioni si può ricavare un tipo di analisi generale che condensa il suo punto di vista su questa esperienza specialissima. Truffaut naturalmente vive di schermo e per lo schermo e quindi ha confuso nel racconto cinematografico la sua biografia con la realtà delle immagini declinando il discorso amoroso su una pluralità di livelli, così imparando – suo malgrado – una lezione da cui lo spettatore può ricavare alcuni insegnamenti significativi per comprendere, almeno in parte, di che cosa si parla quando si racconta, sulla base di un intenso vissuto, l'amore. Lui ci parla di «un film di finzione impregnato di elementi personali». Dunque con la sua opera consegna al lettore-spettatore un insieme di documenti partecipati, «un'auto-biografia filmica». È lui stesso a chiedersi e a chiederci: «Il motivo per cui gli

a ricordare per la sua straordinaria importanza il lavoro certosino svolto da Anne Gillain che ha raccolto e catalogato, in forma di biografia cinematografica, le quasi trecento interviste rilasciate da Truffaut tra il 1959 ed il 1984 alla stampa di lingua francese ed inglese: Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, Gremese editore, Roma, 1990. Truffaut probabilmente è il regista che è stato commentato più di qualsiasi altro cineasta al mondo, cfr. i dati riportati in Walz E., *François Truffaut: a guide to references and resources*, Boston, Hall, 1982.

² Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p.88 e pp.98-99.

amori finiscono, il modo in cui sono cominciati, non è forse il miglior soggetto per un film ed addirittura per mille film, dato che ogni uomo ha vissuto una sua propria storia ed ogni storia merita di essere filmata a patto che lo si faccia con intuito, sottigliezza e sensibilità»³. Ma l'oggetto dell'amore non è banalmente univoco e scontato. Anche *La nuit américaine* (1973) un film su quel che accade sul set di un film, testimonianza impareggiabile della intelligenza creativa e della sensibilità di Truffaut è, a ben vedere, un film sull'amore. Con acume e con tenerezza vengono narrati sia l'amore etero sia l'amore omosessuale, anche se il vero significato di questo film è quello di una dedica amorosa al cinema. Spesso lui si chiedeva se il cinema fosse più importante della vita; qui la risposta è chiaramente positiva: il cinema, nella sua improvvisazione creativa, è il regno dell'assoluto mentre come dice in lacrime Julie Baker, la prima donna del film, «la vita è disgustosa»⁴. È il punto di vista dello stesso Truffaut che dichiara con grande candore: «Ho sempre preferito il riflesso della vita alla vita stessa. Se ho scelto il libro ed il cinema all'età di undici o dodici anni, è perché evidentemente ho preferito vedere la vita attraverso il libro e il cinema»⁵.

La scelta di associare l'analisi della fenomenologia amorosa all'opera del regista si legittima anche leggendo una sua nota sullo stato d'animo che accompagna la conclusione dell'esperienza dell'*amour fou*, un'esperienza da lui vissuta più volte. Amore ed identità soggettiva si intrecciano, a volte pericolosamente, ed i riflessi di questo intreccio si verificano anche in quegli aspetti di quotidianità che per il regista rappresentano la vera realtà: «Quando una storia d'amore finita male ci lascia straziati, a brandelli, siamo convinti che l'infelicità si legga sul nostro volto e, ossessionati da quello che dobbiamo chiamare il nostro lutto, arriveremo al punto di portare degli occhiali neri. Ci domandiamo chi siamo e la risposta è nessuno, niente, io non esisto più. Tutto, intorno a noi, ci dà l'impressione di rapportarsi al nostro dramma. Un cuore disegnato in gesso su un muro è stato tracciato là per prenderci crudelmente in giro. Ciascun film, ciascun romanzo, sempre che siamo ancora in grado di vedere e di leggere, sembra parafrasare la nostra pietosa avventura, ogni canzone sentita alla radio parla di noi, denuncia i nostri errori e conferma il nostro annientamento: *senza amore non si è niente*»⁶.

³ Narboni J. e Toubiana S. (a cura di), *Truffaut. Il piacere degli occhi*, Edizioni minimum fax, Roma, 2010, p. 63.

⁴ Anche Christine la protagonista di *Domicile conjugal* (1970) nei panni della moglie di Antoine Doinel pronuncia, in una delle ultime scene del film che documentano la grigia routine del matrimonio, la stessa fatidica frase: «No, non riesco ad accettare la verità! Mi convinco sempre di più che la vita è disgustosa!».

⁵ Così dichiarava nel 1970, ora in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 168.

⁶ Cfr. Rabourdin D. (a cura di), *Truffaut par Truffaut*, Paris, Chene, 1985, pp. 181-182 (c.m.).

È importante rintracciare le radici dell'impegno creativo di Truffaut in una sorta di *horror vacui* che lo spingeva a lavorare su più fronti contemporaneamente, fino alla spossatezza ed alla depressione. Ma non solo. C'è una ricerca costante della giusta via anche nel mondo dei sentimenti che è l'espressione della tensione tra assoluto e relativo. C'è il bisogno, senza speranza, di superare il relativo. «Dopo *Jules et Jim* ognuno dei miei film è stato intrapreso con l'idea di completare o contraddire uno dei miei film precedenti, il che ha creato dei cicli o dei gruppi di cui non sempre ero cosciente, tranne, s'intende, che nel caso di Antoine Doinel. *Les Deux anglaises* è una risposta a *Jules et Jim* che non mi sembrava abbastanza fisico. *La chambre verte* prolunga *Adèle H.*, che non era abbastanza vibrante. È nell'insoddisfazione e nella certezza di aver fatto fiasco che si trova la forza di continuare. Si è immersi nel relativo fino al collo»⁷. La vita è il film e dalle delusioni del film ci si protegge facendo ricorso alla vita, dalle cui delusioni si fugge rifugiandosi nel film. In questa spirale si consuma il tempo e la vita stessa, ma non c'è altra possibilità. Un analogo itinerario riguarda l'amore, una risorsa senza cui la vita non è degna d'esser vissuta, senza la quale non ha sapore nessun racconto, nessun film.

Il materiale ricavato dalla sua produzione filmica viene qui, conclusivamente, integrato o meglio confrontato, con una sintetica ricostruzione biografico-sentimentale. Ciò nel tentativo di accostare – come lui ha fatto – intrecciandoli inscindibilmente film e vita, amore e creatività. Queste due dimensioni si spiegano l'una con l'altra. Considerate insieme costituiscono uno studio del caso che, nella sua particolarità legata alla personalità di Truffaut e all'ambiente dove ha lavorato e vissuto, offre spunti di riflessione che sembrano di grande significato per riflettere sul tema dell'"agire affettivo" oggetto di questo numero di *SMP*. La scelta dell'"autore" e del contesto dove si è sviluppata la sua opera nonché le modalità che ne accompagnano il vissuto sentimentale consentono di verificare, a tratti in modo estremo, la crucialità del tema: l'amore. Esclusivamente l'amore, a volte, spiega certi comportamenti ed è, in definitiva, la sola variabile da utilizzare per "spiegare" – il verbo è rozzamente semplificante – un'identità e dare un senso, meglio forse una direzione – quando è possibile farlo – ad alcune sue manifestazioni fondamentali. Nel momento in cui, grazie all'amore l'identità entra in relazione profonda con un'altra identità.

L'amour en fuite. Nelle pagine che seguiranno si tenterà di ricostruire il punto di vista di Truffaut, alludendo – in una forma necessariamente selettiva – alle trame, agli attori, alle situazioni significative dei suoi film prescindendo, quasi integralmente,

⁷ "Conversazione con Truffaut" a cura dei *Cahiers du Cinéma* in Simondi M. (a cura di), *François Truffaut*, la casa Usher, Firenze, 1981, p. 25.

dalla critica cinematografica in senso stretto, critica che peraltro è ricchissima ed agevolmente rintracciabile ma ai nostri fini priva di un'autentica utilità. L'intento è quello di ridisegnare, invece, grazie alle sue narrazioni ed alle *sue parole*, nelle sue motivazioni, nelle sue valutazioni la dinamica amorosa nella sua ambigua complessità. Truffaut appartiene a pieno titolo agli autori del nostro tempo che hanno magistralmente trattato il tema, ricorrendo alla forma di espressione da lui prediletta, il racconto cinematografico. In queste pagine, come si è detto, si riportano degli appunti ricavati dalle sue lezioni per immagini sull'esperienza amorosa. Il tentativo ha dei precedenti nella vasta lettura critica che lo concerne. Il dato è confortante in una logica mossa dall'esigenza di soffermarsi sul contributo di Truffaut per comprendere dall'interno, in modo non scolastico, il senso di questo sentimento fondamentale per la vita degli esseri umani. Naturalmente l'immagine cinematografica ha una sua caducità, un'ambivalenza legata alla sua stessa natura e propone un messaggio che può esser letto in modo non univoco, anche se quando si fanno dei bilanci sull'opera complessiva di un autore si tende alla sintesi unificante e questo non sempre porta a risultati privi di rischio e condivisibili. Un esempio di questa analisi sbilanciata, se pur ricca? Sta in una lunga, ma necessaria citazione che si presenta nella dimensione del bilancio-sintesi e dunque ha un suo significato, il significato della parzialità profonda, problematica del *topos* amoroso truffautiano. Viene qui colta una dimensione tragica, uno degli effetti inquietanti dell'esperienza amorosa, così come – a volte – la concepisce Truffaut. «L'amore in Truffaut è questa potenza che trasforma e capovolge: la morte in vita, la perdita in ricchezza, la debolezza in forza, la caduta in slancio, l'angoscia in gioia, il fallimento in creazione» Ed ancora: «Tutto ciò che si ama brucia. Questo potrebbe esser l'emblema dei film di Truffaut. L'effigie venerata di Balzac brucia nel piccolo appartamento di *Les quatre cent coups*, bruciano i libri in *Fahrenheit 451* [...] Ciò che l'amore (come il fuoco) ci insegna, non è la letizia, è l'assenza. Come il fuoco, l'amore fa il vuoto. Il cinema di Truffaut prende parte a questa operazione. È una macchina per fare il vuoto. Il film ci trasporta, aprendo lo spazio del desiderio, il deserto dell'amore. *Les quatre cents coups*: perdere la madre. *Tirez sur le pianiste*: perdere Thérèse, poi Léna. *Jules et Jim*: perdere Catherine e Jim... Si cercherebbe invano in Truffaut un film a lieto fine, una trama 'piena'. Perfino le commedie (*Baisers volés*, *Domicil conjugal*, *Une belle fille comme moi*), perfino un film sulla gioia del creare (*La nuit américaine*), sono costellati di 'assenze', di perdite dolorose. In *Baisers volés* muore un vecchio detective; in *Domicile conjugal* muore un legame (quello con la giovane giapponese). Ne *La nuit américaine*, Alphonse perde Liliane, poi Julie, poi ancora muore Alexandre; Séverine perde la memoria ed il suo talento»⁸. Non

⁸ Colette J., *L'intrigo, il turbamento, l'amore*, in Simondi M. (a cura di), *François Truffaut, la casa Usher*, Firenze, pp. 91-92.

sembra inutile ripetere che questa, or ora citata, è una configurazione autentica ma parziale. Il discorso truffautiano sull'amore è assai articolato, denso di sfumature, non definitivo. Non potrebbe essere altrimenti. Per esempio la contrapposizione non banale tra amore coniugale ed amore-passione, che è un tema ricorrente, non approda ad una diagnosi univoca, ripetuta e stabile. Tra queste due diverse dimensioni sentimentali c'è competizione ma non sempre si escludono l'una con l'altra. Una lettura attenta sembra perfino suggerire che ci sia un certo rammarico nel dover constatare la legge ovvia secondo cui la passione si dissolve obbligatoriamente nel corso dell'esperienza coniugale, e viene alimentata, in modo labile e violento al tempo stesso, solo da situazioni dominate da asimmetrie sentimentali ed inganno. Ciò non vuole dire certo trascinare Truffaut nella bolgia dei moralisti piccolo-borghesi. C'è una sua poesia dell'amore che attraversa molti suoi film. Si pensi, poi, alla sua persistente passione per le canzoni di Charles Trenet che radica questo sentimento in un terreno di straordinaria semplicità ed essenzialità e a come questo tipo di musica illustri il suo racconto per immagini.

Il ciclo dedicato al suo personaggio favorito, Antoine Doinel, merita una particolare attenzione perché si tratta di cinque capitoli scritti nell'arco di un ventennio (1959-1979) e deliberatamente conclusi dall'autore che ha voluto prendere esplicitamente congedo da una parte fondamentale della sua opera e forse così liberarsi anche dalle incrostazioni più gravi della sua vita affettiva personale. La serie, come è noto, include: *Les Quatre cents coups* (1959), *Antoine e Colette* (1962), *Baisers volés* (1968), *Domicile conjugal* (1970), *L'amour en fuite* (1979). La serie presenta come tema dominante l'amore associandolo alle diverse fasi della vita e ad una supposta, raggiungibile, maturità adulta come meta improbabile anche se inevitabile, accompagnata dall'amore che sfuma nella routine della vita di coppia. Truffaut ebbe a dichiarare, non a caso, che il ciclo Antoine Doinel «è il resoconto di una sconfitta». Questa esperienza diaristica, unica nella storia del cinema, conferma la particolare identificazione tra il regista ed il suo attore per antonomasia⁹. Il personaggio che sta al centro dei cinque racconti viene interpretato da Jean-Pierre Léaud. Alla sua prima prova con Truffaut quando era solo un attore tredicenne, prescelto tra mille per la realizzazione dei *Quattrocento colpi*, film fortemente autobiografico. La identificazione pluridichiarata (anche se mai accettata da Truffaut come assoluta) tra Truffaut ed Antoine Doinel ci è utile per ricostruire in maniera documentabile, per così dire, la concezione truffautiana dell'amore ed il modo di narrarlo. «Credo che all'inizio ci fosse molto di me stesso nel personaggio di Antoine. Ma dal momento in cui è arrivato Jean-Pierre Léaud, la

⁹ Si veda in part. *Chi è Antoine Doinel?* in Toubiana S. (a cura di), *Truffaut. Il piacere degli occhi*, cit., pp. 23-31.

sua personalità, molto forte, mi ha portato a modificare spesso la sceneggiatura. Quindi penso che Antoine sia un personaggio immaginario che ha preso qualcosa da ognuno di noi due»¹⁰.

Antoine Doinel è un anti-eroe cocciuto e capriccioso, un piccolo borghese a metà che detesta l'autorità, un ingenuo prepotente che, nella sua permanente instabilità emotiva rincorre – fuggendo – l'autenticità del rapporto sentimentale o meglio la *sua* concezione dell'autenticità del legame amoroso. La pervicacia con cui resta abbarbicato al suo bambino interiore gli garantisce un'aspirazione alla libertà e all'indipendenza che trasformano la quotidianità e la banalità amorosa in eventi straordinari, da vivere con un'intensità assoluta perché percepiti e voluti irripetibili. Non potrebbe essere altrimenti perché l'amore è l'epicentro della sua vita. Il personaggio viene così descritto dallo stesso Truffaut al termine delle riprese di *L'amore fugge* nel 1978, un film riepilogativo, un bilancio rigorosamente selettivo di questa saga doineliana: «Il personaggio di A.D. è sempre lì che corre, ha sempre tanta fretta: la fuga, per lui, va presa in tutti i sensi: fuga dall'attimo presente, sempre proiettato nel futuro, sempre ansioso (mai contento!), mai tranquillo, ma anche nel senso dell'amore che fugge; si può cercare di fuggire dai propri guai, ma ti vengono dietro e ti perseguitano ecc... Antoine dovrebbe smettere di fuggire... saper cogliere il presente... smetterla di regolare i conti con la madre attraverso tutte le ragazze che incontra...»¹¹. *Domicile coniugal*, film bistrattato dalla critica, invece è un film importante dal nostro punto di vista. Perché mette a punto una tesi truffautiana sull'amore: l'amore ha una labilità irriducibile, è provvisorio, non è mai possibile vederlo maturare pienamente. Questo aspetto viene associato con quello della malinconia come dimensione emotiva che pervade di sé un'esperienza affettiva prolungata. Ma la tesi è più profonda e si lega ad una concezione intimista della vita propria del regista. L'amore si realizza esclusivamente a metà, resta acerbo nella sua manifestazione migliore e questa è la sua più autentica natura. La tesi ha un radicamento sociale nella collocazione sociologica dei personaggi che sperimentano la relazione amorosa? Sembrerebbe proprio di no. L'interrogativo sulla appartenenza di classe di Antoine Doinel e, di riflesso, di quella di Truffaut riceve una chiara risposta proprio in questo film etichettato da molti come film borghese. Un'etichettatura che contestualizzata nei primi

¹⁰ Intervista con Terrail M., dicembre 1979. Sul legame quasi paterno che si viene a stabilire tra il regista ed il giovanissimo attore, specialmente in un periodo delicato della sua vita tra il 1958 ed il 1963 si veda de Baecque A., Toubiana S., *François Truffaut. La biografia*, Lindau, Torino, 2006, 2° ed., pp. 230-231.

¹¹ Cfr. Truffaut F., *Autoritratto. Lettere 1945-1984*, a cura di Toffetti S., Einaudi, Torino, 1993, p. 238.

anni Settanta poteva anche essere uno stigma sgradevole ma che comunque non sconvolge e non travolge Truffaut. «Quasi tutti si sentono insultati a sentirsi trattare da borghesi, ma io non lo reputo un insulto. In effetti mi sento poco coinvolto, probabilmente perchè partecipo poco alla vita...in genere. La denominazione 'borghese' è un attacco ad un modo di vivere. Io non ho un modo di vivere (al di fuori del cinema non vivo affatto), non ho l'impressione che sia indirizzata a me e, se si tratta di un malinteso, non sono così impaziente di chiarirlo»¹².

Antoine Doinel, il suo alter ego cinematografico, è sociologicamente avulso da un'appartenenza ad uno strato sociale bene definito anche se frequenta costantemente donne piccolo borghesi, ne sposa una e si invaghisce, talvolta, di donne sicuramente borghesi (la Fabienne Tabard di *Baisers volés*). Doinel vive in un suo mondo dai confini piuttosto ristretti, è avviluppato in un labirinto dove cerca soprattutto, se non esclusivamente e narcisisticamente, la sua realizzazione sentimentale. «Antoine Doinel procede nella vita come un orfano e cerca famiglie sostitutive. Purtroppo quando le trova tende a scappare perché rimane un individuo incline alla fuga. Doinel non si oppone apertamente alla società, e in questo non è un rivoluzionario ma percorre la sua strada ai margini della società, diffidando di essa e cercando di farsi accettare da coloro che ama e che ammira perché la sua buona volontà è totale. Antoine Doinel non è quello che si potrebbe chiamare un personaggio esemplare, ha fascino e ne abusa, mente molto, chiede più amore di quanto ne abbia da offrire lui stesso»¹³. La sua concezione infantile e pervicace della donna è bene illuminata da un rapido dialogo con la moglie Christine, in procinto di abbandonarlo, dopo essere stata tradita con Kyoko. Mentre lei è affacciata ad un finestrino di taxi e dopo averla baciata in segno di una tentata riconciliazione, le dice «sei la mia sorellina, sei mia figlia, sei mia madre». Lei invece gli risponde, lasciandolo prima di immergersi nella Parigi notturna alla ricerca della sua indipendenza, «avrei voluto essere la tua donna». Subito dopo, quasi a confermare la inevitabilità di una dimensione cinica nel legame amoroso matrimonializzato, lui va in una casa d'appuntamenti dove, tra l'altro, incontrerà casualmente il suocero che appare, costantemente in tutti i film del ciclo, come un uomo felicemente sposato. In questa condizione di innamorato frustrato Antoine-Truffaut dichiara alla prostituta una sua percezione della vita che spiega certi suoi comportamenti, certe fughe: «Già, c'è la fine del mese, delle stagioni del mondo! Io odio tutto ciò che finisce, che ha un termine che muore! [...] È la fine del film!». La prostituta replica, interdetta: «Che vuoi dire?» Antoine:

¹² Cfr. Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...* cit. p. 169.

¹³ Cfr. Toubiana S. (a cura di), *Truffaut. Il piacere degli occhi*, cit. p. 30.

«Niente! Dico che sei bella, Marie, particolarmente bella!». Denunciando così la sua disperata ricerca di assoluto e di definitivo.

Eppure c'è un'idea truffautiana dell'amore che è più complicata e che resta latente nel suo messaggio filmico ed anche nella sua complessa vita sentimentale reale. Questa idea affiora in modo inquietante tramite un personaggio misterioso, il cui significato resta indecifrabile, interpretato da Serge Rousseau, uno dei migliori amici di Truffaut nella vita vera¹⁴. Si tratta dell'uomo con l'impermeabile che, compare silenzioso, più volte, mentre segue nelle sue passeggiate in città Christine (Claude Jade) e che nell'ultima scena del film si decide a dichiararle – davanti ad Antoine Doinel che ormai l'ha conquistata e si avvia a svolgere il suo ruolo di maritino – il suo “amore definitivo” un amore che va al di là della morte. Ecco la dichiarazione di questo personaggio, sorprendentemente inquietante nella cornice di un film ‘leggero’: «Signorina, so di non essere uno sconosciuto per lei, l'ho osservata a lungo senza che lei se ne accorgesse, ma da qualche giorno non cerco più di nascondermi. So che è arrivato il momento. Ecco prima di vedere lei non ho mai amato nessuno; detesto il provvisorio (*je hais le provisoire*); conosco bene la vita, so che tutti sempre tradiscono tutti, ma tra di noi sarà diverso; noi saremo un esempio, non ci lasceremo mai, neppure un'ora! Io non lavoro, non ho impegni nella vita; lei sarà la mia sola preoccupazione! Io capisco che tutto questo è troppo improvviso perché dica subito di sì; e che prima voglia rompere dei vincoli provvisori, che la legano a delle persone provvisorie. Ma io sono definitivo (*Moi, je suis définitif*). Io sono molto felice!»¹⁵. Christine, leggermente turbata ma affiancata da Antoine se ne esce con una battuta di circostanza, assai banale: «Ma è completamente matto quello là!». Antoine, un poco congelato ed insulso, si limita a dire «Sì, sì, certo!». Che cosa rappresenta lo strano pedinatore? Un simbolo – forse – dell'amore perfetto, aspirazione irraggiungibile che la vita quotidiana sembra comunque soffocare nella banalità di una inevitabile routine sentimentale. La dicotomia provvisorio-definitivo è importante come chiave di lettura sia dei generi di film che compongono la filmografia truffautiana sia per comprendere le dinamiche affettive all'interno del singolo film. Un dilemma, come si diceva, che probabilmente lo ha angustiato personalmente per tutta la vita, anche come uomo.

Il triangolo. L'amore ha una sua morale? L'amore, un certo tipo d'amore aspira alla purezza, all'incontaminazione, all'integrità di un'essenza difficile da

¹⁴ Nonché marito di Marie Dubois, la protagonista femminile di *Tuez sur le pianiste*.

¹⁵ Truffaut dichiarò di aver compreso l'importanza di questa scena solo molto dopo aver girato il film: «Con il passar degli anni, credo che quest'ultima scena di *Basiers volés*, che è stata realizzata con molta innocenza, senza sapere neanche che cosa volesse dire, sia la chiave di quasi tutte le storie che racconto» ora in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit. p. 131.

cogliere ed impossibile da attuare compiutamente secondo Truffaut. *L'amour fait mal?* Sembra questo l'interrogativo cruciale che Truffaut si pone come sottotraccia che guida i suoi film e che approda ad una risposta tristemente positiva. In *Jules e Jim* (1962) l'amore si svincola dalla morale comune e cerca, incoraggiato da un'estetica sublime, una sua dimensione di incessante rinnovamento oscillando fra lo scabroso inquietante e la purezza assoluta. Il sottotitolo del film doveva essere "un puro amore a tre". Il tema è quello di un amore simultaneo di Catherine per due amici con pochi punti in comune, apparentemente. Jim il dandy francese, colto, elegante, seduttore è l'autoritratto di Henri-Pierre Roché, l'autore dell'omonimo romanzo che ispira la sceneggiatura. Jules è lo studioso tedesco, un entomologo esperto di libellule, dolce, altruista, decisamente naif che diventerà marito di Catherine e padre della loro figlia, Sabine. Solo nella realtà filmica sembra assumere senso un'esperienza amorosa trasgressiva che deforma un'amicizia fondamentale in un legame tragico. «Era questo che mi piaceva – dichiara Truffaut – fare un film sovversivo con una dolcezza totale, senza aggredire il pubblico ma avvolgendolo di tenerezza e forzandolo ad accettare sullo schermo situazioni che nella vita avrebbe condannato. [...] *Jules e Jim* sarà un inno alla vita e alla morte, una dimostrazione, attraverso la gioia e la tristezza, dell'impossibilità di ogni combinazione amorosa al di fuori della coppia»¹⁶.

Il triangolo amoroso è una figura che ritorna spesso nell'analisi che il regista ci propone con il suo lungo e frastagliato racconto sull'amore. Qui l'instabilità endemica della relazione triangolare precipita nella dissoluzione del rapporto per l'influenza del personaggio femminile drammaticamente anticonformista, dotato di un rigore sentimentale assoluto e dunque paradossale nella figura del triangolo. Jeanne Moreau disegna con il personaggio di Catherine l'idealtipo femminile di Truffaut: una donna fatale e fragile al tempo stesso, tragica e divertente, che adotta il suo desiderio ed i suoi impulsi come unica bussola di comportamento. Catherine è l'incarnazione di un sorriso perduto, senza tempo, un sorriso arcaico che parla di una dimensione amorosa ultraterrena (come la Gioconda?) che affascina e che travolge ogni legame consolidato¹⁷. L'aspirazione all'indipendenza di Jim non può essere tollerata dalla integrità affettiva di Catherine che non ammette l'abbandono ed è indifferente al legame di amicizia tra *Jules e Jim*. Anzi si impone con l'atto estremo uccidendo Jim ed uccidendosi con lui in una sorta di rappresentazione compiaciuta davanti a Jules, attonito ed impotente: anche lui come gli altri protagonisti del racconto vittima di un amore

¹⁶ Così scriveva Truffaut all'amica Helen Scott nel dicembre 1960.

¹⁷ Straordinaria la testimonianza di Helen Hessel, la autentica e temibile eroina del romanzo di Roché, rintracciabile nella bella lettera da lei scritta a Truffaut dopo aver visto il film; parte della lettera è trascritta in de Baecque A., Toubiana S., *François Truffaut. La biografia*, cit. a p. 280.

che non sa realizzarsi compiutamente. L'amicizia, che Jim sembra anteporre all'amore per Catherine – in omaggio a Jules che l'ha sposata e che l'ha resa madre – non è un argine sufficiente alla sofferenza di un amore rifiutato che reclama la tragedia forzata, costi quel che costi: una morte attuata in coppia viene preferita da Catherine ad una vita senza l'amore che lei pretende.

In *Jules e Jim* il triangolo era costituito da due uomini ed una donna ed era sostenuto sentimentalmente dal legame di amicizia tra i tre personaggi tutti bohémien e dunque, come dire, inclini ad innovare sul piano dell'esperienza amorosa prescindendo da schemi di comportamento consolidati. Il triangolo si modifica in *La peau douce* (1964). *La calda amante*, così tradotto commercialmente in italiano, racconta del triangolo formato da due donne ed un uomo. Là il terzetto qui le due coppie. Qui una relazione esclude l'altra perché le asimmetrie sono serie e troppe in termini di differenze d'età tra gli amanti, di estrazione sociale e di stili di vita. L'amore coniugale si contrappone all'amore passione: un confronto banale? Le asimmetrie nello stesso tempo imprimono alla relazione amorosa un ritmo che la conduce inevitabilmente ad un dissolvimento radicale. Truffaut ha progettato questo film in polemica con *Jules e Jim*, «ho voluto fare *La calda amante* per dimostrare che l'amore è qualcosa di molto meno euforico ed esaltante [...] ci sono le menzogne, il lato sordido, la doppia vita». È un film contro l'ipocrisia dell'amore coniugale ma forse qualcosa di più e di diverso. Va considerato che anche in questo caso Truffaut tenta di arginare emotivamente gli effetti del fallimento del suo matrimonio e che sul set ha avviato una storia d'amore con la bellissima protagonista, Françoise Dorléac. Dettaglio importante è che il film venne girato nell'appartamento dove lui aveva vissuto la sua prima esperienza familiare di marito e di padre e che in questo stesso appartamento, in Rue du Conseiller-Collignon, sceglierà di passare gli ultimi giorni della sua vita, assistito dalla moglie Madaleine Morgenstern, fino a quando il tumore lo ucciderà all'inizio del pomeriggio di una domenica di ottobre del 1984.

In *La peau douce* si mescolano tensione e passione. L'ipocrisia opprime l'aspirazione ad una vita completamente distante da quella che il protagonista, un letterato di successo, si è costruita in anni di fatiche, di rituali borghesi, arginando emozioni e desideri proibiti. L'amore coniugale frana di fronte alla vitalità esuberante di Nicole, una giovane hostess affascinata da un brillante, maturo, professore esperto di Balzac e di Gide. Due scrittori molto amati da Truffaut. L'amore reclamato resta acerbo per i limiti della personalità di chi lo cerca; l'amore esige la conquista audace, il rischio, la capacità di oltrepassare gli ostacoli, il disprezzo degli altri. Il personaggio che aspira all'amore, in preda al desiderio scatenato da un incontro casuale, supera la sua ritrosia ed entra nel campo aleatorio del corteggiamento. Qui vince la sua prima ed unica battaglia con sé stesso, abbandonando per un momento la sua indole da ignavo perbeni-

sta. È interessante vedere la rappresentazione cromatica dell'evento che ne fa Truffaut: l'amore genera luce. Giochi di amore e giochi di luce si sovrappongono. L'innamoramento incoraggia il passaggio dall'oscurità opprimente che avvolge un'identità tortuosa ed incerta (il buio in cui avviene la prima telefonata con la richiesta goffa di un incontro) alla luce abbacinante che vede l'inizio di una storia di amore (il protagonista accende, una dopo l'altra, tutte le luci della sua stanza d'albergo per celebrare la conquista del primo appuntamento e si sdraia compiaciuto – da solo – sul suo letto). La tensione scatenata da questo amore difficile, fondato su una sensualità negata anche, ma non solo, dalla forza delle cose, mette a nudo il lato pericoloso e devastante dell'*amour fou*. Pierre Lachenay, che ha tanti elementi in comune con altri personaggi cari a Truffaut¹⁸, ha soprattutto un'identità malinconica, è un anaffettivo, è – al di là delle apparenze – un uomo meschino, incapace di osare quel che sarebbe indispensabile osare per superare gli ostacoli del suo passato e riuscire ad amare compiutamente. È un personaggio che corre continuamente, è un uomo in fuga da se stesso e dagli altri. Fugge perché oscilla tra il suo mondo fatto di rispettabilità e di convenzioni ed il bisogno di una nuova vita di cui Nicole con il suo candore pieno di freschezza è un simbolo straordinario. Vittima della sua personalità debole, ambivalente, cupamente narcisistica, costruita sul culto della letteratura cadrà in uno spazio a metà, uno spazio tristemente vuoto da cui si può uscire solo con un evento tragico ed irrimediabile. E qui arriviamo al cuore della tesi di Truffaut sull'amore: la negazione della dimensione vitalistica dell'amore produce inevitabilmente, necessariamente, la morte di chi lo nega con le sue pretese inadeguate e con il suo egoismo meschino. Paradossale e tristemente ironica, la frase di Gide che da oratore brillante il protagonista usa per concludere la sua presentazione del film dedicato per l'appunto a Gide: «dubitate di tutto ma non dubitate mai di voi stessi»; un motto che gli si attaglia assai male. Pochi istanti dopo la conferenza la sua natura vile, il suo subire le convenzioni a tutti i costi si confermano in modo brutale. Al di là dei vetri del caffè dove lui sta con un collega, davanti ai suoi occhi improvvisamente compare indifesa, sola, Nicole, smarrita, in un'inutile attesa di lui – che pretenderebbe d'amarla – per le strade di Reims. Lui la vede importunata da un estraneo e non muove un dito per proteggerla perché è bloccato dalla rispettabilità e non vuole manifestare pubblicamente la sua storia di amore. Perderà il fascino dell'uomo di successo agli occhi della bella hostess e perderà la forza, apparente, che gli deriva dall'essere un marito e un padre borghese agli occhi

¹⁸ Truffaut ha dichiarato che «Pierre Lachenay e Antoine Doinel si assomigliano come fratelli». E forse anche a lui stesso. Pierre Lachenay, si noti, porta il cognome dell'amico più intimo di Truffaut.

di una moglie di carattere che non tollera lo sgarro del tradimento. La moglie lo ucciderà a colpi di fucile – in una scena stile western – mentre solo, ormai abbandonato dall'amante e senza la possibilità di rientrare in famiglia, siede al tavolino del loro ristorante preferito. Sia *Jules e Jim* sia *La calda amante* convergono in questo assioma estremo. La donna tradita, in entrambi i casi è il punto debole e forte del triangolo, e si riscatta con un gesto violento che denuncia il carattere assoluto del suo amore non realizzato.

Il triangolo è una figura quasi sempre implicante la negatività se associato alla dinamica amorosa. Raramente può sviluppare la sua potenzialità emotiva senza influenze esterne. Truffaut afferma che in *Le due inglesi e il continente* (1971) «ha cercato di spremere l'amore come un limone». Il film, tratto dall'omonimo romanzo di Henri-Pierre Roché, affronta contestualizzandolo in una dimensione formalmente sublime il tema dell'anticamera dell'amore. Un'anticamera complicata dalla scoperta della sessualità, una scoperta che qui si delinea costantemente accompagnata dal dolore. Il desiderio scatenato dall'impulso sessuale viene crudelmente inibito dalle convenzioni. Il triangolo qui ha una configurazione speculare a quella di *Jules e Jim*. È formato dalle due sorelle inglesi e dal giovane amico francese, ma soprattutto viene condizionato nella sua dinamica da due figure materne dominanti, entrambe vedove: la madre castratrice di Claude che lo socializza – divorandolo – ad uno stile di vita borghese e la madre delle sorelle, più delicata, ma inflessibile nell'applicare i codici del puritanesimo vittoriano. Lo slancio amoroso nella sua forza vitale genuina viene represso per troppo tempo. Come commenta con grande finezza Paola Malanga: «Il primo elemento fondamentale delle *Due inglesi* è che l'eros è colpito da una sorta di maledizione: il desiderio si trova costantemente a fare i conti con proibizioni, veti, inibizioni fatali, che lo imprigionano in un complesso groviglio psicologico da cui è impossibile liberarlo, dal momento che la sua sublimazione in termini di fratellanza e di sorellanza, imposta dalle madri dei ragazzi, porta inevitabilmente con sé il marchio dell'incesto. E il secondo è la scrittura, che non caso è sempre notturna, come equivalente e surrogato dell'eros: “Questo foglio è la tua pelle, questo inchiostro è il mio sangue. Io premo forte perché vi penetri”. Scrive, la puritana Muriel a Claude, come già aveva fatto Catherine con Jim in *Jules e Jim*»¹⁹.

Il senso del film viene espresso in maniera icastica ed efficace dallo stesso Truffaut, quando sottolinea l'esigenza di rappresentare la fisicità dell'amore come uno dei suoi aspetti costitutivi: «Da un po' di tempo si parla molto della rappresentazione fisica dell'amore nei film. A me sembra un fenomeno normale: il cinema doveva rifarsi di cinquant'anni di ipocrisia e di menzogne per

¹⁹ Cfr. Malanga P., *Tutto il cinema di Truffaut*, cit. pp. 356-7.

omissione nel campo delle relazioni sessuali. Ma per le *Due inglesi* è un'altra cosa. Piuttosto che fare un film sull'amore fisico, ho cercato di fare un film fisico sull'amore»²⁰. Resta il fatto che Truffaut si è espresso nei suoi film in maniera pudica costantemente, le sue rappresentazioni alludono alle relazioni sessuali con estrema delicatezza sempre o quasi sempre. Qui invece il *topos* della trasgressione sessuale e della violenza che ne accompagna l'espressione si inserisce con inattesa crudezza, per contrasto con l'atmosfera impressionista e vittoriana che avvolge in uno straordinario paesaggio di luce i personaggi. Il sangue che irroro le lenzuola di un letto nuziale non è una sbavatura volgare ma la materializzazione dell'essenza violenta dell'amore. È ancor più l'effetto della compressione inibente che l'eros subisce in tutti i giovani protagonisti segnandoli gravemente e distorcendone la vita.

Il triangolo ruota, ancora una volta, attorno ad un personaggio femminile che gli dà impulso e significato in *L'ultimo metrò* (1980). È importante qui il collegamento tra l'amore per il teatro e la contestualizzazione teatrale dell'amore nelle sue più appassionante espressioni. Marion la prima attrice, regina del teatro Montmartre, durante l'occupazione tedesca di Parigi, rappresenta l'archetipo della donna amante-madre e fa in modo che la complessa vicenda sentimentale che si sviluppa nel triangolo abbia un lieto fine grazie alla sua personalità di madre-amante. Un tipo di partner femminile che risponde al grande, ossessivo, struggente, ineliminabile desiderio affettivo di Truffaut. C'è un rapporto intenso tra Marion ed il teatro vissuto, più che come edificio, come una sorta di ventre materno che nei suoi intricati sotterranei accoglie il marito Lucas Steiner sottraendolo al campo di concentramento nazista, e che ospita, nella sua calda oscurità, amori impossibili. Marion ne è la sacerdotessa algida ed autoritaria, peraltro non priva di affascinanti debolezze femminili. Marion è seducente ma non è misteriosa né sfuggente come la Catherine di *Jules e Jim*. Si sa districare, con intelligenza e coraggio, in mezzo a mille difficoltà con l'autorità che le deriva dalla sua professionalità senza abbandonare la sua capacità seduttiva di una bellissima donna che non vuole rinunciare all'amore o meglio a due forme differenti di amore che lei riesce a rendere complementari. L'amore matura a pieno ed il triangolo approda ad esiti inaspettati contravvenendo a una tesi fondamentale di Truffaut. Anzi no, confermandola. La determinatezza della protagonista consente di superare l'ostacolo normalmente insuperabile di un amore consolidato, basato sul rispetto, sulla riconoscenza, sul passato: tutti aspetti che possono impedire lo sviluppo impetuoso alla forza creatrice di una passione amorosa. Qui l'adulterio – unico caso nella filmografia truffautiana – stempera la sua violenza distruttrice

²⁰ Gillian A. (a cura di), *Tutte le interviste ...*, cit. p. 178.

ed ossessiva che solitamente lo anima. Il triangolo dominato dalla figura sentimentale protettiva di Marion produce un amore a più voci, condiviso, che la protagonista sa orchestrare mirabilmente facendo da ponte tra due figure maschili non apparentabili. Lucas Steiner, il regista, il saggio Pigmaliote, il marito che si nasconde nel ventre della sua stessa creatura: il teatro, e Bernard Granger attor giovane, irruento e coraggioso che vive allo scoperto, e predilige l'azione diretta diventando partigiano nella Resistenza. Partecipano entrambi, nella loro irriducibile diversità, dell'amore di Marion che li prende per mano come i suoi amanti-bambini. In realtà, una lettura più attenta rivela che la scelta audace di Marion si salda con la generosa maturità sentimentale del marito che la rende possibile. Lucas Steiner avverte immediatamente l'innamoramento della moglie per il giovane Bernard. Non lo combatte. Il tradimento viene accettato nel nome di un amore assoluto. È questa superiorità morale ed affettiva di Lucas che legittima la paradossale condivisione del ruolo affettivo nel triangolo. La soluzione sarà in un *menage à trois*. Ma questo lieto fine, più che raro nella riflessione proposta sull'amore da Truffaut, non a caso avviene sulla scena del teatro e grazie alle possibilità della rappresentazione teatrale, una dimensione che va al di là della realtà, rendendola vivibile.

Il film assume il valore di un omaggio straordinario a Catherine Deneuve, uno degli amori difficili di Truffaut, e conferma l'importanza del legame tra lo schermo e la vita per il regista. Il personaggio si chiama Marion come accadeva dieci anni prima in *La mia droga si chiama Julie* ove la Deneuve era sempre l'attrice protagonista, alla sua prima esperienza sotto la regia di Truffaut. Nell'ultima scena di *La disparue*, rappresentata nel teatro Montmartre, la Deneuve dà la battuta a Gérard Depardieu, che interpreta il ruolo di Bernard, richiamando, parola per parola, la battuta data due lustri prima a Jean-Paul Belmondo al termine di *La mia droga si chiama Julie*. Marion: «Mi avvicino all'amore e mi fa male. Forse l'amore fa male?». Bernard: «Sì, l'amore fa male. Come i grandi uccelli rapaci, si libra su di noi, si immobilizza e ci minaccia. Ma questa minaccia può essere anche una promessa di felicità. Sei bella, Elena, così bella che guardarti è una sofferenza». Marion: «Ieri dicevi che era una gioia!». Bernard: «È una gioia ed una sofferenza!». Questo breve dialogo non viene riproposto casualmente identico nelle due sceneggiature (a distanza di undici anni!) perché è una testimonianza della sensibilità affettiva di Truffaut e della sua inclinazione a non distruggere mai per sempre un legame sentimentale. Al tempo stesso racchiude una definizione dell'essenza dell'esperienza amorosa che sa coniugare due dimensioni antitetiche, ma che – paradossalmente – si nutrono l'una dell'altra. Eppure l'esito finale dell'esperienza amorosa è il dolore: l'amore fa male.

In sostanza la tesi di base sembra essere che è impossibile l'amore definitivo e che quello provvisorio, l'amore passeggero voluto come definitivo, marca

l'identità in modo a volte drammatico. E ciò perché l'esperienza dell'amore tende per sua natura all'assoluto cioè al non realizzabile e dunque produce necessariamente sofferenza. D'altronde la sofferenza di una vita senza amore è ancora più profonda. Così si esprime Muriel congedandosi da Claude: «Tu sei stato al centro della mia vita ed adesso io sento che devo perderti. Se si ama qualcuno, lo si ama com'è, non si vuole influenzarlo, perché, se ci si riuscisse, egli non sarebbe più lui. Grazie a te, questa notte, ho conosciuto l'amore Claude. I tuoi baci mi hanno dato la vertigine, le mie braccia ti circondano. Io posso vivere senza di te come si può vivere senza occhi e senza gambe. Non temo la vita senza di te». Muriel perdendo la sua verginità sacrifica il suo amore, l'unico amore della sua vita, lo "seppellisce" per sempre. Anche la signora Jouve *La femme d'à côté* vive zoppa per colpa dell'amore.

Eros e Thanatos (e non solo). Il tema della morte sembra esser specularsi al tema dell'amore ne *La chambre verte* dove è il pernio dell'intera vicenda. «La morte non è solo una condizione fisica e terminale, piuttosto è un senso inquietante che avvolge ogni situazione, caricandola di attesa e disperazione, in una consapevole ricerca di compiutezza... La pulsione di morte grava sulla stessa pienezza del piacere, la felicità è un momento irripetibile: "si je me retourne, tu meurs", dice Claude ad Anna ne *Les Deux anglaises et le continent*, ed Anna muore. Quando Muriel decide di concedersi ancora vergine, a Claude dopo anni di separazione, in un piccolo albergo a Calais, la macchina da presa, in una lenta panoramica e carrello, avanza sulle gambe nude di Muriel fino al lenzuolo macchiato di sangue, come una ferita di morte ("L'amour doit mourir afin que je puisse vivre"»²¹). Molti personaggi truffautiani sono animati dal senso di morte che condiziona anche la loro esperienza dell'amore. Alcuni film apparentemente distanti come *Adèle H.* (1975), *L'uomo che amava le donne* (1977) e *La camera verde* (1978) – ma non solo questi – convergono sul tema dell'amore come ossessione, ovvero sull'incontro ineluttabile tra amore e morte. Questo *topos* è accompagnato dalla persistente testimonianza del materialismo che sta al cuore della poetica di Truffaut. La sua inquietudine è prodotta dalla esigenza della fisicità; la scomparsa dei corpi è la perdita intollerabile della vita; l'amore è la ricerca illusoria della vitalità nella vitalità caduca dei corpi.

La riflessione sulla vertigine amorosa ha il suo punto apicale forse in *Adèle H.* Qui la follia rappresenta una sorta di tappa intermedia, un ponte triste tra l'*amour fou* non corrisposto e la morte, che si propone in un certo senso come una soluzione liberatoria, la sola possibile. Una sintetica rassegna dei

²¹ Bruno E., *Il senso della morte*, in Simondi M. (a cura di), *François Truffaut*, la casa Usher, Firenze, 1981, pp. 104-105.

principali film mostra come, adottando questo filtro di lettura, il tema appaia fondamentale. Truffaut stesso afferma che: «Tutto ciò che è di dominio affettivo reclama l'assoluto. Il bambino vuole la madre per la vita; gli innamorati vogliono amarsi per la vita; tutto in noi reclama il definitivo, mentre la vita ci insegna il provvisorio». Ed ancora: «I miei film condividono una tensione di base, tra personaggi che possono accettare la natura provvisoria o temporanea dell'amore e quelli che chiedono all'amore di essere definitivo. Naturalmente vediamo gli assolutisti come pazzi; tuttavia li ammiriamo, perché sentiamo al di là della pazzia una certa purezza. Essi sono andati all'estremo delle loro emozioni»²². Truffaut, il Truffaut maturo in specie, ha una propensione forte, a raccontare storie d'amore, di passione, di idee fisse, di storie 'jusqu'au-butistes'. Comunque è solo la morte ad essere veramente definitiva; la morte è la sola autentica chance a disposizione per sfuggire ai costi insostenibili di un amore non realizzato o non realizzabile, di un amore non corrisposto, di un amore perduto. La filmografia truffautiana è costantemente impegnata nella riflessione su questa dicotomia tragica. In *Tirez sur le pianiste* (1960) Charlie Kohler lega inesorabilmente e costantemente la sua esperienza dell'amore alla morte delle sole due donne che ha amato e che l'hanno amato. *Jules et Jim* (1962) è una sorta di inno alla morte come alternativa all'impossibilità di realizzare l'amore perfetto preteso da Catherine che uccide sé stessa e l'uomo che ama ma che la rifiuta. Gioia e sofferenza, vita e morte qui sono compresenti, in un contesto da melodramma dai toni tenui. È uno dei *leitmotiv* fondamentali di Truffaut che non a caso confessava che *Jules et Jim* era stato fatto in una fase della sua vita in cui aveva «costantemente paura di morire». In *La peau douce* (1964) viene lanciato il messaggio che, date certe circostanze, soggettive (la personalità dei protagonisti) e sociali (l'ambiente di lavoro, il tipo di educazione e di appartenenza di classe) non si può uscire grazie all'amore dalla rispettabile normalità, dalle ipocrisie che la circondano, senza pagare con il prezzo della vita. Alla violenza dell'amore-passione che non si realizza corrisponde una morte violenta. In *La mariée était en noir* (1967) l'amore crudelmente negato a Julie Kohler (l'assonanza dei cognomi con il protagonista di *Tirez sur le pianiste* ritorna per un gioco estetico di simmetrie dal significato apparentemente indecifrabile²³) viene mantenuto in vita nel ricordo da una spi-

²² Cfr. Insdorf A., *François Truffaut. Revised and Updated version*, Cambridge University Press, 1994, p. 228.

²³ Suggestiva è la ricerca che Vittorio Giacci propone su quelle che denomina "le corrispondenze interiori" in Giacci V., *François Truffaut. Le corrispondenze segrete, le affinità dichiarate*, Bulzoni editore, Roma, 1995, pp. 178-186. Per altro nel manifesto appeso alla vetrina del bistrot di periferia dove Charlie suona ogni sera il piano il nome è ironicamente deformato in Koller, per contrasto con l'identità del protagonista che è un timido inveterato. Disposto però ad uccidere

rile di morte e di vendetta. Qui il rapporto tra amore e morte si rifugia nella memoria. «*La mariée* è effettivamente un film d'amore, ma di puro sentimento, perché per Julie si tratta di un amore al passato. Lei stessa sullo schermo è una specie di morta vivente, sopravvive al marito solo per vendicarlo. Intorno a lei gli uomini rappresentano un campionario ma, timidi o audaci, collezionisti di donne o romantici che siano, per Julie sono terribilmente relativi paragonati all'assoluto incarnato da David, suo marito per cinque minuti»²⁴. In *La Sirène du Mississippi* (1969), «è la prima volta che tratto veramente una coppia. In *Jules et Jim* o in *La peau douce* le scene a due sono sempre riferite al 'terzo', all'assente. Qui quando l'uomo e la donna stanno bene insieme, o quando si fanno del male, lo devono soltanto a se stessi. *La Sirène* è innanzi tutto il racconto di una degradazione per amore, di una passione»²⁵. Il vero tema di cui si parla è la consapevolezza della sofferenza come ingrediente essenziale dell'amore. Solo un amore sofferto, senza contropartite, che spinge all'omicidio e ad accettare nel suo nome perfino l'annientamento lento della vita da parte dell'amante cinica genera un ribaltamento sentimentale e la possibilità di un amore pieno, condiviso. *L'Histoire d'Adèle H.* (1975) è un storia di amore negato dove la protagonista sceglie l'autodistruzione graduale che approda alla solitudine tragica, alla pazzia ed infine, finalmente, ad una morte che la libera dalla terribile ossessione amorosa. In *L'homme qui aimait les femmes* (1977) Bertrand Morane, il protagonista, è ossessionato dalla ricerca continua dell'amore fisico, accompagnato da un'inclinazione feticistica del piede e delle gambe. Peraltro questa inclinazione truffautiana è diffusa e rintracciabile in quasi tutti i suoi film. È qui però che viene pronunciato il noto aforisma truffautiano che fa certo inorridire le femministe ma che, se non altro, sembra smentire la tesi sul suo misoginismo: «Le gambe delle donne sono dei compassi che misurano il globo terrestre in tutti i sensi, dandogli il suo equilibrio e la sua armonia sconosciuta». Qui la serialità erotica, questa sindrome da malinconico collezionista, comprovano l'incapacità di amare del protagonista, vittima di un'immagine materna che lui imita suo malgrado, sicuramente soffrendo. Questo stesso impulso irrefrenabile lo conduce ad una morte imprevista e ironicamente banale. Ma non si può negare che la spontaneità della sua ossessione non abbia generato amore nelle sue numerose partner che lo accompagnano, tutte insieme, nell'estremo saluto»²⁶. In *La Chambre verte* (1978), un film testamento

per amore.

²⁴ Così parla del film Truffaut in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 118.

²⁵ Così parla del film Truffaut in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 154 e a p. 158.

²⁶ C'è comunque una donna – Vera – che sembra far uscire Bertrand Morane dal circuito senza fine cui è condannato. La tesi suggestiva è avanzata da La Polla F., *Scegliere il blu, ovvero: la perfezione dell'imperfetto*, in Simondi M. (a cura di), *François Truffaut*, cit., e viene brillantemente

dove Truffaut si mette in gioco con il suo volto, svelando un lato di sé forse il più autentico senza ricorrere a nessun filtro, la ritualità cupa che riproduce un'atmosfera pervasa dal *rigor mortis* ha come unico fine la conservazione del ricordo di un amore, costi quel che costi. Qui si mostra come Eros possa essere il riflesso di Thanatos: chi rifiuta di rinnovare l'esperienza amorosa e dunque la vita non può che approdare alla morte. L'incapacità di elaborare il lutto coincide con l'incapacità di amare. Come nota acutamente Argentieri: «Il dramma di Julienne Davenne non è tanto il dolore di aver perduto la moglie reale, ma è l'angoscia di non sapere mantenere vivo dentro di sé l'amore per lei e la paura di perderne il ricordo, di non riuscire a conservarne nella mente l'immagine. Le tante fotografie ed i ritratti che accumula sono labili, inadeguati sussidi per la memoria; ed il loro culto ossessivo è il sintomo della precarietà del suo mondo simbolico interiore»²⁷. La perversione dell'amore della morte è comunque il grande tema de *La Chambre verte*. Nel vano tentativo di oltrepassare il muro che Julienne ha innalzato intorno a sé, Cécilie gli scrive: «Come lei so che non è facile vivere con i vivi, è più semplice con i morti; essi sono chiusi dentro i muri trasparenti della nostra immaginazione. Quel che lei non ha capito e che mi decido a dirle è che io l'amo, ma so che per essere amata da lei dovrei esser morta».

Questi due film che sono stati girati l'uno dopo l'altro sono una importante testimonianza dello stato d'animo di Truffaut verso la fine degli Anni Settanta, in piena maturità. L'eros svolazzante coltivato da Bertrand lo rende schiavo del suo bisogno insopprimibile della ripetizione dell'azione amorosa; Bertrand è incapace di vivere un rapporto affettivo autentico. Bertrand ha cercato l'impossibile felicità nella moltitudine, nella quantità. Ma Bertrand è immerso in una tragica solitudine. Julienne Davenne sprofonda nell'angoscia maniacale e vive solo del senso della morte, anche lui in piena solitudine, respingendo ogni tentativo di amare due volte.

La tesi come dire di base di Truffaut ritorna in *La Femme d'à côté* (1981). Qui il regista sembra voler dimostrare che se non è possibile o che se non si vuole una separazione netta, definitiva, dall'esperienza della passione amorosa il prezzo da pagare è la propria e l'altrui morte. In questo caso la morte violenta di entrambi gli amanti. Un destino tragico che si compie anche perché il caso ha voluto distruggere la normalità di una vita sentimentale equilibrata riproponendo un'esperienza amorosa che sembrava chiusa per sempre e alla quale, comunque, i due protagonisti non vogliono rinunciare. In breve non sembra improprio legge-

ripresa e sviluppa nel bel lavoro di Cesario S., *Che cosa è la magia? La lezione di François Truffaut*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 123-137.

²⁷ Argentieri S., *François Truffaut: l'ossessione delle memorie e la fobia di dimenticare*, consultabile alla pagina web: <http://www.psiconalisi8.it/media/teoria/truffautossessionemorie.php>, p. 1.

re i film di Truffaut anche, ed in qualche caso soprattutto, nella chiave di tentativi di sciogliere dei grumi emozionali devastanti e di trovare così nell'espressione artistica un sollievo, una sorta di autoterapia che prova a ricomporre frammenti dell'anima dispersi, danneggiati e perduti per sempre, ma di cui non si ci si può privare perché della costellazione di questi frammenti è fatta la vita.

Si potrebbe aggiungere un corollario che è una semplice constatazione. La tensione drammatica fra Eros e Thanatos ha un epicentro normalmente in una donna forte che sostiene oppure distrugge un uomo che resta, in ogni caso, la parte debole nella relazione amorosa. «Credo che la maggior parte dei miei film sia costruita sull'ingranaggio nel quale si trova il protagonista, sempre più debole del suo partner. Come al solito, è l'eroina a prendere le iniziative; e pure come al solito la storia è, se non proprio raccontata, almeno visibilmente sentita dall'eroe». Truffaut si riferisce a *La Siréne*, un esempio significativo tra i molti che si potrebbero rintracciare nella sua filmografia. «La Siréne, insomma, è la storia di un tipo che sposa la donna che è esattamente l'opposto di quella che lui voleva. Ma c'è di mezzo l'amore e lui l'accetta così com'è (*telle qu'elle est*). Allo stesso tempo lui, che non conosceva niente della vita, attraverso di lei diventa uomo». Belmondo che ha ucciso per amore capisce di essere stato avvelenato dalla donna che ama e che lo ha degradato prima moralmente ed ora anche fisicamente. L'amore allora è accettazione? L'amore ha come prezzo la vita; la passione amorosa appartiene al regno dell'assoluto e dunque oltrepassa anche la soglia della vita. L'accettazione a rischio della vita realizza il miracolo dell'amore in chi sta uccidendo chi l'ama e impara in questo modo, estremo, paradossale, a sua volta l'amore. L'amore qui è un amore riflettuto, appreso attraverso la sofferenza dell'altro ma anche convive con la sofferenza nel riconoscere la propria cinica assenza di amore.

Il vortice amoroso. Ovvero dove si racconta «perché un seduttore è anche un uomo che ha paura dell'amore»²⁸. All'inizio del 1950 Truffaut, diciottenne, sbarca il lunario facendo il saldatore "all'acetilene" in una fabbrica di Pantault-Combault, un paesino non lontano da Parigi. Dove lavora, a suo dire facendo della cattive saldature, insieme a donne a bambini che venivano malamente sfruttati. Ma il suo ambiente prediletto è e resterà quello dei cinefili grazie al quale ha stabilito il primo legame serio con Mireille G. di qualche anno più anziana di lui; con lei convive per qualche tempo in una camera di Rue des Martyrs. Il 19 gennaio di quell'anno rivolge la parola per la prima volta a Liliane Litvin,

²⁸ L'aforisma che calza perfettamente per comprendere la psicologia sentimentale di Truffaut è stato da lui stesso pronunciato in un'intervista dove presenta quel Don Giovanni *sui generis* che è stato raccontato in *L'uomo che amava le donne*. Cfr. Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 230.

una frequentatrice fedelissima della Cinémathèque. L'incontro lo sconvolge e decide di non tornare più in fabbrica. Liliane, un tipino «molto vivace e capobanda», in realtà è corteggiata anche da Jean Gruault e da Jean-Luc Godard. La relazione sarà sofferta perché la ragazza è assai volubile; la storia resterà platonica e all'interno di questa quadriglia di amici. L'estate del 1950 è fondamentale per l'educazione sentimentale di Truffaut²⁹. Dopo alcuni mesi di doccia scozzese decide di affittare una camera ammobiliata in Rue Dulong proprio di fronte a casa dei Litvin in modo da poter seguire la sua amata nei movimenti della vita di ogni giorno. Liliane è contentissima di questa scelta audace e visita la stanza con i suoi genitori ma resterà inafferrabile, «come l'Albertine di Proust». La vicenda verrà ripresa fedelmente in *Antoine et Colette*, un episodio del film *L'amour à vingt ans* (1962) con Jenne-Pierre Léaud nei panni di Antoine Doinel, vale a dire l'*alter ego* di Truffaut. Corrisponderà con lei per molto tempo ma la sua dichiarazione d'amore in risposta alle proposte di lui non arriverà mai. Questa delusione lo trasformerà orientandolo verso un cinismo sentimentale senza però mai distruggere la sua vena genuinamente passionale. Come scriverà all'amico di una vita – Robert Lachenay – «la mia vita sentimentale è abbastanza complicata...gli oggetti del mio amore hanno 16 anni oppure 40, più qualche relazione equivoca fra le due età: giovanette di buona famiglia, vedove e le mie 'signore di Pigalle'»³⁰. Sempre nei mesi della primavera-estate del 1950, stretto tra attesa e delusione, si impegna in una rete vorticoso con Mireille, Madaleine, Janine, Gisèle, Geneviève, Monique, Charlotte... Relazioni parallele, felici ma anche sfortunate. Tutte le donne reali, mai dimenticate, torneranno come personaggi dei suoi film negli anni e nei decenni successivi. È come se ogni partner gli fosse, nella sua peculiarità, assolutamente indispensabile per dare un senso alla sua vita. Questo stile esasperato d'amare, questo estremismo sentimentale – dove l'amore con la A maiuscola resta inespresso ed è imprigionato nella serialità di esperienze erotiche – sarà alla base del film *L'uomo che amava le donne* (1977) le cui radici restano certamente ancorate a questa fase della giovinezza.

Truffaut sentimentalmente è stato un inquieto. Sia come uomo sia come regista. Spesso, se non sempre, ha sentito l'urgenza di essere innamorato della protagonista del film che si apprestava a girare³¹. Si tratta di un innamoramento *sui generis*. L'innamoramento usualmente precede il momento della

²⁹ Non va dimenticato che in quella stessa estate, più precisamente all'alba del 5 luglio, il diciottenne Truffaut ha tentato il suicidio con 25 rasoiate al braccio destro; cfr. la lettera scritta a Robert Lachenay il 21 luglio 1950 ora in *Autoritratto*, cit., p. 13.

³⁰ Vedi Dossier *Ma vie I*, pubblicato in Truffaut F., *Autoritratto*, cit.

³¹ «Sì, bisogna amare molto sia gli attori sia i personaggi», così Truffaut in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste*, cit., p. 103.

sceita dell'attrice attorno cui si svolge la storia. Come se fosse indispensabile per il regista avere un legame sentimentale forte con l'attrice per garantire al meglio la qualità del lavoro di entrambi. Questa circostanza che si propone nel tempo diverse volte, con differenti attrici, segue un modello i cui elementi costitutivi sono costanti. I caratteri fisici e la giovane età sono importanti ma lo sono altrettanto la vivacità intellettuale, la voglia di vivere e, soprattutto, una personalità forte. E che si tratti di un coinvolgimento serio, anche se a volte non duraturo nel tempo, viene comprovato da numerose situazioni e specialmente quando questo tipo di legame ha generato forte sofferenza per il regista e per l'uomo. Alexandra Stewart, la bellissima attrice franco-canadese amica di Truffaut per oltre trent'anni, illustra molto bene il punto: «Per lui le donne erano per metà icone e per metà donne; è per questo che amava le sue attrici: gli facilitava la vita amare il cinema al di sopra di tutto, la sua attività di cineasta, e le belle attrici che scritturava per i suoi film. Era soprattutto il mezzo per perpetuare l'infanzia: la donna-madre, la donna-bambola, la donna-fidanzata»³². Non è certo per caso che la prima sceneggiatura di Truffaut, redatta alla fine sempre del 1950, *La ceinture de peau d'ange* venga scritta con l'intento evidente di affidare il ruolo femminile di un lungometraggio mai realizzato a Liliane Litvin.

Il 29 ottobre del 1957 Truffaut sposa Madaleine Morgenstern, figlia del produttore e distributore Ignace Morgenstern. L'ha conosciuta sulla spiaggia del Lido di Venezia alla Mostra del settembre 1956. Testimoni sono André Bazin e Roberto Rossellini. Cinema e vita sono e saranno per lui davvero una sola cosa. In un modo un po'scherzoso dichiarerà: «Il mio sogno era di sposare la figlia di Alfred Hitchcock...perché l'avevo vista recitare in *Strangers on a train*...non mi sarei mai innamorato di una donna estranea al mondo del cinema, certamente no.. quando ho sposato mia moglie, Madaleine, essa rappresentava per me la donna ideale, quella che io attendevo»³³. Truffaut non disdegna le responsabilità familiari. Sarà un ottimo padre ed un marito-amico con un costante sentimento di stima e di complicità per la moglie ma non ha certo il culto della fedeltà. Non rinuncerà mai ad una vita affettiva parallela. Vive con la moglie ma intraprende, da subito, nuove amicizie e, spinto da un'inquietudine disperante, continua a frequentare le prostitute. Nel 1959 ha instaurato un rapporto stabile con Évelyne D., ma al festival di Cannes incontra una giovane attrice molto attraente, Liliane David, con la quale stringe una relazione passionale ed intermittente che durerà, comunque, quattro anni. Seguita, poi, da un'amicizia importante. «C'era sempre un inizio, raramente

³² Intervista a Antoine de Baecque e a Serge Toubiana nel 1996.

³³ *Aline Desjardins s'entretient avec François Truffaut*, Ottawa, ed. Leméac, 1973, p. 50.

una fine» – dichiara Liliane David Dreyfus – «mi proteggeva contemporaneamente come un padre, un marito e un fratello, in tutti i momenti della mia vita. Cosa che non gli impediva, a volte, di essere crudele, anche con le persone che amava»³⁴. Le accuse sempre più frequenti di aver fatto un matrimonio di interesse con Madaleine si saldano con le sue scappatelle e i suoi amori extraconiugali minando pericolosamente la sua vita familiare.

Tirate sul pianista (1960), è un adattamento di un romanzo di David Goodis, uno degli scrittori americani preferiti da Truffaut. Si tratta di un film giallo ironico-tragico, raccontato in stile Raymond Queneau, ed è, come è stato detto molto giustamente, un film ricco di «poesia di strada»³⁵. Attore protagonista Charles Aznavour, l'ideale per filmare «la storia di un timido», un personaggio che somiglia molto al regista. Qui è uno straordinario eroe fragile, una sicura proiezione cinematografica di Truffaut. Alla domanda: quale sia il vero tema del film Truffaut risponde: «L'amore. Gli uomini parlano solo di donne e le donne solo di uomini; nel bel mezzo della confusione, fra regolamenti di conti, rapimenti ed inseguimenti non si parla che d'amore, amore sessuale, sentimentale, fisico, morale, sociale, coniugale, extraconiugale...». Alla ricerca della protagonista femminile, nel corso di un provino – alla fine dell'autunno del 1959 – ha una specie di colpo di fulmine per Claudine Huzé, una giovane attrice di ventidue anni cui attribuirà il nome d'arte di Marie Dubois, lanciandone la carriera cinematografica. Così ne parla: «Marie Dubois (il suo nome d'arte è il titolo di un romanzo di Jacques Audiberti) non è né piccante, né sbarazzina, ma è una ragazza pura e dignitosa di cui è verosimile che ci si possa innamorare ed essere ricambiati. Per strada non ci si volterebbe a guardarla, ma è fresca e graziosa, un po' mascolina e molto infantile. È veemente e appassionata, pudica e tenera»³⁶.

Il rapporto con Jeanne Moreau nasce in una maniera particolare e resterà tale per tutta la vita. Il 20 gennaio del 1960 lasciano insieme Parigi alla volta di New York, dove a soli 27anni, Truffaut ottiene il Premio della Critica per il miglior film straniero: *I Quattrocento colpi*. In questo film lei aveva fatto un'apparizione fuggevole a braccetto con Jean-Claude Brialy. Il loro primo incontro era avvenuto a Cannes nel 1957 e in quell'occasione le aveva dato da leggere *Jules e Jim*. Nello stesso anno lui ne scriveva sui *Cahiers du cinéma* in questi termini: «Con la bocca fremente e i capelli pazzi, ignora ciò che gli altri chiamano 'moralità' per vivere attraverso e per l'amore». La Moreau esercita sul regista il fascino della grande attrice e della donna matura, libera e innamorata della

³⁴ Intervista concessa nel 1996 ad Antoine de Baecque e a Serge Toubiana.

³⁵ Il film, che paradossalmente rispetto alla storia di gangster che lo movimentava, è un film lirico, delicatissimo e dedicato al tema della relazione d'amore pura, avrà successo solo negli Stati Uniti dove è considerato un film francese *cult*.

³⁶ Cfr. Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., pp. 71-72.

vita. Lei svolgerà nei suoi confronti un po' il ruolo di un Pigmalione affettuoso e molto protettivo. Così si confida: «Quando ho conosciuto François era tremendamente timido, riservato, parlava molto poco. Io ero abituata alla celebrità, ne vivevo solo gli aspetti piacevoli. La mia origine anglosassone d'altra parte costituiva un'apertura in più verso il mondo, dal punto di vista dello stile di vita e della cultura. Sono io che ho fatto scoprire a François Henry James, e che gli fatto bere dello champagne». Non c'è dubbio che *Jules e Jim* riflette anche la loro relazione. Soprattutto nel corso della preparazione la frequentazione tra loro sembra anticipare il clima speciale che caratterizzerà il film. Truffaut passa, prima delle riprese, molto tempo nella casa che la Moreau possiede a La Garde-Freinet nella Var. «Per François era un rifugio... Questo posto gli piaceva. In generale, era legato a crisi personali o affettive, che capivo al volo. Poteva leggere o scrivere protetto dalla nostra amicizia». Lì incontra anche e sviluppa un'amicizia profonda con l'ex-marito dell'attrice Jean-Luis Richard. Tra loro nasce un'intesa allegra che li porta a vivere momenti autenticamente sereni, tutti insieme. Dice la Moreau: «Era un momento in cui tutto era possibile e niente era serio, era come se François scoprisse la gioia di vivere [...] Questo dipendeva dalla casa ed era anche una vera liberazione corporea». La Moreau crede molto nel film e nel ruolo di Catherine che è al centro della storia. Grazie al suo impegno Truffaut ritrova la fiducia e si impegna, a sua volta, nella realizzazione del film. «Nell'arco dei miei vent'anni di cinema – scriverà nel 1981 – le riprese di *Jules e Jim* restano, grazie a Jeanne Moreau, un ricordo luminoso, il più luminoso [...] Generosità, ardore, complicità, comprensione della fragilità umana, tutto questo si può leggere sullo schermo quando recita Jeanne Moreau»³⁷. La rievocazione della Moreau è, invece, più articolata e raffinata perché è consapevole che quando il film racconta una passione amorosa l'intensità delle riprese è al massimo grado, condizionando non poco il rapporto tra attrice e regista: «È uno scambio di una straordinaria intimità, che può portare ad una relazione amorosa e, a volte, ad una relazione molto più complessa, sottile che è difficile da immaginare e che è parte della creazione»³⁸. Sta di fatto che tra loro due mentre le riprese si svolgono si passa da una fase di passione tumultuosa ad una complicità tenera ed infine ad una amicizia indissolubile³⁹. Tuttavia all'inizio del 1962 dopo aver rotto con la moglie Madaline,

³⁷ Cfr. *Jeanne Moreau ridente e tenera*, in *Truffaut. Il piacere d'gli occhi*, cit., p. 222.

³⁸ Intervista rilasciata a de Baecque e a Toubiana nel 1995. Molto interessante, anche per alcuni dettagli sulla timidezza di Truffaut e le sue angosce è l'intervista a Jeanne Moreau fatta a Firenze nell'aprile 1985 ora in Giacci V., *François Truffaut*, cit., pp. 210-214.

³⁹ Grazie ad un prestito che la Moreau gli farà nel 1967, insieme a Lelouch e Berri, Truffaut potrà acquistare i diritti sul romanzo di William Irish, *Vertigine senza fine* da cui ricaverà il film *La mia droga si chiama Julie*.

spaventato dell'impegno che ha preso con Marie-France Pisier, una ragazzina di 17 anni che gli complica la vita, reagisce con violenza al fatto che Jeanne Moreau lo sta trascurando⁴⁰. La Moreau si separa da Pierre Cardin nell'estate del 1964. Disperata chiama Truffaut che riannoderà con lei i fili di una relazione amorosa che durerà per l'intera estate fino all'autunno. L'esito di questo ritorno sentimentale è il desiderio di progettare insieme un altro film. Si tratterà de *La sposa in nero*. L'idillio diventa sul set sodalizio professionale, con un supporto direttivo da parte della Moreau che Truffaut non esita a riconoscerle pienamente in una lettera molto elogiativa scritta ad Hitchcock⁴¹. Sono così e rimarranno per sempre avvolti da quelle che lei aveva definito, con la sua straordinaria sensibilità, «armonie ineluttabili», frutto del fascino di lui e del suo insopprimibile bisogno di essere amato. La Moreau, con Catherine Deneuve e Leslie Caron, sarà una delle ultime persone a visitarlo nella casa di Rue du Conseiller-Colignon all'inizio di settembre del 1984, poche settimane prima della sua morte.

Nell'aprile del 1963 Truffaut viaggia per la prima volta in Giappone. È accompagnato da Alexandra Stewart che intervistata, dichiara: «François mi ha preso sotto la sua ala protettiva, ed è a Tokyo che ho visto per la prima volta *Jules e Jim*. Ho pianto e pianto [...] Abbiamo passato la notte a parlare». La Stewart diventa, con un elegante riferimento ad un film di Visconti, nell'intimità: «Sandra, mia cara vaga stella». Il legame tra di loro non si interromperà mai. La passione non sboccia ma fiorisce qualcosa di più tenero: «niente di serio né di passionale: io lo facevo ridere e lui poteva permettersi di essere spensierato ed infantile». In Giappone, peraltro, Truffaut imbastisce due relazioni sentimentalmente significative. Una con Shinobu una donna di gran fascino, elegante, molto appassionata e, come lui vuole dalle sue partner, assolutamente riservata. La seconda relazione più coinvolgente è con Kyoko K., una modella che gli ha presentato Koichi Yamada, suo corrispondente ufficiale in Giappone ed amico fraterno. Kyoko è innamoratissima di Truffaut e verrà ricordata nel 1970 in *Domicile conjugal* dove veste i panni della deliziosa amante giapponese di Doinel-Léaud.

Come si era accennato, durante la preparazione di *Antoine e Colette* (1962) Truffaut era rimasto affascinato da Marie-France Pisier. Una ragazza che metterà in crisi il suo rapporto matrimoniale e che gli provocherà uno stato di grave depressione da cui uscirà solo attraverso una riconciliazione con la moglie Madaleine. La riconciliazione non gli impedirà tuttavia poco dopo di avere una nuova storia con un'attrice incantevole, allora ventunenne, François

⁴⁰ Con rabbia scrive ad Helen Scott: «Si è innamorata di un sarto pederasta. [...] Uno che non ha mai toccato una donna e cede abbastanza facilmente alle avances della nostra orgogliosa amica».

⁴¹ La lettera è del 31 agosto 1967 ed è ora in *Autoritratto*, cit, pp. 168-170.

Dorléac, da lui soprannominata affettuosamente Framboise. A lei affiderà il ruolo di protagonista in *La calda amante*⁴². La moglie Madaline prende allora l'iniziativa di rompere il matrimonio ed ottiene il divorzio nel dicembre del 1965. L'idillio con François Dorléac dura per tutto il tempo di produzione del film e poi come accade sempre agli amori di Truffaut si trasforma in una stabile amicizia. Ma il destino vuole che Framboise, appena venticinquenne, perda la vita in un incidente d'auto sulla strada per l'aeroporto di Nizza il 26 giugno 1967⁴³. Questo evento getterà Truffaut in uno stato di cupa malinconia. Poco prima comunque aveva instaurato, per l'intera durata delle riprese (gennaio-aprile 1966) un rapporto di complicità ed un legame amoroso con Julie Christie, che interpretava il doppio ruolo di moglie reazionaria e di amante ribelle del pompiere Montag in *Fahrenheit 451*. Nella primavera del 1968 vive un amore felice e corrisposto con Claude Jade, attrice ventenne, cui viene affidata la parte di Christine Darbon in *Baci rubati*. Dopo poche settimane, tuttavia, con una scusa banale Truffaut ritirerà la sua proposta di matrimonio avanzata ufficialmente ed impulsivamente.

La vita privata di Truffaut viene custodita gelosamente, anche perché è forse la risorsa principale della sua stabilità emotiva. La compagnia femminile è un elemento prezioso per compensare quel deficit affettivo profondo che lo accompagna costantemente. Truffaut non ama la vita mondana ed è un temperamento malinconico e solitario. Si spiega in questo modo, almeno parzialmente, la sua disperata inquietudine. «Non se ne parla di cenare con un uomo. Ho questo punto in comune con Hitler e Sartre: non sopporto una compagnia maschile dopo le sette di sera. Per me la sera è la vita privata, in un posto privato; è l'ora della parola ovattata, delle confidenze, dei veri scambi. Il solo momento che possa competere con la felicità delle riprese»⁴⁴. Le amiche e le amanti conservano un legame duraturo con Truffaut solo ad una condizione: che rispettino la segretezza sul loro rapporto. Truffaut stabilisce esplicitamente un accordo che fa della discrezione sui sentimenti una regola di vita da cui ci si stacca solo con la rottura radicale. Ha sicuramente paura di farsi coinvolgere troppo e spesso il rapporto resta nei confini

⁴² Nicole, la bella hostess, che travolge con il suo fascino il legnoso Lachenay, è una chiara rievocazione della lunga relazione di Truffaut con Liliane David.

⁴³ Si legga il tenero ritratto che il regista ne fa nel 1968 in *Si chiamava Françoise...* sui *Cahiers du cinéma* (n. 200/201) ora in Narboni J. e Toubiana S. (a cura di), *Truffaut. Il piacere degli occhi*, cit., pp. 213-214. In *Effetto notte* (1973), un capolavoro che è una vera e propria dichiarazione d'amore di Truffaut per il cinema, la tragica scomparsa di Françoise Dorleac viene ricordata per interposta persona. Alexandre, uno dei protagonisti interpretato da Jean-Pierre Aumont, per l'appunto rimane ucciso in un incidente di macchina sulla strada dell'aeroporto per Nizza.

⁴⁴ *Paris-Match*, 14 maggio 1974.

di una confidenza amichevole, anche se molto intima. Sotto il profilo relazionale un altro principio fondamentale è quello dei compartimenti stagni. Vale a dire che le sue relazioni, proprio perché sono complesse e parallele, non si devono mai intrecciare. Truffaut predilige il rapporto a due, detesta la vita dei salotti. Famosi erano i suoi silenzi per l'imbarazzo che, a volte, suscitavano negli interlocutori. «Non mi piace incontrare gente. Preferisco i contatti individuali. Ho il dono di paralizzare una cena, è spaventoso: comincio a guardare gli invitati attorno a me, come se fosse uno spettacolo e, a poco a poco, questo crea disagio»⁴⁵. È un timido pervicace che non scende a compromessi sociali facilmente. È un solitario che detesta la solitudine ma che la difende ad oltranza. L'elenco delle amiche intime include oltre alla moglie Madaline Morgenstern che, affettivamente parlando non lo ha mai veramente abbandonato, essendo ricambiata⁴⁶, Helen Scott, Liliane David, Leslie Caron, Alexandra Stewart e Liliane Siegel. Con alcune di loro, se non con tutte, il filo sottile che separa ed unisce l'amicizia e l'amore è stato raramente spezzato e sempre riannodato.

Poco documentabile, per la riservatezza di entrambi, ma molto importante la sua relazione sentimentale con Catherine Deneuve che, il dato non va dimenticato anche per comprendere certe zone d'ombra, era stata la sorella di Françoise Dorleac, prematuramente scomparsa nel 1967. Truffaut la vuole assolutamente per girare una sorta di romanzo d'amore noir: *La mia droga si chiama Julie*. Il racconto un po' sconclusionato di un amore tragico dove la Deneuve deve fare, in coppia con Jean-Paul Belmondo, una parte piuttosto cinica e molto lontana dalla sua immagine consolidata di prima diva del cinema francese di quegli anni. Siamo all'inizio del 1968 quando si deve progettare il film e, poco dopo, il regista scrive di lei un lungo ritratto psicologico dove accanto ad una diagnosi professionalmente acuta si rintraccia un'ammirazione che avrà delle conseguenze non piccole sulla sua vita emotiva: «Ciò che amo in lei è il suo mistero. Si presta mirabilmente ai ruoli che comportano un segreto, una doppia vita. Catherine Deneuve aggiunge ambiguità a qualunque situazione, a qualunque copione, in quanto dà l'impressione di dissimulare un gran numero di pensieri segreti che si lasciano intravedere sullo sfondo. [...] A che cosa potrei paragonare Catherine? Se proprio dobbiamo accostarla a qualcosa, non è né a un fiore né a un bouquet, perché in lei c'è una certa neutralità che mi induce a paragonarla piuttosto al vaso dove si possono mettere ogni tipo di fiori. Il suo comporta-

⁴⁵ Così in Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 176.

⁴⁶ Illuminanti per la ricchezza di sentimenti le lettere che Truffaut le ha scritto nel corso della vita. Cfr. *Autoritratto*, sparsim.

mento, la sua andatura, il suo riserbo permettono agli spettatori di proiettare sul suo volto tutti i sentimenti che si desidera immaginare. Malgrado l'apparenza piuttosto romantica e fragile, Catherine ha la naturalezza assoluta delle ragazze nate dopo la guerra, lo stesso lato imperturbabile ed un pudore che, nel suo lavoro d'attrice, la spingono a non concedersi mai interamente. Questo ritegno fa sognare, accresce il mistero e permette agli spettatori di 'riempire il vaso'⁴⁷.

Il film di fatto si baserà su un universo affettivo molto intimo. La Deneuve parlandone afferma che «François ha fatto dei film d'amore in cui era sempre presente la sessualità. Questa era abbastanza sfumata e spesso prevaleva il pudore. Ma se si guardassero i suoi film, per esempio *La mia droga si chiama Julie*, proprio da questo punto di vista e con un po' di attenzione si vedrebbe quanto sono sessualmente violenti ed espliciti». Una valutazione forse un po' frettolosa, indotta dal film che la vedeva in un ruolo crudamente ammaliante⁴⁸ e che viene ben smentita da una bella frase di Truffaut: «Io sono per un erotismo vestito»⁴⁹. L'esperienza del film la lega a Truffaut con il quale stabilisce una lunga relazione, nonostante il matrimonio con il fotografo e regista David Bailey, dal quale divorzierà nel 1972. La improvvisa fine del rapporto con la Deneuve produrrà nel regista francese un crollo di nervi da cui si riavrà a fatica. Girare le *Due inglesi* in quel periodo è stato per lui sicuramente terapeutico. Con questo lavoro, infatti, ha affrontato la sua vita affettiva ed ha cercato di uscire dal groviglio labirintico che l'opprimeva. L'idea delle sorelle, di due sorelle da lui entrambe amate fortemente, si è insinuata nella sceneggiatura e l'ha accompagnato nel corso delle riprese. L'antica sofferenza per la morte di Françoise si salda drammaticamente con l'abbandono da parte di Catherine⁵⁰. Fedele comunque al modello di relazione con le sue ex conserverà per l'attrice, essendone ricambiato, un sentimento di amicizia e di stima profonda al punto da affidarle, dieci anni dopo, nel 1979 il ruolo di protagonista de *L'ultimo metrò*. Sarà questo l'ultimo film nel quale lei viene diretta da Truffaut e grazie al

⁴⁷ Cfr. l'articolo *Lavorare con Catherine Deneuve* ora in Narboni J. e Toubiana S. (a cura di), *Truffaut. Il piacere degli occhi*, p. 209.

⁴⁸ Nel film c'è una scena dove la Deneuve si spoglia sul ciglio di una strada. La stessa sequenza era stata scritta cinque anni prima per Françoise Dorléac nella sceneggiatura de *La calda amante* e poi tagliata durante il montaggio. Truffaut la riprende identica in omaggio a lei, per la sorella Catherine.

⁴⁹ Cfr. Gillain A. (a cura di), *Tutte le interviste...*, cit., p. 228.

⁵⁰ Che il film si accompagni al tentativo di risolvere dei seri problemi personali viene confermato dallo stesso Truffaut: «Ho iniziato questo film in uno stato di depressione che è andato migliorando man mano che si girava. Questo mi ha ispirato la frase che faccio dire a Claude (quando ha appena terminato il suo primo romanzo): "Adesso mi sento meglio, ho l'impressione che saranno i personaggi del libro a soffrire al mio posto"».

quale vincerà, nel 1981, il César come miglior attrice ed il David di Donatello come migliore attrice straniera.

Nel gennaio del 1971, dopo la rottura della relazione amorosa con Catherine Deneuve, Truffaut si ricovera in una clinica nei pressi di Versailles e sperimenta, per pochi giorni, la cura del sonno. Ma sarà, come sempre, il lavoro ad agire da medicina risolutiva e nell'aprile comincia le riprese delle *Due inglesi*. Lo testimonia lui stesso: «Quando lavoro divento seducente, lo sento, e nello stesso tempo questo lavoro, che è il più bello del mondo, mi pone in uno stato emozionale favorevole per l'inizio di una *love story*. Di fronte a me generalmente c'è una ragazza o una donna, emozionata, timorosa e obbediente, fiduciosa e pronta ad abbandonarsi. Quello che succede allora è sempre lo stesso. A volte la *love story* è sincronizzata con le riprese e termina con loro; altre volte continua, per volontà di uno o di entrambi»⁵¹. Nasce così una relazione con Kika Markham, una delle due sorelle inglesi, Anne. La storia durerà qualche mese. Rivedrà Kika Markham, più tardi, in un ulteriore periodo burrascoso dove i rapporti occasionali diventano il modello dominante della sua vita sentimentale. Anche sul set di *Effetto notte* (1973) si sviluppa una relazione prima timida e poi fatta di complicità e d'amore pieno con Jacqueline Bisset, cui è stata affidata la parte di Julie Baker, una diva americana fragile psicologicamente che sta al centro di un'intricata storia d'amore. La Bisset, che stima moltissimo Truffaut, è la sola che condividerà con lui un lungo periodo di forte solitudine, aiutandolo a contenere la cronica depressione. Si frequenteranno prima in Francia e poi da lei, a Los Angeles, nel corso dell'intero 1973.

L'amore psicotico è il tema che anima drammaticamente la storia di *Adèle H.* (1975). Un amore folle che travolse la secondogenita di Victor Hugo all'inizio della seconda metà dell'Ottocento e che Truffaut vuole filmare assolutamente con Isabelle Adjani, un'attrice diciannovenne che ha visto recitare nell'autunno del 1974 in *La gifle*, un film di grande successo di Claude Pinoteau. Come gli accade spesso Truffaut per conoscerla e per convincerla della sua idea le scrive una lettera piena di apprezzamenti⁵². Confessa, per iscritto, anche il suo colpo di fulmine: «Il suo viso racconta da solo una sceneggiatura, i suoi sguardi creano le situazioni drammatiche, lei potrebbe anche permettersi di recitare un film senza storia, sarebbe un documentario su di lei e questo varrebbe ogni finzione». Ma il rapporto tra l'attrice e il suo regista diventa delicato e tutt'altro che facile. La

⁵¹ Cfr. *Lettera a Liliane David Dreyfus*, 16 maggio 1971.

⁵² «Lei è un'attrice favolosa e, a eccezione di Jeanne Moreau, non ho mai sentito un desiderio così imperioso di fissare un volto sulla pellicola, subito, dopo aver sospeso ogni altra attività. Accetto l'idea che il teatro sia una nobile causa, ma ciò che mi riguarda è il cinema e, uscendo da *La gifle*, mi è venuta la convinzione che bisognerebbe filmarla tutti i giorni, anche la domenica», in de Baecque A., Toubiana S., *François Truffaut. La biografia*, cit., p. 503.

passione e l'innamoramento di Truffaut non trovano l'approdo desiderato. Le riprese saranno immerse in un clima di isolamento e claustrofobia che rispecchia l'ossessione di Adèle ma anche del rapporto complicato con Isabelle. L'Adjani confesserà più tardi: «Ho passato tutto il tempo a respingerlo sia come donna, sia come attrice». La tensione tra attrice e regista, entrambi impegnati al massimo grado nel proprio lavoro, ma anche coinvolti emotivamente in un rapporto asimmetrico e difficile sul piano personale, genera stanchezza e sofferenza. Truffaut è ipnotizzato, ma sembra aver perso il controllo della situazione: «La guardo recitare, l'aiuto come posso, dicendole trenta parole quando ce ne vorrebbero cento o dicendone cinquanta quando ce ne vorrebbe una sola, ma quella giusta, perché è tutta questione di vocabolario nel nostro strano sodalizio. Non conosco Isabelle Adjani, eppure la sera ho gli occhi e le orecchie stanchi per averla guardata ed ascoltata troppo intensamente per tutta la giornata». La forte personalità della Adjani, l'impegno che mette nell'interpretare questo ruolo preoccupata di salvaguardare la sua indipendenza emotiva, il suo stile recitativo coraggioso (si rifiuta di provare per dare il meglio di sé nelle riprese) alimentano nella troupe un clima speciale. Scrivendo ad un'amica Truffaut si sfoga dichiarando la difficile condizione in cui si è venuto a trovare: «Lei mi parla del piacere che devo avere nel dirigere Isabelle A. È tutto il contrario di un piacere, è una sofferenza quotidiana per me, e quasi un'agonia per lei. Perché il suo mestiere è una religione, e per questo le nostre riprese sono una dura prova per tutti. Sarebbe troppo semplice dire che è una persona difficile, non lo è. È diversa da tutte le donne che fanno questo mestiere, e siccome non ha ancora vent'anni, si aggiunge a tutto ciò (al suo genio, non abbiamo paura di dirlo) un'inconsapevolezza nei confronti degli altri e della loro fragilità che crea una tensione incredibile». Eppure, anche se la storia di *Adele H.* paradossalmente sembra riproporsi nella realtà a parti invertite, tra loro due un filo particolare si è stabilito e durerà nel tempo. Subito dopo l'intervento chirurgico subito da Truffaut nel settembre del 1983 la Adjani gli fa pervenire un messaggio delicato e sottile al tempo stesso: «Penso che lei pensi che non penso mai a lei e non penso che lei pensi mai a me, allora non oso rivolgerle dei pensieri, salvo per dirle che ho pensato molto a lei in questi ultimi giorni. Spero tanto che stia meglio». Dopo una cena con lui e l'Ardant, seguita nel marzo del 1984 alla cerimonia dei Césars, lei gli scrive un'altra lettera, l'ultima, piena di affetto: «Ero talmente emozionata nel vederla, aveva l'aria affaticata e felice al tempo stesso. È così bella la vita quando si è stati gravemente ammalati. Ha rivolto degli sguardi così teneri ieri sera. Le voglio bene e l'ammiro sempre e per sempre».

Marie Jaoul de Poncheville gli viene presentata da Marie-France Pisier la sera del suo quarantacinquesimo compleanno. È una ragazza assai bella di circa quindici anni più giovane del regista, single e con una sua bambina da allevare. Truffaut, che ha appena finito di girare *L'uomo che amava le donne*, la corteggia assiduamente adottando anche uno degli stratagemmi inconsueti che Bertrand

Morane, nel film, usa per corteggiare le sue donne. Marie de Poncheville non è una donna dell'ambiente cinematografico, è una donna che coltiva con determinazione la sua indipendenza, con uno stile di vita molto disinibito. La vita di Truffaut ne viene sconvolta ma lui si adatta volentieri. Perfino accettando la mondanità dove lei lo coinvolge. La relazione, impostata secondo un modello ritualizzato⁵³ diventerà di dominio pubblico e durerà per due anni; lo accompagnerà nel periodo che comprende la produzione de *La camera verde* e l'avvio del progetto per *L'ultimo metrò*. Truffaut, ancora una volta, viene abbandonato di colpo nell'agosto del 1979. Questo saltare da una relazione all'altra comporta dei costi non piccoli per l'equilibrio emotivo del regista. Anche perché convive sicuramente con il bisogno di avere una propria famiglia e di vivere in un clima affettivo stabile. I rimorsi nei confronti delle figlie Ewa e Laura e della moglie Madeleine alimentano le crisi depressive che lo colpiscono a periodi alterni.

Paradigmatico, nella sua sincerità, infine, il racconto di come è iniziato il suo interessamento a Fanny Ardant, un punto di vista da regista che cerca negli attori una specie di tipo ideale che rifletta le sue aspirazioni ed i suoi desideri più profondi, anche come uomo: «Scoprendola sul mio schermo televisivo, ero stato sedotto dalla sua grande bocca, dai suoi grandi occhi neri, dal suo viso triangolare, ma ho subito riconosciuto ed apprezzato in Fanny Ardant le qualità che quasi sempre chiedo alle protagoniste dei miei film: vitalità, coraggio, entusiasmo, umorismo, intensità, ma anche, sull'altro piatto della bilancia: il gusto del segreto, un lato scontroso, un sospetto di ritrosia e, sopra tutto, qualcosa di vibrante»⁵⁴. Ed ancora: sempre nel dicembre del 1979, animato da un'irresistibile voglia di conoscere di persona quella che diventerà la madre di una delle sue figlie: «Fanny mi ha fatto subito pensare alle sorelle Brontë, a cui mi ero interessato ai tempi delle *Due inglesi*. Mi son detto: Questa ragazza è come le tre Brontë messe assieme!». E così l'Ardant sarà al centro di un altro film dedicato all'*amour fou* dopo *Adèle H.*, la splendida destinataria della sorgente oscura dell'amore che distrugge: *La Femme d'à côté* (1981). Una passione che qui è però condivisa dai due protagonisti. La storia è sicuramente ispirata alla relazione che il regista ha avuto con la Deneuve.

Ancora una volta sembra che il racconto per immagini del suo vissuto, sia pure trasposto in una sceneggiatura, serva come terapia fondamentale per la sua depressione. Un abisso dove precipita quasi ogni volta che l'esperienza dell'amore fallisce. Nel corso del film Truffaut si innamora dell'Ardant, che aveva trent'anni meno di lui ed una bambina di sei. L'Ardant sembra adottare

⁵³ Sono molto interessanti le osservazioni che la stessa Marie de Poncheville fa, vent'anni dopo, sulla dinamica che regolava la loro vita affettiva in un'intervista rilasciata ad Antoine de Baecque e Serge Toubiana nel 1996.

⁵⁴ Riportato in *Truffaut. Il piacere degli occhi*, cit., p. 196.

un modello di relazione amorosa che coincide con quello del regista⁵⁵. Nasce un rapporto serio, profondo, l'ultimo di Truffaut. Fanny Ardant sarà la brillante protagonista anche dell'ultima pellicola del suo compagno di vita, *Vivement dimanche!* (1983).

All'improvviso, in una dolce serata dell'agosto dello stesso anno, in una casa che aveva affittato in Normandia, mentre era impegnato a mettere a punto i suoi prossimi lavori insieme a Claude de Givray, provò «la sensazione che un petardo gli fosse scoppiato nella testa». La diagnosi: tumore al cervello. Alla fine di settembre l'Ardant partorisce una bambina, Josephine, la terza figlia del regista. L'anno successivo, mentre lavorava a diverse sceneggiature contemporaneamente come era sua abitudine, un grave peggioramento lo costringe al ricovero nell'ospedale di Neuilly dove muore il 21 ottobre 1984. «Al suo funerale che fu celebrato tre giorni dopo, assistettero migliaia di persone. Eppure, sotto un certo aspetto, non fu molto diverso da quello di Bertrand Moran»⁵⁶, il protagonista de *L'homme qui aimait les femmes*.

⁵⁵ Così dichiara, intervistata da *Figaro Madame* il 26 settembre 1981: «Adoro le grandi famiglie...ma per me l'amore deve rimanere clandestino, senza l'anello al dito. Mi piacciono anche le case grandi, ma non le coppie [...]. È così meraviglioso darsi appuntamento o essere a casa dell'altro come in visita».

⁵⁶ Ingram R. e Duncan P. (a cura di.), *François Truffaut. Tutti i film*, Taschen, Koln, 2008, p. 89.

Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur

Francesca Sacchetti

Within the phenomenological view, the project of Paul Ricoeur is configured as a “way out” compared to the aporias in which Husserl’s phenomenology falls in his attempt to gain access to “other than itself” starting from transcendental solipsism. Analogical understanding, based on appresentational mechanism, gives way in Ricoeur’s thought to a practical philosophy in Kantian style, founded on respect, where otherness is a constituent dimension of subjectivity. In the paper firstly it is analyzed the general critique that Ricoeur moves to Husserlian idealism, while later it is highlighted how Ricoeur’s transition from phenomenology to hermeneutics involves a significant change in approaching and solving the problem of intersubjectivity. Finally, it appears clear that, from the very beginning, Ricoeur’s path is marked and driven by a strong ethical strain.

Osservazioni preliminari

La chiave di lettura che intendiamo proporre in questo saggio è quella secondo la quale l’ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur, pur non potendo certo essere intesa come una sorta di prolungamento di alcuna corrente fenomenologica, tuttavia risente dell’influsso di alcune delle più autorevoli voci di tale tradizione di pensiero. L’elemento critico che Ricoeur introduce non è infatti diretto alla fenomenologia in sé, quanto invece alla forma idealistica che essa assume nel pensiero di Husserl. Idealismo che risulta essere espressione del primato che il padre della fenomenologia assegna alla coscienza quale fondamento ultimo del sapere e baluardo dell’apoditticità della conoscenza di sé.

Lo spostamento di ottica operato da Ricoeur dall’idea di un soggetto che si autopone a quella di un sé che può comprendersi solo grazie all’interpretazione di segni all’interno di un contesto di senso già dato, coglie appieno il movimento di pensiero proprio dell’ermeneutica ricoeuriana mossa non da esigenze di tipo fondazionale (quale quella husserliana), ma centrata piuttosto sull’idea di «attestazione» quale modo di porsi di un sé la cui identità appare di per se stessa problematica. Se è pur vero che Ricoeur è critico nei confronti

dell'impostazione husserliana, tuttavia riconosce, come vedremo, ad alcuni assunti fenomenologici il ruolo di presupposti imprescindibili per l'ermeneutica, così come d'altro lato individua in quest'ultima la mèta a cui la fenomenologia dovrebbe tendere. Ciò significa che la fenomenologia, sia nei suoi presupposti generali sia in alcuni aspetti specifici legati a singoli autori, e l'ermeneutica di stampo ricoeuriano non si identificano come chiavi di lettura del reale che si escludono reciprocamente, ma come forme di pensiero in fecondo dialogo l'una con l'altra.

Considerata l'ampiezza di respiro della riflessione ricoeuriana, il suo legame con molteplici e diversificate correnti di pensiero che vanno dalla filosofia aristotelica a quella kantiana, a quella hegeliana, per giungere fino alla filosofia esistenzialista, nonché il serrato dialogo che l'autore mantiene con la linguistica, la teoria dell'azione, la psicoanalisi, solo per citarne alcune, non è facile, e forse neanche produttivo, ridurre il suo pensiero ad un'etichetta specifica. Se infatti la sua teoria sull'identità, ad esempio, è da sempre al centro del dibattito di quanti si collocano nel filone di pensiero del sé narrativo, tuttavia si commetterebbe un grande errore nel ridurre la portata delle sue analisi a questo aspetto che, pur essendo di grande importanza, rimane un aspetto affatto specifico. Penso che l'intento di rintracciare un *leit motiv* nella produzione scientifica di Ricoeur possa essere perseguito non tanto individuando un determinato tema di riflessione, quanto invece mettendo in luce la prospettiva che informa e dà un peculiare significato ad ogni oggetto di pensiero. E tale prospettiva, che si chiarisce ed arricchisce sempre più nel corso delle sue opere, è quella che fa della dimensione etica dell'appartenenza ad un contesto di senso il perno centrale della teoria ricoeuriana.

Uno degli ultimi testi di Ricoeur, il capolavoro *Sé come un altro*, veicola in maniera esemplare «una vera e propria *tensione etica* che può essere considerata il punto di partenza e l'esito di tutta la sua opera filosofica» (Ciaramelli 1991: 50). Prospettiva etica che ha il primato sulla morale: ciò che è stimato buono deve essere il principio regolatore di ciò che può essere formalmente imposto come obbligatorio. E ciò che qualifica la dimensione etica è il «tendere alla vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste» (Ricoeur 1990).

Un'ermeneutica del sé quella di Ricoeur, come vedremo, centrata sull'identità del sé che ciascuno di noi è in rapporto costitutivo con l'altro, visto – in senso kantiano – come fine in sé a cui offrire riconoscimento e rispetto.

La critica all'idealismo husserliano

Come già detto, la critica di Ricoeur non investe la fenomenologia nel suo complesso, della quale anzi sono ritenuti come validi molti presupposti di base,

quanto invece la particolare fisionomia che essa viene ad assumere nell'impianto teorico husserliano. Per meglio comprendere la sostanza e la portata di tale critica è necessario prendere in considerazione il fatto che l'intento più generale di Ricoeur è quello di congedarsi da tutte le filosofie del *Cogito*, ovvero da tutte quelle filosofie che pongono il soggetto in prima persona al centro delle loro riflessioni assumendolo come fondamento originario, fulcro di una certezza apodittica, senza però per converso accettare le conclusioni nichiliste delle filosofie dell'anti-*cogito* quale quella nietzschiana. Così, prima ancora di rivolgersi ad Husserl, la critica si indirizza alla filosofia di Cartesio nella quale si riscontra per la prima volta quell'ambizione di fondazione ultima che caratterizzerà successivamente altre filosofie quale quella di Kant, Fichte ed infine Husserl. È infatti in Cartesio che nasce l'idea che l'io sia il fondamento assoluto del sapere, un io che proprio grazie al carattere iperbolico del dubbio giunge ad affermare la certezza della propria esistenza, legata com'è quest'ultima all'esercizio del pensiero. Vero è, come evidenzia Ricoeur, che se nella *Seconda Meditazione* cartesiana l'io assume al rango di prima verità, nella *Terza Meditazione* il posto di fondamento ultimo è occupato dalla veracità divina. Non è perciò chiaro se il *Cogito* possa veramente assumere il ruolo di verità prima o non sia invece una verità fragile o comunque subordinata alla verità divina: «o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla nella sua condizione di essere finito, e allora la prima verità perde l'aureola del fondamento primo» (Ricoeur 1990: 85). L'esaltazione dell'io paga così il prezzo della sua *hubris*. Successivamente a Cartesio da un lato Spinoza assumerà il *Cogito* come una verità astratta, subordinata a Dio, unica sostanza infinita, mentre dall'altro lato la filosofia idealista – Kant, Fichte e l'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane* – continueranno ad intendere il *Cogito* come fondamento assoluto e lo ridurranno ad un principio formale, assumendolo come un io disancorato dalla realtà in cui vive.

È proprio il carattere di formalità ed astrattezza che tale soggetto viene ad assumere nella fenomenologia husserliana ad essere problematico per Ricoeur. L'*ego* trascendentale è infatti un *ego* che si realizza da sé, che si fonda in maniera autosufficiente grazie alla riflessione, un soggetto dunque che costituisce da se stesso, senza apertura all'altro, il senso del mondo, e che nel farlo se ne assume la responsabilità ultima.

Altro punto problematico dell'impostazione husserliana risulta essere, per Ricoeur, il primato che il padre della fenomenologia assegna alla "rappresentazione" quale atto della coscienza con la quale essa coglie la realtà, atto che non implica ma anzi esclude la messa in gioco della struttura volitivo-affettiva. Ebbene per Ricoeur è necessario invece restituire piena dignità ed autonomia anche a queste componenti della vita soggettiva, e mettere in evidenza come

esista di fatto una reciprocità tra gli elementi volontari e quelli involontari. Si tratta, quindi, «di ampliare lo spettro esperienziale del cogito, ponendolo come principio fondativo ed interpretativo non solo delle operazioni logiche, ma anche del volere, del sentire, del patire» (Bonato 1989: 402). Questo aspetto del pensiero ricoeuriano è chiara espressione del progetto del nostro autore di sviluppare una filosofia della volontà che consenta di dar conto del *Cogito* nella sua interezza, e non solo nella dimensione affatto specifica e parziale del conoscere. Così, assumere il soggetto anche come volontà, desiderio e corpo, e non solo come mente che conosce, permette di non ricadere nel vecchio dualismo cartesiano *res cogitans/res extensa*, ma di accordare a tale soggetto una dimensione più ricca, corposa, piena di quanto abbia nella fenomenologia husserliana. «La relazione di reciprocità fra il volontario e l'involontario consente di reimpostare l'antico problema del rapporto fra libertà e natura, fra coscienza e corporeità. Consente la "riconquista" del *cogito* integrale» (Jervolino 1993: 12). Il soggetto come sintesi di attività e passività, essere finito ed infinito, non è dunque solo colui che nel conoscere esteriorizza il suo oggetto e crea così una frattura tra sé e il mondo, ma anche colui che sempre vive ed agisce animato da un profondo ed autentico sentimento di appartenenza alla realtà.

Ma vediamo nel dettaglio quali sono i nodi fondamentali della critica che Ricoeur muove all'idealismo husserliano. In primo luogo ciò che per Ricoeur non può essere ritenuto come valido è l'ideale di scientificità nel senso di fondazione ultima che, come abbiamo visto, implica l'esistenza di un *ego* trascendentale. Il limite di tale scientificità è infatti rappresentato dalla stessa condizione della comprensione, la quale implica una reciproca «appartenenza» (Ricoeur riprende il termine da Gadamer) tra soggetto ed oggetto: «la problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume d'essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto» (Ricoeur 1989: 42-43). Il soggetto è sempre un soggetto in situazione, che vive la sua inclusione nel mondo (il *Dasein* heideggeriano) come condizione ontologica originaria.

Strettamente collegato a questo punto è quello relativo alla comprensione del significato. Ciò che Ricoeur contesta ad Husserl è il primato che egli accorda al fenomeno dell'intuizione come forma immediata grazie alla quale può essere colto il reale. Per Ricoeur ogni comprensione deve invece essere mediata da un lavoro di interpretazione attraverso il quale viene determinato il particolare significato che vengono ad assumere gli elementi del contesto all'interno di una particolare situazione. L'opposizione al progetto husserliano di fondazione ultima si sostanzia nell'idea secondo la quale «qualsiasi interpretazione colloca l'interpretazione *in medias res* e mai all'inizio o alla fine» (Ricoeur 1989: 46). Le parole, ad esempio, hanno un valore polisemico e racchiudono in sé un potenziale di senso tali da richiedere l'uso dello strumento

interpretativo per discernere il loro significato nelle diverse situazioni di interlocuzione nelle quali vengono utilizzate. Come evidenzia Bégout, «l'interesse ricoeuriano per la dimensione storica dei fenomeni presi nella loro contingenza, nella loro finitudine, nel loro carattere singolare e temporale, si esplica senza dubbio attraverso questo rifiuto di porre l'analisi fenomenologica al solo livello del coglimento delle essenze. Le regioni che esplora Ricoeur (la soggettività fallibile, il testo, il racconto, la storia) gli impediscono di credere che il loro senso si riduca alla loro essenza. Il senso è tanto accidente quanto sostanza, tanto esistenza quanto essenza» (Bégout 2006: 200).

L'assunto fondamentale che fa da sfondo e supporto alle analisi husserliane, e verso il quale Ricoeur si mostra decisamente critico, è quello – in parte già accennato – secondo il quale il “luogo” della fondazione ultima sarebbe il soggetto trascendentale. Tale punto risulta estremamente problematico perché secondo Ricoeur la conoscenza di sé non gode di quel carattere di indubitabile verità che le assegna Husserl. Quest'ultimo, come sappiamo, pone l'*ego cogito* come fondamento assolutamente certo del reale, affermando che la conoscenza di sé è un tipo di conoscenza sottratta al dubbio e alla critica. Ebbene, secondo Ricoeur la conoscenza di sé, lungi dall'essere una conoscenza certa e assoluta, è anch'essa, come ogni altra forma di conoscenza, presuntiva. «Nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto, anche se per ragioni diverse e specifiche» (Ricoeur 1989: 47). Così non solo ci si può ingannare sulla percezione di un oggetto, ma anche sulla percezione di sé.

La messa in discussione radicale da parte di Ricoeur del primato della soggettività e dell'assolutizzazione della coscienza appare in maniera ancora più chiara nella misura in cui egli invita ad assumere come asse fondamentale del percorso di comprensione non più il soggetto, ma il testo. Nodo centrale della teoria del testo di Ricoeur è quello secondo il quale lo scopo, la mèta finale del processo ermeneutico non deve essere quello di ritrovare l'intenzione dell'autore e la psicologia da cui emerge (come invece predicava l'ermeneutica romantica), quanto invece di far “parlare” il testo, lasciando che dispieghi il suo “mondo” e che si lasci interpretare come ciò che è irriducibilmente “altro” rispetto alla coscienza. Tale estraneità del testo implica il ricorso ad un modo di interpretazione che deve essere in grado di cogliere la “cosa del testo”, e non quindi di operare una sorta di riattivazione di elementi psichici nascosti. Al problema del “chi” si sostituisce quello del “cosa”: il testo mostra al lettore, ad ognuno di noi, i modi possibili del nostro essere nel mondo, la gamma delle molteplici forme in cui può sostanziarsi la nostra appartenenza ad esso. «Ciò

che in un testo deve essere interpretato è una proposizione di mondo, il progetto di un mondo che potrei abitare e dove potrei progettare i miei possibili più propri» (Ricoeur 1989: 50). Il mondo, e non più la soggettività, diventa perciò l'asse portante di tutto il lavoro di interpretazione.

Cade perciò per Ricoeur la pretesa del soggetto di costituirsi come origine ultima, radicale, a fronte dell'idea secondo la quale la soggettività può ritrovarsi solo alla fine, e non più all'inizio, del processo ermeneutico, ovvero nel momento in cui il soggetto fa suo il testo grazie all'appropriazione del suo significato: «la coscienza non è origine ma compito» (Ricoeur 1977: 25). Che la coscienza sia un compito non deve però per Ricoeur intendersi nella direzione in cui si muove Freud, il quale come sappiamo assume l'idea di «un'archeologia del soggetto», quanto piuttosto nel senso di una teleologia di memoria hegeliana la quale riconduce la costituzione del senso non al passato dell'individuo ma al suo futuro. All'immagine di un soggetto sovrano che si pone da sé nel chiuso della sua esperienza trascendentale si contrappone quella di un soggetto che si comprende davanti al testo, divenendo suo discepolo, ed offrendo una sua particolare risposta alle molteplici forme esistenziali rivelate dal discorso narrativo. Perde perciò validità e senso la pretesa stessa di poter fornire una risposta definitiva circa il presupposto originario del reale. La comprensione della realtà non può in alcun modo prescindere dal fatto che la situazionalità umana è un dato irriducibile, il quale impedisce la ipostatizzazione di qualsiasi fondamento a favore di una variabilità e modulabilità dell'orizzonte del comprendere. Orizzonte che costruiamo e condividiamo con altri individui, nostri compagni di viaggio, con i quali diamo vita alle molteplici articolazioni di senso in cui può essere detto e significato il nostro vissuto, sia individuale sia collettivo. «Nel contesto l'azione acquista il suo senso interno, la sua intelligibilità sociale, la sua interpretabilità retroattiva, la sua efficacia aperta [...]. E se volessimo ancora giocare con le parole diremmo: con-testo, cioè un testo scritto con quegli altri con i quali condividiamo la situazionalità della nostra esistenza» (Iannotta 1993: 40).

Come vedremo, è proprio l'"altro", nella sua estraneità vissuta, che richiama il soggetto alla dimensione sociale della sua appartenenza al mondo, e lo sottrae alle illusioni cieche di un solipsismo autofondante. È l'"altro" che entra costitutivamente in ognuno di noi, che fa di ogni soggettività una sintesi tra ciò che è mio e ciò che è tuo, tra ciò che ognuno ha dentro di sé e ciò che gli viene donato dall'altro nello scambio reciproco di stima e rispetto.

Ma prima di addentrarci nel tema del rapporto sé-altro, è opportuno richiamare i nodi fondamentali della fenomenologia che vengono ripresi nel discorso ermeneutico, ed indicare i lineamenti essenziali della fenomenologia ermeneutica di Ricoeur.

Il dialogo tra ermeneutica e fenomenologia

Ricoeur individua in quattro postulati fenomenologici i presupposti fondamentali per il percorso ermeneutico. Percorso che, è bene ricordarlo, secondo Ricoeur può essere intrapreso solo percorrendo la “via lunga” che passa per i sentieri della semantica, e non invece la “via corta” di Heidegger il quale, sostituisce la domanda circa le condizioni alle quali un soggetto cosciente può comprendere con quella relativa alla dimensione ontica di tale essere.

Il primo postulato è quello relativo al fatto che ogni volta che ci si pone un interrogativo circa qualsiasi ente, tale interrogativo è finalizzato a cogliere il senso dell’oggetto in questione. Lungi anch’essa, come la fenomenologia, dall’assumere posizioni di tipo realistico, l’ermeneutica sottolinea come l’esperienza che si fa di un oggetto è sempre diretta alla comprensione del suo significato. Tale comprensione, inoltre, implica come presupposto fondamentale il fatto che ogni esperienza possa essere espressa in forma linguistica, ovvero che abbia una dicibilità di principio. Quel che Ricoeur non accetta del discorso fenomenologico è che si associ tale aspetto all’idea che esista una soggettività trascendentale con funzioni di controllo su tale senso. Richiamando la teoria dell’intenzionalità della coscienza, egli sottolinea piuttosto che ogni coscienza prima di essere coscienza di sé è innanzitutto coscienza di un qualcosa ad essa esterno verso cui tende. «Questa subordinazione della nozione logica di significazione alla nozione universale di senso, sotto la guida del concetto di intenzionalità, non implica in alcun modo che una soggettività trascendentale abbia il controllo sovrano di questo senso verso il quale essa si dirige» (Ricoeur 1989: 54).

Altro punto di vicinanza tra fenomenologia ed ermeneutica è riscontrabile nel ricorso da parte di entrambe al meccanismo della «distanziamento» da un vissuto quale mezzo necessario per poter attribuire significato ad ogni esperienza. Se da un lato la fenomenologia afferma che il soggetto deve fermarsi a focalizzare un certo elemento del suo vissuto perché quest’ultimo possa ricevere un significato, e non essere solo un elemento che scorre indistintamente nel flusso della propria coscienza, dall’altro l’ermeneutica utilizza la messa a distanza per far emergere quel vissuto storico in cui tutti noi siamo immersi e a cui sentiamo di appartenere attraverso quei segni – documenti, istituzioni, opere, monumenti – grazie ai quali il passato storico viene in un certo senso presentificato.

Anche da questo punto di vista l’affermazione di una similarità tra fenomenologia ed ermeneutica non può però prescindere dalla contemporanea messa in luce della diversità di direzione delle loro riflessioni: la fenomenologia si focalizza sull’analisi del vissuto individuale, l’ermeneutica ricoeuriana su quella del vissuto storico. La distanziamento ermeneutica mira alla significazione di quella relazione di appartenenza al mondo che risulta essere, come abbiamo visto, la forma originaria in cui si dà l’essere prima dell’atto con il quale esso

si pone coscientemente nella realtà. A proposito dell'ermeneutica Ricoeur afferma che «il “vissuto” che essa si impegna a portare al linguaggio, ad elevare al senso, è la connessione storica, mediata dalla trasmissione dei documenti scritti, delle opere, delle istituzioni, dei monumenti che rendono presente per noi il passato storico. Quella che abbiamo chiamato “appartenenza” non è altro che l'aderenza a questo vissuto storico, quella che Hegel indicava come la “sostanza” dei costumi» (Ricoeur 1989: 55).

Ulteriore elemento che segna la prossimità tra ermeneutica e fenomenologia è quello relativo al carattere derivato delle significazioni di ordine linguistico. Per la fenomenologia il piano logico-linguistico non si pone come la struttura di senso più fondamentale nella quale prende forma l'esperienza, ma rimane piuttosto in posizione subordinata rispetto alla preminenza dell'esperienza percettiva, nella quale si strutturano le prime articolazioni di senso. Il livello predicativo è fondato su quello pre-predicativo. L'ermeneutica, ponendosi in continuità con tale assunto fenomenologico, afferma anch'essa che l'esperienza, pur avendo una dicibilità di principio, non si risolve nelle sue determinazioni linguistiche, le quali in ultima istanza rinviano ad una riserva di senso che le precede e rende possibili. Ciò che differenzia nuovamente le due prospettive è il fatto che mentre la fenomenologia mira all'elucidazione dell'esperienza percettiva quale fondamento pre-predicativo della costituzione di ogni oggetto come oggetto significativo, l'ermeneutica amplia la prospettiva di analisi subordinando l'esperienza linguistica alla totalità dell'esperienza estetica e storica. La coscienza è perciò sempre «coscienza d'essere esposti agli effetti della storia» (Ricoeur 1989: 56).

Da ultimo Ricoeur individua un rapporto ancora più stretto tra il livello pre-linguistico della fenomenologia e quello dell'ermeneutica nella misura in cui la fenomenologia husserliana rappresenta il punto di inizio di un percorso di pensiero in direzione di un'ermeneutica dell'esperienza storica. I segni di tale movimento sono ravvisabili, secondo Ricoeur, da un lato nel fatto che Husserl ha sempre evidenziato e riflettuto sul carattere temporale dell'esperienza percettiva, il che apre la strada alla considerazione della storicità dell'esperienza in generale, e dall'altro nel fatto che l'esperienza percettiva risulta essere solo una parte, un elemento dell'esperienza totale – la *Lebenswelt* – la quale, come tale, implica anche la considerazione della dimensione culturale.

Ma è proprio quest'ultimo aspetto che deve richiamare l'attenzione sul fatto che la fenomenologia può rappresentare un fondamentale presupposto dell'ermeneutica solo se e nella misura in cui essa assume e fa ricorso al metodo ermeneutico dell'interpretazione (*Auslegung*).

Nel rilevare la prossimità che la fenomenologia mantiene con l'ermeneutica, Ricoeur evidenzia come Husserl individui nell'*Auslegung* un principio metodologico fondamentale che si pone come presupposto necessario per ogni

riflessione scientifica. Il ricorso da parte di Husserl all'interpretazione è ravvisabile, secondo Ricoeur, sia nelle *Ricerche logiche*, sia nelle *Meditazioni cartesiane*. Se infatti nella prima opera viene messo in luce come tale principio risulti direttamente implicato nell'idea stessa di percezione, la quale si configura non come una registrazione passiva di dati ma come una loro elaborazione in termini di significato, è nella seconda opera che meglio si chiarisce cosa Husserl intenda quando parla di interpretazione. In particolare è la famosa *Quinta meditazione* che ci indica il cammino intrapreso dal padre della fenomenologia. Come è noto, è in questa *Meditazione* che si profila la possibilità di un paradosso all'interno del percorso husserliano nella misura in cui da un lato si tenta di dar conto del fatto che ogni significato deriva ed è direttamente riconducibile all'intenzionalità del soggetto, il che significa che l'"altro" si costituisce a partire dalla mia esperienza, e dall'altro si sottolinea l'assoluta ed ineliminabile peculiarità dell'esperienza di questo altro soggetto diverso e distinto dall'io. Il paradosso nascerebbe dal fatto che l'altro sarebbe sia costituito "in me", sia si costituirebbe autonomamente come "altro". In questo senso l'*Auslegung* permette di pensare insieme sia il radicamento dell'alterità nell'intenzionalità del soggetto che esperisce sia l'inevitabile distanza dell'altro da me. E può farlo nella misura in cui essa mira all'esplicitazione progressiva di un surplus di senso che va al di là della mia esperienza privata e che designa lo spazio esistenziale dell' "altro". L'interpretazione consente quindi di mettere in luce il fatto che «l'altro è incluso, non nella mia esistenza in quanto data, ma in quanto essa comporta un "orizzonte aperto ed infinito", un potenziale di senso che non domino con lo sguardo. Posso quindi affermare che l'esperienza d'altri non fa che "sviluppare" il mio essere proprio identico, ma quel che essa sviluppa era già più di me stesso, in quanto ciò che qui io chiamo il mio essere identico è un potenziale di senso che deborda lo sguardo della riflessione» (Ricoeur 1989: 68).

Evidenziati i punti di contatto tra fenomenologia ed ermeneutica, è ora venuto il momento di delineare i tratti essenziali della fenomenologia ermeneutica ricoeuriana. Nell'elaborazione di un proprio percorso di pensiero Ricoeur intende in primo luogo evitare la criticità insita nell'opera di Gadamer la quale risulta in ultima istanza caratterizzata dall'opposizione tra l'elemento della distanza alienante e quello dell'appartenenza. Per Ricoeur è necessario superare tale dicotomia a favore di un approccio che consenta di tenere insieme, senza contrapporli, questi due aspetti del processo conoscitivo. La scelta del testo come asse centrale del discorso ermeneutico consente di dar conto della peculiarità dell'esperienza umana, la quale risulta essere una forma di comunicazione che avviene tenendo conto e attraverso la distanza. Senza addentrarci nei particolari dell'acuta e minuziosa riflessione che Ricoeur fa a riguardo del testo, riflessione che chiama in causa, ad esempio, anche pensatori come Austin e Searle, ci basti considerare solo alcuni aspetti fondamentali di

tale percorso. Aspetti che ruotano tutti intorno all'idea secondo la quale il momento della spiegazione e quello della comprensione non si escludono a vicenda ma sono invece reciprocamente collegati. Se infatti, per fare un esempio, il discorso può essere inteso come un evento che si realizza temporalmente e che quindi può essere semplicemente spiegato, è anche vero che lo si comprende solo come significazione, e ciò comporta il ricorso alla comprensione. «Spiegare è liberare la struttura, cioè le relazioni interne di dipendenza che costituiscono la statica del testo; interpretare è intraprendere il cammino di pensiero indicato dal testo, mettersi in marcia verso l'*oriente* del testo» (Ricoeur 1989: 151). Ricoeur, lungi dal sostenere un'antinomia tra questi due elementi, mira piuttosto ad evidenziare la loro complementarità, tanto che è possibile collocarli su un unico arco ermeneutico. Ciò che caratterizza in maniera peculiare la riflessione ricoeuriana e la distingue significativamente da altre forme di ermeneutica è l'idea secondo la quale ciò che costituisce l'oggetto specifico della comprensione è la semantica del testo, una semantica profonda che non si risolve nell'intenzione nascosta dell'autore, ma rinvia all'esplicitazione di una forma di referenza, non ostensiva, intesa come il particolare modo di essere nel mondo che viene dispiegato nel testo.

Questi accenni alla natura dell'ermeneutica ricoeuriana, al di là del loro fine immediato di ricostruzione del pensiero dell'autore, risultano funzionali allo scopo di addentrarsi meglio nella riflessione che Ricoeur fa sul tema dell'intersoggettività, e di comprendere più compiutamente il particolare modo in cui egli affronta il tema della relazione sé-altro. Lo spostamento dell'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo, la sua de-psicologizzazione a favore dell'idea che a parlare dietro la narrazione sia la "cosa" del testo e non già la soggettività dell'autore, è direttamente legato all'intento di Ricoeur di abbandonare l'immagine di un soggetto sovrano, categoria ultima del processo conoscitivo, per sostituirla con l'immagine di un io come "discepolo del testo". Ma questo spostamento dello sguardo dal soggetto signore di sé al mondo come orizzonte aperto di significazioni implica in maniera essenziale anche la considerazione dell'altro da me come elemento costitutivo del mio universo di appartenenza. Ed è appunto a questo "altro", e alla forma che assume l'incontro con esso, che devono volgere ora le nostre considerazioni, per comprendere la forma di quella che è stata definita un'«ermeneutica diacritica» (Kearney 2004).

Il sé e l'altro: l'intersoggettività etica come forma del legame sociale

Il tema dell'intersoggettività rappresenta uno dei nodi teorici fondamentali intorno al quale si sono concentrate le discussioni di filosofi e sociologi nel

tentativo di comprendere la natura del legame sociale che unisce gli individui. Molteplici sono i contributi offerti in questa direzione, talvolta profondamente diversi ma tutti accomunati dall'intento di portare nuova luce su un fenomeno tanto radicale quanto per certi versi misterioso quale quello del vivere in comune.

La scelta di considerare, tra le diverse voci, la proposta di Paul Ricoeur rinvia non solo al fatto (della massima evidenza) che egli occupa un posto di significativa rilevanza all'interno del panorama intellettuale moderno, ma è direttamente collegata all'intento di fondo che muove le riflessioni contenute in questo saggio, che è quello di considerare il contributo di Ricoeur anche alla luce della fenomenologia, la quale, come sappiamo, ha avuto un peso importante nella sua formazione teorica.

La critica che Ricoeur muove all'idealismo husserliano investe direttamente ed in maniera profonda anche il problema dell'intersoggettività. Come abbiamo visto, infatti, ciò che per Ricoeur risulta assai problematico nell'impostazione di Husserl è l'affermazione circa l'esistenza di un *ego* trascendentale come termine ultimo del reale, un centro autofondante da cui dipenderebbe ogni conoscenza. È a questo soggetto sovrano che Husserl riconduce anche la comprensione dell'"altro" da me, e lo fa postulando un meccanismo di apprensione analogica grazie al quale l'*ego* costituisce in se stesso, a partire dal suo solipsismo, l'alterità. Ma in questo modo l'altro perde la sua assoluta specificità ed esclusività per configurarsi piuttosto come il risultato formale di un processo di costituzione di tipo trascendentale, privato della dimensione "carnale" del suo essere al mondo.

All'interno della stessa fenomenologia il contributo di un autore come Aldred Schütz rappresenta uno dei più significativi tentativi di impostare in modo radicalmente diverso da quello husserliano il problema dell'intersoggettività. La critica che Schütz muove ad Husserl non è però radicale quanto quella di Ricoeur, perché mentre ciò che quest'ultimo non accetta non è solo la costituzione dell'altro all'interno della sfera trascendentale, ma la stessa idea di *ego* trascendentale, Schütz non nega l'esistenza di tale *ego* ma non è disposto ad assumere un tipo di spiegazione che fa dell'intersoggettività un elemento riconducibile alle operazioni conoscitive che caratterizzano l'*ego* nella sua sfera trascendentale. Per Schütz l'intersoggettività è un dato del mondo della vita quotidiana, una categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana. Se è pur vero che il contributo schütziano è in questo senso assolutamente fondamentale e segna una decisiva presa di distanza dal padre della fenomenologia, tuttavia i critici hanno rilevato come la sua impostazione sia viziata da un eccesso di intellettualismo, il quale in ultima istanza lo rende incapace di dar effettivamente conto del problema dell'ordine sociale. Secondo tale critica l'analisi schütziana mancherebbe

di evidenziare il fatto che il rapporto sociale si configura come rapporto avente una natura morale¹.

Tale critica è particolarmente interessante ai nostri fini perché l'opera di Ricoeur ci permette invece di riflettere proprio sulla dimensione etica come dimensione costitutiva del vivere sociale. Dimensione etica e non solo morale, perché per Ricoeur è l'etica ad avere il primato fondativo sulla morale.

Ma addentriamoci per gradi nel vivo della questione relativa al rapporto sé-altro, in modo da coglierla in tutta la sua complessità.

La particolare forma che nel pensiero ricoeuriano viene ad assumere il tema della relazione intersoggettiva si configura come il risultato di un profondo mutamento di prospettiva rispetto alla posizione husserliana, mutamento che origina dalla presa di consapevolezza dei limiti in cui si trova costretta quest'ultima nella misura in cui intende porsi come una fenomenologia dell'altro. Ricoeur a questo proposito parla di una vera e propria delusione riguardo il modo in cui viene risolta tutta la problematica dell'alterità in seno al pensiero husserliano, il quale non sarebbe in grado di rendere efficacemente conto dello scarto esistente tra il modo di apparire delle cose e quello delle persone. Così scrive: «perché parlare di *delusione* a proposito della fenomenologia dell'altro»? In quanto rappresenta una promessa che non poteva essere mantenuta. Il suo problema è quello di rendere conto della frattura tra il modo in cui una persona si presenta ed il modo in cui una cosa si mostra; fa parte dell'apparire della persona darsi non soltanto come la presenza di un essere, dunque come un'apparenza ontica, ma anche come l'apparire di un altro soggetto, l'apparire del mio simile» (Ricoeur 2010: 14). Spiega Marrone: «la fenomenologia di fronte al mondo storico si trova forzata a dover togliere la riduzione che la rende possibile, dal momento che l'interesse eidetico, l'interesse per la costituzione oggettiva atemporale, che si pone nello stesso rapporto in cui il necessario sta al contingente, è già di per sé una riduzione, una messa fra parentesi dello storico-empirico; l'essere umano storico è da Husserl concepito come una trascendenza che viene ritrovata a titolo di oggetto mondano esterno fra gli altri oggetti del campo della coscienza, allo stesso modo di ogni esteriorità» (Marrone 1986: 127-128).

Risulta evidente il fatto che la critica che Ricoeur muove al padre della fenomenologia non si limita al problema della soggettività e dell'intersoggettivi-

¹ È bene precisare che Schütz si orienta verso l'analisi dell'ordine cognitivo perché strutturalmente più radicale rispetto ad altri tipi di analisi, ovvero finalizzata alla ricerca dei modi attraverso i quali il mondo della vita quotidiana è esperito come realtà intersoggettivamente significativa. Con ciò non si deve dedurre che per Schütz l'ordine cognitivo rappresenti una spiegazione contrapposta ed inconciliabile con altre forme di spiegazione che chiamano direttamente in causa l'aspetto morale.

tà, ma investe più direttamente l'apparato metodologico che fa da sfondo alle analisi husserliane, ed in particolare il ruolo che in essa viene ad assumere la rappresentazione (*Vorstellung*) come forma di conoscenza di ogni manifestazione del reale. Ciò che per Ricoeur risulta problematico e rende fallimentare tale approccio è la mancata considerazione del fatto che esiste una significativa differenza tra il modo di mostrarsi di una cosa e il modo in cui invece si presenta una persona. Ciò che Ricoeur intende evidenziare è il fatto che la rappresentazione non consente di cogliere quell'eccedenza di senso legata all'apparire di una persona, eccedenza intesa come tutto ciò che rinvia al fatto che il soggetto che si presenta alla mia osservazione non è solo un oggetto di percezione ma anche e soprattutto un essere simile a me. Il privilegio che Husserl accorda alla fenomenologia della "cosa", che si sostanzia nell'idea secondo la quale la percezione degli elementi del mondo esterno si configura come l'insieme dei diversi profili in cui essi si presentano, i quali trovano una sintesi nelle unità di senso costruite dal soggetto, mira a sgombrare il campo dall'illusione che le cose abbiano una "presenza", un "in sé" indipendente dal soggetto conoscente. Il che significa che la presenza che le cose possiedono non è una qualità ad esse intrinseca ma il risultato di un processo di attribuzione da parte dei soggetti. Questi ultimi, le persone, entrano in maniera direttamente costitutiva nelle cose caricandole di un senso che altrimenti esse non avrebbero. «La presenza, in ultima istanza, è propria delle persone e sono queste ultime che conferiscono la presenza alle cose stesse. E questo in diversi modi: prima di tutto ciò che è percepito da me è anche colto come percepito dall'altro e la presenza dell'altro che guarda la stessa cosa che guardo io diffonde la sua presenza su ciò che è percepito da me; ma l'altro non è soltanto colui che guarda le stesse cose nello stesso modo, ma colui che lavora alle stesse opere e abita gli stessi ambienti. Così le cose sono non soltanto pesanti dello sguardo dell'altro, ma sono cariche della sua fatica e impregnate della presenza sottile e qualificata in modi diversi che si respira in una casa amica, in un ufficio anonimo, davanti ad un pubblico ostile o su un campo di battaglia» (Ricoeur 2010: 15). La presenza delle persone nelle cose è perciò talmente pregnante che per cogliere l'apparenza pura dei profili in cui queste ultime si mostrano non è sufficiente operare la sospensione della loro pretesa realtà assoluta, ma è necessaria anche una seconda *epochè*, ovvero la messa tra parentesi della presenza dell'altro. Tale sospensione, oggetto delle riflessioni husserliane in particolare nella *Quinta meditazione cartesiana*, configura lo spazio della propria appartenenza come luogo privilegiato a cui ricondurre ogni forma di conoscenza.

Ma se la riduzione al proprio diventa la forma esclusiva di accesso al reale, come riuscire a dar conto della presenza dell'altro nella sua radicale singolarità?

Nel pensiero husserliano si profila quindi il problema di far fronte a due opposte esigenze: la prima implica la risoluzione di ogni senso all'interno della

propria sfera di appartenenza e fa della percezione delle persone una semplice forma della percezione che si ha in generale di ogni cosa, mentre la seconda riconosce l'altro come altro diverso da me, portatore di un senso peculiare irriducibile ad ogni forma di inclusione nel mio vissuto. Mentre il lato idealistico della posizione husserliana chiede che l'altro sia inteso come un'unità di senso ideale, l'attenzione al reale implica la necessaria considerazione che l'altro eccede la mia sfera di appartenenza e si pone come un sovrappiù di senso che si colloca ai margini della mia esperienza privata. L'espedito metodologico con cui Husserl tenta di risolvere l'antinomia tra queste due opposte esigenze è il meccanismo analogico, grazie al quale si opera una sorta di appaiamento tra il mio vissuto e il vissuto dell'altro. Ben consapevole dei limiti e delle difficoltà connesse ad un tipo di spiegazione basato su argomenti analogici, Husserl cerca di accreditare la sua posizione qualificando la presa analogante come una forma di apprensione del vissuto dell'altro che chiama in causa una dimensione di senso pre-intellettuale, ovvero una dimensione più originaria di qualsiasi atto di pensiero. «Il problema dell'altro porta dunque alla luce la separazione latente tra le due tendenze della fenomenologia husserliana, la tendenza descrittiva e quella che si può chiamare la tendenza "metafisica". Il genio di Husserl consiste nell'aver mantenuto la scommessa fino in fondo: infatti la preoccupazione descrittiva di rispettare l'alterità dell'altro e la preoccupazione dogmatica di fondare l'altro nella sfera primordiale di appartenenza trovano il loro equilibrio nell'idea di una presa analogante dell'altro» (Ricoeur 2010: 16-17). Nonostante questa annotazione sulla natura del meccanismo analogico, Ricoeur ritiene che Husserl non sia tuttavia in grado di uscire dall'impasse in cui cade nel momento in cui tenta di ricondurre la manifestazione dell'altro alle forme in cui si sostanzia la percezione delle cose. E tale incapacità è direttamente legata al primato che nell'impostazione husserliana assume la rappresentazione, a discapito della considerazione della dimensione affettiva come luogo privilegiato di accesso ed apertura al mondo delle persone.

La riflessione sul problema dell'intersoggettività per Ricoeur implica quindi come primo passo la considerazione di una dimensione «patica» come dimensione qualificante del modo di esistenza delle persone, dimensione che sfugge a qualsiasi forma di conoscenza di tipo intellettualistico e rinvia invece ad una funzione pratica della coscienza. «L'uomo-*ipse* è l'ente che, per l'autore di *Soi-même comme un autre* (contrariamente appunto a quanto sostenuto da una certa tradizione filosofica), in primo luogo *prova affetti*, è *interessato* (nel senso kierkegaardiano della parola), *si prende cura* dell'altro» (Moravia 1992: 82).

Rilevante in questo senso è l'interesse esercitato su Ricoeur dalla riflessione degli esistenzialisti quali Merleau-Ponty, Lévinas, Heidegger, in particolare per quel che concerne i temi del corpo, della storia, del rapporto io-altro. La centralità che nel pensiero di Ricoeur assume il tema dell'intersoggettività

intesa come un fenomeno caratterizzato da una dimensione “affettiva” (sia positivo-attiva, sia negativo-passiva) originaria trova infatti nell'esistenzialismo importanti riferimenti, i quali in ultima istanza rinviano all'idea secondo la quale il riconoscimento dell'altro mette in gioco funzioni della coscienza di tipo pre-intellettuale. Benché il punto di approdo del percorso di Ricoeur differisca in maniera significativa rispetto a quello degli autori appena citati, risulta tuttavia comune il problema di fondo da cui prendono le mosse le loro rispettive riflessioni, problema che può sinteticamente definirsi come il tentativo di giustificare l'alterità dell'altro con cui si entra in relazione. Ciò che poi maggiormente conferisce una nota comune a tali percorsi di pensiero è la critica che viene mossa ad Husserl per quel che concerne la sua idea di *ego* trascendentale, solipsistico, assunto come principio autofondante di qualsiasi realtà, ivi compresa quella dell'altro. Il modo in cui Ricoeur si confronta con la fenomenologia husserliana risente senza dubbio della forma particolare in cui essa viene recepita dagli intellettuali francesi del tempo, tra i quali si può emblematicamente annoverare il maestro di Ricoeur, Gabriel Marcel. L'esigenza, fortemente sentita da quest'ultimo, di ritornare alle cose, all'esperienza, alla concretezza dei vissuti, sembrerebbe aprire uno spazio di dialogo fecondo con la fenomenologia husserliana. Ciò che risulta però problematico e segna la decisiva distanza tra i due apparati teorici è la posizione assunta da Husserl in direzione di un marcato idealismo quale conseguenza dell'importanza assegnata alla riduzione eidetica e all'io solipsistico quale fonte assoluta della realtà. «Marcel [...] avverte dietro a Husserl, a torto o a ragione che sia, lo stesso pericolo di Cartesio: la solitudine dell'io, la separazione mentale dal mondo, la difficoltà di raggiungere l'alterità da se stessi» (Riva 2010: XXVII).

La particolare rielaborazione critica della fenomenologia husserliana operata, tra gli altri, da Ricoeur, rielaborazione che ha fatto parlare di una «eresia»² fenomenologica (Poma 1996), sembra derivare direttamente dallo stesso dinamismo interno al modo di procedere husserliano, caratterizzato da un movimento di radicalizzazione che in ultima istanza prende la forma della vera e propria svolta rispetto alle acquisizioni precedentemente raggiunte. Così si può dire che «la nuova riflessione fenomenologica, che deriva la propria legittimità dal pensiero di Husserl, si definisce propriamente nella svolta che essa opera rispetto all'intera fenomenologia husserliana, in quanto vi rintraccia un insopprimibile contenuto di non-pensato in grado di rovesciare la posizione originaria del suo pensiero [...]. La riduzione – che sembrava

² È lo stesso Ricoeur ad affermare che «la fenomenologia è in buona parte la storia delle eresie husserliane. La struttura dell'opera del maestro implica che non ci sia di fatto un'ortodossia husserliana» Ricoeur (1987: 156).

poter aprire, mediante il superamento dell'atteggiamento naturale, a una dimensione semplice e unitaria del reale, alla categoria pura e costitutiva della coscienza donatrice di senso – si trova impedita ad attuare l'esito del suo gesto magico, perché la realtà che essa dispiega è nella dimensione irrisolta del complesso, del già da sempre strutturato, del diveniente» (Poma 1996: 15-16).

L'elemento fondamentale che segna la divaricazione e il distacco dalla fenomenologia husserliana da parte di Ricoeur risulta essere la necessità di andare oltre l'atteggiamento teoretico per cogliere una dimensione più primordiale dell'esistenza, una dimensione carica di densità, corporeità, *pathos*, la quale sfugge ad un'analisi puramente descrittiva. L'apertura alla dimensione ontologico-esistenziale implica anche una significativa ridefinizione della natura e del ruolo del soggetto conoscente. Quanto al primo aspetto, vengono evidenziati quei tratti corporeo-volontaristici che nell'impostazione husserliana non trovano invece adeguata tematizzazione, a fronte della preminenza assegnata a quelli teorico-rappresentativi; in merito al secondo aspetto, è da rilevare come il soggetto venga ad essere scardinato dalla posizione di assoluto privilegio che gli accorda Husserl per porsi invece come «condizione dell'esperienza umana, ma insieme suo limite» (Poma 1996: 21). L'impossibilità di una trasparenza radicale, di un sapere assoluto che non contempla scarti e deviazioni al suo interno, di una coscienza pura, sono assunti fondamentali che stanno alla base del percorso ricoeuriano, percorso che prende le mosse di un procedimento a ritroso inteso a cogliere quel residuo di senso «non pensato» che si configura poi come il fondo autentico dell'esistenza. La soggettività di cui parla Ricoeur è «una soggettività finita, contingente, carnale, plurale; è un soggetto creativo senza essere creatore; è un *cogito* ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa; è quel sé che ciascuno può attribuire a se stesso e all'altro suo simile, nel momento stesso in cui si riconosce intessuto di passività e di attività, come un essere umano che agisce e patisce, capace di avvertire e di interrogare il suo agire e il suo patire» (Jervolino 1996: 369).

Abbiamo visto come per Ricoeur risulti fallimentare il tentativo husserliano di accedere all'altro tramite la riduzione alla sfera del proprio, riduzione che permette di costruire solo una sorta di duplicazione, di copia dell'io, per via del trasferimento ideale nel suo vissuto, e non invece di comprendere l'altro nella sua ineliminabile alterità. Altrettanto fallimentare appare agli occhi di Ricoeur la soluzione offerta al dilemma sulla natura del legame sociale da parte di Scheler. Quest'ultimo, nell'intento di spezzare il predominio accordato da Husserl alla rappresentazione, elabora una teoria che però sposta eccessivamente il fuoco dell'attenzione sulla dimensione affettiva come unica forma di accesso alla realtà degli altri. In particolare di Scheler Ricoeur critica il fatto che egli pone alla base della relazione fondamentale con l'altro la simpatia, ac-

cordando quindi a quest'ultima un privilegio, non giustificato, rispetto ad altri sentimenti intersoggettivi quali ad esempio la gelosia o l'odio: «il privilegio accordato alla simpatia non è di tipo descrittivo, ossia scientifico. Risulta allora che il privilegio della simpatia sia un falso privilegio, perché anticipa l'apertura all'altro senza averla ancora guadagnata» (Riva 2010: LV).

Se l'empatia da un lato, e la simpatia dall'altro, risultano per Ricoeur strade inadeguate per accedere alla dimensione dell'alterità, quale via permette di pensare l'altro nella sua singolare unicità, la quale comprende sia aspetti positivi sia negativi? Come riuscire a dar conto dell'altro quale essere che mette in gioco anche aspetti di sé che implicano la possibilità che nasca una conflittualità intersoggettiva?

La fenomenologia husserliana e quella scheleriana sarebbero infatti vittime di una stessa ingenuità di fondo rilevabile nell'assenza totale, nel loro impianto, della considerazione degli aspetti negativi che caratterizzano per molti versi le relazioni interpersonali. Aspetti chiaramente messi in evidenza, invece, da Hegel, Marx, o Sartre che, ognuno a suo modo (dialettica del padrone e dello schiavo, lotta di classe, analisi sullo sguardo e sulla vergogna), sottolineano come la relazione con l'altro sia significativamente caratterizzata da elementi di disparità, opposizione e conflitto. Tale atteggiamento ingenuo sarebbe nuovamente «frutto dell'atteggiamento decisivo della fenomenologia [...]. La credibilità accordata all'empatia, o il ruolo-guida fatto assumere alla simpatia, sono allora la conseguenza di un privilegio più originario, quello accordato all'io come centro conoscitivo del mondo. Proprio perché il mondo è concepito a partire da un io solitario, ridotto alla sfera del proprio, manca il senso della conflittualità dei rapporti interpersonali» (Riva 2010: LVI). Se la fenomenologia concepisce il problema dell'altro come un problema di riconoscimento a partire da se stessi, come una sorta di duplicazione dell'io, e posto che quest'ultimo vive in una condizione di pace con se stesso, l'atto di conoscenza con il quale esso si costituisce rende di fatto impossibile discernere l'alterità intesa come differenza. Per poter accedere all'altro è necessario perciò limitare la sovranità dell'io, il quale in ultima istanza non fa che mettere continuamente in gioco un meccanismo di ripetizione di sé. Un'autentica presa di posizione dell'altro implica un atteggiamento ben diverso da quello epistemologico, tanto da configurarsi come un vero e proprio gesto etico. È qui che Ricoeur ricorre a Kant, giudicato meritevole di aver dato vita ad una filosofia pratica la quale permette di accedere alla dimensione veritativa dell'altro senza rimanere soffocata nei limiti angusti di una conoscenza di tipo teorico. Così, l'atto con il quale l'altro viene posto è l'atto «col quale la ragione *limita* le pretese del soggetto empirico; la realtà dell'altro viene attestata in una riflessione sul *limite*, non il limite subito come una “situazione” che mi riguarda, ma voluto come il mezzo per dare valore all'io empirico. Questo

atto di autolimitazione giustificante – questa posizione volontaria di finitezza – può essere chiamato indifferentemente dovere o riconoscimento dell'altro [...]. Obbligo ed esistenza dell'altro sono due posizioni correlative» (Ricoeur 2010: 25). Scrive Ciaramelli: «la costituzione dell'ipseità è già animata da un'originaria tensione etica, in quanto il suo primo compito consiste nel tendere all'instaurazione di un rapporto pacifico e armonioso con tale alterità costitutiva del sé, già evocato dal tema aristotelico della *philautia*, e culminante in ciò che Ricoeur chiama la “stima di sé”. Ma in virtù della dialettica di ipseità e alterità, il raggiungimento dell'amicizia verso se stessi – che implica l'acconsentire lucidamente alla passività/alterità del proprio desiderio – non è possibile se non attraverso l'instaurazione della moralità, cioè l'accoglienza, la sollecitudine e il rispetto per l'alterità dell'altro» (Ciaramelli 1991: 61-62). In questo senso l'altro «diviene la polarità verso la quale l'intenzionalità della coscienza protende [...]. L'altro è quindi il verso cui tendo, è il da cui o da chi mi attendo qualche cosa; quindi, l'altro, nel momento della sua identificazione non è solo un destinatario ma anche colui dal quale io aspetto qualcosa e verso il quale sono sospeso per valutare i suoi atteggiamenti» (Rizzacasa 1993: 563).

Benché Kant non tratti esplicitamente il problema dell'altro, la sua filosofia vi rimanda indirettamente nella misura in cui fa del rispetto la *conditio sine qua non* della seconda formula dell'imperativo categorico la quale, come sappiamo, implica l'assunzione della persona come fine in sé avente un valore assoluto. È a partire da questa considerazione che Ricoeur rileva come esista una significativa differenza tra il modo in cui si manifestano le cose da un lato e le persone dall'altro: le prime appaiono, mentre le seconde si annunciano. Ciò significa che mentre io posso cogliere direttamente l'esistenza delle cose, l'alterità delle persone esubera invece questa mia capacità conoscitiva e chiede di essere accolta in forma diversa. «L'opposizione della persona e della cosa è esistenziale perché è etica, non il contrario» (Ricoeur 2010: 26). La riduzione fenomenologica ha perciò senso e valore, per Ricoeur, nella misura in cui è diretta alle cose ma risulta, secondo le sue stesse parole, «mortificante», quando viene applicata alle persone. Queste ultime, infatti, possiedono un'esistenza che è anche e soprattutto un valore da rispettare ed esige un riconoscimento di tipo pratico.

L'analisi di Ricoeur sulla fenomenologia d'altri, che in *Simpatia e rispetto* vede la fondamentale ripresa dell'etica kantiana del rispetto, in *Sé come un altro* si approfondisce nella direzione della considerazione dell'esistenza dell'altro come direttamente costitutiva della propria identità. È in quest'opera, infatti, che Ricoeur sviluppa compiutamente l'idea, altrove solo abbozzata, che la stima di sé e la sollecitudine verso l'altro siano aspetti di un unico percorso che si implicano reciprocamente. Se da un lato ciò significa abbandonare la fenomenologia husserliana la quale, attraverso la presa analogante dell'altro, riconduce ogni conoscenza alla sovranità dell'io, dall'altro significa anche non ricono-

scere all'altro, come invece accade in Lévinas, un potere tale da configurare una situazione in cui l'io, attraverso l'ingiunzione o chiamata, si trova in una condizione di passività pressoché totale. Così, se da un lato «il self non si fonda da sé, ma è legato all'alterità, agli altri, all'Altro anonimo, in una maniera che preclude la totalizzazione» (Venema 2000: 151), dall'altro «il riconoscimento dell'autorità che l'altro ha di chiamarmi alla responsabilità non riduce il sé ad un stato di totale passività – piuttosto il contrario. L'altro mi chiama ad agire» (Venema 2000: 154). In tal modo Ricoeur «prende le distanze da un lato rispetto ad Husserl che propaga un approccio *egologico*, e dall'altro rispetto a Lévinas al quale Ricoeur rimprovera di avere un approccio per così dire *eterologico*, che parte non dall'ego ma, al contrario, dall'altro» (Waldenfels 1995: 330). Come sottolinea Rovatti, la differenza tra Ricoeur e Lévinas è tutt'altro che trascurabile: infatti «in Lévinas l'altro compare, mi invade anche nella più banale esperienza quotidiana. Enigma e traccia di qualcosa di impendibile e di sovrastante, il 'volto' dell'altro è questa rottura della ragnatela invischiante del medesimo. Attesta nettamente e ogni volta che il 'mondo' non è il 'mio' mondo. Il 'volto' parla, il suo 'silenzio', come quello che potremmo attribuire alla voce della coscienza, ha il linguaggio dell'imperativo» (Rovatti 1991: 15).

I dieci studi di cui si compone *Sé come un altro* rappresentano le diverse forme che viene ad assumere la risposta alla domanda comune: chi?, ovvero i diversi aspetti in cui si articola il problema dell'identità. Così si parte dalla domanda chi parla?, seguita da quella chi agisce?, per poi passare al chi si racconta? ed infine giungere al chi è il soggetto morale di imputazione? Il decimo studio, infine, riapre la questione circa l'aspetto ontologico del nostro essere al mondo.

In questa sede ci concentreremo solo sugli ultimi studi, centrati sulla prospettiva etica, sulla dimensione morale, sulla saggezza pratica poiché sono questi che ci introducono nel vivo della questione della relazione con l'altro.

Per prima cosa Ricoeur distingue convenzionalmente i due termini: etica e morale. Si tratta di una distinzione convenzionale perché in realtà derivando tali vocaboli l'uno dal greco e l'altro dal latino non sono tra di loro contrastanti. Tuttavia tale distinzione permette a Ricoeur di definire due diversi ambiti di significazione: il campo dell'etica rinvia a «ciò che è *stimato buono*», mentre quello della morale fa riferimento a «ciò che *si impone* come obbligatorio» (Ricoeur 1993: 264). Tale distinzione richiama l'opposizione tra due diverse tradizioni di pensiero, quella aristotelica caratterizzata dalla prospettiva teleologica, e quella kantiana in cui assume significativa centralità la dimensione deontologica. In apertura del saggio accennavamo al fatto che Ricoeur accorda un privilegio fondativo alla dimensione etica, la quale svolge in ultima istanza la funzione di metro regolatore nei confronti della dimensione normativa, nel senso che il rapporto con l'altro deve essere sempre informato da un'eticità di fondo, pena il fallimento e la trasformazione in conflitto.

Il momento etico si sostanzia nella «prospettiva della «vita buona» con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste» (Ricoeur 1993: 266). Rifacendosi ad Aristotele, Ricoeur mette in evidenza che il vivere bene implica una teleologia interna all'agire del soggetto la quale rende possibile un'adeguata integrazione di ogni azione parziale entro il più vasto piano di vita. Ciò significa che le singole azioni si coordinano le une con le altre per conferire unità e senso alla vita del soggetto, vita che «designa ad un tempo il radicamento biologico della vita e l'unità dell'uomo nella sua interezza, in quanto egli getta su se stesso lo sguardo dell'apprezzamento» (Ricoeur 1993: 273). Il soggetto si trova quindi impegnato in un lavoro di adeguamento tra ciò che egli reputa essere il meglio per la propria vita e le singole scelte che egli fa nel quotidiano, lavoro di adeguamento che comporta una continua opera di interpretazione dell'azione e di se stessi. Grazie a questa costante interpretazione di sé, il soggetto giunge ad acquisire una stima di sé intesa come capacità di gestire in maniera appropriata la propria vita.

È la seconda componente della prospettiva etica che apre alla dimensione della relazione con l'altro. Il primo aspetto, infatti, designa il momento più propriamente riflessivo e potrebbe indurre a pensare che il soggetto si chiuda in una forma narcisistica e solitaria di ripiegamento su se stesso. Ma Ricoeur sgombra immediatamente il campo da questo dubbio affermando che «la sollecitudine non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma che essa ne dispiega la dimensione dialogale» (Ricoeur 1993: 275). Quel che l'autore vuole significare è che stima di sé e sollecitudine si implicano in maniera così profonda che l'una non può essere pensata senza far ricorso all'altra. Ecco quindi che acquista pieno significato il titolo stesso dell'opera *Sé come un altro*, perché se in un primo momento quel “come” può essere inteso semplicemente quale forma di comparazione con l'altro, ad uno sguardo più attento esso appare sotto una diversa luce, in un'accezione maggiormente ricca di significato tale da dover essere inteso nel senso forte ed inclusivo di “in quanto”, per sottolineare che la presenza dell'altro è direttamente costitutiva di me stesso, della mia identità. Così, «l'effetto della sollecitudine sulla stima di sé porta il sé a percepirsi lui-stesso come un altro tra gli altri. La similitudine, espressa nel come, è il frutto della relazione tra stima di sé e sollecitudine per l'altro, relazione che autorizza a pensare che non è possibile pensare se-stessi senza stimare l'altro come me» (Salvi 1995: 204). In uno dei suoi ultimi articoli Ricoeur scrive: «propongo di chiamare sollecitudine la struttura comune e tutte queste disposizioni favorevoli all'altro che stanno alla base delle più immediate relazioni intersoggettive; non si dovrebbe esitare ad annoverare tra queste relazioni la cura di sé, in quanto figura simmetrica della cura d'altri» (Ricoeur 2001: 13). È da rilevare che Ricoeur conferisce al concetto di alterità una densità polisemica tale da configurare un «tripode della passività e dunque dell'alterità» (Ricoeur 1993:

432) che si declina nella forma di passività del corpo proprio, della relazione di sé con l'estraneo, e del rapporto di sé con la propria coscienza. Ciò significa che tale passività-alterità viene sperimentata e vissuta non solo nell'incontro con l'altro ma anche nell'esperienza che si ha di se stessi, ed informa perciò l'essere del soggetto non solo nella sua dimensione intersoggettiva ma anche nei suoi aspetti più direttamente individuali.

Con il termine identità Ricoeur intende qui la cosiddetta *ipseità*³ quale forma di attestazione di un sé in grado di agire eticamente nel mondo insieme agli altri, un sé la cui permanenza nel tempo è resa possibile dalla sua capacità di mantenere la parola data ad onta del cambiamento. «Tra gli eccessi dell'esaltazione e dell'insignificanza dell'io, la stima di sé, che Ricoeur propone, rappresenta l'equilibrio di un soggetto che, grazie al confronto con gli altri e con la società, si riconosce degno di stima come lo sono ai suoi occhi gli altri con cui viene in contatto (non si avrebbe stima per gli altri se non la si avesse per sé), in quanto capace di riconoscersi come *ipse* al di là delle sue trasformazioni nel tempo, nonché di mantenere la parola data. Non si avrebbe società se non vi fosse l'implicito riconoscimento della capacità di mantenere la parola e che dunque l'io e il tu saranno domani gli stessi che oggi interagiscono» (Di Nicola 2008: 57). Come evidenzia Ciaramelli, «rispetto all'identità del Medesimo o "medesimezza", che si colloca necessariamente al di qua o al di fuori dell'alterità, l'identità del "sé" o "ipseità" è caratterizzata da un originario e

³ Ricordiamo che Ricoeur distingue due diverse accezioni del termine identità: l'identità *idem* e l'identità *ipse*, le quali a loro volta identificano due differenti modelli di permanenza nel tempo, il carattere e la parola mantenuta. La mediazione tra questi due poli opposti è rappresentata dall'identità narrativa, la quale oscilla tra un limite inferiore in cui l'*idem* e l'*ipse* si confondono tra di loro, ed un limite superiore in cui l'*ipse* rivendica la sua identità pur senza l'ancoraggio dell'*idem*. Si veda Ricoeur (1993: 201-262). Per una comprensione della differenza tra ipseità e medesimezza si segua l'autore: «ho rischiato una distinzione, che non mi sembrava semplicemente di linguaggio ma di strutturazione profonda, fra due figure dell'identità: quella che chiamo la identità *idem*, la "medesimezza" (*mêmeté*) o *sameness*, e l'identità *ipse*, la "ipseità", *selfhood*. Ne fornisco immediatamente un esempio concreto: la medesimezza è la permanenza delle impronte digitali di un uomo, o della sua formula genetica; ciò che si manifesta al livello psicologico sotto forma del carattere: il termine "carattere" è d'altronde interessante, è quello che si utilizza nella stampa per designare una forma invariabile. Mentre il paradigma dell'identità *ipse*, per me, è la promessa. Manterrò, anche se sono cambiato; è un'identità voluta, mantenuta, che si prolunga ad onta del cambiamento. In questo senso, la nozione di identità narrativa viene esplicitata filosoficamente soltanto con la griglia di questa distinzione, di cui non avevo alcuna idea nel momento in cui l'ho intravista per la prima volta. Sono stato molto interessato da esperienze limite, quali quelle in cui l'identità *ipse* è, per così dire, costretta dalla propria forma interrogativa: *chi sono io?*, senza la risposta che ad essa potrebbe fornire l'identità come medesimezza. Il modello per me è *L'uomo senza qualità* di Musil, ohne Eigenschaften, che sarebbe meglio tradurre: *senza proprietà*. Vale a dire, senza medesimezza» (Ricoeur 1997: 133-134).

intrinseco rapporto o riferimento all'alterità. La dialettica ipseità/alterità, costitutiva della trama stessa della soggettività, è una dialettica dell'*implicazione*, e non dell'esclusione o dell'integrazione» (Ciaramelli 1991: 59).

Nel richiamare l'idea dell'«io posso» di Merleau-Ponty ed estendola dal piano meramente fisico a quello etico, Ricoeur evidenzia come la possibilità stessa per il sé di giudicarsi ed essere giudicato degno di stima implichi il necessario concorso degli altri. Se infatti l'elemento primario su cui si fonda la stima risulta essere la capacità dell'individuo di agire nel mondo perseguendo i propri obiettivi, gli altri diventano importanti fattori di mediazione nel percorso che va dalla capacità di mettere in moto un'azione alla sua effettiva realizzazione. Ricoeur ricorre nuovamente ad Aristotele per mettere in luce il ruolo mediatore dell'altro, e lo fa riprendendo la trattazione che il filosofo greco fa sull'amicizia nell'*Etica Nicomachea*. Benché la sollecitudine non sia sovrapponibile, come una copia, all'amicizia (*philia*) secondo la prospettiva aristotelica, tuttavia esistono caratteri comuni che permettono a Ricoeur di accostarle mantenendo alcuni assunti di Aristotele, in particolare l'etica della mutualità, della condivisione, del vivere in comune. Ciò che differenzia essenzialmente l'amicizia dalla sollecitudine è il fatto che mentre nella prima è presupposta un'uguaglianza, un rapporto di parità tra me e l'altro, nella seconda l'uguaglianza deve essere ricercata e ristabilita al di là della disuguaglianza. La ricerca dell'uguaglianza attraverso la disuguaglianza è possibile solo ove si riconosca che alla base di tale mutualità e al di là dell'obbligo di dare e darsi all'altro esiste un senso etico che si sostanzia in una spontaneità benevola verso l'altro. Spontaneità che permette ad ognuno di noi di operare una similitudine tra sé e l'altro tale che «non posso stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso. Come me stesso significa: *anche* tu sei capace di dar inizio a qualcosa nel mondo, di agire per delle ragioni, di gerarchizzare le tue preferenze, di stimare gli scopi della tua azione e, così facendo, di stimare te stesso come io stimo me stesso» (Ricoeur 1993: 290).

Veniamo infine al terzo aspetto di quel «tripode etico» (Di Nicola 2008) in cui si declina la reciprocità, aspetto che estende il discorso dell'eticità al di là dei confini delle relazioni interpersonali per prendere in considerazione la più vasta comunità sociale nella quale ci troviamo inseriti. Procedendo in maniera simile alla precedente, anche in questo caso Ricoeur intende mettere in evidenza che esiste un'idea di giustizia che non si lascia ridurre all'aspetto legale ma rinvia direttamente all'idea di vita buona, di bene comune, secondo quella prospettiva messa in luce quando si è parlato della stima di sé e della sollecitudine. La transizione dal livello interpersonale a quello societario è resa possibile dall'introduzione del concetto – che Ricoeur riprende nuovamente da Aristotele – di giustizia distributiva. Con esso non si fa riferimento esclusivamente ad una equa ripartizione dei beni economici tra i diversi membri di

una società, ma anche a molti altri aspetti della vita in comune (ad esempio ruoli, funzioni) in cui spesso si profila una situazione di disparità. Appare così che l'uguaglianza svolge, a livello societario, la stessa funzione che ha la sollecitudine nei rapporti interpersonali, con la differenza che «da sollecitudine offre al sé quale faccia a faccia un altro che è un volto, nel senso forte che Emmanuel Lévinas ci ha insegnato a riconoscergli. L'uguaglianza gli offre come faccia a faccia un altro che è un *ciascuno*» (Ricoeur 1993: 299). Epurata della dimensione più propriamente affettiva propria della relazione stretta sé-altro, la prospettiva etica entra così nella dimensione sociale nella forma di riconoscimento di dignità di stima all'umanità intera.

Così, «vivere bene» implica la *stima di sé* come consapevolezza di poter dare inizio a un corso di eventi, come una potenza di agire legata alla nostra iniziativa; «con e per l'altro» dialogizza la stima di sé nella *sollecitudine* per l'altro, per l'amico, che nella misura in cui è un «altro se stesso» consente lo scambio: l'altro come un sé, sé come un altro; «all'interno di istituzioni giuste allarga i legami amicali fino ad arrivare al senso della giustizia, in cui si tessono i rapporti interumani» (Iannotta 1998: 115).

Il discorso sul legame sociale fatto finora il quale, come abbiamo visto, si articola nelle tre fasi della stima di sé, della sollecitudine, del senso della giustizia ha dunque permesso a Ricoeur di ribadire il primato dell'etica sulla morale. Tuttavia l'autore non si limita ad accordare un privilegio alla dimensione etica ma intende sottoporre quest'ultima al vaglio della norma morale, per affermare infine la necessità di ricorrere alla prospettiva etica nella misura in cui il formalismo della norma impedisce di far fronte ad alcune impasse pratiche.

La riflessione sull'aspetto deontologico che la stima di sé assume in qualità di rispetto di sé presenta la stessa struttura triadica che qualifica la dimensione etica: i tre momenti della «prospettiva della vita buona», della «sollecitudine», del «senso di giustizia» ricompaiono infatti anche a questo livello di analisi, benché essi si presentino secondo un'accezione in cui risulta prevalente l'aspetto dell'obbligo. È sufficiente, senza addentrarci nella complessa analisi che fa Ricoeur, rilevare gli elementi maggiormente significativi di questa nuova tappa del suo percorso che vede come interlocutore privilegiato non più Aristotele ma Kant. Ricoeur ricorre inoltre alla *Regola d'Oro*, la quale recita «Non fare al tuo prossimo ciò che detesteresti che ti fosse fatto. Sta qui la legge nella sua interezza, il resto è commentario» (Hillel, Talmud di Babilonia, Shabbat, 31 a) come adeguata formula di transizione tra la sollecitudine e il secondo imperativo kantiano.

Il ricorso alla norma si rende necessario nella misura in cui si intende offrire un criterio di universalità che faccia della prospettiva della vita buona non già un mero desiderio individuale, come era nella filosofia aristotelica, ma l'obiettivo di una volontà che, secondo l'ottica kantiana, deve essere sempre in

rapporto con la legge e con l'idea di dovere ad essa connessa. L'obbligo morale si sostituisce alla semplice prospettiva della vita buona in risposta al problema di fondo dell'esistenza della tendenza al male, la quale di fatto impedisce un uso corretto della libertà. Parimenti la sollecitudine, che secondo la prospettiva etica rappresenta la forma di "cura" che doniamo all'altro, a livello deontologico si configura più propriamente come rispetto dovuto all'umanità e più in particolare alle persone assunte non come mezzi per il perseguimento dei propri obiettivi ma come fini in sé: «il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto all'autonomia del sé, ma ne dispiega, sul piano dell'obbligo, della regola, la struttura dialogica implicita» (Ricoeur 1993: 319). Infine anche il senso della giustizia acquisisce un significato nuovo se letto secondo l'ottica dell'obbligo morale. Ricoeur si mostra critico nei confronti di tutte le concezioni della giustizia squisitamente procedurali, poiché ritiene che qualsiasi formalismo presupponga come suo fondamento un senso etico di ciò che deve essere considerato giusto. Scrive: «una concezione puramente procedurale della giustizia riesce a rompere i ponti con un senso della giustizia che la precede e l'accompagna da cima a fondo? La mia tesi è che questa concezione provvede nel migliore dei modi alla formalizzazione di un senso della giustizia che non cessa di essere presupposto» (Ricoeur 1993: 338-339). I principi di giustizia che vengono sanciti in modo ufficiale ed assunti come criteri formali per la regolazione dei rapporti societari mantengono quindi uno stretto legame con tutti quei presupposti di natura teleologica concernenti il bene.

Veniamo infine al terzo momento del percorso, momento che – come sottolinea Ricoeur – non si configura come una terza istanza che si aggiunge alla dimensione etica e a quella del dovere morale, ma come il modo di risoluzione dei conflitti che possono emergere nella misura in cui i principi della moralità vengono assunti come unico ed assoluto principio regolatore del vivere comune. Laddove l'obbligo morale è fondato esclusivamente su principi di generalità ed universalità, il giudizio morale in situazione reintroduce invece nella gestione della giustizia quelle risorse di singolarità senza le quali un convivere solidale si dimostra impraticabile. Scrive Altieri: «la deontologia dev'essere preceduta dall'etica, affinché l'idea stessa di comunità possa avere una giustificazione non già immaginaria, meta-storica, bensì concreta, diremmo quasi antropologica: la ricerca del *vivere bene* come risvolto del vivere-insieme va effettuata nel vivo della storia e delle esigenze dell'uomo» (Altieri 2004: 604).

La saggezza pratica risulta così essere l'unica strada possibile che permette di dirimere i dubbi suscitati da un'idea di giustizia puramente formale. Secondo de Boer, infatti, «bisogna rinunciare a quest'idea di una fondazione "ultima" (*Letzbe gründung*) della morale sulla ragione [...]. Poiché è la norma che porta a delle impasse è illusorio – ed anche pericoloso – pensare che un con-

senso metterà fine a tali aporie [...]. Ora, è l'aspetto tragico dell'azione che impone il ritorno della norma universale all'etica e conferma così il primato dell'etica» (de Boer 1995: 55-56). Il ricorso alla saggezza pratica, ad una sorta di *phronesis* aristotelica, si configura perciò «quale momento di mediazione tra le esigenze di universalità e quelle di contestualismo» (Brezzi 1994: 11).

Ricoeur riprende infine l'idea della promessa, che aveva analizzato a proposito dell'identità personale, per mettere in luce che essa presenta una struttura dialogica di chiaro significato morale: «l'obbligo di auto-mantener-si *mantenendo* le proprie promesse sta sotto la minaccia di irrigidirsi nella durezza stoica della semplice *costanza*, se non viene irrorato dal voto di rispondere ad una aspettativa, anzi ad una richiesta venuta dall'altro» (Ricoeur 1993: 375). La focalizzazione sul tema della promessa è un elemento emblematico dell'intento ricoeuriano di non ridurre il soggetto ad "ostaggio", come invece accade in Lévinas, in cui l'ingiunzione ad opera dell'altro configura una situazione di dissimmetria insuperabile. La promessa, infatti, «permette di conservare quel primato della riflessività al quale Ricoeur non intende rinunciare. Quando infatti prometto qualcosa a qualcuno, io so che l'altro conta su di me, e l'altro sa che io debbo mantenere la mia parola. Riconosco cioè l'altro come un altro io che si aspetta quello che io mi aspetterei nella sua stessa situazione, mentre l'altro, analogamente, presuppone che io mantenga i miei impegni così come egli farebbe se si trovasse al mio posto» (Moncada 1992: 570-571).

La relazione intersoggettiva implica così uno scambio, un dono reciproco di fedeltà alla parola data che fa della sollecitudine un'autentica disponibilità all'altro, ai suoi bisogni, alle sue richieste di riconoscimento. Il reciproco poter "contare sull'altro" è la forma che viene ad assumere il dovere morale, legato al mantenimento delle proprie promesse, quando esso è informato dalle istanze del pensiero etico. Così si può dire che «la saggezza pratica consiste nell'inventare le condotte che soddisferanno maggiormente all'eccezione richiesta dalla sollecitudine tradendo la regola il meno possibile» (Ricoeur 1993: 376).

Affermare che l'alterità è direttamente costitutiva dell'ipseità implica quindi non solo un significativo ridimensionamento dell'idea di soggetto-sovrano di ispirazione cartesiana, ma chiama direttamente in causa l'elemento dell'imputabilità dell'azione al suo agente e del correlativo concetto di responsabilità: «il sé si attesta come ipseità, il che significa da un lato come punto di vista gnoseologico irriducibile e dall'altro come espressione di un'ontologia specifica, legata alle categorie della promessa e del credito. Ora il sé, poiché è chiamato a perseverare nella parola data, a "mantenersi" in una relazione di fiducia, necessariamente influenza l'etica: nel mantenimento di sé si annuncia la responsabilità del soggetto e quindi il rinvio all'altro. L'altro può contare su di me; io sono responsabile delle mie azioni davanti ad un altro. Il passaggio dalla gnoseologia del sé e dall'ontologia della persona al tema

direttamente etico della responsabilità implica la considerazione dell'altro» (Müller 1991: 209).

Da questa seppur breve riflessione risulta evidente come il percorso ricorriano sia animato da una profonda tensione etica la quale ruota intorno all'idea di soggetto responsabile, soggetto che vive ed agisce con gli altri per il perseguimento della vita buona, che altro non è che vita condotta secondo gli ideali di uguaglianza. Come sottolinea Aime, «non possiamo dire l'essere senza evocare il soggetto che promette, agisce, ricorda, si relaziona con sé e con l'altro; l'essere deve poter essere compatibile con la libertà e con la capacità di questo soggetto responsabile» (Aime 2007: 282).

Un soggetto che, pur facendo esperienza in vario modo dell'alterità, non si lascia fagocitare da essa ma la accoglie in sé uscendone arricchito. L'autonomia del soggetto non è perciò un'autonomia autosufficiente ma piuttosto un'autonomia solidale con le richieste che provengono dall'altro, altro che sta di fronte al sé e chiede di essere riconosciuto nella sua singolare, irriducibile, umana diversità.

Riferimenti bibliografici

- Abbate F. (2008), *Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 172-179.
- Agis Villaverde M. (1997), *Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricoeur*, in «Idee», 12, n. 34-35: 167-178.
- Aime O. (2007), *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi.
- Altieri L. (2004), *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli.
- Altieri L. (2004), «*Je est un autre*». Una lettura del *Parcours de la reconnaissance di Paul Ricoeur*, in «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», n.61, maggio-agosto: 77-98.
- Augieri M. (1993), *Sono dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palumbo, Bari.
- Bégout B. (2006), *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, «Esprit», 3-4: 195-209.
- Bonato M. (1989), «*Il respiro etico del progetto*» in *Paul Ricoeur*, in «Hermeneutica», 9: 397-414.
- Brezzi F. (1969), *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, il Mulino, Bologna.
- Brezzi F. (1994), *Il soggetto responsabile che merita di essere chiamato sé nell'ultimo Ricoeur*, in «Itinerari», 1: 3-12.
- Brezzi F. (2006), *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma.
- Brezzi F. (2008), *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 108-123.
- Busacchi V. (2008), *Ricoeur versus Freud. Due concezioni dell'uomo a confronto*, Rubbettino, Messina.

- Busacchi V. (2010), *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Edizioni Unicopli, Milano.
- Ciaramelli F. (1991), *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, in «Aut Aut», 212: 91-103.
- Ciaramelli F. (1991), *La tensione etica del pensiero di Ricoeur*, in «Per la filosofia», 8, n.23: 50-63.
- Danese A. (a cura di) (1993), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova.
- De Boer T. (1995), *Identité narrative et identité éthique*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 43-58.
- Di Nicola Giulia P. (2008), *A proposito della reciprocità in Paul Ricoeur*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 48-67.
- Foessel M. (2006), *Les reconquêtes du soi*, in «Esprit», n.323: 290-303.
- Gaiffi F. (1996), *L'economia del dono nel pensiero di Ricoeur*, «Filosofia e Teologia»: 75-82.
- Greisch J. (a cura di) (1995), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris.
- Greisch J. (2001), *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble.
- Greisch J. (2006), *Vers quelle reconnaissance?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n.2 (numero monografico dedicato a Ricoeur): 149-171.
- Iannotta D. (1991), *Dal cogito al sé. Il progetto ermeneutico di Paul Ricoeur*, in «Per la filosofia», n.22: 79-89.
- Iannotta D. (1993), *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano: 11-69.
- Iannotta D. (1998), *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricoeur*, Aracne, Roma.
- Iannotta D. (a cura di) (2008), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino.
- Jervolino D. (1993), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, prefazione di Ricoeur P., Procaccini, Napoli.
- Jervolino D. (1985), *Questione del soggetto e narritività nell'ermeneutica di Ricoeur*, in «Mar-ka», 6, n.14: 1-10.
- Jervolino D. (1996), *Il cogito ferito e l'ontologia problematica dell'ultimo Ricoeur*, in «Aquinas», 39, n.2: 369-380.
- Jervolino D. (2002), *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine* (con un inedito di Paul Ricoeur), Ellipses, Paris, trad. it.(2003), *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia.
- Johnstone Albert A. (1996), *Oneself as Oneself and Not as Another*, in «Husserl Studies» 13, n.1: 1-17.
- Kearney R. (2004), *Entre soi-même et un autre. L'herméneutique diacritique de Ricoeur*, in «Les Cahiers de l'Herne», Paris, n.81: 205-218.
- Kemp P. (1988), *Per un'etica narrativa. Un ponte tra l'etica e la riflessione narrativa in Ricoeur*, in «Aquinas», 31, n.3: 435-457.
- Lamouche F. (2006), *Herméneutique et psychanalyse. Ricoeur lecteur de Freud*, in «Esprit», n.3-4: 84-97.
- Lamouche F. (2008), *Paul Ricoeur et les clairières de la reconnaissance*, in «Esprit», 7, n.346: 76-87.
- Marrone P. (1986), *La fenomenologia nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Fenomenologia e società», n.12: 117-135.

- Moncada F. (1992), *Etica e intersoggettività. Riflessioni su "Soi-même comme un autre" di Paul Ricoeur*, in «Archivio di Filosofia», 60, n.1-3: 557-571.
- Moravia S. (1992), *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n.9: 78-83.
- Müller D. (1991), *L'accueil de l'autre et le souci de soi. La dialectique de la subjectivité et l'altérité comme thème de l'éthique*, in «Revue de théologie et de philosophie», 123: 195-212.
- Peperzak A. (1995), *Autrui et moi-même come autrement autres*, in J. Greisch (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 73-84.
- Poma I. (1996), *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Ricoeur P. (1954), *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in «Revue de métaphysique et de morale», 59, n.4: 380-397, trad. it. in Riva F. (a cura di) (2010), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma: 13-38.
- Ricoeur P. (1977), *La sémantique de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, trad. it. Pieretti A. (1986), *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit. I*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1986), *Tempo e racconto*, Volume I, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1984), *Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1987), *Tempo e racconto*, Volume II *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1985), *Temps et récit. III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1988), *Tempo e racconto*, Volume III *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1989), *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1986), *Ipseité, Alterité, Socialité*, in «Archivio di Filosofia», 54, n.1-3: 17-33.
- Ricoeur P. (1987), *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Ricoeur P. (1998), *L'identité narrative*, in «Esprit», 7-8: 295-314.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, trad. it. Iannotta D. (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1995), *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Callmann-Lévy, Paris, trad. it. Iannotta D. (1997), *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (2001), *Dalla morale all'etica e alle etiche*, in «Hermeneutica»: 5-16.
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris, trad. it. Polidori F. (a cura di) (2005), *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano.
- Riva F. (a cura di) (2010), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Riva F. (2010), *Una possibilità per l'altro. Lévinas, Marcel, Ricoeur*, in Riva F. (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma: XXIII-LXXXII.
- Rizzacasa A. (1993), *La persona nell'itinerario filosofico ermeneutico di Paul Ricoeur*, in «Aquinas», 36, n.3: 561-574.
- Rovatti P.A. (1991), *Soggetto e alterità*, in «Aut Aut», n.242: 13-21.
- Schrag C.O. (1997), *The Recovery of the Phenomenological Subject. In conversation with Derrida, Ricoeur and Levinas*, in «Journal of British Social Phenomenology», 28, n.3: 228-235.

- Skúlason P. (2001), *Le Cercle du Sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris-Montreal-Budapest.
- Venema H. (2000), *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, Albany (NY).
- Waldenfels B. (1995), *L'autre et l'étranger*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 327-344.

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA

INDICE

VOL. 2, N° 4 • 2011

L'AGIRE AFFETTIVO. LE FORME DELL'AMORE NELLE SCIENZE SOCIALI

- 5 Editoriale, di *Gianfranco Bettin Lattes*
- 13 Premessa, di *Stella Milani, Anna Taglioli*
- 15 L'amore come relazione sociale, di *Pierpaolo Donati*
- 37 Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni, di *Gregor Fitzl*
- 51 Georg Simmel: le forme dell'amore, di *Adele Bianco*
- 65 L'intersoggettività e la sfera "emozionale-affettiva". Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva, di *Luigi Muzzetto*
- 101 Agape: un concetto per le scienze sociali, di *Gennaro Iorio*
- 115 Legami di coppia e affettività. Dall'amore romantico alla relazione pura, di *Rita Biancheri*
- 137 Un caso d'*amour fou* nella società aristocratica genovese del secolo XVI, di *Gianfranco Bettin Lattes*
- 153 Fenomenologia dell'amore scritto, di *Anna Taglioli*
- 177 L'amore fra Prima e Seconda Repubblica. La politica degli affetti e gli affetti (ed effetti) nella politica, di *Anna Tonelli*
- 191 Le semantiche giovanili dell'amore: una lettura sociologica, di *Stella Milani*
- 209 La coppia come fonte di sostegno sociale: una comparazione tra il caso italiano e quello spagnolo, di *Livia García Faroldi*
- 231 Note a margine di un tipo d'amore: l'amore disperato, di *N.H.****

LE INTERVISTE

- 249 L'epoca delle passioni inattese. Intervista a Remo Bodei, a cura di *Anna Taglioli*
- 257 La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth, a cura di *Gennaro Iorio, Filipe Campello*

NOTE CRITICHE

- 263 L'amore nei paesi musulmani: un percorso di comprensione, di *Andrea Spreafico*
- 271 Tradimenti: un rischio necessario, di *Irene Santoni*

PASSIM

- 285 L'amore secondo Truffaut, di *Gianfranco Bettin Lattes*
- 317 Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur, di *Francesca Sacchetti*