

Fenomenologia dell'amore: un dramma da vivere/1

Emanuele Campagnoli*

Si dice che «la lingua batte là dove il dente duole». Probabilmente è proprio la difficoltà ad amare ad avermi portato a fare dell'amore il centro della mia riflessione. Non ho molto da condividere, ma quel poco che ho ricevuto dai "maestri" che ho frequentato è ciò che tento di raccontare in queste pagine, scritte come un debito di riconoscenza verso chi, in più di un'occasione, ha accettato di accompagnarmi nel cammino della vita, quando il percorso si faceva improvvisamente oscuro e doloroso.

Dialogando con alcuni autori, il lettore sarà condotto in una serie di passaggi successivi. Nei primi tre passaggi faremo come un volo aereo sul fenomeno dell'amare: l'amore ci si presenterà come la domanda fondamentale della nostra vita; come il campo di una modalità propria della conoscenza; come inseparabile compagno dalla libertà. Proprio il legame con la libertà ci permetterà di riconoscere, a questo punto, che l'amore ha una natura "drammatica": essendo esposto alle decisioni libere degli amanti, si struttura come un "dramma" tutto da vivere e continuamente rilanciare. Il rischio, infatti, è che l'amore finisca per essere nascostamente sostituito con forme anche affettive e romantiche, ma che, più che un "donare", sono uno "scambiare".

* Prete della diocesi di Lodi, docente di Filosofia all'ISSR Sant'Agostino, Crema.

Nell'amore, ne va di noi stessi

Heidegger affermava che la domanda metafisica circa l'essere («Perché c'è l'essere e non il nulla?») è la domanda più originaria, perché nel domandare ne va di chi domanda (ossia l'uomo). Nel suo *Il fenomeno erotico*, il filosofo parigino Jean-Luc Marion scrive invece che, ben più che nell'essere, è nell'amore che ne va di noi stessi. Al punto che nessuno di noi sopporterebbe di "esistere" senza almeno la speranza di poter essere amato da qualcuno. La vera differenza radicale, allora, non è quella tra l'essere e il nulla (differenza ontologica), ma tra l'amore o la semplice sussistenza (differenza erotica). Il mondo in cui ci troviamo a vivere ha eretto attorno a noi un guscio protettivo, fatto di tante certezze e strumenti che rendono la nostra vita più facile, veloce e sicura. Eppure, queste conoscenze certe e questi oggetti efficaci perdono il loro fascino non appena siamo disposti a dare ascolto alla domanda: «C'è in tutto questo qualcuno che mi ami?».

Quanto tale domanda sia per tutti noi decisiva, il filosofo parigino lo mostra passando in rassegna le tre coordinate con cui ci identifichiamo: lo spazio, il tempo e la nostra singolarità. Questi tre tratti, per l'uomo, trovano il loro vero volto solo quando si passa dall'orizzonte dell'essere a quello dell'amore.

Lo spazio, infatti, per noi non è mai una serie di "posti" indifferentemente riempibili, ma una "geografia" personale, le cui coordinate di riferimento sono scritte dall'amore: la città dove abito, la casa in cui sono cresciuto, il posto nel quale lavoro, l'abitazione della donna che amo, il bar in cui mi ritrovo con gli amici... «Dove sono? Esattamente là dove la domanda: "Sono amato?" mi colloca nello spazio»¹.

Analogamente accade per il tempo. La mia esperienza più autentica del tempo non è il tempo scandito dall'orologio o stampato sulle pagine del calendario: un insieme di intervalli neutri e uguali che si susseguono l'uno all'altro, o di caselle bianche indifferentemente riempibili. Per me il tempo ha originariamente una durata erotica: il passato è la memoria di chi mi ha amato (o ferito); il presente è il "dono della presenza" dell'amico, della sposa, dei figli, degli alunni per

¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 39-40.

cui vivo (o la tristezza per la loro assenza); il futuro è l'attesa dell'arrivo di chi amo o mi ha amato (o la paura di poterlo perdere).

L'originarietà dell'amore sull'essere è testimoniata anche dall'ipseità. La mia singolarità non sta nell'essere un "ente" identificabile con alcuni dati fisici e oggettivi (un'impronta, una fotografia, un insieme di dati anagrafici, un codice...). Né mi identifica ciò che posso raggiungere con il pensiero. L'irriducibilità della mia persona, unica al mondo, non è data dalle idee che penso: idee, queste, che possono essere raccontate ad altri, scritte in libri e diventare "idee di altri". L'irriducibilità della mia persona si trova là dove io mi scopro una "carne" che "sente" il mondo e "si sente" sentirlo. Lì sono, in maniera insostituibile, mai generalizzabile, mai ri-esponibile una volta per tutte in totale trasparenza. Lì mi lascio colpire senza schermi e intermediari, nel vivo della mia persona, in "carne ed ossa". Lì prendo dimora ben prima e ben più profondamente che nelle mie idee e certezze, che posso anche cambiare con una certa facilità. Ora, ciò che identifica la mia "carne" è la memoria affettiva degli amori vissuti: le carezze di mia madre, gli abbracci di mio padre, i sorrisi dei miei fratelli, la stretta dell'amico, il bacio della mia ragazza, l'amplesso amoroso con l'amata, l'abbandono fiducioso del figlio che si addormenta tra le mie braccia, l'abbraccio che avrei voluto ricevere e non è mai arrivato...

Non sono là dove tocco qualcosa di diverso da me (dove la penso, la miro e la costituisco), ma là dove mi sento toccato, modificato e colpito. Ponendo a *me stesso* (dentro e come) la domanda: «Sono amato?», mi scopro per eccellenza nella situazione di ciò che si espone al tocco e al tatto di un affetto².

Alla riflessione di Marion, possiamo aggiungere ciò che scrive Vladimir Solov'ëv nel testo *Il significato dell'amore*. Il filosofo e teologo russo cerca qui la risposta alla domanda: «A quale compito risponde l'amore tra un uomo e una donna?». Egli scarta le due classiche risposte dei manuali di teologia, ossia: fondare un "nido" familiare e procreare. L'amore troverebbe il suo senso, invece, nella difesa dell'unicità assoluta del volto altrui. Infatti l'amato è strappato dall'indistinzione della massa: non è più un uomo fra i tanti, non è più una donna fra

² *Ibid.*, p. 50.

le tante. L'amato diviene per me un volto unico e insostituibile. Se manca sento la sua assenza, che niente e nessuno potrà rimpiazzare. «Il significato fondamentale dell'amore consiste [...] nel riconoscere il valore assoluto dell'essere altrui»³. Affermando così l'assolutezza del volto altrui, finisco, con mio stupore, per trovare al contempo affermata anche la mia: amando l'altro come unico al mondo, mi comporto anch'io come un volto, mi impegno "di persona", esprimo l'assolutezza della mia libertà personale, espongo la mia carne; e può capitarmi persino di venire amato, a mia volta, come un volto insostituibile. C'è poi una forza che nel mondo naturale contraddice l'assolutezza che l'amore consacra. Si tratta della morte: essa garantisce l'eternità della specie (e della vita), a discapito della singolarità delle persone, destinate ad essere inghiottite nel nulla dell'indistinzione. L'amore diviene così quella forza di affermazione personale che sfida persino la morte: anche se so che morirai, anche se so che morirò, io riconosco che tu sei e rimarrai per me unico al mondo. «Si può immaginare tutto quello che si vuole, ma si può amare solo ciò che è vivo e concreto e, amandolo realmente, non ci si può rassegnare alla certezza della sua distruzione»⁴.

A questo primo scopo dell'amore, se ne aggiunge un secondo. È ciò che Solov'ëv indica con il termine "integrità". L'umanità si trova infatti segnata da tante differenze, la più grande delle quali è quella tra maschio e femmina. L'amore è quella forza che fa sì che la differenza non si tramuti in divisione, ma diventi piuttosto il luogo della comunione. Così l'uomo ritrova la sua integrità nella comunione delle differenze, nella libera unione d'amore tra il maschile e il femminile. Nell'amore ne va allora davvero di noi stessi: ne va della nostra persona, ossia di quell'"io" misterioso che in me dice, sente, vuole, agisce. Nell'amore ne va della pienezza della mia persona, del senso del mio limite chiamato a farsi ponte per accogliere l'altro, vincendo la delirante presunzione di poter diventare "tutto" da solo.

Che nell'amore ne vada di noi stessi, lo esprime anche un altro filosofo russo di inizio Novecento: Pavel Florenskij. Nel capitolo della sua teodicea dedicato all'amicizia, egli riconosce infatti che il vivere

³ V.S. Solov'ëv, *Il significato dell'amore*, Edilibri, Milano 2003, p. 115.

⁴ *Ibid.*, p. 100.

comune tra gli uomini non si fonda su un atomo ma su una molecola. «Il limite della divisione non è l'*atomo* umano che con sé e partendo da sé si confronta con la comunità, ma la *molecola* comunitaria, la *coppia di amici*»⁵. All'origine della vita comune non vi è l'*ego* di un individuo, che può tanto vivere autonomamente quanto decidere di unirsi a qualcun altro, spezzando o ricostituendo i legami a proprio piacimento. All'origine della vita comunitaria vi è piuttosto una coppia indisgiungibile: la coppia degli amici che vivono l'uno nell'altro, l'uno per l'altro. Qui, «"due" non è "uno più uno", ma qualcosa essenzialmente di più, di più plurisignificante e possente. "Due" è una nuova composizione chimica dello spirito»⁶.

Si conosce l'amore soltanto per immersione

Nel 2020, Jean-Luc Marion pubblica il suo studio sulla Rivelazione (*D'ailleurs, la révélation*) dove distingue due modalità della conoscenza: lo svelamento e il rivelamento. Le due forme si differenziano per il diverso rapporto che hanno in esse la conoscenza e l'amore. Nella verità come svelamento è necessario, prima, conoscere per poter, poi, amare. San Tommaso nella *Summa* scrive, ad esempio, che non si può amare se non ciò che già si conosce. Gli fa eco più tardi Cartesio, asserendo che ciò che è conosciuto in modo evidente e certo viene anche voluto in modo fermo. Nella verità come rivelamento, invece, amore e conoscenza si compenetrano l'uno con l'altra a tal punto da divenire indisgiungibili. Qui si conosce amando e si ama conoscendo.

Nella verità come svelamento, poi, ciò che viene conosciuto è un "oggetto" che ci sta di fronte. Nella verità come rivelamento, invece, si conosce solo per immersione in ciò che è conosciuto. Ora, osserva Marion, l'amore – che è anche il cuore della Rivelazione – può essere conosciuto solo tramite quest'immersione dove conoscere e amare sono la stessa cosa: «L'amore non si concepisce che nel suo atto; l'amore non si prova che quando si fa; e non si fa che quando io vi ac-

⁵ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 430.

⁶ *Ibid.*, p. 432.

consento. Io non conosco il mio amore – ciò che io amo veramente e, in fondo, che cosa significa amare – che decidendomi a voler amare»⁷.

L'unico modo per far esperienza dell'amore è, allora, lasciarsene attraversare. Del resto, ben lo mostra il filosofo francese nelle tre "riduzioni" descritte nel suo *Il fenomeno erotico*. Il fenomeno dell'amore può essere portato a manifestazione non grazie ad esercizi mentali, sforzi di introspezione, purificazione progressiva dei vissuti di coscienza... ma solo tramite lo sprofondare progressivo nell'esercizio dell'amore. Così, alla riduzione aperta dalla prima e fondamentale domanda: «Mi si ama da altrove?», fa seguito la riduzione radicalizzata dalla domanda: «Posso amare, io per primo?». La risposta a questo secondo interrogativo può essere data solo vivendo, ossia esercitandosi in un amore che mi sbilancia nel dono di me stesso, senza calcoli né ritorni, e che rilancia l'amore ogni volta che sarò tentato di assorbirne il colpo e riportare il "donare" ad un più rassicurante "scambiare".

Sulla stessa scia della riflessione del fenomenologo parigino, ci piace collocare anche la meditazione di un celebre monaco medioevale. Nel XII secolo, Guglielmo, abate di Saint-Thierry, iniziava il suo trattato sull'amore con queste parole: «L'arte delle arti è l'arte dell'amore»⁸. Affermare che l'amore è un'arte significa sostenere che è un mestiere che si tramanda da capomastro ad apprendista, in una bottega, e si impara con una continua pratica, sotto gli occhi del maestro e in una comunanza di vita con lui. Non lo si apprende sui libri ma sui tralicci del cantiere, maneggiando i ferri del mestiere. Lo si impara lasciando la propria famiglia e il proprio villaggio, per andare a vivere nella casa del proprio "maestro". Per Guglielmo, infatti, l'amore ha il suo "laboratorio": il monastero, ossia la "scuola della carità". Qui, vivendo fianco a fianco, il giovane novizio si lascia guidare dalle mani dell'anziano, perché anche in lui l'amore possa prendere carne in tutto ciò che dice e fa.

⁷ J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, Essai Grasset, Paris 2020, p. 221 [traduzione nostra].

⁸ Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e grandezza dell'amore (De natura et dignitate amoris)*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990, p. 31.

L'amore o è libero o non è

L'amore e la libertà sono come i due lati di una stessa medaglia: l'amore può esistere solo dove c'è libertà e la libertà può resistere intatta solo dove essa si compie nell'amore. Che l'amore sorga dalla libertà ce lo mostra bene il nostro monaco cistercense nel *De natura et dignitate amoris*. Qui, egli immagina che alle quattro tappe della vita monacale (postulando, noviziato, professione solenne, anzianità) – in cui si rispecchiano le quattro età della vita (adolescenza, giovinezza, vita adulta, senilità) – corrispondano le quattro fasi con cui l'amore matura (*voluntas, amor, charitas, sapientia*). La condizione di ogni crescita dell'amore è identificata dal nostro abate nella *voluntas*, cioè la capacità di scegliere liberamente una via piuttosto che un'altra. Non si può infatti amare per forza, per dovere, per paura, per vergogna, per obbedienza. L'amore richiede come sua condizione la libertà: amare è un dono e, in quanto tale, per essere vero, deve avvenire senza una causa necessitante. Unica sua condizione è la libera volontà di donare, in modo gratuito.

D'altra parte, è solo nell'amore che la libertà si compie, passando dal semplice libero arbitrio – la possibilità di scegliere qualsiasi cosa – all'adesione libera a ciò che rende liberi davvero, persino da sé stessi. Fuori dall'amore la libertà diviene licenza, la volontà si corrompe in voluttà e si è sottoposti ad una nascosta schiavitù: la schiavitù alle "passioni", ossia a ciò di cui non si è più in grado di dire di no.

Il connubio tra libertà e amore è stato espresso in maniera evocativa da Dostoevskij nelle pagine de *I fratelli Karamazov* dedicate alla *Leggenda del Santo Inquisitore*. Il letterato russo fa immaginare a Ivan che Gesù, apparso in piazza a Siviglia per prendersi cura del suo popolo, sia fatto imprigionare dal cardinale Inquisitore. In carcere, l'uomo di Chiesa rimprovera il Cristo di essersi affidato troppo alla libertà dell'uomo e di aver rifiutato le uniche forze in grado di incanalare le coscienze ribelli degli uomini (il pane, il mistero e l'autorità). A questa svista del Figlio di Dio, la Chiesa ha posto rimedio, costruendo una religione istituzionalizzata, dotata di mezzi per tenere a bada gli animi volubili degli uomini. E ora a Cristo non è più permesso di venire a rompere questo delicato equilibrio, frutto di secoli d'impegno. Il monologo dell'Inquisitore è una delle pagine più famose di Dosto-

evskij. Ma ciò che di quel racconto rimane spesso ignorata è la risposta di Cristo al cardinale:

Al vecchio piacerebbe che quello gli dicesse qualche cosa, foss'anche qualche cosa di amaro, di tremendo. Ma Egli, di colpo, in silenzio, si appressa al vecchio e lievemente lo bacia sulle esangui labbra di novantenne. Ecco tutta la risposta⁹.

Il Cristo, insomma, non sceglie di rispondere ad una violenza con un'altra, non sostituisce la dittatura del male con la dittatura del bene. Egli inaugura invece un nuovo registro: non la legge ma il dono, non la costrizione ma l'amore, non la religione ma lo Spirito, non la *societas* cristiana ma la "vita nuova". Avremmo forse qualcosa da imparare anche noi oggi? Non si può essere cristiani per pressione, per convenienza, per paura, per senso del dovere: il cristianesimo o è libero o non c'è. «Dio è amore» scrive Giovanni nella sua lettera, e l'unica risposta adeguata ad un libero amore è un altrettanto libero amore. «Dio, secondo l'adagio patristico, "non può costringere nessuno ad amarlo"»¹⁰: essere amato per forza, per dovere o per cortesia, sarebbe insopportabile anche per lui.

L'amore è il grande dimenticato

Se la filosofia heideggeriana descriveva la storia dell'Occidente come la vicenda dell'oblio ontologico, la fenomenologia di Marion riconosce in atto nella nostra epoca un ben più forte e determinante oblio erotico. L'oblio dell'amore è descritto dal filosofo parigino con una triplice scansione: «Non abbiamo più le parole per dirlo, né i concetti per pensarlo, né le forze per celebrarlo»¹¹.

L'oblio erotico nasce da un difetto di "celebrazione". Non siamo più in grado di tenere l'amore. Non siamo più capaci di rilanciare il dono che è l'amore, preferendo piuttosto riportarlo nell'orizzonte rassicurante di uno scambio. Da questo difetto d'azione deriva un difetto di pensiero. Non "celebrando più l'amore", non siamo più in

⁹ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, p. 349.

¹⁰ P. Evdokimov, *La vita spirituale nella città*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011, p. 65.

¹¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 5.

grado di farcene un'idea chiara e distinta. Non avendo più il concetto dell'amore, finiamo così per chiamare "amore" ciò che amore non è. «Senza un concetto possiamo anche farci un'idea molto chiara di un amore che proviamo, ma mai la minima idea distinta, quella che permetterebbe di riconoscere quando si tratta di amore e quando no»¹². Il difetto del pensiero si esprime paradossalmente in un eccesso di parole. Abbiamo una gran quantità di parole per dire l'amore e continuiamo a parlarne, ma per lo più a vanvera e in malo modo. "Amore" diviene così «la parola più prostituita, strettamente parlando la parola della prostituzione. [...] Non si tratta più che di determinare con quali partner, a che prezzo, per quale profitto, a quale ritmo e per quanto tempo lo si "fa"»¹³.

Il primo imbroglio: il giuramento formale

Come risvegliarci da questo oblio erotico? Seguendo il filo delle sei meditazioni che compongono *Il fenomeno erotico*, il filosofo parigino ci chiede di impegnarci con lui in un vero e proprio "dramma". Noi siamo sempre tentati, infatti, di riportare l'amore nell'orizzonte, per noi più facile e "naturale", di uno scambio. L'amore, allora, non è solo il grande dimenticato, ma anche il grande imbrogliato e imbriigliato. Quali sono le tentazioni e le prove che l'amore incontra nel suo cammino e che costituiscono il dramma che gli amanti devono saper affrontare? Marion ne elenca tre.

La prima tentazione consiste nel rischio che gli amanti giurino di amarsi e di donarsi l'un l'altro, ma in modo formale: un giuramento pronunciato solo a parole e quindi valido per tutti e per nessuno. Di fronte a tale possibilità, l'amore si rilancia, portando gli amanti a donarsi "nelle loro carni". Cosa intende Marion per "carne"? La carne è l'esperienza che solo noi uomini possiamo fare, a differenza di tutti gli altri corpi. Mentre i corpi si respingono l'un l'altro, le carni hanno il potere di lasciarsi toccare dalla carne altrui (e dai corpi). La carne si fa così l'intreccio dei vissuti affettivi che costituiscono il nostro "io" a partire dall'amore ricevuto e dato (o, persino, negato). La carne, infat-

¹² *Ibid.*, pp. 8-9.

¹³ *Ibid.*, pp. 7-8.

ti, a differenza del corpo non solo "sente", ma anche "si sente sentire". Non solo "tocca" ed è "toccata", ma anche "si sente toccata e toccante". La nostra identità personale ci è data, così, all'interno di una rete di relazioni affettive, in un incrocio di carni. «Entrando nella carne dell'altro, esco dal mondo e divento carne nella sua carne, carne *della* sua carne»¹⁴. Nell'incontro amoroso, in ogni sua forma, dalla semplice carezza all'amplesso, non si tratta semplicemente dello sfregamento tra corpi, tra "cose" del mondo. Il corpo, erotizzandosi, si fa carne.

Il rimedio trovato al rischio della formalità deve però anche lui fare i conti con due limiti. Il primo limite è intrinseco all'erotizzazione. L'amplesso amoroso ne è un caso eclatante. La chiamata all'amore è chiamata all'unione delle nostre carni. Ma tale unione è e rimane una realtà che eccede le possibilità finite in cui ci troviamo a vivere. Ecco allora che l'amplesso si compie nell'orgasmo, dove l'erotizzazione giunge a un punto in cui non ci è più dato di tenerla. Essa "se ne va", e noi siamo riportati alla realtà di tutti i giorni, persino a sentirci ora come due corpi, uno di fianco all'altro.

Il secondo limite è dovuto invece a noi stessi: noi tendiamo infatti a non tenerci a lungo nell'amore. Finiamo così per assorbire anche l'incontro tra le carni in forme e modalità meno dispendiose in termini erotici e più sotto il nostro controllo: modalità che hanno l'aspetto di uno scambio calcolabile e non di un vero dono. Del resto poi, la stessa erotizzazione porta con sé un'ambiguità da cui non possiamo scappare: la mia carne si può eccitare anche "automaticamente" e contro la mia volontà. C'è infatti come un "fondo mondano" che abita le carni degli amanti e sfugge alla loro libera volontà. «La mia carne può eccitarsi per la carne di una persona diversa dall'altro del giuramento, o senza alcun giuramento, addirittura contro le mie intenzioni, senza alcun farsi avanti, senza che io, per primo, ami»¹⁵.

Cosa possono fare allora gli amanti? Non possono rispondere alla chiamata dell'amore una volta per tutte – per l'eccesso di tale chiamata, per il loro limite nel tenersi in essa, per l'automatismo che rimane nel fondo mondano delle loro carni – ma possono rilanciare il dono delle loro carni, all'infinito. «La finitezza dell'erotizzazione mi inse-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 152-153.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 181-182.

gna, quindi, paradossalmente, a rinascere senza tregua come amante [...]. La finitezza dell'erotizzazione mi assicura la ripetizione all'infinito della riduzione erotica stessa»¹⁶. Non solo: anche la sospensione stessa dell'erotizzazione può prendere un significato erotico. Riportati da essa nel mondo delle "cose", dei "corpi", degli "scambi", possiamo ora trascrivere questo mondo in cui abitiamo (il lavoro, la casa, l'educazione dei figli, i servizi, le responsabilità, le cerchie sociali a cui apparteniamo, i calcoli...) alla luce di quell'amore che abbiamo sperimentato nelle nostre carni. Infatti, «se l'erotizzazione dovesse durare all'infinito, sospenderebbe il mondo, il suo tempo, il suo spazio, quindi, la riduzione erotica mi strapperebbe definitivamente al mondo»¹⁷.

Il secondo imbroglio: la menzogna del *partner*

Ma anche il rilancio continuo dell'amore, in questa modalità "incarnata" e non solo "formale", può venire di nuovo imbrogliato in uno scambio camuffato. È il caso di quella che Marion definisce come l'"imbalsamazione" degli amanti. Gli amanti vengono "imbalsamati" nella figura anonima del *partner*. L'amore, che chiedeva di essere continuamente rilanciato, può di fatto essere semplicemente "ripetuto". Gli amanti perdono la loro identità, mascherandosi da personaggi erotici, i *partner*, appunto. L'amore "ripetuto" impersonalmente può così anche rimpiazzare l'amante senza colpo ferire: si tratta infatti di un semplice *partner*, un ruolo che può venire occupato anche da volti diversi. Siamo in una contraddizione spaventosa: scindere la mia carne e la tua dalla mia e dalla tua persona è un'assurda insincerità, che si ritorcerà alla fine contro di noi.

Così clonati [...] questi altri si riducono ormai all'umiliante funzione di semplici partner [...] semplici oggetti, strumenti che uso per eccitare la mia carne [...] nessuno appare più indispensabile. [...] Si deve concludere che l'erotizzazione neutralizza la persona, la sostituisce sotto il

¹⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹⁷ *Ibid.*, p. 183.

giogo del mondo e la degrada all'anonimato dell'orgasmo, in breve, la naturalizza¹⁸.

Esempio curioso di questa naturalizzazione è l'espressione "il mio ex". Cosa si nasconde dietro questo modo di dire? L'illusione (e la menzogna) che l'amore possa avere un "ex", ossia che l'amore una volta compiuto possa essere cancellato. In realtà, invece, o non c'era mai stato alcun autentico amore che ci univa (e allora non ha senso parlare di "ex" perché non vi era nemmeno un "amante"), o l'amore che ci ha uniti era vero e ciò che si è realizzato tra noi non può essere annullato (e l'altro non diventa mai un "ex" perché è parte della mia carne e io della sua, indelebilmente). Solo questa fedeltà all'altro – anche quando le nostre vite dovessero separarsi – permetterà che io acceda ai nuovi amori che potrò incontrare, in modo erotico e non economico. E si eviterebbe così quella menzogna erotica – l'altro alla stregua di un *partner* con cui l'amore si può fare e disfare – che infetta ogni relazione a venire.

Come risponde l'amore all'imbroglio della menzogna erotica? Pronunciando la parola erotica, che è una forma particolare di linguaggio con cui gli amanti si chiamano l'un l'altro, di persona. Una parola che non mira a descrivere, spiegare, informare, ma a convocare la persona dell'altro. Una parola capace di convocare l'"io" e il "tu" dell'amante nel "noi", nel "tra-noi" dell'unico amore che ci unisce come in un'anima sola.

Il terzo imbroglio: la fedeltà elastica

Il terzo imbroglio riguarda il tempo del giuramento e dell'incrocio delle carni. L'amore ha una propria temporalità che è il "perdurare" del giuramento. Il giuramento è autentico solo quando viene pronunciato, almeno in intenzione, "per sempre". Non ci può essere fenomeno erotico laddove il giuramento preveda delle clausole temporali tipo: «Ti amo nel fine settimana» o «Ti amo finché non trovo una/o migliore di te» o «Ti amo finché mi amerai» o «Ti amo, ma escluse le ferie con gli amici»... Affermazioni del genere sono impossibili non

¹⁸ *Ibid.*, p. 197.

per un motivo di moralità personale, ma perché implicano l'essere usciti dall'orizzonte del dono – che è proprio dell'erotico – ed essersi collocati in quello dello scambio. Si sta pronunciando un patto o un contratto, non più un giuramento erotico. Il prolungarsi del giuramento come "fedeltà" permette al fenomeno erotico di manifestarsi nel mondo come un fenomeno dotato di una visibilità durevole, insindacabile, persino pubblica.

È proprio sul terreno di questa fedeltà che l'amore può essere imbrogliato: anche se non cancello il giuramento, posso riportarlo nascostamente nell'orizzonte di un patto che mi leghi con una "fedeltà soffice", "elastica", "riciclabile". Così non smetto di ritenermi "fedele" ma, invece che legarmi in una fedeltà "per sempre", multiplico più fedeltà provvisorie. La fedeltà demoltiplicata, però, è una fedeltà già abortita in partenza. Dico di essere fedele a tutti – a seconda degli intervalli di tempo o addirittura di spazio – ma di fatto non sono fedele a nessuno: ci sono finché mi serve, finché ne vale la pena. «Amare per un tempo determinato [...] non significa amare provvisoriamente, ma non amare affatto, non aver neppure mai cominciato ad amare»¹⁹.

Come risponde l'amore al rischio di questa fedeltà "elastica"? Convocando un terzo che sia testimone dell'amore. Il primo testimone dell'amore è l'altro amante, ma occorre che l'amore trovi piena e incontestabile evidenza convocando un terzo come testimone: il figlio. Egli è l'incancellabile traccia che, almeno una volta nella vita, ci si è amati. Succeda quel che succeda, il figlio rimane il testimone indelebile, con la sua stessa carne, dell'incrocio erotico vissuto. Anche la testimonianza del figlio, però, soccombe al passare del tempo, perché è destinato a "partire": prima o poi lascerà la casa per iniziare una propria storia. Egli, inoltre, può anche mentire e venir meno alla sua "testimonianza": del resto non possiamo entrare nella sua carne e provare ciò che prova, essendo egli un "altro" irriducibilmente distante.

Come testimone, allora, si può invocare il tempo in quella modalità particolare che è l'attimo, l'istante incancellabile che permane in eterno. Gli amanti possono esprimere così il loro amore per sempre, amandosi questa volta, in questo istante, come se esso fosse l'unico, l'ultimo. Questa dimensione del tempo, però, supera l'uomo e la sua

¹⁹ *Ibid.*, p. 236.

finitezza. Ecco così apparire l'ultimo e definitivo testimone dell'amore, davanti a cui e in cui l'amore può essere pronunciato e vissuto davvero in questa eternità: Dio. Egli è il terzo definitivo, il testimone ultimo che gli amanti convocano. Testimone che "non parte" e "non mente" mai. Testimone che non solo consacra pubblicamente e per sempre quanto è avvenuto, ma anche lo preserva e lo sostiene, permettendo all'incrocio degli amanti di prolungarsi davvero, nel tempo, come fedeltà, sostenuti da quell'Amore che ama in noi, con noi e infinitamente meglio di noi.

Conclusione

Abbiamo visto come la nostra età è chiamata ad affrontare niente meno che un oblio erotico. Non abbiamo certo la pretesa che queste poche, semplici pagine possano rispondere adeguatamente a tale chiamata. Esse vogliono soltanto porre l'attenzione su un terreno d'indagine che ci sembra importante e promettente, forse addirittura decisivo. L'amore infatti è la questione centrale della nostra vita: il desiderio più forte che ci portiamo nel cuore, l'attesa capace, da sola, di tenere accesa la vita. L'amore è l'allargamento della nostra conoscenza oltre i limiti di un razionalismo e di un empirismo ristretti. Un allargamento che apre il conoscere a tante esperienze quotidiane eppure non banali: l'amicizia, la relazione fraterna, l'incontro con Dio, la vita in comunità o nella famiglia, il legame vivo con la natura che ci circonda. L'amore è la consacrazione e il compimento della nostra libertà. Dei grandi ideali che accesero la Rivoluzione francese (uguaglianza, fraternità e libertà) l'unico che l'epoca attuale sembra ancora inseguire è la libertà. Ma quale libertà può esserci, se vengono dimenticate e calpestate l'uguaglianza e la fraternità? Abbiamo visto, infine, come il connubio tra la libertà e l'amore non ha nulla di scontato: richiede la disponibilità a rilanciarsi nell'amore, sempre più in profondità, lottando fino alla fine contro quel naturale egoismo che in noi tenta di riassorbire la posta in gioco dell'amore (il dono) in forme di facciata, che al loro interno però funzionano con tutta un'altra logica (lo scambio).

Le quattro piste che abbiamo delineato in queste pagine aprono così sentieri tutti da percorrere. Possiamo riscrivere la filosofia pren-

dendo come categoria centrale non più l'essere ma l'amore? Possiamo ritrovare nella struttura e nel funzionamento della psiche la centralità della chiamata dell'amore e i passaggi del suo "dramma"? Possiamo individuare cammini e istituzioni educative il cui intento non sia tanto l'adeguamento ad una forma ideale, ma piuttosto il sostegno alla libertà della persona perché si possa compiere creativamente nell'amore? Possiamo sostituire finalmente la banalità delle forme romantiche con cui immaginiamo l'amore (compresa la vita sponsale, familiare, religiosa o sacerdotale) con la serietà delle sue forme "drammatiche" o – con una parola ancora più pregnante – "pasquali"?

Ecco, dunque, il compito che abbiamo di fronte: una teologia, una filosofia, una psicologia dell'amore. Non vale la pena provarci?