



Ferruccio Andolfi

L'amore come espressione di sé e come forza civilizzatrice

L'eros è per gli uomini dei nostri tempi un vissuto primario, costitutivo della persona, che richiama l'idea di desideri, conflitti, forse delusioni. Lo colleghiamo a un oggetto amato, generalmente un'altra persona, in rapporti più o meno stabili di coppia – alle difficoltà dovute all'inevitabile incomprensione tra partner, ma anche alle forme più alte di soddisfazione. Il sesso è considerato una componente essenziale di una vita benriuscita, con un peso diverso nei diversi individui e nelle diverse stagioni della vita. Tuttavia l'eros include nel senso comune anche altre forme di comunione, affettive o in senso lato spirituali. Per quanto numerosi e dolorosi possano essere i fallimenti nelle relazioni, resta per lo più ferma la convinzione che la ricerca debba continuare, perché nell'equilibrio di una vita la mancanza di questa dimensione erotica, in una delle sue possibili versioni, crea un vuoto insostenibile.

Eros e agape. Questo è il modo in cui il problema dell'eros viene vissuto e definito, in una prospettiva dunque individualistica (la realizzazione di sé) e psicologica. Se allarghiamo la prospettiva storica però il problema ci appare in una luce diversa. Uno studio di circa un secolo fa, del teologo luterano norvegese Anders Nygren, ci può servire da guida. È intitolato *Eros e agape* (1930, trad. it. il Mulino, Bologna 1971). I due termini





indicano per lui due modalità religiose, alternative, di rapporti col divino. La prima, che affonda le sue radici nei misteri dionisiaci e poi nella dottrina platonica, costituisce un percorso ascetico, che conduce dall'uomo a Dio, attraverso la via del desiderio, che si innalza dalle forme più immediate e sensibili del bello alla bellezza di entità astratte (le scienze, le istituzioni) fino alla contemplazione del bello in sé – che è insieme un bene supremo. A questa forma religiosa viene opposta quella, specificamente cristiana, dell'agape, una specie d'amore che non è di origine umana ma si cala per così dire dall'alto verso il basso, per grazia di Dio. Quest'amore di Dio è assolutamente spontaneo e immotivato, non ha per termine nessun valore in sé dell'oggetto che possa motivarlo. Tanto è vero che viene rivolto prioritariamente ai deboli e ai peccatori. L'uomo che ne è oggetto ne viene però contagiato e diventa a sua volta capace di un atteggiamento analogo verso il suo prossimo. Un simile amore, che Nygren ricostruisce sulla base dei Vangeli sinottici, della prima lettera di Giovanni e delle epistole di san Paolo, non solo è anti-tetico a qualsiasi amore-desiderio, per quanto elevato esso giunga ad essere, all'intero mondo dell'eros – ma a qualsivoglia forma di amore di sé, che in definitiva dell'eros è fondamento.

I comportamenti reali. Il mondo attuale registra una forte persistenza delle fedi religiose. Si potrebbe pensare che di riflesso sia altrettanto diffuso il modello dell'agape, cioè dell'amore che da dio discende per grazia verso l'uomo. Le cose tuttavia non stanno così. I comportamenti reali degli uomini contemporanei,





credenti o meno, attestano modi di vivere l'amore dominati da una logica naturalistica, che si muove tra amore di sé e amore dell'altro, e il primo dei due appare dominante. In nessun campo la secolarizzazione è giunta così lontano come in quello dei rapporti amorosi, divenuti precari e instabili, sempre più dipendenti da ciò che piace nell'istante. I sacrifici imposti alla felicità personale dalle esigenze della civiltà, che Freud lamentava, sono divenuti assai rari, senza che tuttavia il saldo in termini di felicità sia più attivo. Direi che tutto ciò avviene al di fuori della stessa dinamica umanistica ascendente dell'eros, che iscriveva comunque i sentimenti in un mondo pieno di significati, personali e collettivi. La dimensione sacra, che eros e agape condividono, è assente. Gli individui festeggiano la loro liberazione da vincoli religiosi di ogni genere.

Ma gli effetti distruttivi di quest'amore liberato inducono a chiedersi se nella sua natura l'amore tolleri questa totale estromissione da sé di una dimensione sacrale.

L'universo romantico concepiva ancora l'amore come un demone che s'impadronisce degli spiriti. A metà dell'Ottocento, Feuerbach, ben noto come critico della religione, non esitava però a contrapporre l'amore, quale vero contenuto del cristianesimo, all'esclusivismo della fede (*L'essenza del cristianesimo*, 1841, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1994). Ma subito dopo un pensatore più radicale di lui, Stirner, ragionava così: l'individuo non può essere dominato dall'amore, che continuerebbe a costituire in questo caso un nuovo dominio, non diverso da quello originario religioso; deve essere lui a possedere l'amore e ad amministrarlo a suo





piacimento (*L'unico e la sua proprietà* Adelphi, Milano 1979). Non è forse quello che i nostri contemporanei fanno quando rivendicano il diritto di rompere quando vogliono, in ogni momento, ogni sorta di vincolo?

Amore sessuale e amore del prossimo: l'approccio della psicoanalisi. L'evoluzionismo, e la psicoanalisi che ancora in esso si iscrive, hanno favorito una intuizione del mondo che ci ha liberato da molte false illusioni circa il carattere idealistico dei nostri sentimenti. L'eros è stato riportato a fenomeni elementari di attrazione tra i sessi. Nello stesso tempo è stato riconosciuto il ruolo che esso gioca nelle sue trasformazioni, ai fini della costruzione civile di unità sempre più grandi.

Nel *Disagio della civiltà* (1929, trad. it. Boringhieri, Torino 1971) Freud, nella doppia veste di psicologo scopritore dell'inconscio e di filosofo interessato alle sorti del genere umano, passa in rassegna i mezzi con cui gli uomini cercano di raggiungere il bene supremo da loro agognato, la felicità. Se non vogliono contentarsi di quella sua pallida immagine che è l'assenza del dolore e vogliono invece assecondare l'anelito appassionato a una felicità positiva, una delle strategie più adeguate sembra quella di mettere l'amore al centro di tutto facendo derivare ogni soddisfazione appunto dall'amore e dall'essere amati. L'amore sessuale anzi fornisce una specie di modello di ciò che intendiamo per felicità positiva. Ma l'esperienza insegna che proprio quando la vita è così orientata prestiamo il fianco alla sofferenza, minacciati come siamo di perdere l'amore desiderato (p. 217 s.). Non per nulla i saggi hanno sempre messo in guardia contro questa maniera





di vivere – vanamente perché l'amore conserva le sue attrattive per la più parte degli uomini.

Su una via più sicura di conseguire il risultato si muovono quegli individui che «si rendono indipendenti dal consenso dell'oggetto, spostando il valore dall'essere amati all'amare». Essi si garantiscono dalla perdita dell'oggetto «riversando il loro amore non su oggetti singoli, ma su tutti gli uomini nella stessa misura», Le incertezze e le delusioni dell'amore genitale sono evitate deviandolo dalla meta sessuale attraverso una sua «sublimazione». Lo stato che raggiungono ha poco a spartire con le «tempeste» dell'amore sessuale, benché da esso, Freud ne è convinto, derivi. Come esemplare di un simile orientamento nella vita Freud ricorda San Francesco d'Assisi. In una prospettiva laica, qual è quella da lui professata, il senso interiore di felicità del santo, malgrado la sua qualità «religiosa», non è che «una delle tecniche per soddisfare il principio del piacere» (p. 237 s.) – quindi avrebbe a che fare proprio con quell'amore di sé che la religione cristiana, nella ricostruzione di Nygren, escluderebbe per principio.

Le forme di amore «inibito nella meta», di tenerezza e amicizia, hanno l'effetto di allargare i legami sociali oltre la cerchia di coppia o familiare, stretta insieme dall'amore direttamente sessuale, con beneficio del processo di incivilimento. Ma verso un amore riversato senza differenze su ogni creatura umana si possono far valere, a suo giudizio, fondate riserve. Non tutti gli uomini infatti sono degni d'amore, e d'altra parte un amore che non sia selettivo «perde parte del suo valore». Siamo agli antipodi, come si vede, del modello dell'agape, per definizione immotivato e indipenden-





te dal valore dell'oggetto. Qualche suggestione nietzschiana anticristiana è chiaramente avvertibile.

La questione però è di capire se l'agape ammetta solo un fondamento teologico o possa trovare a sua volta una base psicologica naturalistica. Qualunque possa essere stata l'origine di sentimenti così elevati e disinteressati, che forse prima dell'avvento del cristianesimo sarebbero stati difficilmente concepibili, si tratta di stabilire se essi hanno comportato uno stravolgimento della natura umana o invece contribuito a sviluppare proprietà di cui essa è capace.

Freud sembra considerare i limiti di variabilità della natura piuttosto rigidi. L'incivilimento, e l'amore che lo sostiene, questa è la tesi più nota e caratteristica del *Disagio della civiltà*, si ritorcono alla fine contro la felicità degli individui, obbligati a regolamentare la propria vita sessuale in modo frustrante e costrittivo.

Questa tesi, oltremodo suggestiva, è stata al centro della discussione di altri teorici della civiltà di orientamento psicoanalitico. Uno di loro, Herbert Marcuse, in *Eros e civiltà* (1955), ha cercato una via d'uscita dalla contraddizione ipotizzando la possibilità di una civiltà non repressiva, capace di assecondare i bisogni di felicità. La sua posizione può essere così riassunta: la civiltà come tale richiede una certa quota di sacrificio dell'espressione immediata dei desideri, ma la nostra società moderna del lavoro (Marcuse aggiunge: capitalistica) impone una quota di «repressione addizionale», che non porta benefici di sorta. Qui non voglio però soffermarmi su questa importantissima ma spinosissima questione. Basti dire che la soluzione di Marcuse va nella direzione di una rottura della separazione delle





due sfere del lavoro/civiltà e del godimento: solo un investimento libidico del lavoro, che porti a una sorta di «lavoro attraente», consente di uscire dalla spirale mortifera della produzione senza felicità. Qui, come si vede, l'amore è chiamato ad uscire dai confini che gli sono stati socialmente assegnati.

Torniamo però a Freud e alle sue osservazioni circa le caratteristiche dell'amore e circa le ragioni che hanno spinto la morale e la religione, cioè le forme ideologiche della società incivilita, a imporre dei comandamenti d'amore. Il precetto «Amerai il prossimo come te stesso», se prescindiamo dalle sue origini cristiane (o forse anche più antiche), e ci poniamo di fronte ad esso in modo ingenuo, non è affatto così ragionevole. «Il mio amore è una cosa preziosa, che non ho diritto di gettar via sconsideratamente. Se amo qualcuno, in qualche modo egli se lo deve meritare». E lo merita se mi somiglia per qualche aspetto importante, se in lui, più perfetto, posso amare l'ideale di me stesso, o se è figlio del mio amico. Ma se è un estraneo, è difficile amarlo, e qualora lo si facesse, si commetterebbe un'ingiustizia verso chi ci è davvero intimo. Come semplice «abitante della terra» gli tocca una porzione d'amore ben piccola, certamente minore di quella che serbo a me stesso. Anzi a uno sguardo più attento questo estraneo si rivela un potenziale nemico, che non esita a danneggiarmi, e che merita quindi ostilità piuttosto che amore. Ancora più incomprensibile è il precetto di amare i nemici. O meglio, è comprensibile in quanto segnala la necessità, per la civiltà, di tenere sotto controllo le potenti pulsioni aggressive che fanno dell'uomo un «lupo» per l'altro uomo. Anche quando





l'amore unisce un numero rilevante di uomini in una comunità, non è raro che questo avvenga a scapito di altre comunità, che fungono da capro espiatorio.

Quel che è peggio, i tentativi di rimuovere le pulsioni aggressive producono essi stessi un danno: l'aggressività viene interiorizzata e rivolta contro l'Io, producendo il sentimento di colpa e con ciò una permanente infelicità. Il paradosso dell'evoluzione civile sta nel fatto che la civiltà può raggiungere la propria meta di unire gli uomini in una comunità collegata libidicamente solo per la via di un crescente rafforzamento del senso di colpa e quindi di una corrispondente compromissione delle possibilità di felicità.

Sulla base di queste analisi Freud può tornare, in chiusura del saggio, a chiedersi quale sia il senso della massima morale che raccomanda di amare il prossimo come se stessi. Essa «è la più forte difesa contro l'aggressività umana e un esempio eccellente del modo di procedere non psicologico del Superio civile». Il comandamento infatti è «irrealizzabile»: «un'inflazione così grandiosa d'amore può solo sminuirne il valore». La civiltà non si cura della difficoltà e si limita ad ammonire che «quanto più difficile è conformarsi al precetto, tanto è più meritoria l'obbedienza», sorvolando sul fatto che chi vi si attiene si mette in svantaggio rispetto a chi non se ne cura (p. 278).

Che cosa resta a chi segue questa via «umanitaria»? Se si prescinde da improbabili ricompense celesti, solo «la soddisfazione narcisistica di potersi ritenere migliore degli altri». D'altra parte però, se dobbiamo considerare il cammino dell'incivilimento una strada obbligatoria, la pratica dell'ideale umanitario,





ammette Freud, può apparire una direzione evolutiva ineludibile.

Il Frammento sull'amore. In anni di poco precedenti quelli degli scritti considerati finora, un filosofo-sociologo di grande ingegno, Georg Simmel, ha dedicato alla natura dell'amore osservazioni e aforismi che in realtà costituiscono una trattazione assai più sistematica, oltre che profonda, del tema di quanto suggerisca il titolo del *Frammento* sull'amore, uscito postumo nel 1923.

Credo che anche mettendo da parte la questione di quale relazione sia esistita tra gli autori considerati (Simmel fa riferimento alla cultura psicologico scientifica del tempo, Nygren cita espressamente Simmel) sia possibile e utile mettere a confronto le loro posizioni.

Partiamo da una ricognizione di massima del *Frammento*. In esso l'amore compare come un movente primario del comportamento. Qualunque sia la sua genesi, esso costituisce una sfera a se stante di valori. Quando si ama, il rapporto dell'io al tu è immediato, diversamente da quanto accade in altri tipi di relazione ispirati al dovere, alla morale, a motivi religiosi o di solidarietà sociale, in cui il percorso è più lungo. Questa primarietà o immediatezza permette di distinguere le azioni compiute per amore sia dall'agire altruistico, in cui il bene dell'altro è assunto come uno scopo, che da quello egoistico, perché in esse il proprio soddisfacimento, che pure viene ottenuto, non rappresenta l'obiettivo a cui si mira. Il superamento della distanza tra io e tu non viene raggiunto neppure attraverso una unificazione metafisica di tutti gli esseri, nel modo ipo-





tizzato da Schopenhauer, anzi nell'amore si suppone proprio un'unione tra esseri che restano distinti.

L'amore comprende una molteplicità di fenomeni: il desiderio, l'ammirazione estetica e altro ancora, ma non può essere prodotto meccanicamente da essi. Li trascende e in questo senso si potrebbe forse qualificare come un atto spirituale. Quando si ama un'altra persona non si prova per il suo corpo solamente desiderio e ammirazione. Nel rapporto amoroso a un oggetto l'anima resta centrata su se stessa e solo in quanto raggiunge questa condizione diventa capace di accogliere i contenuti del mondo (in *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma 2001, p. 164).

Simmel insiste sulla capacità dell'amore di costituire il proprio oggetto, in analogia a quello che avviene in altri domini, quello conoscitivo ad esempio, benché con maggiore libertà nella scelta. Esso è «una delle grandi categorie costitutive dell'esistente». Non interviene a ricolorare un'immagine esistente costituita per altre vie (teoretiche), ma a costituire l'essere amato come tale. L'oggetto d'amore non esiste prima ma esclusivamente grazie all'amore. Si può riscontrare in questo un'analogia con la religione, o almeno con la mistica, nella quale Dio è amato perché esiste e non per le sue qualità particolari. (p. 160)

Nell'amore viene raggiunto un livello avanzato dell'evoluzione umana e quindi Simmel è convinto, in polemica con la psicologia scientifica, che non sia possibile abbassarlo al livello delle funzioni più elementari, nutritiva o sessuale. Più di altri sentimenti esso appare legato alla vita come realtà universale nella sua globalità.





Il dinamismo promana da uno stato di autosufficienza dell'animo, mentre l'oggetto che lo provoca non è che la sua causa occasionale (p. 167). Il bisogno d'amore della giovinezza, quasi privo d'oggetto, esemplifica bene questo carattere proprio dell'amore, che viene vissuto come una scossa proveniente dall'esterno ma in realtà si dirige sull'oggetto a partire da un centro proprio. E lo fa senza alcuna mediazione, diversamente da altri sentimenti quali l'ammirazione e l'odio, sempre legati a qualche ragione, merito o demerito. Sebbene Simmel non faccia uso di questa categoria, si potrebbe dire che emerga qui il modello dell'amore gratuito o dell'agape, giustificato però in modo naturalistico piuttosto che teologico.

L'oggetto a cui esso si rivolge può essere indifferentemente una donna, una cosa, un'idea, un amico, la patria o un dio. Tutti amori legittimi dunque, in cui la relazione è formalmente identica e assolutizzante. A questo punto però Simmel si vede tenuto a precisare la posizione che in questo contesto assume la sessualità, a cui è associato l'amore nel suo significato più ristretto. L'opinione comune, confortata anche dalla «sedicente psicologia scientifica», stabilisce uno stretto legame tra l'impulso sessuale e l'amore. La relazione non può essere negata ma Simmel ritiene che la questione sia alquanto complessa e richieda un chiarimento.

La sessualità per un verso è il mezzo di cui la vita si serve allo scopo della conservazione della specie. E non c'è dubbio che da questa mediazione psichica, diversa da un puro meccanismo, nasca anche l'amore. Non per nulla l'età dei primi impulsi sessuali coincide con quella del risvegliarsi dell'amore. Ma la progres-





siva individualizzazione dell'oggetto d'amore crea le premesse per quella «esclusività» che costituisce l'essenza dell'amore (p. 171).

Appena la finalità naturale della conservazione della vita grazie alla sessualità è stata raggiunta si assiste a una trasfigurazione dell'amore, che finisce per trascendere la condizione di partenza. Esso è pur sempre vita, ma di un tipo particolare, per cui è il processo naturale, la vita, a dover servire l'amore. Tutto ciò che è perfetto nel suo genere, ripete Simmel con Goethe, supera il suo genere. La vita che dapprima si incrementa (è *più-vita*) si traduce in *più-che-vita*, cioè in una serie di forme ideali, conoscitive, religiose, artistiche, sociali ecc., che diventano campi autonomi, arricchendo e talora irrigidendo la vita ed entrando in conflitto con essa.

Anche nella forma elevata che ha raggiunto l'amore non esclude la sensualità, o la esclude soltanto in quanto sia un fine a se stessa. In tal caso infatti l'amore regredirebbe dal piano individuale a quello in cui l'oggetto è sostituibile ad arbitrio. Le nature erotiche in conclusione possono essere sia prive di sensualità come molto sensuali. Ciò che in ogni caso questo distacco dalla vita comporta è il disinteresse per il propagarsi della specie. Simmel non si nasconde però che questo trascendimento contiene qualcosa di autocontraddittorio e di tragico: perché la vita che si è elevata al di sopra di se stessa finisce per rinnegare appunto la vita della specie da cui proviene. È su questo *Unbehagen* (disagio) che Freud avrebbe fissato la sua attenzione.

Le considerazioni finali del saggio riguardano il modo in cui nell'amore si intrecciano individualismo e vita della specie: una tematica cara a un pensatore





che è noto proprio per aver analizzato le forme dell'individualismo nella loro successione storica e aver introdotto in vari campi, nell'etica come nell'estetica, il concetto di «legge individuale». Egli trova un *exemplum* illustre di passione amorosa basata sull'apprezzamento di qualità individuali nella coppia goethiana Edoardo/Otilia, i protagonisti delle *Affinità elettive*, opponendola alla coppia Faust/Margherita, in cui l'amore è rivolto rispettivamente al femminile e allo spirito maschile in genere.

La forma di amore «assoluto» basata sul rifiuto della sostituibilità dell'individuo amato è una creazione dell'epoca moderna. Specialmente nelle classi sociali elevate l'amore (soprattutto delle donne) si rivolge sempre più frequentemente alle qualità spirituali del compagno, e l'istinto svolge un ruolo secondario – col pericolo ovviamente che l'interesse riproduttivo diminuisca.

Platone e i moderni. La digressione nel *Frammento* sull'erotica platonica e su quella moderna permette di chiarire meglio la differenza tra queste due opposte intuizioni della vita. La bellezza suscitatrice d'amore è per Platone, e i greci in genere, una sostanza contemplata originariamente, di cui le esperienze empiriche riattivano il ricordo. Gli è estranea l'idea che l'anima abbia una produttività propria e si possa considerare bello, rovesciando la prospettiva, colui che si ama. Per i moderni non è in gioco invece la visione della bellezza in sé, l'amore mette in relazione solo persone nella loro singolarità non sostituibile.

Per i greci non è essenziale che il sentimento, rivolto com'è a un'idea, sia ricambiato. La meta di possede-





re l'oggetto d'amore si presenta comunque come raggiungibile. L'amore moderno, da persona a persona, ha invece per scopo l'affetto ricambiato. E di questo *Gegenliebe* si contenta, comprendendo che nell'amato si trova qualcosa di irraggiungibile legato all'assolutezza di ogni singolo io. L'erotica dei greci è anteriore ed estranea al più tardo concetto di io e di egoismo. L'amato viene amato come portatore di una bellezza sovraindividuale, e l'amante stesso viene disindividualizzato, in quanto il suo amore proviene dalla visione originaria dell'idea del bello.

Certo anche l'amore moderno eredita da Platone il sentimento che nell'amore vi sia un elemento misterioso al di là dell'esistenza e dell'incontro casuale e individuale. Le relazioni affettive moderne sono regolate da una sorta di «legge individuale», analoga a quella che governa la moralità. Ma come in campo morale questa legge ammette una dimensione sovraindividuale, così un elemento atemporale, di eternità, è presente nelle relazioni erotiche, che non hanno bisogno di rifugiarsi, come quelle greche, nel mito dell'immortalità, ma trovano giustificazione nella loro stessa compiutezza empirica.

Amore universale per l'umanità e amore cristiano. Le ultime pagine del *Frammento* sono dedicate ad esplorare i sentimenti d'amore che si elevano oltre la sfera della sessualità. Di tali sentimenti Simmel dà una valutazione che differisce sensibilmente da quella che abbiamo incontrato in Freud.

La prima forma considerata è *l'amore universale per l'umanità*. Qui il sentimento non si rivolge più a





un individuo per le sue peculiarità, ma a tutto ciò che abbia un volto umano. Più ristretto di un amore cosmico di tipo panteistico, un simile amore, per il suo carattere astratto, ha la stessa tepidezza delle idee/valori consacrati dalla cultura illuministica del XVIII secolo, ruotanti intorno al concetto generale di uomo (i diritti dell'uomo, la legge morale universale, il deismo). Malgrado ciò deve essere considerato una forma genuina d'amore, che giova quanto meno a limitare il principio *homo homini lupus*, che evidentemente per Simmel non costituisce una interpretazione adeguata della realtà (p. 189 s.).

La sua forma embrionale è data da quei sentimenti amichevoli che entro gruppi sociali più o meno estesi assicurano la coesione sociale, assai più efficacemente di ogni calcolo utilitaristico, restrizione coercitiva o credenza morale, e rendono tollerabile la vita in comune, che altrimenti somiglierebbe a un inferno. Esso non nasce tuttavia per estensione di questi elementi della vita sociale, «è un puro vibrare del sentimento», estraneo alla prassi, anche se può esprimersi in azioni (p. 191). Risiede «nel centro del soggetto» e non è legato ad alcuno scopo. L'amore universale per l'umanità porta a compimento quella eliminazione delle differenze individuali fra i suoi oggetti, che già si verifica nell'amore sociale (p. 192).

L'amore cristiano è un fenomeno affine, ma distinto. Infatti se nell'amore universale per l'umanità il singolo viene amato in virtù di ciò che ha in comune con tutti gli altri, l'amore cristiano comprende in sé l'uomo nella sua interezza. Questo vuol dire che si dirige a ciascun uomo ma prescindendo dal fatto che abbia in comu-





ne qualcosa con gli altri, *così come è*, e senza badare alla circostanza ch'egli sia un peccatore. Non lo ama nonostante egli sia un peccatore, come fa l'amore per l'umanità, ma proprio in quanto lo è. Qui ritroviamo i tratti dell'agape divina di Nygren.

Non per questo si può dire che trovi la propria motivazione nell'individualità dell'oggetto, come non lo trova nell'universalità. Il fatto è che la stessa alternativa tra individualismo e universalità si rivela insufficiente. Se l'amore cristiano fosse guidato esclusivamente dal principio dell'universalità, finirebbe per restringersi alla comunità dei cristiani. Questo esclusivismo gli è stato rimproverato dai suoi critici – abbiamo parlato prima dell'opposizione tra fede e amore in Feuerbach – ma Simmel nota che non gli sembra che questo sia «il suo senso ultimo e più profondo». La specificità del cristianesimo è di determinare a priori l'anima ad amare, in modo che possa amare ogni cosa, come nel caso di san Francesco, o almeno la totalità degli esseri umani (p. 193).

La *natura erotica* come tale non implica in linea di principio alcuna uniformità delle proprie relazioni ma una diversità d'accento rispetto alle caratteristiche individuali. Qual è allora la peculiarità dell'amore cristiano rispetto alle altre due forme che investono ugualmente tutto ciò che ha un volto umano? Il quadro comparativo delle tre forme viene così ricostruito:

1. *L'amore universale per l'umanità* coglie soltanto l'elemento tipico dell'uomo in quanto uomo e lascia fuori la totalità della persona differenziata.

2. La *natura erotica* è indifferente a questa universalità tematizzata dall'amore universale per l'umanità





e comprende nella sua sfera, analogamente all'amore cristiano, l'intera individualità. Ma lo fa con una molteplicità di accentuazioni e intensità.

3. Infine, l'*amore cristiano* è governato da un'idea extramondana, dal presupposto che siamo tutti figli di Dio, o dall'amore di Dio, del quale costituisce un accidente o un'emanazione (di nuovo torna il modello dell'agape). Può rivolgersi sì, diversamente dall'amore umanitario, all'intera individualità delle persone, ma senza che le loro differenze causino alcuna differenza nell'atto dell'amore stesso.

Il carattere relativamente indifferenziato dell'amore cristiano dipende dal suo essere legato al presupposto del «valore assoluto dell'anima», che sussiste anche se si esprime in una molteplicità di gradi diversi. Se questo valore non fosse un punto fermo Dio non avrebbe potuto comandarci di amare tutti gli uomini. Quest'amore va concesso a chiunque, indipendentemente da bontà e malvagità. In questo senso si pone al di là della vita, che fa riferimento inevitabilmente alla relatività del valore degli uomini. Proseguendo su questa linea si potrebbe giungere a un punto in cui l'amore sarebbe concesso anche in assenza di qualsiasi barlume di valore, ai più bassi e indegni tra gli uomini.

Ma quest'amore concesso come un dono o una «grazia» non corre il rischio di creare in chi lo riceve un sentimento di degrado o di umiliazione? È probabile che con questa osservazione («tutto ciò che è immeritato e ci viene da un essere personale, anche se è felicità, in qualche modo degrada», p. 197) Simmel segua l'insegnamento di Nietzsche, anche se lo mitiga notando che l'interesse manifestato per la piena





individualità del suo oggetto «riesce a soffocare tale sentimento» (p. 198).

Resta aperta la questione, che qui Simmel affronta marginalmente ma che trova sviluppo altrove, se il punto centrale del cristianesimo sia l'amore o la salvezza individuale dell'anima. In questo saggio si limita a dire che il dualismo viene sanato stabilendo che «l'amore è la via verso la salvezza». Altrove, in *Schopenhauer e Nietzsche* (1907), egli vede una relativa vicinanza del cristianesimo con Nietzsche, in quanto entrambi privilegiano, ciascuno a suo modo, il perfezionamento dell'anima piuttosto che l'amore del prossimo, come accade invece a una diversa tradizione di pensiero, per così dire «sociale», che unisce Kant e i socialisti. Qui troviamo comunque l'osservazione preziosa secondo cui «la motivazione personale di ottenere la propria salvezza per mezzo dell'amore avvicina particolarmente l'amore cristiano alla vita e ai suoi impulsi naturali primari» (p. 197). Se volessimo tornare ad utilizzare il linguaggio di Nygren, potremmo forse dire che l'agape, per trascendente che sia rispetto alla vita, non è totalmente separato dall'eros e da quell'amore di sé che si esprime nell'ansia del perfezionamento dell'anima.

Conclusioni. I modelli dell'eros e dell'agape, sviluppati da Nygren, hanno mostrato una certa capacità di aiutarci a comprendere le dinamiche amorose. Naturalmente sono cosciente di averne fatto un uso assai libero e forse arbitrario. Qui infatti non ci interessano tanto come espressione di universi ideali che si sono succeduti ed opposti storicamente su un piano teologico e culturale quanto come atteggiamenti soggettivi





che caratterizzano varie specie d'amore, non necessariamente in opposizione l'un l'altra. Il desiderio della bellezza e di godere della bellezza rappresenta un processo naturalistico ascendente, di cui la sessualità è parte integrante. Esso culmina però, attraverso una sorta di passaggio ad altro genere, nella «spiritualità» dell'amore, che esprime un'esigenza primaria, costitutiva di ogni individualità. Al sesso senza amore succede allora una sessualità che gli è strettamente congiunta o addirittura ne dipende. Ai fini della realizzazione personale sono possibili vari percorsi. Una vita orientata sessualmente è solo una delle opzioni. Chi ne fosse, per svariate ragioni, privato, non sarebbe obbligatoriamente infelice né tenuto a sentirsi tale, sulla base di una idea convenzionale di che cosa sia un'esistenza «ben riuscita».

Nell'accezione piena suggerita da Simmel l'amore trascende il contrasto tra egoismo e altruismo. La gratuità dell'amore, concesso nelle sue manifestazioni più alte al di là dei meriti di chi lo riceve, non può essere separata dall'amore di sé, come pretenderebbe la concezione dell'agape nella sua forma pura.

Questa elevazione comporta una progressiva individualizzazione del fenomeno amoroso, per cui l'oggetto non appare più sostituibile. Questo è naturalmente assai difficile da capire in un'epoca in cui gli amori sorgono e tramontano con tanta facilità. È possibile recuperare in qualche modo questo tema entro un contesto in cui la fedeltà non è imposta da nessuna istituzione? Forse l'ipotesi, formulata in uno degli aforismi annessi al *Frammento sull'amore*, che il tipo supremo del don Giovanni si dia quando un impulso di forza smisurata





si attua in una passione individuale esclusiva (p. 200 s.) può risultare problematica e persino suscitare qualche apprensione, ma l'idea che gli attaccamenti agli oggetti d'amore abbiano, nella loro stessa pluralità, ciascuno qualcosa di esclusivo può riuscire affascinante anche per spiriti scettici e postromantici quali siamo diventati.

Quanto poi, per finire, alla questione dell'amore universale nelle sue differenti versioni, vorrei osservare che mi sembra interessante lo stesso fatto che ve ne siano differenti, ed abbiano tutte una sorta di legittimità. La presenza e l'efficacia di queste forme d'amore è di per sé già una smentita dell'*homo homini lupus*, che resta il fondo oscuro e onnipresente dell'evoluzione civile. La civiltà è legata appunto alla diffusione di queste forme, malgrado tutti i costi emotivi dei comandamenti d'amore. Può darsi che in questa convinzione sia contenuta la «soddisfazione narcisistica di ritenersi migliori», ma se ci fosse anche soltanto la speranza che questa sia la strada per divenire davvero migliori, varrebbe la pena di commettere questo peccato di superbia.

