

psicoanalista e saggista filosofico, è ricercatore al CNR, e insegna all'Istituto di Psicologia del Profondo di Kiev. Tra i suoi libri più recenti: *Conversations with Lacan* (Routledge, 2020), *Soggetto e masse* (Castelvecchi, 2021), *Il teatro dell'Oklahoma* (Castelvecchi, 2021).

sergiobenvenuto9@gmail.com

Starting from the Freudian theory of love - as an illusion of something that love is not - the author develops an approach to love that owes a lot to Wittgenstein's thought. He poses the problem as to what extent love can be altruistic, yet without being reduced to a dynamic (whether Freudian drives or biological genes) that determines it. He proposes a fresh approach that draws love closer to ethics and aesthetics, insofar as it aims not at the beloved or desired object as such, but at the actual reality of the other. Love illustrates the human need for the real.

1.

Tutti siamo convinti che l'amore sia uno dei temi più importanti, anche in filosofia, eppure sappiamo quanto sia difficile sapere che cosa esso sia. Del resto, anche in lingue molto vicine all'italiano i termini per "amore" non hanno un senso coincidente con il nostro. Molte lingue usano 'amare' per dire quel che noi diremmo 'mi piace'.

Il nostro *amore* viene da *amor* latino, che era la concupiscenza sensuale, mentre amore in senso più spirituale era *caritas*. Per questa ragione, ormai in italiano non si dice quasi più "fare all'amore" ma "fare sesso" per designare l'atto sessuale. Si è accettato il fatto che si può fare all'amore senza amore.

È riuscita la psicoanalisi a spiegarci che cosa sia veramente l'amore? Farò una rapida disanima del punto di vista freudiano.

2.

Freud non crede nell'amore. Crede nel desiderio, che chiama col termine latino *libido*, e che in tedesco è *die Lust*. Poi riprenderà l'eros del *Simposio* platonico (Freud 2006a). Per Freud, come per Spinoza, l'essenza dell'umano è il desiderio, non l'amore. Certi esseri umani possono non amare nessuno, nemmeno se stessi, ma tutti non possono non desiderare. Finché c'è vita c'è desiderio. Il desiderio è *explanans*, l'amore è *explanandum*.

Il desiderio o libido viene distinto da Freud in *desiderio oggettuale* e *desiderio dell'io*, e chiama il secondo anche desiderio narcisistico. Ovvero, gli esseri umani o desiderano un oggetto (in primis sessuale, ma non solo), oppure se stessi o un'immagine ideale di se stessi. Talvolta l'oggetto desiderato e l'ideale desiderato si sovrappongono, e allora avremo il Führer, il leader, di quel che Freud chiama *Masse*, collettivo. [1]

Mentre il desiderio (libido, pulsioni, eros, *Lust*...) è irriducibile, l'amore (*Liebe*) è invece riducibile a qualcosa che non è amore propriamente detto. Freud distingue due tipi di amore: uno narcisistico e uno anaclitico (*Anlehnung*) ovvero "per appoggio".

Nell'amore narcisistico, la persona che amo (Freud non considera l'amore per oggetti o idee, che vedremo poi) è amore per la mia immagine: amo l'altro perché è immagine ideale di me stesso. Questo è vero sia per l'amore omosessuale sia per quello eterosessuale. Un uomo può amare una donna perché vi vede la propria immagine femminilizzata. Ama sé stesso in quanto donna. C'è qualcosa di 'trans' in ogni amore che coniuga sessualità e tenerezza. È evidente questo nella *trophy girl*, nella giovane e bella che uomini attempati di successo scelgono, da mostrare come premio della propria riuscita sociale. Ma il premio è ciò che hanno o ciò che vorrebbero essere?

L'altro tipo di amore, per appoggio, è amore per la nutrice. Amo una donna o un uomo in quanto mi nutrono, letteralmente o metaforicamente. Come dice un vecchio proverbio siciliano, "Donna piccante pigghiala per amante, donna cucinera pigghiala per mogliera": la donna è o un oggetto sessuale (piccante) oppure oggetto d'amore per appoggio (cucinera). Analogamente, troviamo donne che si maritano per essere mantenute dal marito e potersi quindi occupare solo di Kinder Küche Kirche.

[1] In Freud (2006b). La mia analisi di questo saggio si trova in Benvenuto (2021).

Questo significa che, per Freud, l'amore è solo in apparenza altruistico, ovvero, l'amore è apparenza, *semblant* direbbe Lacan. L'amore è egoistico: o rinvia all'amor proprio (come pensava La Rochefoucauld) o rinvia al bisogno di essere nutriti. Quel che complica però il quadro è che per narcisismo Freud include tutti i processi d'idealizzazione, che di solito consideriamo elevati, nobili. Ma per Freud ogni idealizzazione è, nel fondo, auto-idealizzazione. Ce n'è abbastanza per accusare Freud di riduzionismo?

Quanto a un amore che sembra del tutto altruistico come l'amore materno, Freud lo riduce a un compenso narcisistico della donna: col bambino, essa "possiede" un *Ersatz*, un surrogato, del pene. E sappiamo quanto il prolungarsi di quest'amore materno possa essere devastante per certi figli maschi, i quali non riusciranno mai *ad avere* il fallo, dato *che saranno* sempre il fallo della madre. Destinati con ogni probabilità a essere carne da cannone per la *madrepatria*. Per Lacan, ogni maschio deve riuscire questa impresa: smettere di essere il fallo (della madre) *per averlo*.

Ma quale narcisismo sarebbe alla base dell'amore paterno, per esempio? Possiamo immaginare cosa Freud avrebbe potuto dire. Il senso di orgoglio che hanno molti padri per la propria prole, il mostrare fieri "guardate che sono stato capace di produrre!", esalta il narcisismo fallico maschile. Come se il padre, facendo figli, moltiplicasse i propri peni. Oggi non diciamo più peni, ma *geni*, comunque la logica è la stessa. Secondo la psicologia evoluzionista (neo-darwiniana) l'orgoglio parentale consiste nel disseminare i propri geni nella progenie; quindi, dietro l'altruismo dell'individuo c'è *l'egoismo del gene* (come disse Richard Dawkins). *L'explicans* non è più il desiderio, ma il gene.

Così, al riduzionismo freudiano risponde un altro riduzionismo, quello biologico, che riprende le nozioni di Darwin, iper-semplificate. La tipica spiegazione iper-darwiniana consiste nel trovare una logica adattativa anche negli impulsi umani più strambi, eccentrici e in apparenza autolesionistici. Per logica adattativa un darwiniano intende sempre l'ottimizzazione della possibilità di riprodurre i propri geni. Adattarsi è poter moltiplicarsi.

3.

Eppure c'è un'imbarazzante differenza tra gli umani e gli (altri) animali. Una cagna o una gatta hanno un senso materno *prima* di avere i cuccioli? Quando partorisce, la madre cagna o gatta, grazie a supposti geni specializzati, si comporta da perfetta madre. Nessuno le insegna a essere madre, ha un sapere innato. Insomma, supponiamo che un mammifero femmina *non desideri* essere madre, che un mammifero maschio *non desideri* essere padre, mentre i mammiferi umani *possono desiderarlo*. Il poter *pensare* di essere padri o madri è una differenza sostanziale? Probabilmente sì, dato che il desiderio di essere genitore può variare storicamente. Secondo i demografi (Hütte 2008) la contraccezione è cominciata in Europa nel XVIII secolo e poi si è diffusa in tutto il mondo, passando dai paesi tecnologicamente più avanzati a quelli meno avanzati. Insomma, ci sono fluttuazioni storiche del desiderio di essere padri e madri. Oggi, com'è noto, nei paesi industrializzati è minimo il desiderio di avere figli, ragion per cui la popolazione declina (e l'INPS piange).

Questo induce molti a pensare che il desiderio di essere madri o

padri, e l'amore che ne consegue, siano costruzioni culturali: sin da bambini, ci educano a desiderare di essere genitori. Anche gli oggetti del desiderio sono prodotti culturali. Il pensiero femminista ha insistito nel dire che i ruoli tradizionali maschili e femminili sono costruzioni sociali, non espressioni naturali del *gender*. La stessa cosa potremmo dire degli istinti parentali: anch'essi sembrano culturalmente prodotti. Quest'analisi implica una distinzione netta, chiara, tra naturale e culturale, tra *nature* e *nurture*, cosa in cui non credo. La distinzione tra naturale e culturale è provvisoria, relativa, condizionale... Ma una critica dell'opposizione natura versus cultura richiederebbe un libro a parte. [2] Qui mi basta introdurre il dubbio.

[2] Si veda la mia trattazione in Benvenuto (2020).

Anche oggi si soffre di desiderio materno frustrato. Molte donne, giunte alle soglie della menopausa, sono prese da una furia disperata di diventare madri: sono disposte a spendere qualsiasi somma, e a rischiare la propria salute e vita, pur di avere un figlio. Ciò non può essere spiegato con l'amore per i propri piccoli, dato che non ci sono ancora. Si può amare qualcuno che ancora non c'è? È possibile ridurre questo desiderio di maternità a qualche altro desiderio egoistico, o dobbiamo arrenderci alla potenza del gene egoista?

L'amore per i bambini non spiega veramente questa smania di avere un figlio. Se la vera molla fosse il piacere di allevare piccoli, i figli adottivi andrebbero benissimo; ma la donna smaniosa di maternità guarda all'adozione come a un ripiego. Vuole un figlio *che venga dalle proprie viscere*, è il germogliare di un feto dentro di sé e il suo uscirne quel che la fa godere. Così una madre frustrata preferisce una fecondazione eterologa all'adozione: anche se il figlio partorito non viene da un proprio uovo, meglio partorirlo nella sofferenza che trovarlo "tutto fatto".

Ovvero, per una donna partorire è vissuto come un *atto di potenza*. Anche se l'essere fecondata e generare non esige alcun talento particolare, la donna è del tutto passiva, tuttavia questi atti sono vissuti come potenza. La psicoanalisi tiene conto della volontà di potenza, anche se la mette sul conto del desiderio narcisistico. Anche certi uomini possono soffrire di non essere padri, ma qui la frustrazione è attutita dal fatto che l'uomo può diventare padre a qualsiasi età, o quasi. Per molte donne non essere madre è un disastro simile a quello, per un uomo, di essere fallicamente impotente.

4.

L'amore è una serie complessa di molecole, che andrebbero analizzate in componenti atomici. È possibile quest'analisi, che è anche una riduzione?

Il punto non è amare qualcosa o qualcuno, ma chiedersi fino a che punto quest'amore *trascenda il soggetto stesso*. "Trascendere" qui in senso husserliano: l'amore va verso la cosa stessa. In concreto, se amo qualcuno, ad esempio una donna, *che cosa amo in questa donna?* In termini psicoanalitici: amo in lei qualcosa che va al di là sia del desiderio oggettuale sia del desiderio narcisistico? Amare sarebbe un desiderio non previsto dalla teoria, perché ci interroga sulla realtà dell'altro *per noi*. Ma possiamo dire che l'altro in quanto altro, l'altro-in-sé-e-per-sé, *esiste per noi?*

Ammettiamo che io ami questa donna per certi suoi "oggetti": perché ha belle gambe, perché parla bene, perché ha senso dell'humour.

Continuerò ad amarla quando questi oggetti non ci saranno più, quando invecchiando le gambe non saranno più belle e magari perderà pure la facoltà di parlar bene e il senso dell'humour? Se il mio amore cessa per questo, possiamo dire che il mio era *vero amore*? Per vero amore intendiamo amare un qual-cosa che sarebbe al di là di tutti gli *oggetti* seducenti che la persona esibisce. Ma esiste questo vero amore? Talvolta, una persona chiede al proprio amato o amata: “Ma *che cosa* ami di me?” La risposta giusta sarebbe “Amo di te il fatto che sei tu”. Ma sarebbe una risposta sincera?

Letteratura e cinema del virtuale ci ripetono che possiamo non solo desiderare ma anche amare oggetti virtuali, ovvero macchine, robot, software, purché esponano gli oggetti *giusti*. [3] Il desiderio investe oggetti sempre in fondo virtuali, ma si può amare qualcosa di reale?

Bernard Shaw scrisse «innamorarsi è una matornale esagerazione della differenza tra una persona e tutte le altre» (frase citata da Freud 2006b, 327). Ma che cosa ci porta a questa strana *esagerazione*? La differenza tra una donna, mettiamo, e tutte le altre è che... questa donna è *proprio lei*. Amare, allora, è amare l'essere dell'oggetto amato?

[3] Tra i film, segnalo: *Her* di S. Jonze (2013), dove un uomo s'innamora di un sistema operativo. In *Titane* di J. Ducournau (2021) una donna s'innamora di automobili. In *E noi come stronzi rimanemmo a guardare* di Pif (2021) un uomo s'innamora di una donna completamente virtuale.

D'altro canto, che cosa ci porta ad amare un figlio o una figlia per tutta la vita, anche quando saranno molto diversi da quelle fragili cosucce che erano nell'infanzia? Continuo ad amare la donna che ha perso gli “oggetti” per cui la amavo e continuo ad amare i figli ormai grandi e indipendenti, magari del tutto diversi da come li avevo desiderati, perché è *questo il mio dovere*? Amiamo la cosa senza più gli oggetti amabili perché ci hanno insegnato che dobbiamo essere capaci di “vero amore”? Ovvero, *il dovere di amare* non può essere, per gli umani, un'efficace causa di amore? Così come il dovere sociale di essere padri e madri ci fa autenticamente desiderare di esserlo, non possiamo dire che il dovere di amare la propria donna o il proprio uomo o i propri figli ce li fa autenticamente amare? Non si tratta qui di conformismo o d'ipocrisia: *accettare* una norma sociale può essere la fonte di affetti autentici.

Quel che complica il quadro dei sentimenti umani è che essi sono inscindibili da un *sapere*, che negli umani è un sapere simbolico, passa attraverso il linguaggio. Una cagna *sa* che i cuccioli sono suoi e li protegge per istinto perché esistono dei *segnali sensoriali* che dicono alla cagna “di questo devi prenderti cura”. Ma negli umani non esistono questi segnali sensoriali. Se una madre ha abbandonato un figlio poco dopo la nascita e lo rivede dopo vent'anni, non lo riconoscerà come proprio figlio. Eppure che cosa fa sì che, una volta il figlio dichiaratosi tale, la madre possa amarlo? Non c'è nulla di *naturale* in questo perché il riconoscimento avviene attraverso segnali linguistici. Per gli esseri umani, è il *sapersi* padre e madre che conta per amare.

In *Filumena Marturano* Eduardo De Filippo racconta la storia di un uomo di mezz'età il quale apprende che la donna che è stata sua amante ha tre figli ormai grandi di cui uno è il suo. Vorrebbe sapere ardentemente chi di questi tre sia il proprio, ma la donna non glielo dirà mai. La questione è: come il sapere che un giovanotto è mio figlio può essere causa del mio amore per lui? Che cosa mi obbliga ad amare qualcuno perché so che ha il 50 del mio genoma? Non potrei amare molto un giovane che non sia

mio figlio, ma che ho voluto amare come amerei un figlio? Sapere, desiderare e godere s'ingarbugliano in modo inestricabile, ed è in questo garbuglio che opera la psicoanalisi.

Qualcuno dirà ingenuamente: amiamo i nostri figli perché *ci rassomigliano*. [4] Amiamo allora meno i figli adottivi, che non ci assomigliano? E se un figlio assomiglia molto più a sua madre che a me padre, significa questo che lo amerò di meno di un figlio che mi assomigli di più? Non mi risulta che questo accada.

Verrebbe da dire che il vero autentico amore è quello che sentiamo per gli animali domestici, dato che con loro non c'è alcun investimento né narcisistico né “di appoggio” (a meno che non usiamo le bestie per funzioni utili). Non c'è alcun orgoglio nell'avere cani o gatti, [5] e costoro ci danno in cambio solo la loro presenza. Non c'è alcun sapere simbolico alla base di quest'amore. L'amore per gli animali è gratuito, e quindi forse il più nobile di tutti. Potremmo dire che l'amore per gli animali domestici è la verità dell'amore per i figli e i bambini, non l'inverso: amare degli esseri semplicemente perché sono *vivi e inermi*. Nude vite. Evidentemente c'è un comando biologico che ci porta a voler proteggere e ad amare *i piccoli inermi*, non importa se siano animali o umani.

5.

La biologia è riduzionista solo in apparenza, se diamo per assodato che tutto ciò che chiamiamo naturale è anche culturale, e viceversa. Se tutto è biologico, anche *sapere* che l'altro è figlio o genitore è biologico. La scena biologica può essere uno schermo su cui proiettiamo tutto ciò che consideriamo affettivo, psichico, mentale, culturale. Forse è quel che voleva dire Freud (2003, 566) quando disse “la psiche è estesa, e di ciò non sa nulla”. La *res extensa* è ciò che chiamiamo biologico.

Grazie alle neuroscienze, scopriamo che tante cose che attribuiamo al giudizio intellettuale sono in realtà percezioni, e che occorrono organi cerebrali ad hoc per averle. Ad esempio, dire che una cosa è alla nostra sinistra o alla nostra destra non è effetto di una riflessione che ci astrae dalla percezione stessa, dato che l'opposizione sinistra/destra è un dato di percezione oggettivo: difatti, alcuni soggetti con lesioni cerebrali perdono la capacità di vedere tutto ciò che è alla sinistra del loro campo visiva, o la parte sinistra di ogni oggetto (*unilateral spatial neglect*). [6] Questo significa – in contrasto con l'estetica trascendentale di Kant – che la disposizione spaziale delle cose è un dato percettivo, non una strutturazione a priori dello spazio. Possiamo quindi dire che, se qualcuno ci dice che quella ragazza è nostra figlia e ce lo dimostra, ciò fa scattare un sentimento paterno o materno non diversamente dalla gatta madre che riconosce i propri gattini. Non facciamo altro che ritrovare nell'*estensione* cerebrale ciò che sappiamo come *intensione mentale*. Il punto è: a parte alcune eccezioni “mostruose”, una gatta *sempre* proteggerà e amerà i propri gattini, mentre una madre umana potrebbe anche uccidere i propri neonati (come accade non raramente). Il sapere simbolico è fragile, sempre contestabile.

[4] Prima del sapere genetico, si parlava in termini di *sangue*. Si diceva: “Si tendono ad amare persone del proprio sangue”. Ma non è detto che avere lo stesso sangue implichi rassomiglianza. Direi il contrario: vogliamo che ci assomiglino coloro che sono del nostro stesso sangue (ovvero, quando abbiamo una buona percentuale di geni in comune).

[5] Eppure *Homo sapiens* è così inguaribilmente narcisista, che è fiero anche del proprio cane e del proprio gatto. Alcuni passano gran parte del tempo a tessere le lodi dei loro *pets*.

[6] Ho cercato di articolare le implicazioni filosofiche di questa lesione cerebrale in Benvenuto (2015).

Se quindi continuo ad amare la mia donna anche quando diventa vecchia e brutta, e perde anche qualche qualità spirituale, ciò non è un artefatto del sapere simbolico: possiamo supporre che il nostro cervello legga *l'identità* di una persona. Anche se, lo sappiamo, questa lettura può ingannarci. *Ritroviamo* la persona che amiamo perché il segnale simbolico (“quella vecchia è sempre lei, la tua amata”) è correlato a qualcosa di affettivo. Il simbolico umano è una protesi che alla fin fine ci fa essere come gli altri animali: Homo sapiens è come un mutilato nato che ha bisogno di un apparecchio per essere “normale”. Il linguaggio è la protesi artificiale che gli permette di vivere *naturalmente* come ogni altro animale. Perciò l'opposizione natura versus cultura non regge.

Questo non è poi così inaudito come sembrerebbe. Altre specie animali hanno bisogno di protesi per essere sé stesse, ad esempio il cuculo (*cuculus canorus*). I piccoli cuculi nascono nei nidi di altri passeriformi e vengono alimentati dai loro ospiti, perché i cuculi adulti non dispongono del cibo per i piccoli. Homo sapiens è un cuculo del simbolico. E chi parla di “vera natura umana” vola nel nido del cuculo. [7]

Il comando simbolico di molti nostri impulsi affettivi li rende molto variabili, flessibili, non-universali. Ovvero, la protesi linguistica (o culturale) rende Homo sapiens molto più inaffidabile degli altri animali. Ci sono alcuni esseri umani capaci di grandi amori, e altri invece del tutto privi o quasi di questa capacità. Togliamoci dalla testa che quindi spiegare certi tropismi affettivi, come l'amore, implichi proposizioni *universali* sugli umani. Spiegare non è trovare l'universale, è trovare una connessione che può esserci in certi casi e in altri no.

[7] Il film *Somebody flew over on the cuckoo's nest* di M. Forman – tratto dal romanzo omonimo di Ken Kesey – gioca sul termine *cuckoo*, che in inglese designa il cuculo e il matto. Ma il nido del cuculo non esiste, e quindi nessuno può volarvi sopra.

31

6.

La questione di “che cosa amiamo veramente dell'altro?” non può essere affrontata senza tener conto della sfida della fenomenologia. Diceva Sartre (2003, 89), “se amiamo una donna, è perché lei è amabile”. Si tratta di vedere il mio amore *nella* donna che amo e non come se non riguardasse quella donna, ma solo me. [8] “Andare alle cose stesse” significa che il nostro rapporto con l'altro in quanto altro soggetto non è una costruzione mentale a partire da segnali esterni (gli oggetti virtuali di cui parlo), ma è qualcosa di immediato: per me l'altro è *ab initio* un altro soggetto. Non inferisco la soggettività dell'altro, la vedo. In questo senso la fenomenologia, diceva Derrida (1967, 117), è sempre fenomenologia della percezione.

Questo rovescia la ricostruzione del cognitivismo, secondo cui ciascuno di noi nella primissima infanzia si costruisce una teoria della mente (ToM) che gli permette di riconoscere l'altro in quanto altro soggetto: ovvero, *impariamo* a considerare gli altri dei soggetti – e non dei robot antropomorfi – in quanto aderiamo alla *teoria* che gli altri sono individui dotati di mente come me. Apprendiamo che gli altri esistono come menti così come apprendiamo che il fuoco scotta e che lavorare stanca.

Per la fenomenologia invece non abbiamo alcun bisogno di una ToM: *percepiamo* l'altrui mente o soggettività. Da notare che la scoperta dei

[8] Ma a un'analisi ulteriore l'amabilità di quella donna si presenta come ciò che la rende *amabile a me*, non c'è un'amabilità in-sé della donna, l'amabilità sarà sempre una relazione tra quella persona e chi la ama.

neuroni specchio (a opera dell'equipe di Rizzolatti) [9] ha dato frecce all'arco di una visione fenomenologica anche in neurologia: i neuroni specchio dimostrano che ci sarebbe un'indistinzione originaria tra me e l'altro, nel senso che *io sono già l'altro*. Lo percepisco come soggetto perché io sono, prima di ogni inferenza, il suo doppio soggettivo. Non riconosco l'altro come soggetto-come-me, al contrario, mi riconosco soggetto-come-l'altro.

La fenomenologia è una sfida alla scienza nella misura in cui intende ricostruire il nostro essere-nel-mondo in modo *non analitico*. Mentre la psicoanalisi fa proprio il modello scientifico di analisi (perciò Freud le ha dato questo nome) ovvero: frammentare un tutto nelle sue parti. Se "amare una donna" è un tutto per la fenomenologia (e per me che sono innamorato), il metodo analitico punta invece a distinguere i vari tratti che rendono quella donna amabile per me, e non per altri. Per la fenomenologia l'amore per qualcuno non ha bisogno di essere spiegato, va solo descritto fenomenologicamente; per l'oggettività scientifica, il modo migliore per descrivere l'amore è spiegarlo.

Da qui l'effetto inquietante dei sosia, e il carattere *unheimlich* dei gemelli veri, nella misura in cui ci appaiono la stessa persona. Molte commedie classiche si basano proprio sullo scambio e i qui pro quo creati da gemelli o sosia. [10] In un film, una donna fa sesso con due gemelli, pensando che siano la stessa persona [11] Ovvero, è possibile credere di amare una persona mentre se ne amano due? Eppure psichicamente due gemelli non sono mai veramente identici, i loro destini possono essere del tutto diversi. La confusione sui sosia potrebbe essere usata come un argomento contro la fenomenologia: l'essere dell'altro, per noi, s'identifica a ciò che l'altro *ha*, per cui due individui che hanno gli stessi tratti prendono lo stesso essere per noi. Nella vita biologica il principio logico dell'identità degli indiscernibili [12] porta a valutazioni errate.

In *Cyrano de Bergerac* di Rostand, Roxane è convinta di amare un solo uomo, Christian de Neuvillette, ma alla fine scopre che ne amava due: Christian per la sua bellezza, Cyrano per il suo spirito. Che i tratti seducenti di qualcuno siano la sua bellezza erotica oppure il suo talento di scrittore, comunque anche in questo caso l'amore non tange l'essere dell'amato.

Spiegare (non comprendere) l'amore significa ricostruire quali tratti rendono una persona amabile per me. Nel nostro esempio: l'aver un certo tipo di gambe, saper parlare bene, avere il senso dell'humour. Cessati questi tratti, dovrebbe cessare anche l'amore. Eppure accade che invece un amore duri tutta la vita – non accade sempre, eppure accade. Due persone anziane che si amano pensano che l'altro sia rimasto, in un certo senso, sempre giovane. Colgono nell'altro le continuità col passato, trascurano le discontinuità. Si continua ad amare l'altro quando ha un ictus e finisce in stato quasi vegetativo. [13]

Ma l'oggettività scientifica non si scoraggia per questo: il nostro apparato psichico tenderebbe a costituire un filo temporale continuo per cui una persona, soprattutto se amata o odiata, tende ad apparirci la stessa, a dispetto

[9] Cfr. Rizzolatti & Sinigaglia (2006). Alcuni dei neuroscienziati impegnati in questa linea di ricerca, in particolare Vittorio Gallese, si appellano esplicitamente a teorie filosofiche fenomenologiche.

[10] *Menaecmi* di Plauto, la *Comedy of Errors* di Shakespeare, i *Due gemelli veneziani* di Goldoni, ecc.

[11] *Dead Ringers* di D. Cronenberg, 1988.

[12] «Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate»; «Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis».

[13] Di recente il cinema e la letteratura hanno celebrato questi amori-limite per persone in stato semi-co-scienze. Si vedano i film *Hable con ella* (Pedro Almodovar, 2002), *Amour* (Michael Haneke, 2012), *Deux* (Filippo Meneghetti, 2019).

dei suoi cambiamenti nel corso del tempo. È la base di ciò che chiamiamo *identità* di noi stessi e degli altri: l'identità è una costruzione, non un dato di coscienza come pensa la fenomenologia. Così come vediamo un continuum in un film, ad esempio, mentre si tratta di una sequenza di fotogrammi discontinui.

D'altra parte, ciascuno di noi anela a essere amato, e a essere *amato per quel che è*, non per i tratti interessanti per l'altro. Anche se, pur di essere amati, ci accontentiamo di essere amati per ciò che abbiamo; scendiamo a patti col desiderio dell'altro, facciamo buon viso psicologico a cattivo gioco ontologico. Del resto, Nietzsche (1979) diceva che la pretesa di essere amati è la più grande delle presunzioni. Una donna può farsi bella per attirare il desiderio maschile, ma quando ama un uomo, vuole essere riamata: insomma ha la presunzione che l'uomo la ami per quel che lei è, non per quel che lei ha. Ora, questo *essere amabile* è un'illusione? Non amiamo di ciascuno sempre e solo quel che *ha*? Ma appunto, l'altro può *avere* in modo permanente qualcosa che è il suo essere-quello-e-non-un-altro. Anche l'essere può essere ridotto a qualcosa che si ha. L'amore è eterno finché dura, diceva Carlo Verdone, ma può essere eterno se l'essere dell'altro dura.

7.

Tutti siamo tentati dal riduzionismo. È riduzionista dire che "il vero amore" non esiste, ovvero è un'illusione. Il vero amore dovrebbe essere incondizionato, mentre, di fatto, esso è condizionato. Del resto, nulla nei nostri affetti è incondizionato. L'oggetto amato non sarebbe altro che un patchwork di tratti amabili. La questione si potrebbe chiudere qui.

In effetti, l'amore si appoggia sempre a qualche altro affetto di cui è il presupposto. *Nella coppia*, alla base dell'amore reciproco c'è l'attrazione sessuale. *Nell'amore per i figli, gli animali e i parenti più giovani* c'è l'impulso a proteggere i deboli. *Nell'amore per i genitori* un sentimento di gratitudine. *Nell'amore per i maestri* ammirazione e rispetto. *Nell'amore per le persone che ci sono state o ci sono vicine*, il legame affettivo della familiarità e dell'abitudine.

Alla base di ogni amore troviamo, in effetti, questi cinque legami – erotico, protettivo, grato, ammirativo e abitudinario – che di per sé non portano necessariamente ad amare una persona, ma sembrano esserne la condizione. Essi costituiscono la base direi *patetica* dell'amore. (Riprendo "patetico" dal "patologico" di cui parla Kant (2000) per distinguerlo dall'autentico atto etico.) Ci possono essere amori che non siano la radicalizzazione di questi impulsi patetici? C'è nell'amore qualcosa di trans-patetico?

Il paradigma del puro amore – quando esso cioè si stacca completamente dal patetico – è *dare la vita per la persona amata*. Verità semplice, melodrammatica: si ama veramente qualcuno quando si è pronti a morire per lei o per lui. Finché però si tratta di dare la vita per far sopravvivere un figlio o un fratello, una spiegazione darwiniana è sempre possibile: si scambia la propria vita per quella di un altro che ha metà dei miei geni, l'altruismo amoroso qui non contraddice necessariamente l'egoismo del gene.

Penso piuttosto alla scelta non patetica di Alceste, che dà la propria vita in cambio della sopravvivenza di Admeto, nella tragedia di Euripide. Qui non c'è darwinismo che tenga, qui nemmeno il gene è egoista. Anzi,

se Alcesti era ancora in età feconda al momento del dramma, rimanere vedova e figliare con un altro uomo le avrebbe dato un vantaggio genetico. La verità è che *nell'amore la cosa amata è, di fatto, l'ente che ci sopravvive*.

Del resto, è quel che ci porta a fare figli: quale genitore spera di sopravvivere ai propri figli? Se lo sperasse, diremmo che è un genitore snaturato. Facciamo figli *per amore* in quanto il loro sopravviverci è dato come del tutto auspicabile. Quando l'amante muore, l'amato cessa di essere amato dall'amante morto, ed è questo che conta nell'amore: l'amato è tale non in quanto è oggetto d'amore *per me*, ma in quanto è soggetto in-sé-e-per-sé. Possiamo dire addirittura che amare è liberare l'amato dall'ipoteca del nostro amore. Amare è affrancare l'altro dal peso patetico del nostro amore, della nostra *caritas*. C'è una mistica masochista nell'amore?

Anche se amiamo una nostra opera, un libro mettiamo, speriamo appunto che ci sopravviva. Come deve sopravviverci un figlio.

Possiamo dire che l'amore per una Causa, per quanto astratta, è vero amore. Forse dovremmo spiegare l'amore per le persone a partire dal nostro amore per una Causa, piuttosto che viceversa: nell'amore per una persona, l'amato diventa la nostra Causa. Mettiamo che io dia la vita per il socialismo, o per la patria. Amo il socialismo o la patria nella misura in cui essi devono vincere, *vivere*, indipendentemente da me, liberi dall'essere *miei* ideali. La Causa, tranne in casi particolari, non ha bisogno di me... Si ama la Causa nella misura in cui essa deve sopravviverci.

Si pensi ad amori sublimi come quello per la montagna dell'alpinista appassionato, o per il mare del navigatore solitario. Le loro passioni sono patetiche nel senso che a loro non basta contemplare la montagna o il mare, vogliono *entrarvi*. Vogliono convivere con la montagna in apparenza inviolabile, con il mare in apparenza inospitale. Mi ha colpito la fantasia di alpinisti di morire in montagna, di navigatori di morire in mezzo all'oceano. Qui l'oggetto amato, la montagna o il mare, sono la Causa: ciò *per cui* e *in cui* si vuole morire. Da qui la coincidenza romantica tra amore e morte: se amato è l'altro per cui si è disposti a morire, allora l'altro si dilaterà iperbolicamente nella Morte, che così nel fondo si ama.

Paradossalmente, l'amore è *apatico*. Non nel senso che esso non sia una cosa affettiva, anzi, è l'affetto più forte assieme al dolore più estremo, ma nel senso che esso si pone come un affetto senza pathos, un affetto smemorato che rinuncia alla propria soggettività. Né possiamo dire che amiamo *una persona*, dato che l'amato è piuttosto la nostra Causa.

In un certo senso, il vero amore dimentica di essere amore. Dimentica soprattutto di essere *il mio*. L'amore, questo disperato ottimismo, è un affetto *impersonale*.

In quanto impersonale, l'amore vero – dove l'amato è liberato dal mio amore, specialmente se io amante muoio – è il vero superamento del narcisismo in senso freudiano. Il narcisista è capace di grande amore, purché questo resti legato al proprio io, imprigionato in esso. Il narcisista ama l'altro nella misura in cui l'amore per l'altro gli fa amare se stesso, nella misura in cui insomma l'amato resta amato-da-me, *mio* oggetto d'amore. Il narcisista ama il proprio amore per l'altro più che l'altro.

Si dirà: l'ambizione di molti di "restare dopo la propria morte" – ad esempio, attraverso libri, o attraverso la fama, o geneticamente attraverso discendenti – non è essa stessa narcisistica? Il narcisismo non può essere postumo? Molti scienziati dicono che vorrebbero dare il proprio nome

a una certa entità scoperta, anche quando si tratta di una entità maligna, qual fu il caso di Alois Alzheimer per esempio. Ma, in effetti, restare eterni grazie a un'opera – passione che divora molti intellettuali – ha una faccia narcisistica (da vivi si gode della supposta permanenza della propria fama e del proprio nome da morti), e siccome da morti resta solo il proprio nome, è un narcisismo del Nome, si vuole che il proprio Nome sopravviva. Ma anche in questo narcisismo del proprio Nome c'è una faccia altruista, in quanto conta quel che di me resta *solo per gli altri*. Io non godrò dell'amore degli altri per il mio Nome.

Il personaggio di un film di Woody Allen (*Love and Death*) progetta un assassinio politico affinché il proprio nome resti nella Storia; nella versione italiana si chiama Pinco Pallino. Il nostro nome, se resta nella Storia, è sempre Pinco Pallino.

8.

Nell'amore, quindi, non c'è solo illusione. La nostra sensazione che amando, amiamo la persona stessa, il suo essere, non è un modo di evadere dalle illusioni del desiderio amoroso?

Il dottor Samuel Johnson disse che l'amore è la saggezza dello sciocco e la follia del saggio (Cooke 1806, 154). Era un modo di far notare questo paradosso, per cui l'amore è il massimo dell'illusione e, allo stesso tempo, un modo estremo di toccare il reale. È come il senso del sacro: da una parte, si risolve nelle superstizioni religiose; dall'altra, punta all'estasi come rapporto crudo col reale.

Quindi l'amore è *anche* il contrario dell'illusione. Ovvero, tutti noi sappiamo che l'oggetto di desiderio è evanescente, un giorno ci può piacere un altro no, l'oggetto amato cambia; ma sappiamo anche che il mutamento non porta con sé l'essere del soggetto, insomma, sappiamo che in relazione al desiderio il nostro mondo libidico, tutto ciò che ci causa affetti e sensazioni, è ombre sul fondo della caverna. Quando crediamo di amare, pensiamo che non desideriamo semplicemente le ombre connesse ai fuochi del desiderio, ma che investiamo affettivamente le cose amate stesse, le cose che non sono ombre sul fondo della caverna. Amare è dare estrema importanza al fatto che l'altro *sia*.

Amare quindi non è solo illusione di cogliere un reale, scommette sul fatto che cogliere un reale non sia solo illusione.

Ancora l'allegoria platonica della caverna. Il filosofo platonico è il privilegiato a cui è permesso uscir fuori dalla caverna e vedere le cose reali in piena luce. Ma possiamo supporre che il filosofo sia colui il quale semplicemente *suppone* che ci siano cose al di fuori delle ombre, lui stesso non le ha mai viste. Sa che ci sono cose reali, ma, di fatto, anch'egli ha come oggetto d'esperienza unicamente ombre. Da qui il sospetto che la vera luce sia illusione, e le ombre siano l'unica realtà da prendere in considerazione (così il buon senso comune considera i filosofi degli illusi, gente che vive su nuvole aristofanesche). Eppure, sapere che ciò che vediamo sono ombre è disincanto: sappiamo che non sono il reale. Ma il *sapere che sono ombre* è fondamentale: in questo modo scindiamo l'essere. La filosofia, sin dai primordi (per noi occidentali, primordi greci), è una scissione d'essere. *Ferisce* l'essere, raddoppiandolo in qualche modo. Da una parte le parvenze, dall'altra ciò che è, e i rapporti tra le due parti sono estremamente problematici.

Insomma, il filosofo oggi può riconoscersi come *amatore* del reale. Non è uno specialista, un professionista, del reale. Ma anche chi ama davvero è un dilettante dell'essere dell'altro.

Credo che, quando un essere umano ama, compia una sorta di scommessa filosofica: scommette che ci sia un legame con l'altro che trascenda le parvenze del patetico. Scommette sul fatto che la persona amata – per parafrasare Shaw – non sia solo la sua differenza oggettuale da tutte le altre persone. Ovvero, l'amore *non supera* le parvenze del desiderio (erotico, protettivo, grato, ammirativo, abitudinario) ma “sa” di non superarle. Quando si ama veramente, si accetta di andare fino in fondo a uno scacco. Ogni desiderio investe oggetti, che sono solo tratti desiderabili, non sono la cosa stessa (l'altro). Nell'amore, scommettiamo per la cosa stessa al di là del desiderio, anche se abbiamo il sospetto che possiamo confonderla con oggetti desiderabili. Desideriamo un oggetto che non è un oggetto-per-me (ogni oggetto è sempre oggetto-per-un-soggetto) e che è *la cosa amata*. L'amore è una pretesa iperbolica del desiderio.

L'amore si distingue, infatti, dal *desiderio amoroso* nel senso che questo secondo scommette sull'eternità del desiderio, mentre l'amore è in quel che Kierkegaard (2001) chiamava *øjeblikkelig*, l'istante, il batter d'occhio: qualcosa che si pone al di là del tempo e della storia. Come la Causa per cui sono pronto a morire. Forse Nietzsche voleva dire qualcosa di simile quando scrisse: «Il vero amore pensa all'istante e all'eternità, mai alla durata». La durata è sempre il tempo del desiderio, ovvero tempo soggettivo. Il desiderio non dura, perché la durata lo stanca, lo spegne. L'amore invece è qualcosa d'istantaneo che proprio per questo risulta eterno: puro evento. La durata è il discorso, l'articolazione, il differimento; l'istante eterno è l'imporsi folgorante di una cosa irrelata. Amare qualcuno è amarlo fuori del tempo... finché lo si ama. Forse Nietzsche e Verdane volevano dire la stessa cosa?

Come la filosofia, quindi, anche l'amore è scommettere per il reale. E sappiamo quante illusioni hanno prodotto, sia la filosofia sia l'amore!

L'essere umano tuttavia è attratto dal reale. È noto come la nostra percezione corregga i dati puramente ottici delle nostre sensazioni. Se guardiamo dal basso un grattacielo a forma di parallelepipedo, non vedremo, secondo la prospettiva, il rettangolo della facciata restringersi verso l'alto, vedremo sempre un rettangolo. Se qualcuno ci mette una mano davanti agli occhi, non vedremo questa mano divenire immensa – come appare a una camera fotografica – ma mantiene le dimensioni realistiche. Insomma, la percezione corregge le apparenze egoiche *in senso realistico*, de-egotizzando le nostre sensazioni. Ora, così come la nostra percezione corregge le nostre sensazioni, analogamente l'amore corregge *realisticamente* il desiderio. Nell'amore per altri o per una Causa accade lo stesso processo di de-egotizzazione, qui sul piano affettivo e non percettivo: amare radiazza il desiderio verso il reale. La differenza è che la correzione percettiva è del tutto automatica e universalmente esperita, mentre non tutti sono capaci di amare e di amare allo stesso modo. Saper amare è una vocazione etica per il reale. Ovvero, si ama sempre l'in-sé, non il per-me. Ma, diversamente dalla percezione, l'essere umano è dilaniato tra narcisismo (in cui l'oggetto è amato come per-me) e amore (in cui la cosa vale per se stessa). Quest'oscillazione o discrasia è presente in quasi tutti noi – a parte casi estremi di narcisismo totale, oppure di devozione sacrificale all'Altro.

Per questa ragione l'essere umano è il mammifero più egoista e allo stesso tempo il più affamato di altruismo.

8.

Possiamo dire che l'amore è una sfida filosofica come lo sono, per altri versi, l'etica e l'estetica, e per alcuni anche il senso del divino (che va ben oltre le religioni storiche). Mi rifaccio qui alla tesi di Wittgenstein per il quale l'etica e l'estetica – di cui dice che sono la stessa cosa (Wittgenstein 1922, 6.421) – non sono di questo mondo, ma sono *das Mystische*. Questo sullo sfondo dell'idea che *nel mondo* non ci sono valori.

Eppure sappiamo che per noi umani i valori sono essenziali. I valori etici, estetici, ma anche il valore amoroso. Anche l'amore è allora sempre amor mistico? Si distingue l'amor sacro e l'amor profano. Si è detto dei mistici, in particolare delle mistiche, che testimonierebbero di un rapporto amoroso con l'Altro che non passa attraverso il desiderio sensuale (Lacan 1975, cap. 6). Ma se amare veramente una persona, donna uomo o animale che sia, non fosse nel fondo, sempre, amare qualcosa di divino? Anche se si è atei, ovviamente; il divino non ha bisogno di dio.

Anche Wittgenstein articola, a suo modo, quella divisione dell'essere, quella ferita dell'unità dell'ente, che, secondo me, è la matrice di ogni discorso e passione filosofiche. Scrupolo etico, godimento estetico, esaltazione amorosa riguardano dei non-enti. Eppure sappiamo bene che sono *qualcosa*. Come metterla allora? Ovvero, *dove* metterli nell'essere?

L'amore pone gli stessi problemi – non solo filosofici, anche esistenziali – dell'etica, dell'estetica e del senso del divino. Le concezioni empiriste e pragmatiste non hanno problemi nel considerare questi *valori* (etici, estetici, mistici) come Astuzie della Natura umana. L'etica si esaurisce nella regolazione opportuna del nostro rapporto con gli altri, i Dieci Comandamenti disciplinano i nostri rapporti con l'Altro (dio) e con gli altri. L'estetica è una forma specifica di piacere che ci dà il vedere rappresentato il mondo, o la rappresentazione di un mondo artefatto. Quanto al divino, è il godimento di un'illusione benefica: ci sentiamo protetti da entità trascendenti la nostra fragile esistenza quotidiana. Secondo l'empirismo-pragmatismo, queste esperienze valoriali concorrono, in ultima istanza, al perpetuarsi della specie *Homo sapiens*.

Non era di questo parere Wittgenstein (1967), come abbiamo visto. Etica ed estetica sono *fuori del mondo*, ovvero fuori dei limiti del nostro linguaggio, che è proposizionale. Wittgenstein pensa al mondo come isomorfo alle proposizioni: insieme dei dati di fatto. Il linguaggio è una *Bild* del mondo, ma i valori non sono rappresentabili e quindi non sono mondo. Ma il fatto che non siano mondo non implica che non ci siano... Ma che modo di essere hanno? Sin dagli inizi la filosofia, in effetti, ha spezzato ciò che è.

Oggi ci impressiona l'atto etico di Antigone, che dà la propria vita per seppellire il fratello Polinice, atto proibito dalla Polis. Siccome nessuna logica utilitarista [14] lo spiega, proprio per questo ci intriga e ci commuove. In effetti, Polinice non chiede di essere seppellito, perché è morto. Eppure Antigone *deve* seppellirlo. Ma ci si chiede se ogni atto etico, anche se spiegabile pragmaticamente, non abbia

[14] Mi riferisco qui all'utilitarismo filosofico (Hume, Bentham, Mill ecc.) secondo il quale etico è di fatto tutto ciò che contribuisce a massimizzare il nostro piacere e a minimizzare il nostro dispiacere.

questa essenza d'inutilità, connessa alla sua kantiana assolutezza. Alceste e Antigone, queste due eroine della bontà inutile, [15] ci mettono in contatto con l'etica essenziale, in quanto non utilitarista. In quanto *cuckoo*, matta, direi.

[15] Il fatto che si tratti di donne può non essere casuale.

Certo l'arte ci dà piacere, ma spesso un piacere paradossale, perché ci fa anche piangere. Cosa distingue allora il piacere dell'arte dai piaceri che ci danno lo sport, il sesso, la conoscenza, la filosofia?

Chi ha una fede religiosa forse è più soddisfatto di chi non ce l'ha. Ma il senso del divino non è una fede in un sapere, come quello che ci viene dalle proposizioni scientifiche. Non tutte le religioni implicano la proposizione "dio esiste", e del resto il modo di esistenza di dio non è la stessa di quello delle stelle o dei quark. Il senso del divino non è solo un sentimento consolatorio di protezione: il divino è spesso minaccioso, terribile, angoscioso, inquietante... Non è un credere ma *un sentire*.

Bibliografia

- Benvenuto, S. (2015). Neglect. Riflessioni tra filosofia e neuroscienze. *Agalma*, www.sergiobenvenuto.it/meditare/articolo.php?ID=140.
- Benvenuto, S. (2020). Natura versus cultura. Una critica. *European Journal of psychoanalysis*, 25,VIII, www.journal-psychoanalysis.eu/natura-versus-cultura-una-critica/.
- Benvenuto, S. (2021). *Soggetto e masse*. Roma: Castelvecchi.
- Cooke, W. (1806). *Memoirs of Samuel Foote*, vol. 2, New York: Mesier.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Freud, S. (2006a). *Al di là del principio di piacere*. In Id., *Opere. Vol IX. L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2006b). *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. In Id., *Opere. Vol. IX. L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2003). Risultati, idee, problemi. In Id., *Opere. Vol. XI. L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*. A cura di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hütte, R. (2008). *Contraception: A History (Lust ohne Last)*. London: Polity.
- Kant, I. (2000). *Critica della ragion pratica*. A cura di V. Mathieu. Milano: Bompiani.
- Kierkegaard, S. (2001). *L'istante*. Bologna: Marietti.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil.
- Nietzsche, F. (1979). *Umano, troppo umano (I)*. Milano: Adelphi.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sartre, J.-P. (2003). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1967). Conferenza sull'etica. In Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (pp. 5-19). A cura di M. Ranchetti. Milano: Adelphi.