

L'AMORE TRA PROSSIMITÀ E FRATERNITÀ

I fratelli si amano l'un l'altro perché hanno avuto origine dagli stessi genitori, giacché l'identità del loro rapporto con quelli stabilisce un'identità tra di loro; perciò si dice «di uno stesso sangue», «di una stessa radice» e simili.

Pertanto essi sono in certo qual modo una stessa cosa, benché in individui distinti.

[Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 1211b 35]

1. *Orizzonti della fraternità*

In un'epoca in cui, per riprendere una metafora cara a Bauman, la fragile zattera della relazione sembra essere andata in mille pezzi e non c'è più nessun marinaio disposto a perdere tempo per ripararla¹, ci pare opportuno tentare di ripensare alcuni nuclei tematici che interessano la relazione affettiva. A tal fine, l'intento del nostro lavoro persegue tre obiettivi fondamentali.

In primo luogo vorremmo provare a realizzare, interpellando il filone classico della tradizione cristiana (Agostino, Tommaso), una ricognizione lessicale del linguaggio degli affetti, cercando di mettere a fuoco il dislivello rappresentato dall'amore, che è in grado di edificare, rispetto ad altri moti affettivi quali desideri, emozioni, sentimenti o passioni, un diverso genere di legame interpersonale. L'amore, infatti, benché sia, come ammette Marcel, «in

Dedico questo studio a Roberto, Margherita, Fabrizia, Caterina e Diego con i quali sperimento la ricchezza e la vertigine dell'amore fraterno.

¹ Cfr. Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (2003), trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 24.

qualche modo incommensurabile rispetto a se stesso»², è in grado di tradursi in forme storiche concrete, riqualificando dall'interno, come nel caso dell'amore fraterno, la relazione affettiva. L'indagine verterà quindi sui caratteri della fraternità, tanto naturale quanto spirituale, per verificare se e fino a che punto l'amore fraterno, che possiede un'insospettata spinta oblativa, riesca a prevalere sulle incrostazioni dell'egoismo e contribuisca a rideclinare lo scarto tra dimensione pubblica e privata. In maniera ancora più decisiva, ci concentreremo sul nesso tra amore e bene, per verificare in quali termini l'amore possa dirsi realmente capace di promuovere e «volere il bene della relazione»³.

Un secondo nucleo di considerazioni vorrebbe mettere a tema, in particolare, il genere di legame che l'amore fraterno è in grado di istituire, per riprendere Aristotele, tra individui distinti eppure uguali. Ciò perché, come rileva opportunamente anche Vigna, «i legami non sono buoni per definizione. Sono piuttosto dinamiche di relazione, rispetto a cui la domanda intorno al bene e al male pare del tutto naturale. La relazione, del resto, è solo una categoria dell'essere, il bene è, invece un orizzonte trascendentale»⁴. In questo senso ci pare che l'amore fraterno attivi una circolarità virtuosa tra libertà e bene, capace di orientare l'agire umano verso forme di solidarietà e condivisione che rappresentano un modello paradigmatico all'interno del progressivo sgretolarsi dei vincoli interpersonali. Su questa strada può essere interessante interrogarci sul binomio immediatezza-dovere in relazione all'amore, per capire fino a che punto l'amore sia realmente capace

² G. Marcel, *Per una filosofia dell'amore* (1954), in E. Lévinas, G. Marcel e P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro. Con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricoeur*, a cura di F. Riva, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, p. 6.

³ F. Botturi, *Etica degli affetti?*, in *Affetti e legami, Annuario di etica*, a cura di F. Botturi e C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 61.

⁴ C. Vigna, *Affetti e legami. Saggio di ontoetica*, in *Affetti e legami*, cit., p. 18.

di resistere al veleno dell'individualismo. Qui vorremmo chiedere aiuto, un po' provocatoriamente, a Kierkegaard, per il quale «soltanto quando l'amare è un dovere, allora soltanto l'amore è assicurato contro la disperazione»⁵.

Un ultimo obiettivo, ma non in ordine di importanza, potrebbe avere un duplice versante: interno, mediante il quale si vorrebbe riflettere sulla dialettica propria della fraternità, cercando cioè di puntare l'attenzione sulla persona dell'altro con il quale mi trovo a vivere questo legame così peculiare, eppure così «radicale», nella scala delle relazioni affettive. In questo senso si tratterà di affrontare, anche con l'aiuto di Emmanuel Lévinas, la questione dell'alterità, cioè di come il fratello e il non-fratello possano essere accolti e del modo in cui il soggetto sia effettivamente in grado di porsi dinanzi all'accadimento della loro esistenza⁶. Un secondo versante, più esterno rispetto alla relazione affettiva, potrebbe verificare in che modo e con quali conseguenze sul piano della responsabilità sia possibile estendere al terzo il dinamismo interno alla relazione fraterna. A tal fine proveremo, con il contributo della riflessione condotta da Martha Nussbaum, a far interagire il valore della relazione fraterna con la più ampia e complessa questione dell'efficacia dei legami familiari per la vita sociale.

2. Relazionalità interiore

Un primo e prezioso contributo può provenire da una preliminare precisazione terminologica. Proveremo, infatti, a ricostruire, attingendo soprattutto agli autori della tradizione cristiana⁷, in che misura l'amore possa qualifi-

⁵ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore* (1847), trad. it. Milano, Bompiani, 2003, p. 235.

⁶ Cfr. F. Botturi, *Etica degli affetti?*, in *Affetti e legami*, cit., p. 62.

⁷ Si recepisce in tal senso la puntuale osservazione di Nygren per il quale è proprio con il cristianesimo che si opera un radicale mutamento rispetto all'universo greco nel modo di intendere l'amore. Da qui si

care, meglio di qualunque altro moto affettivo, per i suoi caratteri di gratuità e disinteresse, le nozioni di reciprocità e di bene comune.

Ciò che possiamo anzitutto rilevare è come l'amor venga ad accreditarsi internamente quando prova a proiettarsi oltre le fragilità che gli derivano dalla condizione finita verso il compimento dell'autentico *bonum*. In questo itinerario verrà in un primo momento messa a fuoco la dinamica del desiderio, così come viene qualificandosi nella riflessione di Agostino di Ippona, che coglie nel radicamento *in interiore homine* dell'amore la cifra della sua vocazione alla trascendenza; in un secondo momento, con Tommaso d'Aquino si cercherà di mettere a tema il rapporto tra amore e bene, in modo da poter offrire un'ampia declinazione di senso alla realtà dell'amare.

Per fermarci solo ad alcune precisazioni di tipo lessicale, proprie del linguaggio agostiniano, osserviamo come Agostino avverta fin dall'inizio l'esigenza di distinguere l'ambivalenza interna alla nozione di *libido*⁸, e poi valuti più estensivamente i molti usi dei termini *amare* e *diligere*⁹. Egli dunque usa e considera l'*amare* come «termine generale che si usa in tutte le accezioni del verbo. Esso designa in effetti bene tanto la soddisfazione dell'istinto fisico quanto il sentimento che può andare dalla passione voluttuosa all'affezione la più disinteressata»¹⁰, mentre *diligere* sembra indicare, in modo specifico, la forma più

osserva come l'*agape* sia essenzialmente «una nozione sociale, che non ha più nessun punto in comune con un'etica individualistica o eudemonistica» (A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (1929), trad. it. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 26).

⁸ Cfr. *Sol.* 1,10,17.

⁹ Per una ricognizione del tema dell'amore in Agostino si veda il nostro *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, Città Nuova, 2003.

¹⁰ H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948, p. 30.

alta dell'amore, cioè l'attività spirituale più elevata rispetto alla vita secondo la carne¹¹.

Ricostruendo le diverse oscillazioni semantiche relative al termine *amor*¹², Agostino non solo si preoccupa di distinguere nell'amore una componente estetico-metafisica da una prospettiva teologico-morale, ma intende anche precisare che solo la *caritas* si sottrae a qualsiasi genere di equivoco, dal momento che «l'amore delle cose da amarsi si chiama più propriamente carità o dilezione»¹³.

Queste puntualizzazioni giungono a piena maturazione nel *De Trinitate*, ove Agostino presenta l'amore per un verso come forza capace di far approdare la debolezza umana alla dimora sicura della verità¹⁴, per l'altro ne evidenzia il ruolo cruciale sia all'interno della triade *mens, amor, notitia*¹⁵, sia nella sottesa polarizzazione teocentrica della prospettiva antropologica¹⁶.

L'articolazione interna all'ottavo libro del *De Trinitate* ci aiuta a definire con maggior chiarezza i tratti propri della *mutua dilectio*. Qui, infatti, Agostino oltre a cogliere l'originarietà della carità, che potremmo dire con linguaggio moderno «istituisce e rende possibile la relazione»¹⁷, esplora la complessa e feconda trama di rapporti da cui si origina anche l'amore fraterno. L'originalità e l'attualità della proposta agostiniana si rivela in tutta la sua portata nel momento in cui viene messa in luce la natura del vin-

¹¹ Questa precisazione ci consente, tra l'altro, di cogliere la genesi del termine *diligere*, che Agostino sembra trarre dalla tradizione biblica ed in particolare giovannea (cfr. *ibidem*, p. 31). Nel testo giovanneo *diligere*, infatti, viene usato per designare «la forma più alta dell'amore» (*ibidem*, p. 55).

¹² Nel *De libero arbitrio* Agostino assume l'*amor* per designare tanto la forza con la quale l'uomo trascende la propria finitezza e si decide per l'intemporale in opposizione al perituro, quanto l'attrazione per le nature mutevoli (Cfr. *De lib. arb.* 3,7,21).

¹³ *De div. quaest.* 35.

¹⁴ Cfr. *De Trin.* 8,7,10.

¹⁵ Cfr. *De Trin.* 9,5,8.

¹⁶ Cfr. *De Trin.* 10,8,11.

¹⁷ L. Alici, *Il terzo escluso*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004, p. 120.

colo che l'amore è in grado di determinare. In particolare, come nota anche Alici,

il legame dell'amore umano, grazie al quale è possibile amarsi, rinvia al mistero dell'origine; la verticalità dell'amore filiale e l'orizzontalità fraterna della *mutua dilectio* qui non rappresentano due atti diversi e sovrapponibili, ma trovano il loro enigmatico punto di intersezione in un *vinculum unitatis*, in cui il dono è nello stesso tempo origine e compito¹⁸.

L'indagine agostiniana muove dal riconoscimento del nesso esistente tra amore e bene. Infatti, la tensione con la quale si ama un oggetto ne rivela la natura costitutivamente buona¹⁹. Dalla contemplazione delle realtà esistenti si ascende fino alla contemplazione stessa del bene e dunque all'amore di questo stesso bene. L'amore del Bene sommo fa nascere, inoltre, un desiderio di adesione che, tuttavia, può essere soddisfatto solo mediante l'amore. Dunque l'amore genera l'amore. Questo sembra essere il tema di fondo della speculazione agostiniana, che si sviluppa attraverso un percorso riflessivo, sul piano teologico e antropologico. L'apprezzamento circa il dinamismo proprio della vita intra-trinitaria rappresenta un modello insuperato e uno snodo fondamentale, capace di svelare i meccanismi più reconditi della tensione interna all'amare e di orientare l'indagine circa la natura propria dell'amore fraterno spirituale²⁰. Ciò che viene in primo piano nell'idea cristiana di fraternità è proprio la continuità tra la relazione che sussiste tra le persone della trinità e la relazione che i credenti hanno con la paternità di Dio in Cristo²¹.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 122-123.

¹⁹ Cfr. *De Trin.*, 8,3,4.

²⁰ Cfr. *De Trin.*, 8,7,10.

²¹ Con Ratzinger possiamo sottolineare che «in Cristo Gesù, Dio non ha soltanto rivolto la parola agli uomini, ma si è anche reso in maniera definitiva e radicale interpellabile da parte loro. In lui, infatti, Dio è diventato uomo e come uomo è definitivamente uscito dal suo essere totalmente altro ed è entrato nell'intreccio dialogico di tutti gli

Così, se per un verso Agostino apprezza il nesso tra amore e giustizia²², per l'altro rivela come le varie tipologie di amore non sono che declinazioni diverse di un unico e autentico amore²³. In questo senso, per dirlo con la Arendt, anche «l'altro, il prossimo perde il significato che risiede nella sua esistenza mondana concreta – per esempio, di amico o nemico –: nella *dilectio* che ama *sicut Deus*, l'altro per il *diligens* non è che *creatura* di Dio e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come a *Deo creatus*»²⁴.

L'approfondimento intorno alla tensione dialettica di donazione e gratuità, propria della vita intra-trinitaria, consente anche ad Agostino di cogliere la riflessività e la reciprocità proprie dell'amare²⁵. La carità, infatti, è amata ed ama, tutto ha origine da essa e ad essa viene ricondotto; in una parola è propriamente «l'origine di ogni vero bene, così come il suo opposto, il desiderio carnale,

uomini» (J. Ratzinger, *La fraternità cristiana* (1960, 2004), trad. it. Brescia, Queriniana, 2005, p. 62).

²² Cfr. *De Trin.*, 8,7,10.

²³ «Nessuno dica: "non so cosa amare". Ami il fratello ed amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amore» (*De Trin.*, 8,8,12).

²⁴ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino* (1929), trad. it. Milano, SE, 1992, p. 115.

²⁵ La riflessione agostiniana ha, tra gli altri, anche il merito di mettere l'accento sul carattere reciproco dell'amore. La reciprocità propria dell'amare scaturisce dall'amore divino (Cfr. A. Nygren, *Eros e agape*, cit., p. 475). Su questo punto è importante anche la puntualizzazione condotta da Alici, il quale osserva tra l'altro: «Senza disconoscere la profondità teologale di questa prospettiva dischiusa dalla meditazione di Agostino, almeno un motivo ispiratore, che circola al suo interno, può imprimere al discorso una sterzata decisiva: il vincolo che tiene insieme la relazione può essere innalzato al livello stesso delle persone che la compongono, divenendo in tal modo fattore costitutivo e insieme termine della relazione stessa, solo se riesce a raggiungere quella compiuta ed enigmatica reciprocità comunione in cui, nel mistero trinitario, stanno in perfetto equilibrio unità e differenza» (L. Alici, *Il terzo escluso*, cit., pp. 121-122).

è la radice di ogni male»²⁶. E tuttavia, si chiede provocatoriamente Agostino: «Che ama dunque la carità, se non ciò che amiamo con la carità? Ora questo, per partire da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello»²⁷. L'amore è dunque fine e strumento mediante il quale ci accostiamo all'altro, a partire dal più prossimo fino al più estraneo. L'amore non solo ama ed è amato, ma esso si alimenta del reciproco amore che circola tra le diverse alterità. Chi infatti è amato, lo è non solo in quanto natura amabile, ma anche in quanto a sua volta è in grado di generare altro amore.

Il caso specifico dell'amore fraterno, che «è quello che ci fa amare vicendevolmente»²⁸, apre una prospettiva ulteriore nella gamma delle relazioni affettive. Agostino intende non solo confermare la costitutiva dimensione relazionale dell'essere umano, ma mettere l'accento sulla assoluta gratuità e reciprocità dell'amare. La dimensione della fraternità, che il cristianesimo contribuisce a declinare in chiave spirituale²⁹, è una tipologia del tutto peculiare di relazione affettiva che si differenzia tanto dall'amicizia, quanto dall'amore passionale e viene assunto quale modello paradigmatico dell'amore interpersonale, mettendo così l'accento sulla capacità che l'amore ha di creare una dimensione comunione nella quale riconosciamo la nostra comune appartenenza e il nostro comune destino. In tal senso, l'amore fraterno riapre la domanda sull'origine, dal momento che,

²⁶ A. Nygren, *Eros e agape*, cit., p. 458.

²⁷ *De Trin.*, 8,8,12. Come nota puntualmente Nygren su questo punto, Agostino è pienamente allineato alla tradizione cristiana ed in particolare giovannea: «l'amore del prossimo diviene essenzialmente amore dei fratelli [...]. Come il Padre ha amato il Figliolo e il Figliolo i suoi, così anche i "fratelli" sono per così dire l'oggetto naturale dell'amore cristiano. Solo questa comunione d'amore, l'amore dei fratelli fra di loro, può veramente conformarsi al modello dell'amore tra il Padre e il Figlio. Solo essi possono diventare uno come lo sono il Padre e il Figlio» (A. Nygren, *Eros e agape*, cit., p. 129).

²⁸ Cfr. *De Trin.*, 8,8,12.

²⁹ Cfr. J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, cit., p. 38.

come commenta la Arendt, nell'amore «colui che ama, passando attraverso l'amato, raggiunge Dio, nel quale soltanto la sua esistenza e insieme il suo amore trovano il loro senso»³⁰.

L'amore verso i fratelli, che Agostino interpreta in senso spirituale, identificandoli nei credenti, non impedisce, anzi facilita e permette l'effettiva apertura nei confronti dei non credenti. Questa affermazione trova conferma nella voluminosa e articolata opera *De civitate Dei*, dedicata al cammino e al destino della *civitas Dei peregrinans*, in cui l'Ipponate decide di misurarsi con le potenzialità dell'amore, che finisce per rappresentare quell'esperienza in cui ne va della nostra capacità di percepire gli altri con responsabilità e rispetto, compassione e sollecitudine, gratuità e devozione. Senza entrare nella complessa trama dell'opera, diciamo soltanto che proprio nella prima parte Agostino individua nell'amore la cifra antropologica mediante la quale si accorcia la distanza tra credenti e non credenti.

L'attitudine dei cristiani a vivere pienamente la loro fraternità in Cristo rappresenta il primo passo per sviluppare atteggiamenti di accoglienza e dedizione nei confronti di coloro che vivono lontani dalla fede. Così, Agostino non solo ricorda ai credenti quali sono i valori irrinunciabili per rafforzare la loro coesione interna, ma li sollecita affinché il vincolo fraterno che li unisce possa ispirare sentimenti di pietà e misericordia nei confronti di quanti vivono nell'oscurità³¹. Il percorso condotto dall'Ipponate ci ha permesso di apprezzare le potenzialità e lo slancio proprio dell'amore fraterno, che dimostra di saper mettere in secondo piano le differenze, di accorciare le distanze, riscattando dall'interno l'agire umano da talune insidiose derive solipsistiche.

³⁰ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 118.

³¹ Cfr. *De civ. Dei*, 1,9,3.

3. «È bene che tu esista»

A questo punto un effettivo passo avanti per delineare i tratti più interni all'*ethos* della fraternità può essere compiuto cercando di ricostruire, attraverso la rilettura del pensiero tomista, la costitutiva teleologia dell'amare e le relative conseguenze che ne derivano per la relazione³². L'approccio di Tommaso d'Aquino al tema dell'amore riesce per un verso a rendere ragione dei criteri fondanti che identificano la dinamica dell'amore e per l'altro contribuisce a cogliere potenzialità e limiti dei vincoli di sangue. Tommaso, in primo luogo, mette a tema, con grande efficacia, il nesso inscindibile tra amore e bene mostrando come l'amore, essendo costitutivamente proteso al bene, tenda sempre a promuovere ed alimentare il bene proprio e dell'altro.

I primi due elementi sottesi all'analisi della *genesì dell'amore* sono, come noto, la *creazione* e la *somiglianza*. Per Tommaso, infatti, la causa dell'amore è in primo luogo l'amore di Dio che si manifesta con la *creazione* e secondariamente la *somiglianza* tra Creatore e creatura. Usando le parole di Tommaso, Gilson ci ricorda che «Dio è causa dell'amore, in quanto genera l'amore in sé e lo causa negli altri esseri come un'immagine e una somiglianza di sé»³³. Il tema della creazione conduce a riconoscere il principio della *gratuità*, da cui deriva anche un approfondimento sul tema della *gratitudine*³⁴; mentre è grazie al tema della somiglianza che giungiamo a riflettere su due diversi generi di amori: quello che sorge dalla *somiglianza*

³² Per un approfondimento del tema dell'amore nel pensiero di Tommaso d'Aquino si veda anche J.-J. Pérez-Soba Díez del Corral, «Amore es nombre de persona». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, Mursia, 2000.

³³ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (1948), trad. it. Brescia, Morcelliana, 1964, p. 337.

³⁴ Cfr. J. Pieper, *Sull'amore* (1972), trad. it. Brescia, Morcelliana, 1974, p. 128.

potenziale (*amor concupiscentiae*) e quello invece derivante dalla *somiglianza attuale* (*amor amicitiae*).

Non potendo entrare nello specifico di una trattazione tanto vasta, ci limitiamo ad osservare che in generale l'analisi di Tommaso s'incenta sulla *tensione* da parte del soggetto nei confronti dell'oggetto desiderato; ma ciò ancora non basta: occorre, infatti, che tale oggetto venga percepito come portatore di valore e dunque meritevole in sé di essere amato. In tale direzione si assiste ad una duplice tensionalità del soggetto nei confronti dell'oggetto, ma anche dell'oggetto verso il soggetto che sembra preoccuparsi di manifestare la propria amabilità³⁵. Da qui si può anche ammettere, nel caso dell'amore personale, che il fatto di amare una persona, comunque altra rispetto a noi, «è una dimostrazione che in essa c'è del bene, poiché soltanto il bene è amabile»³⁶. In tal senso, avverte Tommaso:

Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore³⁷.

Questa fondamentale affermazione aiuta a prendere atto di quanto l'*amor* riesca a rendere testimonianza del bene che l'altro rappresenta; quindi se una persona è amata è perché in essa v'è del bene³⁸. Tutto ciò è essenziale in riferimento alla complessa gamma di rapporti interpersonali, ove spesso si registra la drammatica difficoltà nel riconoscere il valore dell'altro, specie quando questi veste i panni del diverso o dell'emarginato. In alcune cir-

³⁵ Cfr. G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 48.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Sum. theol.*, I-II, q. 27, a.1.

³⁸ Cfr. G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, cit., p. 48. Su questo punto si veda anche J. Pieper, *Sull'amore*, cit., p. 36.

costanze, infatti, possiamo anche arrivare ad ammettere che l'altro è meritevole di amore e tuttavia abbiamo difficoltà a riconoscergli la stessa dignità che avvertiamo per noi stessi.

La riflessione condotta da Tommaso sull'amore umano tende a mettere l'accento sulla rilevanza più propria di ciascun essere vivente; ogni persona, infatti, in quanto portatrice del bene che ha ricevuto e per mezzo del quale è anche simile a colui che lo ha voluto al mondo, è degna non solo di esistenza, ma anche di rispetto, in una parola è amabile. Diverso è il discorso che concerne le qualità personali di ciascuno o, in altri termini, «l'esser-così» di ogni essere umano che, proprio a causa delle diverse qualità, può accattivarsi più o meno la *simpatia* dei suoi interlocutori.

L'amore, dunque, seguendo l'orientamento teleologico delineato dall'impianto tomista, condivide il valore rappresentato dall'altro e riconosce l'altro come un bene in sé e come un bene per noi, perché è attraverso l'altro che anche noi possiamo realizzare il nostro desiderio e dunque anche il nostro bene³⁹. Il bene si nutre della possibilità della relazione e si rinnova nell'incontro con l'altro che è il termine significativo di ogni esperienza personale. Con Tommaso si riscopre e si apprezza dell'amore quella sincera e naturale apertura dell'essere verso se stesso e verso l'altro che sola, con linguaggio odierno, è in grado di opporre una resistenza tanto all'individualismo quanto al narcisismo contemporanei.

In maniera ancora più esplicita nell'impostazione tommasiana è possibile rinvenire l'essenziale e *vitale energia* dell'amore, specie dell'*amor amicitiae*, che è capace di gettare una nuova luce sul fascio delle esperienze *intra-* e *inter-personali*. Infatti, grazie ad una serie di relazioni intersoggettive non superficiali l'uomo deve vincere la propria solitudine ontologico-esistenziale; arricchire «il suo

mondo interiore partecipandolo intersoggettivamente e attingendo alla comunione interpersonale»⁴⁰.

Un caso particolare dell'amore di amicizia è rappresentato proprio dal vincolo che unisce i consanguinei. Ora l'amore naturale verso i congiunti, spiega Tommaso, è tra i diversi generi di amore quello più intenso e più vario, nel senso che i consanguinei sono amati per più motivi⁴¹. Poiché l'amore dipende dal legame che abbiamo con l'altro, quanto più significativo è il vincolo che ci lega all'altro, tanto più forte è l'amore verso di lui. Ma accanto a ciò Tommaso ammette che l'intensità dell'amore dipende anche dai rapporti reciproci che si instaurano nei diversi legami. Ora, l'amore fraterno naturale rappresenta un genere di amore del tutto peculiare, dal momento che «l'affetto verso le varie persone si misura dalla diversa consistenza del loro legame: cosicché ognuno è amato di più in base al suo rapporto col legame che lo rende amabile»⁴². Tommaso, tuttavia, mentre riconosce che il legame che unisce i fratelli ha il primato sugli altri generi di vincoli, perché è un legame naturale ed è quindi più stabile delle altre relazioni interpersonali, ammette che, almeno sul piano dell'operare, questo deve cedere il posto all'amicizia che lo supera in quanto dipende da una scelta personale.

Il percorso riflessivo condotto dall'Aquinate fa sorgere almeno un interrogativo: in che modo e fino a che punto il legame naturale che unisce i fratelli rappresenta un modello paradigmatico per l'istituzione di un vincolo spirituale capace di unire persone tanto diverse tra loro fino a renderle prossime e partecipi del loro destino comune? Molto semplicemente, ma anche provocatoriamente Kierkegaard risponderebbe che fondamentalmente «l'amare è un dovere»⁴³. In questo senso proveremo a riflettere, lasciandoci interpellare da questa affermazione che lo stesso

³⁹ Cfr. *Sum. theol.*, I-II, q. 28, a. 6.

⁴⁰ G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, cit., p. 103.

⁴¹ Cfr. *Sum. theol.*, II-II, q. 26, a.8.

⁴² *Sum. theol.*, II-II, q. 26, a.8.

⁴³ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., p. 195.

Kierkegaard considera come un'apparente contraddizione, sul binomio di connaturalità-imperatività dell'amore per ricavarne indizi utili anche ai fini dell'edificazione della vita sociale.

4. *Il vincolo che libera*

Cerchiamo di raccogliere la provocazione di Kierkegaard rileggendo il percorso da lui condotto negli *Atti dell'amore*, dal momento che proprio qui egli enfatizza «la differenza tra un amore "meramente" umano, naturale – un amore che fa preferenze e che, come tale, riflette il nostro umano egoismo –, e l'amore che è comandato, l'amore cristiano nell'accezione forte del termine»⁴⁴. Kierkegaard affronta in modo esplicito il tema dell'amore del prossimo nel Discorso II della prima serie, ove accenna apertamente proprio la questione del comandamento d'amore. Due argomenti s'impongono immediatamente all'occhio attento del lettore: la costitutiva connessione tra amore di sé e amore dell'altro, e l'irriducibilità tra cristianesimo e qualsiasi altra cultura. Per fugare ogni fraintendimento, Kierkegaard si preoccupa anzitutto di chiarire che l'amore del prossimo deve essere sempre subordinato ad un corretto amore di sé. L'altro, dunque, deve essere amato *come* se stessi e non più di se stessi. Questa puntualizzazione serve a bilanciare il peso dell'amore e a denunciare i pericoli dell'egoismo e dell'amor proprio che ostacolano ed impediscono all'ebbrezza dell'amore di

⁴⁴ G. Pattison, *La testimonianza socratica dell'amore*, in *Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. Adinolfi, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 149. Riteniamo quest'opera di Kierkegaard importante ai fini della nostra ricerca, dal momento che in tale ambito egli si concentra «per dare una completa esposizione all'aspetto sociale dal punto di vista cristiano» (C. Fabro, *Saggio introduttivo*, in S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., p. 105).

misurarsi con l'eternità, riducendolo alla «bella vertigine dell'Infinito»⁴⁵.

Nell'amore per l'altro, simile e diverso, appare effettivamente un'eccedenza tipica degli affetti più cari, che, come avverte Sequeri, «non sopportano una giustificazione fondata esclusivamente sull'economia libidinale e sulla passione acquisitiva del desiderio»⁴⁶. Nella fraternità naturale l'io sperimenta la modalità di un amore gratuito e disinteressato, fragile e coraggioso. Il fratello, infatti, è simile e dissimile, prossimo e lontano, amico e nemico. Con lui posso condividere e sperimentare un particolare tipo di legame affettivo che si differenzia da tutte le altre forme di vincolo relazionale. Ciò che unisce nella familiarità è il riconoscimento di un rapporto d'amore, anteriore a ciascuno, amore da cui siamo stati generati e da cui si istituisce il vincolo stesso della fraternità. Tutto ciò dà vita a una storia comune e condivisa, ma non del tutto privata⁴⁷, che si accresce e si mantiene viva nonostante la distanza fisica e temporale. L'amore fraterno, dunque, che lega nel segno della libertà e dell'equidistanza, è un amore che ama senza consumare, né possedere⁴⁸.

Ci pare che a questo punto l'accento si sposti sul binomio libertà-necessità dell'amare, che relativamente all'affetto fraterno ispira almeno una questione cruciale. Si tratta, infatti, di sprofondare dentro il mistero della genesi antropologica dell'amore per l'*altro*, che è non solo il fratello carnale, ma che è un altro me stesso o, per dirlo con Jankélévitch, «il primo non-me fuori di me, il più prossimo di me, e il più simile, che nello stesso tempo non sia me»⁴⁹.

Sforzandosi di penetrare dentro il segreto del paradosso dell'amore cristiano, è ancora Kierkegaard a venirci

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., p. 183.

⁴⁶ P. Sequeri, *Logos, legami, affetti*, in *Affetti e legami*, cit., p. 87.

⁴⁷ Cfr. S. Semplici, *La famiglia*, in *Affetti e legami*, cit., p. 67.

⁴⁸ Cfr. Z. Bauman, *L'amore liquido*, cit., p. 15.

⁴⁹ V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour* (1970), in Id., *Traité des vertus*, tomo II, vol. II, Paris, Flammarion, 1986, p. 128.

incontro. Questi, infatti, oltre ad affrontare il nesso tra amore ed eternità⁵⁰ e tra amore e disperazione⁵¹, concentrando nell'identificazione quasi paradossale di amore e dovere⁵², si preoccupa di difendere strenuamente il precetto cristiano *ama il prossimo tuo come te stesso*.

Il precetto evangelico che comanda l'amore del prossimo, e persino dei nemici, trova la sua ragion d'essere, avverte Kierkegaard, nel fatto che l'amore, vincolandosi all'eternità, si sottrae alle secche dell'abitudine e conquista l'indipendenza⁵³. Si istituisce in tal senso, per mezzo del *tu devi amare*, un legame virtuoso tra amore e libertà. Kierkegaard insegna a pensare l'amore nel suo slancio verticale, nella sua irriducibilità all'oggetto amato, nella sua ricerca di una libertà che si lascia provocare, misurare e contenere dall'integrità della legge. Questa, com'è stato osservato, confrontandosi con i propri limiti e angosciandosi per essi, può consentire all'essere personale «di aprirsi a una dimensione *altra*, spezzare la "prigione" della legge, che è la stessa del peccato»⁵⁴. L'autentico significato del precetto si svela nel momento in cui si chiarisce il rapporto tra amore e disperazione. Essendo la disperazione «una sproporzione nell'intimo della natura umana», il *nomos* dell'amore realmente «proibisce soltanto di amare nel modo che non è comandato», in una parola «proibisce la disperazione»⁵⁵.

Si approda così ad una visione antropologicamente più qualificata del comandamento dell'amore, che salva

⁵⁰ Cfr. S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., p. 215.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 235. Come nota puntualmente Ricoeur, «la disperazione, per Kierkegaard, è un male più grave dell'ingiustizia di cui parla Platone, la quale appartiene ancora alla sfera dell'etica; ma proprio perché più grave, è più prossima alla guarigione» (P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione* (1963), trad. it. Brescia, Morcelliana, 1996², p. 21).

⁵² Cfr. S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., p. 195.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 231.

⁵⁴ M. Cacciari, *Il «nomos» dell'amore*, in *La legge sovrana. Nomos Basileus*, a cura di I. Dionigi, Milano, Bur, 2006, p. 84.

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, cit., pp. 235-237.

l'amore da se stesso, dalle derive egoistiche che ne corrodono la purezza e ne indeboliscono lo slancio. L'imperativo *tu devi amare*, che ricomprende tanto l'amore per il fratello naturale, quanto per l'altro in generale fino ad estendersi paradossalmente anche ai nemici, non lascia mai l'uomo solo con le proprie debolezze e con la propria presunzione e mostra a cosa dobbiamo affidarci quando l'oggetto amato si sottrae, delude o semplicemente viene meno. Così l'amare deve teleologicamente ri-orientarsi, in forme sempre nuove, verso la sorgente stessa dell'amare che, come hanno mostrato tanto Agostino quanto Tommaso, viene riscoperta nella costituzione stessa dell'essere personale:

Il precetto consuma e brucia ciò che c'è di malsano nel tuo amore, ma col precetto tu lo devi ancora poter infiammare quando umanamente parlando vorrebbe spegnersi. Là dove credi di poter benissimo fare da te, lì prendi consiglio dal precetto; quando, disperato, vuoi consigliarti da te, prendi consigli ancora dal precetto; dove tu non sai consigliare, fatti consigliare dal precetto e tutto andrà bene⁵⁶.

5. Alterità e fraternità

La solidità del legame che ci lega all'altro rappresenta un sicuro ancoraggio per la relazione affettiva, ma non ci aiuta ancora a misurarci con l'identità di colui che ho di fronte, con il quale condivido e sperimento la vertigine dell'amore fraterno, tanto naturale quanto spirituale. L'altro si dona sempre nella sua irriducibilità ed estraneità; è nello stesso tempo vicino e lontano, amico e nemico, in una parola prossimo. Ora «prossimo», come ci dice Ricoeur, non è solo colui che è il più vicino, ma è «colui al quale ci si avvicina»⁵⁷, colui che incontro per primo,

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 250.

che non scelgo, ma a cui vado incontro. Oltrepassando la prospettiva kierkegaardiana, vorremmo a questo punto provare ad esplorare, attraverso il paradigma dell'amore fraterno naturale, quale modalità esemplare dell'amore del prossimo, i requisiti di prossimità e reciprocità simmetrica dell'amare precedentemente esposti⁵⁸.

Il fratello è sempre irriducibilmente *altro* e rimane, nella sua somiglianza, comunque e sempre diverso. In tal senso l'amore fraterno getta un ponte tra prossimità e responsabilità. Se pensiamo l'altro attingendo al patrimonio affettivo della fraternità naturale, impariamo a riconoscerlo come un altro me stesso, che si dà nella sua alterità radicale e che con il suo «essere così» domanda soltanto di essere riconosciuto, accolto e apprezzato. Come nel caso del fratello, dinanzi al volto interpellante dell'altro non è l'io a dover scegliere il *come* del suo essere, a ciascuno spetta solo il compito di disporsi per accogliere il dono e la novità del suo mostrarsi, del suo autorivelarsi così come egli è. L'amore fraterno naturale insegna a rileggere l'esistenza personale nel segno della mutualità e della condivisione reciproca, della reciprocità e della simmetria nella relazione interpersonale che apre alla dimensione del *noi*. È questa realtà del noi che caratterizza l'*ethos* interno alla fraternità e permette che venga superato il confine tra privato e pubblico.

Seguendo l'indagine condotta da Ricoeur in *Sé come un altro*, saremmo portati ad ammettere che, pur diffe-

⁵⁸ Su questo punto si è assunta una posizione parzialmente diversa da quella sostenuta, anche recentemente, da Ricoeur, il quale si preoccupa di far risaltare la difficoltà incontrata dalla fenomenologia «nel derivare la reciprocità dalla presunta dissimmetria originaria del rapporto tra me e altri» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 176). Sui caratteri della relazionalità simmetrica e asimmetrica si rimanda al nostro studio: *L'amore tra autenticità affettiva e orizzonte comunitario: il vincolo familiare*, in *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, a cura di L. Alici, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 309-347, nel quale si è cercato di disegnare i caratteri di una relazionalità simmetrica che trova nel vincolo coniugale il punto di massima espressività.

renziandosi dall'amicizia, l'amore fraterno si caratterizza per una varietà di elementi quali *reversibilità*, *insostituibilità* e *similitudine*, che fanno pensare alla possibilità dell'abbattimento delle barriere del mio e del tuo, per una più radicale apertura alla dimensione del nostro. Ci limitiamo soltanto all'ultimo indizio qualificante la mutualità del legame, richiamato da Ricoeur, dal momento che proprio la similitudine non è solo appannaggio dell'amicizia. Questa, che sta al di sopra tanto dell'idea di reversibilità dei ruoli, quanto della insostituibilità delle persone, è da considerarsi come

il frutto dello scambio fra stima di sé e sollecitudine per l'altro. Questo scambio autorizza a dire che non posso stimare me stesso senza stimare l'altro come me stesso. Come me stesso significa: anche tu sei capace di dar inizio a qualcosa nel mondo, di agire per delle ragioni, di gerarchizzare le tue preferenze, di stimare gli scopi della tua azione e, così facendo, di stimare te stesso come io stimo me stesso⁵⁹.

Approdare alla regione del noi, piuttosto che rimanere ancorati alla logica dell'io e del tu, ci consente di approfondire il binomio di alterità e fraternità per cercare anche di comprendere se e in che modo, a prescindere dallo sfondo cristiano nel quale trova il suo senso, questo «essere-con» che si compie nell'amore fraterno consenta e anticipi l'incontro con *altri* anonimi e senza volto, sempre comunque terzi⁶⁰. In questa direzione intercettiamo la proposta di Emmanuel Lévinas, la cui sfida di un'asimmetria originaria senza reciprocità ci consente di aggiungere altri particolari al paesaggio dell'esperienza e della riflessione già sufficientemente sconvolto, ci ricorda Marcel, tanto da eruzioni quanto da sismi⁶¹.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), trad. it. Milano, Jaca Book, 1994, p. 290.

⁶⁰ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito* (1971), trad. it. Milano, Jaca Book, 1980, p. 308.

⁶¹ Cfr. G. Marcel, *Per una filosofia dell'amore*, cit., p. 10.

Fin dalla prefazione di *Totalità e infinito*, Lévinas chiarisce che il suo intento è quello di difendere la soggettività non cogliendola «al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea di infinito»⁶². Di più, tutta l'esposizione tende a mettere al centro della riflessione proprio l'idea della soggettività come ospitalità⁶³. Se questo costituisce lo sfondo, uno dei nuclei più interessanti è rappresentato dall'indagine fenomenologica dell'eros. Questa sezione è particolarmente rilevante per due ragioni: innanzitutto perché si ammette che l'amore è quell'esperienza unica che «tende ad Altri»⁶⁴; in secondo luogo, perché qui l'amore fraterno è visto, a prescindere dalla sua limitazione biologica, come il proprio dell'essere personale e come la condizione in cui si realizza l'autentica apertura al terzo.

Prescindiamo in questa sede dall'approfondire il primo elemento che si fa apprezzare, non solo per le suggestive ed efficaci modalità espressive circa l'esposizione del volto, la clandestinità e la profanazione, la tenerezza commossa, ma soprattutto per la lucidità con cui vengono rintracciati almeno due aspetti essenziali per definire il proprio dell'amore: l'assoluta irriducibilità⁶⁵ e, confermando l'intuizione agostiniana, la capacità che esso possiede di svelare un senso già dato nel cuore stesso dell'essere personale, l'essere per altri⁶⁶. Tutta l'indagine conferma che, nonostante l'eccedenza propria dell'amore, che trova nel piacere della carezza l'apice del carnale della te-

⁶² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 24.

⁶³ Cfr. *ibidem*, p. 25.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 263.

⁶⁵ «L'amore non si riduce ad una conoscenza frammista ad elementi affettivi che le aprirebbero un piano d'essere imprevisto. Non afferra nulla, non finisce in un concetto, semplicemente non finisce, non ha né la struttura soggetto-oggetto, né la struttura io-tu. L'eros non si attua come un soggetto che fissa un oggetto, né come una proiezione verso un possibile» (*ibidem*, p. 268).

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

nerezza⁶⁷, la relazione duale rischia di rivelarsi ineluttabilmente asociale⁶⁸.

Solo l'esperienza della fraternità sembra riaprire l'orizzonte al terzo di cui l'io si scopre responsabile. L'esperienza della paternità, che chiama in causa l'essere del figlio nella sua unicità ed elezione, è lo sfondo su cui si iscrive la questione della fraternità. Lévinas, infatti, dichiara che ogni io «generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli. Io sono io ed eletto, ma dove posso essere eletto se non fra altri eletti, fra uguali»⁶⁹. Il riconoscimento del figlio ad essere figlio si accompagna al suo riconoscimento di essere figlio tra figli, unico e non-unico, eletto e non-eletto, fratello tra fratelli. La fraternità è l'esperienza in cui l'io sperimenta la costituita e originaria esposizione all'altro, un altro che è ugualmente prescelto, eppure irriducibilmente altro, tanto da poter esercitare su di me la propria signoria. In ciò riposa anche la responsabilità. Ogni io è nella sua ipseità unico e fratello, in quanto è già da sempre per-altri, più che con-altri⁷⁰.

Da qui nasce la responsabilità, che è tanto un rispondere⁷¹ quanto un *ad-operarsi* per altri⁷². L'amore fraterno è dunque, al contrario di quello fra amanti, inclusivo e, rivelando un'apertura originaria, coniuga responsabilità e socialità. La relazione fraterna diviene così la condizione per un'esplicita e feconda apertura alla terzo:

La relazione con il volto nella fraternità in cui altri appare a sua volta come solidale a tutti gli altri, costituisce l'ordine so-

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, p. 265.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 272.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 288.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 288-289.

⁷¹ «La fraternità corrisponde proprio a "io sono responsabile di altri"; Caino era il fratello di Abele perché ne era responsabile. Doveva rispondere al volto di Abele» (E. Lévinas, *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in *Il pensiero dell'altro*, cit., p. 81).

⁷² Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 289.

ziale, il riferimento di ogni dialogo al terzo, riferimento in forza del quale il *Noi* – o il partito – ingloba l'opposizione del faccia a faccia, fa pervenire l'erotico ad una vita sociale, che è in tutto significanza e decenza e che ingloba la struttura della famiglia stessa⁷³.

6. Socialità

L'esperienza della fraternità naturale, che rappresenta il paradigma dell'amore fraterno spirituale, consente di riscoprire e apprezzare la virtù stessa dell'amore familiare, da cui l'amore fraterno attinge la propria linfa vitale. La famiglia, infatti, oltre a far sentire ogni singolo come parte di un intero⁷⁴, è in grado di offrire quella solidità e quello slancio che soli consentono di aprire la relazione ad altri.

Senza affrontare in questa sede il complesso nodo dell'amore familiare, proviamo soltanto a capire in che modo viene riletto oggi il dinamismo dei vincoli affettivi che si gioca nella comunità familiare. Anche prescindendo da un contesto confessionale, ci si rende conto che solo riscoprendo, come fa Martha Nussbaum, lo spessore degli affetti familiari è possibile coniugare capacità individuali e vita sociale. Il vincolo fraterno, disinteressato, indissolubile, non codificato, inclusivo rappresenta, anche all'interno stesso della famiglia, un modello di vita comunitaria che può essere guardato, apprezzato nella sua esemplarità, e dunque tutelato e promosso a livello sociale. Tra i fratelli esiste un rapporto di reciprocità, che si esplica nella simmetria dei ruoli, che alimenta la solidarietà, la comunione, il rispetto e la responsabilità mediante i quali è possibile accogliere e rendere possibile la coesistenza pacifica di alterità, che rimangono sempre inesorabilmente altre⁷⁵.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. S. Semplici, *La famiglia*, in *Affetti e legami*, cit., p. 74.

⁷⁵ Spiega, tra gli altri, anche Genghini: «L'altro è sempre, nello

Un primo approccio a questo tema può essere già rintracciato in una delle prime opere della Nussbaum, *La fragilità del bene*⁷⁶, nella quale l'autrice, affrontando la questione dei vincoli familiari attraverso la rilettura dell'*Antigone* di Sofocle, ci offre un contributo interessante ai fini del nostro percorso riflessivo.

Il dramma di *Antigone*, che diventa in realtà il dramma di *Creonte*, mette a tema il contrasto di due forze contrapposte: la forza della legge e la forza dell'amore. La scena è dominata da due modelli di fedeltà: quella del giudice severissimo che, affidandosi solo all'imperturbabile e inflessibile ragione, cade vittima delle proprie decisioni, e quella di *Antigone* che è fedele al vincolo che la lega a *Polinice*. In questo scontro, sembra suggerirci l'autrice, vince solo chi sa realmente scommettere sull'altro, nel senso che lo ama fino a scoprire che il proprio bene consiste nel fare il bene dell'altro.

Dunque *Antigone* non pensa, come *Creonte*, a tracciare una linea di demarcazione tra difensori e invasori, ma si preoccupa, piuttosto, di costruire

nella sua immaginazione un piccolo cerchio attorno ai membri della sua famiglia: ciò che sta dentro (con ulteriori limitazioni che menzioneremo) fa parte della famiglia ed è, perciò, caro ed amico; ciò che sta fuori non fa parte della famiglia, è in conflitto con essa, nemico⁷⁷.

L'insistenza nell'approfondire il forte vincolo che lega *Antigone* alla famiglia è la conferma non solo della centralità e del primato che l'autrice riconosce all'istituto fa-

stesso tempo, *in me e davanti a me*: perciò il nostro rapporto più che da categorie "dialettiche", andrà descritto da categorie "drammatiche" (responsabilità, sostituzione, dono), poiché soltanto queste rendono giustizia sia all'immanenza sia all'esteriorità del volto altrui» (N. Genghini, *Identità comunità trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Roma, Edizioni Studium, 2005, p. 70).

⁷⁶ M. Nussbaum, *La fragilità del bene* (1986), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 133-188.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 152.

miliare, rispetto ad altri generi di istituzioni, ma soprattutto dell'apprezzamento per il genere e l'intensità dei legami che nascono all'interno del nucleo familiare.

Come ricorda anche in *Diventare persone*⁷⁸, infatti, la famiglia svolge un'importante funzione non solo come luogo di affetti e di cure, ma soprattutto come spazio entro il quale vengono promosse o represses le capacità personali. Nella famiglia, in sostanza, si creano le condizioni affinché ciascuna singolarità possa oltrepassare se stessa per riconoscersi parte di una comunità, per cui vale la pena spendersi e dare tutta la propria vita. Si tratta allora di ammettere, con Semplici, che occorre parlare di famiglia non semplicemente come «luogo degli affetti che durano (finché durano), ma come pienezza di una relazione nella quale rifluiscono tutte le dimensioni costitutive dell'identità personale e sociale dell'individuo»⁷⁹.

Riprendendo la figura tragica di Antigone, siamo portati a riconoscere che l'amore per l'altro, e non casualmente per il fratello, così come l'apprezzamento del suo valore per l'esistenza personale, sono in grado di orientare comportamenti profondamente differenti e paradigmatici per l'intera vita sociale. Infatti, solo Antigone è «pronta a rischiare e a sacrificare i suoi fini in un modo che non è possibile a Creonte»⁸⁰. L'eroina sofoclea, infatti, non pretende di trascinare nessuno nella propria impresa e, del resto, non giudica affatto chi decide, come la sorella Ismene, di assoggettarsi al comando di Creonte. Il suo agire non consiste nel rifiuto passivo delle leggi, ma nasce dalla consapevolezza attiva che vi sia qualcosa di più forte e di più efficace della giustizia della *polis*, qualcosa che, proprio perché attiene alla dimensione divina, alla quale l'uomo può accostarsi attraverso la ricerca interiore, è in grado di spingere l'essere umano al rispetto

⁷⁸ Cfr. M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (2000), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2001.

⁷⁹ S. Semplici, *La famiglia*, in *Affetti e legami*, cit., p. 82.

⁸⁰ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p. 156.

della dignità dell'altro e all'accettazione della sua vulnerabilità.

L'amore fraterno, dunque, creando una rete di vincoli di solidarietà e di affetto, è in grado di oltrepassare gli steccati dell'egoismo e del rispetto formale per guardare al bene della comunità che da esso e con esso prende vita. Ciò perché se nell'amore fraterno

non si tratta di fondere due metà in un essere unico, così, a maggior ragione, nella solidarietà verso *tutti* gli altri, che costituisce l'ordine sociale del Noi, resterà inglobata proprio quella «opposizione» del faccia a faccia e dunque la «struttura della famiglia stessa», così come la sua fecondità nella relazione di paternità e maternità⁸¹.

A fronte di questo riconoscimento positivo del ruolo svolto dall'amore nell'ordine degli affetti e della condotta morale, ci pare di rintracciare nel discorso della Nussbaum un appello altrettanto appassionato circa la difesa della «possibilità di preservare uno spazio appropriato per le scelte personali nell'ambito degli affetti e delle cure»⁸². In sostanza, l'autrice sembra dirci, con linguaggio attuale e in relazione a problematiche contemporanee, ciò che ammetteva lo stesso Kierkegaard, ossia che occorre salvaguardare l'amore dagli agenti distruttivi dell'egoismo che ne corrodono lo slancio. È opportuno, infatti, oggi più che mai, tutelare l'ordine degli affetti e preservarne l'integrità anche con l'aiuto delle istituzioni pubbliche che hanno il compito di vigilare e garantire soltanto quelle realtà in cui vi sia piena corrispondenza tra ciò che sono e ciò che dicono di essere. Per esemplificare, lo Stato ha il compito di sostenere i membri della famiglia e le loro relazioni, purché si accerti che i comportamenti di questi siano pienamente coerenti⁸³.

⁸¹ S. Semplici, *La famiglia*, in *Affetti e legami*, cit., p. 83.

⁸² M. Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 325.

⁸³ Cfr. *ibidem*, p. 326.

Ripercorrendo dall'interno il dinamismo dell'amore fraterno, è possibile riconoscere che la tensione inscritta nell'amare, quando viene tutelata e riesce ad esprimersi compiutamente, è realmente in grado di superare lo iato tra privato e pubblico e può ancora qualificare i molteplici strati della vita comunitaria. Sintetizzando i temi affrontati, già a partire dalla rilettura del dramma di Sofocle, la Nussbaum perviene all'esposizione di un piano programmatico, che diventa quasi un manifesto, in cui il rispetto della dignità personale si combina e si completa nell'edificazione della vita pubblica che ci pare una risposta adeguata ai problemi che abbiamo cercato di delineare ed un impegno pienamente rispondente alle urgenze dell'epoca attuale:

In senso generale la funzione di guida spetta prima di tutto all'idea della razionalità pratica e dignità umana: l'idea che ogni essere umano sia il formulatore del suo progetto di vita e che ognuno dovrebbe essere trattato come fine e nessuno come mero strumento dei fini altrui. Queste idee, combinate con le restanti capacità nell'elenco, forniscono un insieme di mete all'intervento pubblico: miriamo a creare cittadini che abbiano questi poteri ed opportunità, come programmatori attivi della loro vita, dignitosamente uguali⁸⁴.

7. I traguardi dell'amore

L'insistenza della Nussbaum nel rileggere l'amore nell'ottica della reciprocità politica⁸⁵ ci è di aiuto per riconsiderare brevemente i tratti salienti del nostro percorso riflessivo ed apprezzarne gli esiti conclusivi.

Cercando di indagare nel mistero della grandezza e della dignità dell'amore, ci siamo accorti che è impossibile parlare di amore in maniera univoca e che proprio

⁸⁴ *Ibidem*, p. 337.

⁸⁵ Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2004, p. 623.

per questo occorre chiarire preliminarmente i molteplici modi ed usi linguistici di questo termine. Un contributo efficace in questa direzione è offerto dall'analisi semantica del termine *amor* condotta da Agostino di Ippona. Il riferimento a quest'autore ci orienta per due motivi: anzitutto, perché è il primo a cogliere e declinare lo sbandamento, ma anche il desiderio di ricerca di un equilibrio, da parte dell'io che scopre la propria dialettica interna di identità e alterità; in secondo luogo, perché Agostino riesce a valorizzare il *pathos* della tensione, sempre sussistente, tra amore personale e vita comunitaria. Sulla scia di queste puntualizzazioni, abbiamo fermato la nostra attenzione a quel particolare genere di relazione affettiva che è la fraternità spirituale.

Un importante passo avanti è stato compiuto grazie al percorso di Tommaso d'Aquino che ci consente, tra l'altro, di approfondire il nesso tra amore e bene. Essendo il bene causa e fine dell'amare, nell'atto di amare il soggetto è in grado di riconoscere il bene presente nell'altro, che per questo motivo diventa amabile, e di desiderare che l'altro continui ad esistere in modo che il bene non venga mai meno. L'impianto tomista, grazie alle sue precisazioni sulle diverse tipologie di amore (*amor concupiscentiae* e *amor amicitiae*) si presenta come un efficace antidoto contro il veleno dell'individualismo e del solipsismo dilaganti.

A rafforzare lo slancio altruistico dell'amore interviene anche il precetto evangelico dell'amore del prossimo che, quasi paradossalmente, viene sempre più qualificandosi, come mostra la lucida indagine kierkegaardiana, quale motivo intrinseco e non estrinseco al tessuto antropologico. Se con Tommaso l'amore guadagna il bene della relazione e della stessa esistenza dell'altro sintetizzabile nella formula «è bene che tu esista», con Kierkegaard l'amore supera i pregiudizi che interpretano il dovere di amare come un limite e ri-orienta la relazione nella direzione dell'autentica libertà. Il dovere di amare libera i legami da quei pericoli che dipendono da derive narcisistiche e riscatta l'amore dalle insidie dovute alla propria fragilità.

La relazione fraterna, che qui è stata interpretata non soltanto nel suo naturale riferimento biologico, ma anche nella sua estensività metaforica, ci offre la possibilità di ripensare l'amore oltre l'orizzonte del rapporto duale, nell'ottica inclusiva di un affetto che tende a sporgersi sempre verso la terza persona, come mostra lo stesso Lévinas in *Totalità e infinito*. Nella fraternità spirituale come in quella naturale si delinea una zona interna dell'*ethos* in cui è ancora possibile declinare prossimità e responsabilità, da cui nascono la solidarietà e la reciproca mutualità. Somiglianza e diversità, simmetria e reciprocità si danno nella relazione fraterna come condizioni imprescindibili e costitutive di un legame che si qualifica sempre più come esperienza di comunione e di partecipazione al bene condiviso della vita familiare. L'esperienza della fraternità è realmente feconda solo nella misura in cui il bene della relazione riesce ad estendersi anche al di là dei confini tracciati dalla similitudine e dal reciproco riconoscimento.

Su questa strada s'inserisce il contributo di Martha Nussbaum, la quale, volendo coniugare bisogni e capacità personali impegnate nel vincolo familiare, ha messo a fuoco quali ricadute si individuano sul piano più specificatamente sociale. L'amore che circola all'interno dei legami naturali, infatti, chiede di essere riconosciuto, protetto e tutelato affinché la linfa vitale che lo alimenta sia sempre in grado di rinvigorire e rigenerare i molteplici e differenti rapporti interpersonali che a diverso titolo colorano il paesaggio della vita interiore di ciascuno di noi.

Saper guardare alla dinamica della relazione fraterna significa sapersi misurare con chi è più vicino, ma anche con chi è più lontano, imparare a riconoscere nel volto interpellante dell'altro, un altro me stesso che come me ha bisogno di essere riconosciuto, ospitato, amato. I doveri di cura per i fratelli più prossimi si estendono anche a quanti possono definirsi genericamente «altri fratelli». Solo una qualificata riabilitazione della valenza etica interna della fraternità spirituale, con tutto il corredo di atti e di gesti affettivi attingibile anche dal patrimonio della fraternità naturale, può promuovere una libera circola-

zione del bene, favorire l'efficace superamento di angusti confini identitari e disporre all'incontro con quei fratelli che ancora vagano in cerca di una dimora capace di accoglierli senza pregiudizi e imposizioni.