



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2018

ACCOGLIERE LA CARNE

PER UNA VISIONE INTEGRALE
DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI
LUCA ALICI E SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Antonio PETAGINE (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana); Roger POUIVET (Università di Nancy 2);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio POSSENTI (Università di Venezia);
Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck); Luciano SESTA (Univrsità di Palermo);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2018

ACCOGLIERE LA CARNE

PER UNA VISIONE INTEGRALE DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI
LUCA ALICI, SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia,
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica
e della Fondazione Friuli

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2019 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-24-0 ISSN 2239 - 6160

INDICE

INTRODUZIONE	
Luca Alici, Silvia Pierosara <i>(ri)Pensare la sessualità nel tempo della sua insignificanza</i>	9
PARTE PRIMA	
EXTERIOR: gli "usi" post-moderni del sesso	23
Donatella Pagliacci <i>Che fine ha fatto l'eros? Tra immunizzazione e ridimensionamento</i>	25
Carlo Chiurco <i>La seduzione della trasparenza. Pornografia del reale e sessualità</i>	39
Paola Sculari <i>Sesso, piacere ed erotismo al tempo del web e dei social. Gli adolescenti tra passioni e pornografia</i>	55
Susy Zanardo <i>Sessualità e violenza contro le donne</i>	69
Olivier Abel <i>La valeur politique de la fidélité</i>	85
PARTE SECONDA	
INTERIOR: il "timore" della carne	97
Silvia Gullino <i>Il passato di eros: la sfida per gli Antichi</i>	99
Maria Grazia Crepaldi <i>La carne e il suo altro: il tornante patristico</i>	125
Alberto Peratoner <i>Foucault, la modernità e la storia della sessualità</i>	139

Stefano Mentil <i>Due in una carne erunt. Su alcune proposte di morale sessuale nel pensiero della Chiesa cattolica</i>	159
Nicoletta Ghigi <i>Sentimenti, emozioni, passioni: tre modelli per una fenomenologia dell'emozionale</i>	177
PARTE TERZA SUPERIOR: la sessualità "oltre" se stessa	193
Luciano Sesta <i>Sessualità e procreazione. Qualche riflessione a partire da Schopenhauer</i>	195
Luciano Manicardi <i>Fare spazio all'astensione: celibato e sessualità</i>	211
Xavier Lacroix <i>Eros e le Tiers</i>	227
Gorazd Kocijancic <i>Erotics</i>	229
Abstract	263
Profili degli Autori	275
Indice dei nomi	281

1 | **EXTERIOR**

GLI "USI" POST-MODERNI DEL SESSO

CHE FINE HA FATTO L'EROS?

TRA IMMUNIZZAZIONE E RIDIMENSIONAMENTO

DONATELLA PAGLIACCI

«L'amore sarebbe forse minacciato? Sarebbe degradato rovinato? Vittima dell'individualismo, o di un soggettivismo che riconduce tutto ai rapporti di forza della seduzione, combinata a tecniche sessuali, sentimentali, socio-psico-drammatiche? Non si vede come la coppia sia sempre più fragile, come la performance – compresa quella di fare figli, ridiventata valore sociale simbolico – prenda il passo sulla fedeltà? Come le simbologie dell'abbandono, della bellezza e dell'infinito cedano al commercio delle immagini dell'eccitazione, dello *charme* e dell'istantaneo»¹.

I dubbi di Nancy, nei quali riconosciamo espressi sospetti condivisi da non pochi altri interpreti, chiedono che si faccia chiarezza sulla realtà dell'amore, quasi che ci si possa trovare dinanzi ad un vuoto di senso che ha bisogno di essere colmato chiarito, preso in carico.

Veloci e accelerate le nostre vite si dispiegano con ritmi sempre più pressanti, ossessionati dal bisogno e dal desiderio di apparire, di essere visibili e ben in mostra. Siamo spinti dai nostri desideri a raggiungere il più presto possibile l'oggetto del nostro appetito, per compiere scelte che non siano troppo impegnative o durature, perché viviamo nel tempo come si vive dinanzi a un tiranno che si teme e si stima, come un padrone tenace e apprezzato che ha in mano le sorti della nostra vita. Nei riguardi del tempo sembra che nutriamo un duplice sentimento: per un verso cerchiamo di sconfiggerlo nella convinzione che non ci sia nessun destino ultraterreno, nessuna *vita beata* ad attenderci, per dirlo con Agostino, per l'altro crediamo che l'unico modo per vivere nell'ordine della successione temporale sia sottomettersi alle sue regole, al suo incedere incessante che non lascia scampo e trascina nel gorgo del divenire tutto ciò che vorremo fermare, trattenerne, far essere per sempre. Le nostre esperienze passano più

¹ J.L. Nancy, *Sull'amore*, tr. it. M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 21.

attraverso la nostra carne che attraverso il nostro essere persone, i nostri corpi. Sentire attraverso la carne è un sentire immediato, tutto centrato sull'eccitazione e il soddisfacimento. Mentre i corpi conservano una consistenza e un rimando ulteriore, la carne vive del suo sentire istantaneo e immemore, dove sentire è godere e cercare, nel contatto con altre carni, di potenziare il piacere.

Queste convinzioni condizionano e si infiltrano nel modo in cui gli esseri umani si impegnano e costruiscono la trama delle loro relazioni, specie quelle affettive.

Veniamo così condotti a riflettere sulle trasformazioni dell'amore, nelle sue possibili espressioni riconducibili all'*eros*, alla *philia* e all'*agape*, per cercare di comprendere, se e in che modo, questi termini esprimono, ancora oggi, il loro senso originario. Si tratta in altre parole di provare a tratteggiare alcuni indizi che possano fare chiarezza rispetto alle rete dei rapporti corti, per scorgere in che misura possiamo parlare di un indebolimento della tensione emotiva e passionale dell'*eros*, che può arrivare fino al punto di scoraggiare dall'interno la passione che affronta le insidie del tempo, o a convincerci dell'impotenza di *eros* rispetto alla durata temporale, portandoci a credere - per dirlo con un linguaggio commerciale che ha per l'appunto contaminato molti dei vissuti interpersonali -, che l'amore, quello che dura, sia un pessimo investimento e che, per questo, debba essere sostituito con altri *prodotti affettivi* più fruttiferi sul piano della soddisfazione e gratificazione immediata, in termini di piacere, e meno impegnativi sul piano personale, tanto da consentirci una maggiore varietà e potere di scambio.

Al posto dei legami solidi si prediligono le relazioni a breve scadenza, nella consapevolezza, o nel timore, che l'amore possa essere solo un'illusione, che presto o tardi ci metterà dinanzi alla dura realtà della sua fragilità. I rapporti intensi e coinvolgenti, ma a breve termine, sono privilegiati rispetto alla possibilità di prendere degli impegni da mantenere per tutta la durata della nostra vita. Si tratta, in altre parole, di fare i conti con le trasformazioni che hanno portato a convincere milioni di esseri umani che non vale la pena investire la maggior parte delle proprie energie mentali ed emotive per la costruzione di relazioni stabili e durature, perché queste, come tutto ciò che attiene all'ordine dell'umano, sono destinate a corrompersi, infrangendosi e trascinando con sé, irrimediabilmente, pezzi di noi e del nostro essere.

Tutto ciò allo scopo di domandarci se il modo attuale di vivere i legami affettivi - che sono percepiti da molti come impegni ingombranti e quasi pericolosi per la loro vita, come se il legame con l'altro fosse una sorta di obbligo, un *dovere* che ci impedisce una piena e libera autorealizzazione personale -, dipenda dal prevalere della cultura attuale, consumistica e narcisistica, oppure se sia una componente,

inscritta nel desiderio, nella sua incapacità o impossibilità a mantenersi stabile e fedele nel tempo.

Le considerazioni appena esposte possono essere un valido punto di partenza per sviluppare una riflessione sulle possibili trasformazioni dell'*eros* nell'epoca contemporanea, nella misura in cui molti dei cambiamenti che si sono susseguiti nel corso dei secoli ci danno da pensare se e fino a che punto sia ancora possibile interrogarci, per dirlo con le parole di Virgilio Melchiorre, su «*come parli l'amore dell'essere*»².

Due, dunque, i nuclei attorno ai quali vorremmo far ruotare la nostra riflessione: per un verso può essere opportuno risalire ai termini originari dell'*Eros*, così come sono stati definiti dalla tradizione platonica e neoplatonica per cogliervi il momento di un'eventuale rottura nella scala ascendente dell'amare; in secondo luogo può servire cercare di ricostruire una fenomenologia dell'amore erotico, come forma di un modo di relazionarsi tra gli esseri umani sempre più fragile, soggetto alla ricerca del piacere, disponibile a ripetersi indefinitamente con o senza il soggetto amato, per scoprire, in fondo, che la carne erotizzata ricerca, lontana dall'amore, la soddisfazione e unicamente il proprio piacere.

1 | POTENZA O IMPOTENZA DI EROS

Potrebbe sembrare troppo scontato ripartire dal mito platonico di *Eros*, eppure ci pare interessante iniziare proprio da quel mito per comprendere in che senso si possa parlare di un indebolimento della forza attrattiva di *Eros* e ancora cosa vi sia, nell'attuale erotizzazione diffusa nella nostra società, della tensione originaria espressa dalla cultura greca ed in particolare platonica.

Come noto, i riferimenti platonici a *Eros* si concentrano fondamentalmente in due opere: il *Fedro* e il *Simposio* e, in questa sede, ci soffermeremo in particolare nel secondo dei due dialoghi. È, infatti, nel *Simposio* che, dopo aver lasciato spazio agli interventi dei diversi convitati sul significato, sul ruolo e sul potere di *Eros* di dirigere e motivare le azioni umane verso la bellezza e il bene, Socrate affida alle parole di Diotima alcune verità su *Eros*. Innanzi tutto che *Eros* non è propriamente un dio, ma un demone, dunque, un essere *intermedio*, che in coerenza con la sua natura, sta *tra* uomini e dei. *Eros*, ci dice ancora il mito, non ha una dimora fissa, il suo regno non è né quello degli dei, né quello degli uomini. Egli si incarica di portare agli uomini messaggi che provengono dagli dei e agli dei fa conoscere

² V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita&Pensiero, Milano 1977, p. 32.

le vicende e le condizioni di vita degli umani. *Eros*, dunque, non vuole mescolarsi, non intende confondersi con gli umani, ne rimane distante distaccato, altro. La natura e il compito di *Eros* derivano dalla sua nascita, perché, come riferisce ancora Platone, per bocca di Diotima, egli nacque dall'amplesso tra *Penia* e *Poros* e cioè tra una mendicante e l'espedito che, abbandonatosi in un momento di ebbrezza tra le braccia della povertà e della mancanza, concepì *Eros*. Ecco che per Platone il destino di *Eros* è, si direbbe drammaticamente, scolpito nella sua natura. Questa nascita è ciò che ne definisce i caratteri. Egli, infatti, è

povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più. Invece è duro e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperte, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alla strada, e, perché ha la natura della madre, sempre accompagnato da povertà. Per ciò che riceve dal padre invece, egli è insidiatore dei belli e dei buoni, è coraggioso, audace, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di saggezza, pieno di risorse, ricercatore di sapienza per tutta la vita, straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista³.

Platone ci presenta *Eros* come una realtà tutt'altro che attraente. Il suo aspetto fisico e i suoi modi sono rudi, quasi privo di socievolezza, è scostante, ma anche intrigante, terrificante e furbo nel cercare di rendere favorevoli per lui tutte le circostanze. Si definisce una polarità di caratteri entro i quali si disegna la sua fisionomia. Da un lato la sua rudezza, dall'altro la sua astuzia e la ricerca della bellezza, come sua aspirazione⁴.

Furbo e scostante, appassionato e sgradevole, ma anche capace di risorgere e di aspirare alla bellezza e alla sapienza, pur non potendola mai possedere, *Eros* «assume una posizione intermedia fra entrambe le qualità, posizione che però non è indifferente; ha infatti una tendenza ben precisa: *l'eros è l'amore rivolto a ciò che è bello e buono*»⁵. Ciò perché come è stato osservato: «L'obiettivo primario dell'*eros* è tuttavia la bellezza fisica del corpo umano, ossia ciò che può in qualche modo ispirare il desiderio di una persona di sesso maschile»⁶.

In sostanza l'amore platonico soddisferebbe due esigenze fondamentali, ad avviso di Rist:

³ Platone, *Simposio*, 204d-204e, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992.

⁴ Cfr. J. M. Rist, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, in C. Ciancio (ed.), *Metafisica e desiderio*, Vita&Pensiero, Milano 2003, p. 132.

⁵ A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 1990, pp. 149-150.

⁶ Rist, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, p. 132.

la prima è che il nostro mondo quotidiano, conoscibile attraverso i sensi, dipende per la sua intelligibilità e per la sua stessa esistenza da un superiore mondo immateriale, conoscibile solo dall'intelletto amante [...]. La seconda esigenza è che in virtù della forza ispiratrice dell'*eros* di un amore rivolto al Bello in sé, non a una qualsiasi forma passeggera di bellezza ma alla bellezza che non viene mai meno e che non cessa mai di ispirare, che noi siamo in grado di procedere da 'questo' mondo al mondo intelligibile del Bello e del Bene in sé⁷.

La riflessione platonica sembra, in altri termini, polarizzata su una visione dell'*Eros* di tipo etico e ascensivo, nella misura in cui gli è estraneo un possedere dell'oggetto fine a se stesso, infatti, «una caratteristica del Bello in sé è il fatto che non può essere ridotto a un possesso privato; esso esiste come possibile fonte di ispirazione per tutti»⁸.

Dopo aver ripercorso le riflessioni platoniche, esposte rispettivamente in forma mitologica nel *Fedro* e nel *Simposio*, Nygren individua quelli che definisce alcuni elementi fondamentali dell'*eros* secondo Platone. Anzitutto osserva il qualificarsi come desiderio di possesso, inoltre è via per condurre l'uomo al divino e, ultimamente, lo definisce come una forza egocentrica.

Se ci lasciamo guidare da questa riflessione dobbiamo ammettere che l'amore, secondo l'accezione platonica, sottolineando le idee di mancanza, privazione, assenza, ci conduce, come osserva Nygren, verso due elementi di particolare rilievo: «la consapevolezza di uno stato attuale di insufficienza e il desiderio di superarlo raggiungendo una condizione più elevata e felice»⁹. L'amore evoca l'assenza, dunque, ma anche il desiderio di colmare il negativo elevandosi, sporgendosi e tendendo verso il bene non posseduto, estraneo e, proprio per questo, essenziale.

La riformulazione plotiniana del mito di *eros* sembrerebbe, per alcuni interpreti, non essere del tutto priva di conseguenze, nel senso che per un verso Plotino sottolinea «un'indigenza, una sottomissione fisica e sessuale, un'alterità e un'alterazione, una situazione e una posizione femminili; il tutto, collegato, immancabilmente, a una svalutazione della materia»¹⁰, per l'altro, osserva ancora Demoulié, «vi aggiunge la dimensione nuova di un desiderio perverso che chiameremo dunque desiderio dell'Altro, termine che ci sembra il più appropriato per designare la materia»¹¹.

⁷ *Ivi*, p. 133.

⁸ *Ivi*, p. 135.

⁹ Nygren, *Eros e Agape*, p. 150.

¹⁰ C. Demoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002, p. 57.

¹¹ *Ivi*, p. 58.

Accanto a ciò è rilevante il fatto che Plotino decida da un lato di difendere la «concezione platonica secondo la quale il potere dell'*eros* è adeguato all'ascesa, per quanto questa possa essere difficile»¹², che di estendere l'idea, «secondo cui l'*eros* non è solo il motore necessario della ricerca filosofica, ma è, allo stesso tempo, l'oggetto di questa ricerca»¹³. Per Plotino, pertanto, l'*Eros* è l'Uno ossia «è un amore pienamente compiuto e creativo di se stesso»¹⁴, un amore che non nasce, tuttavia, da un bisogno e che, del resto, non corrisponde nemmeno al perfetto dono di sé del Dio cristiano¹⁵.

È importante riconoscere, altresì che la trattazione platonica dell'*Eros*, in modo analogo a quella plotiniana, trascura il «valore della personalità umana individuale»¹⁶, ma vale anche la pena sottolineare, avverte ancora Rist, che la riflessione di Plotino «è più complessa ma rappresenta un progresso, almeno agli occhi di coloro che sostengono una religione personale»¹⁷.

La strada intrapresa da Plotino non ha condotto a una accentuazione della dimensione trascendente, semmai ad un'enfasi progressiva degli interessi degli esseri umani nei riguardi dell'*eros*, del suo significato per la vita personale. Se, dunque, Plotino «ha compiuto un passo verso la personalizzazione»¹⁸, non è certo che questo passo costituisca una conquista dal punto di vista metafisico.

Pur inscrivendosi nel solco tracciato dalla tradizione platonica e da Plotino in particolare, ad Agostino¹⁹ va attribuito il merito di aver fatto chiarezza nell'esistenza di due diverse tensioni nell'amore: una capace di aspirare verso la trascendenza del Bene, che per il vescovo d'Ipiona è Cristo, mentre una seconda è quell'esperienza, conosciuta e vissuta, per lo più, da tutti gli esseri umani, che alimenta il desiderio sessuale e rischia di ridurre gli umani a delle vittime delle loro passioni e dei desideri senza riuscire ad elevare il loro sguardo oltre la dimensione del possesso materiale, del corpo dell'altro o dei beni²⁰. Una classificazione, quella

¹² Rist, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, p. 137.

¹³ *Ivi*, p. 141.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Êrôs hénologique, êrôs noétique, êrôs psychique*, OUSIA, Bruxelles 1994, p. 110.

¹⁶ Rist, *Eros e psiche*, p. 143.

¹⁷ *Ivi*, pp.143-144.

¹⁸ *Ivi*, p. 145.

¹⁹ Ricordiamo che Agostino è il filosofo dell'amore, come molti interpreti hanno evidenziato nel corso dei diversi secoli. Per un resoconto delle interpretazioni e del rapporto tra amore e volontà, rimandiamo al nostro *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003.

²⁰ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 28.

operata da Agostino, che prosegue sulla radicale distinzione paolina, tra essere secondo la carne e secondo lo spirito. C'è, infatti, anche da considerare la ricaduta prodotta, sul piano delle relazioni affettive, dalla separazione introdotta da San Paolo, nel senso che, come spiega anche Arendt, «la natura carnale dell'uomo, anche se non necessariamente origine del peccato, interrompe l'attività pensante della mente e oppone resistenza al rapido dialogo silenzioso in cui la mente si rapporta a se stessa, quel rapporto la cui "dolcezza" stessa consiste in una spiritualità immune da ogni fattore materiale»²¹.

A partire da questo momento non ci sono più all'interno dell'*eros* due tendenze, ma si differenziano due tipi diversi di amore quello che viene fatto risalire alla tradizione greca: *eros* e quello che invece può essere ricondotto alla novità del cristianesimo, *agape* o *caritas*. Il primo è egoista e possessivo, il secondo è generoso e oblativo.

Saremmo portati a pensare che anche Max Scheler possa, a buon diritto, per certi versi, essere iscritto sulla linea appena tracciata, nella misura in cui, per un verso, nel rileggere i testi platonici mette in primo piano l'interesse per la sfera sessuale e rileva che «la sua idea dell'amore sessuale porta con sé la coloritura romantica e mistica della mera «aspirazione» a uno stadio antecedente [...], e alla ricostituzione di un intero. L'amore non è concepito prospetticamente, ma retrospettivamente»²²; per l'altro coglie, come noto, il fondamentale passaggio dal contesto filosofico greco a quello filosofico teologico latino, che possiamo ravvisare nell'affermazione con la quale il filosofo tedesco individua in due movimenti di tensione opposti, la cifra del paradigma filosofico dell'*eros*, con quello cristiano dell'*agape*. Scheler parla, infatti, «di una «svolta nel movimento dell'amore», per indicare il fatto che ora non vale più l'assioma greco, secondo il quale l'amore è un movimento dal basso verso l'alto dal μή ὄν verso l'ὄντως ὄν dall'uomo verso Dio, che non ne contraccambia l'amore, dal cattivo verso il migliore; ma l'amorosa condiscendenza del più alto per il più basso, di Dio per l'uomo, del santo per il peccatore e così via»²³.

²¹ H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 386.

²² M. Scheler, *Amore e conoscenza*, Liviana Editrice, Padova 1967, p. 49.

²³ *Ivi*, p. 52.

2 | L'ORRORE DELL'AMORE EROTICO

In questa svolta viene aperta una possibilità ulteriore nel modo di concepire l'amore che, d'ora in poi, affiancherà creando anche un'apertura fin troppo distante dal motivo platonico dell'*eros*. Il cristianesimo, infatti, se ha portato all'abbandono della cifra ascensiva a favore di quella discensiva della *caritas* e sottolineato nell'amare una dimensione donativa, sostanzialmente estranea al desiderio appetitivo greco; del resto ha contribuito a creare una cesura tra la sfera estetica e sensuale e quella ascensivo-comunionale, che aspira a congiungersi con il bene.

Una sintesi efficace delle effettive ricadute e della concretizzazione dell'amore nelle scelte di vita degli esseri umani può essere individuata anche nelle parole che Søren Kierkegaard espone negli *Atti dell'amore*, ove presenta, in modo paradigmatico, la polarità decisiva entro la quale si gioca, senza possibilità di mediazioni, una modalità egoistica di intendere l'amore che lui definisce di *predilezione* e un'altra contrassegnata da una cifra oblativa, che consiste nell'amore di *abnegazione*. In tal senso verrebbe radicalizzata e portata alle estreme conseguenze la distinzione, prima paolina e poi agostiniana, tra *libido dominandi*, cioè vita secondo la carne, i desideri, gli impulsi sessuali totalmente liberi da ogni vincolo di carattere morale, oppure *caritas*, cioè vita secondo lo spirito, vita dedicata ad un amore che, anche se non riesce a vivere in modo pienamente coerente con l'*ordinata dilectio*, tiene quel riferimento come l'aspirazione massima della propria esistenza, ma proprio per questo sembra disprezzare o voler fare a meno della parte più sensuale. Una scissione che, di fatto, avrebbe spezzato l'*eros*, privandolo del suo significato, nella misura in cui avrebbe smesso di credere che la dimensione estetico-sensuale possa essere una via verso il bene.

Lo stesso Foucault individua, già nei primi secoli dell'era cristiana, l'intento del Cristianesimo di separare la dimensione naturale, soggetta alle inclinazioni e ai desideri della carne e quella morale, conseguente a scelte operate, grazie alla conoscenza e al sapere²⁴. In questa prospettiva, il peccato originale è divenuto il sigillo capace di imprimere nelle vicende e nella stessa natura dell'uomo un'ombra, un *memento mori* che ricorda alla creatura la sua fragilità e la sua esposizione ai desideri della carne, la cui soddisfazione allontana, ormai definitivamente, dal suo essere spirituale. Questa cesura tra il desiderio di possesso e la capacità di donazione di sé rimarranno come due polarità, difficilmente conciliabili, con le

²⁴ Cfr. M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 112.

quali definire l'esperienza affettiva interpersonale più coinvolgente e, insieme, più intensa che possano sperimentare gli esseri umani.

Come conferma anche Marion, infatti, nel tempo, il fenomeno erotico si è profilato in modo molto diverso dal parlare dell'amore ed è a questo primo fenomeno che cerchiamo di rivolgere la nostra attenzione. L'amore erotico-passionale è un genere di amore del quale siamo tutti, in qualche modo, abilitati a parlare, perché tutti gli esseri umani vivono l'esperienza dell'attrazione e del desiderio sessuale, conoscono gli effetti sulle proprie vite di un desiderio ricambiato o represso, soddisfatto o mortificato e questo ci rende tutti, in certa misura, abili a svolgere un discorso sull'amore passionale.

Per contro parlare in senso astratto dell'amore, svolgere cioè un discorso di tipo metafisico è ben altra cosa e questo restringe, di molto, il numero di coloro che possono effettivamente argomentare in tale ambito. In altre parole, ci avverte Marion, dell'amore «non sappiamo la stessa cosa, ma ne sappiamo tutti abbastanza: di fronte a lui restiamo di un'uguaglianza perfetta quanto la nostra solitudine»²⁵.

Proviamo ad inoltrarci nel labirinto dell'amore erotico, che comprende in sé l'amore sessuale e risulta essere la forma più evidente dell'amore interessato, difatti, avverte De Unamuno, «ognuno degli amanti cerca di possedere l'altro, e cercando attraverso di lui, pur senza pensarci o proporselo la propria perpetuazione, cerca conseguentemente il proprio godimento. Ognuno degli amanti è per l'altro, immediatamente, uno strumento di godimento e, mediamente, di perpetuazione. E così sono schiavi e tiranni, ognuno vicendevolmente schiavo e tiranno dell'altro»²⁶.

L'amore, che desidera possedere l'altro, cerca soddisfazione mediante l'unione carnale, senza riuscirci completamente. Avverte ancora De Unamuno, infatti, gli «amanti non giungono ad amarsi rinunciando a se stessi, a fondere realmente le loro anime e non già i corpi, se non dopo che il poderoso pestello del dolore ha triturato i loro cuori in uno stesso mortaio d'angoscia»²⁷. In questo genere di amore, di cui si compiace la modernità, non vi è più alcuna traccia della trascendenza platonica. L'*eros* è una pulsione che cerca il proprio soddisfacimento immediato, anche nell'unione della carne, e non aspira ad alcuna forma di stabilizzazione, nemmeno di carattere temporale.

Nel possesso gode della presenza dell'altro e se ne compiace per il tempo in cui dura il piacere. Nella soddisfazione sessuale, la spinta unitiva del desiderio è

²⁵ J.L. Marion, *Il fenomeno erotico*, tr. it. L. Tasso, Cantagalli, Siena 2009, p. 16.

²⁶ M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, SE, Milano 1989, p. 126.

²⁷ *Ivi*, p. 127.

pienamente soddisfatta, ma si potrebbe obiettare che il senso pieno dell'amore erotico platonico, con la sua ascesa alla bellezza e al bene, si trova sconfitto.

Questo genere di amore erotico è certamente la forma più diffusa nel nostro tempo, si arresta e quasi si accontenta dell'attrazione dei corpi, o per dirlo con Agostino, assume la forma di un desiderio di soddisfazione di sé mediante l'altro, la ricerca dell'amplesso dei corpi, il cui fine è il piacere senza alcuna aspirazione ulteriore. Si assiste, per dirlo con Nietzsche, alla trasformazione dell'*eros* da amore a vizio.

L'amore passionale aspira alla fusione dei corpi, conta sul desiderio di possesso degli amanti, è cieco rispetto a tutto il resto, non aspira a nulla che non sia il piacere procurato dall'unione. In parte occorre osservare, come fa anche Hannah Arendt, che «senza l'impulso sessuale che scaturisce dai nostri organi riproduttivi, l'amore non sarebbe possibile; ma mentre l'impulso è sempre lo stesso, quanta varietà nei reali modi di apparire dell'amore»²⁸, del resto occorre riflettere anche sulle conseguenze di una simile ricerca dell'unione affettiva, che scommette tutto sulla dimensione passionale e si regge sul trasporto emotivo e passionale degli amanti.

L'unione che nasce dal rapporto erotico sensuale, è finalizzata al godimento, per questo ha bisogno di sempre nuovo appagamento e di potenziare l'effetto del piacere, perché come avverte Marion «solo una carne sente ciò che è diverso da lei»²⁹.

Nell'incontro della mia carne con quella dell'altro, dell'amato, vi è un'esposizione totale, estrema, è la nudità dell'uno dinanzi all'altra, dell'essere l'uno per l'altra, nella reciproca ricerca di soddisfazione del desiderio e del piacere. La fenomenologia del darsi della carne ci offre la possibilità di scorgere la centralità crescente dell'esperienza dell'essere uno e del sentire la docilità della carne dell'altro, come elemento essenziale nell'unione erotica. Una simile ricerca, a tratti anche ossessiva, di intesa erotica viene, talvolta, confusa anche con l'amore e accade che gli amanti, lasciandosi travolgere dal piacere, che soddisfa pienamente la sfera sessuale, antepongano in molti casi l'incontro dei corpi e la conoscenza interpersonale, scegliendosi prima di ogni altra progettualità e promessa. Osserva Marion: «Entrando nella carne dell'altro, esco dal mondo e divento carne nella sua carne, carne *della* sua carne»³⁰.

²⁸. H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 117.

²⁹. Marion, *Il fenomeno erotico*, p. 146.

³⁰. *Ivi*, p. 153.

Il benessere legato al piacere e la percezione di un'intesa, che si instaura nell'intimità dell'esperienza sessuale, sembrano potersi estendere anche agli altri ambiti della vita affettiva, creando una sorta di effetto "alone", che investe (anche mistificando) gli aspetti della comprensione, della reciproca capacità di ascolto, della condivisione dei valori di fondo nel progetto di vita degli amanti.

L'attuale rappresentazione del piacere sessuale blocca il desiderio al primo livello della scala ascendente dell'amore erotico di derivazione platonica, esponendo l'amore a dei seri pericoli rappresentati dall'intimità e brevità, con la quale si vivono e si interrompono le esperienze affettive, la promiscuità di rapporti, la difficoltà di accettare che uno dei due partner, di solito il partner femminile, possa decidere se e quando interrompere una relazione. In altre parole, molte delle relazioni affettive oggi soffrono della mancanza di un vero e reciproco affidamento, di una capacità di investire in modo solido e duraturo sulla relazione, la quale finisce per gratificare solo fino a quando c'è intesa, ma che viene abbandonata nel momento in cui richiede da parte degli amanti una cura e una dedizione che vadano oltre la ricerca del piacere. In altre parole, per dirlo con Bauman: «La "purificazione" del sesso consente di equiparare la pratica sessuale a tali avanzati modelli di acquisto/affitto. Il "sesso puro" è corredato da una qualche sorta di affidabile garanzia di rimborso e i partner di un'"avventura puramente sessuale" possono sentirsi sicuri, consapevoli che "l'assenza di pastoie" compensa l'irritante fragilità del loro coinvolgimento»³¹.

Nell'amore erotico, l'altro è funzionale al raggiungimento del piacere e, dunque, è solo un mezzo al servizio dell'io. Questo tipo di legame, che nasce unicamente per soddisfare, per mezzo dell'altro, il proprio desiderio, è fragile e rischioso. Fragile perché in nome del desiderio, ciascuno è legittimato a cercare, ovunque, il potenziamento della propria soddisfazione, rischioso perché esclude dal legame l'ampia gamma di tutti gli altri ingredienti che contribuiscono al funzionamento di un rapporto. Ciò perché, osserva anche Carmelo Vigna, il differire sessuale, insieme all'amicizia tra i partner, rappresenta «una condizione formidabile di propiziazione»³². L'unione erotizzata dei corpi, svincolata dall'unione delle persone e delle loro progettualità, così comune nel tempo che stiamo vivendo, può divenire «un micidiale arsenale di guerra: del maschio contro la femmina e della femmina contro il maschio. *Corruptio optimi pessima*»³³. Ci domandiamo che ruolo hanno finito per assumere nell'amore l'altro e il bene, per evocare solo

³¹ Nygren, *Eros e Agape*, p. 70.

³² C. Vigna, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, in R. Fanciullacci, S. Zanardo (edd.), *Donne e uomini. Il significare della differenza*, Vita&Pensiero, Milano 2007, p. 227.

³³ *Ibidem*.

l'ampia questione posta da Tommaso d'Aquino che avverte: «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'amore»³⁴.

L'unione, che accade grazie all'erotismo, avverte Bataille, ha «qualcosa di pesante, di sinistro. Mantiene la discontinuità individuale e assume sempre il senso di un certo egoismo cinico»³⁵. Pur nell'asimmetria tra maschile attivo e femminile passivo, l'amore erotico tende alla fusione senza la quale nulla ha senso. La ricerca dell'unione e del piacere alimenta il desiderio erotico dei corpi, che ha bisogno di perdurare. Per questo, avverte ancora Bataille, «se l'amante non può possedere l'essere amato, egli pensa talvolta di ucciderlo: preferirebbe ucciderlo che perderlo. Oppure egli desidera la propria morte»³⁶.

La messa in discussione di questa totale disponibilità del più passivo per il più attivo genera la violenza. Per questo quando l'altro decide di essere più di una carne disponibile a soddisfare i piaceri propri e di quelli del partner, l'io può sentirsi minacciato, anche perché non dobbiamo trascurare che se una «una volta uno solo era realmente libero, il maschio, ora due sono realmente liberi, il maschio e la femmina. Ebbene, il gioco di due libertà è certamente il gioco più alto e più bello che gli esseri umani possono giocare. Ma è anche il gioco più rischioso»³⁷. La forza che un tempo serviva a unire il legame diviene oggi l'elemento che divide e tra gli amanti sovente prevalgono gli elementi che separano e contrappongono rispetto a quelli che uniscono.

L'esperienza erotica, che ha preso la meglio su quella amorosa e con lei il dominio della carne sul corpo, sembra, in definitiva, condurre a una situazione di non senso e di vuoto, da cui *Eros* risulta più smarrito e meno solido che in passato. In definitiva, osserva Marion, «l'erotizzazione neutralizza la persona, la sostituisce sotto il giogo del mondo e la degrada all'anonimato dell'orgasmo, in breve la naturalizza»³⁸. Da una simile neutralizzazione deriva, altresì, un indebolimento della reciproca promessa di essere l'uno per l'altra e del giuramento, che può rendere la prossimità degli amanti stabile, perché investe non sulla fusione, ma sulla fedeltà e sulla possibilità di un distendersi nella reciproca disponibilità e nella

³⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 27 a.1, Adriano Salani, Firenze 1961, p. 88.

³⁵ G. Bataille, *L'erotismo*, SE, Torino 2017, p. 20.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Vigna, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, p. 228.

³⁸ Marion, *Il fenomeno erotico*, p. 196.

durata temporale. La vittoria dell'erotizzazione costituisce la sconfitta dell'ascesa al bene e dell'amore. Nelle parole di Marion avvertiamo il senso di una parola finale e pericolosamente definitiva, una parola senza colpevoli, né responsabili, interrogante e scoraggiante al contempo, che lasciamo come ultimo dubbio e come prospettiva di apertura per ulteriori e più approfondite ricerche di senso sull'*eros*: «La riduzione erotica si dissolve in una sconfitta ineluttabile, perché deriva dalla sua stessa radicalizzazione. Nessuno ne ha colpa, nessuno ha sbagliato: non è un difetto di nessuno. L'aporia dipende dalla stessa finitezza della riduzione erotica: l'erotizzazione finisce per finire e – ecco l'orrore – non se ne muore. Non si muore d'amore – ecco l'orrore. Si rifà l'amore come si “rifà una vita” – ecco l'orrore. Se sopravviviamo alla fine dell'erotizzazione, allora l'amore non ha la dignità di assoluto»³⁹.

³⁹ *Ivi*, p. 198.