

OSVALDO DUILIO ROSSI

**Amore invano.  
Funzioni di una cultura della  
speranza**

Tratta il mio cuore così  
come fosse un barattolo,  
lo fa girare qua e là  
senza nessuna pietà.  
Forse neppure lo sa  
perché lo fa.

Gianni Meccia, 1960 – *Il barattolo*

### 1. Per un'economia politica dell'amore

Nell'era dell'economico tutto è valutabile, anche l'amore.

«Ogni amore ha la sua propria storia [...]. Ha un inizio e una fine e nel mezzo un processo fatto di accrescimento e di esaurimento», scriveva il sociologo Niklas Luhmann (2005: 119) nella sua analisi del fenomeno, dicendo in altra maniera che l'amore è una funzione di utilità concava crescente con saggi marginali decrescenti fino a zero, momento in cui la curva comincia a decrescere con saggi marginali crescenti. Cioè, al trascorrere del tempo, il bisogno d'amore è soddisfatto con incrementi sempre minori; quando non ci sono ulteriori incrementi (quando  $U'(x) = 0$ ) il bisogno è completamente soddisfatto: «L'amore finisce quando non dà più *plaisir*» (Luhmann 2005: 117); da questo momento in poi la relazione, invece di soddisfare il bisogno, genera scontento sia in chi non vuole più amare, sia in chi ancora amerebbe, ma non trova risposta: «Tutti gli artifici che creano illusioni sulla continuità dell'amore, diventano insopportabili proprio a colui che ancora ama» (*ibid.*).

Una persona s'innamora di un'altra e vive una storia d'amore sempre meno soddisfacente, seppur piacevole, fino al momento in cui il suo bisogno d'amore è completamente soddisfatto e ogni ulteriore attimo di condivisione risulta sempre più sgradevole di quello precedente.

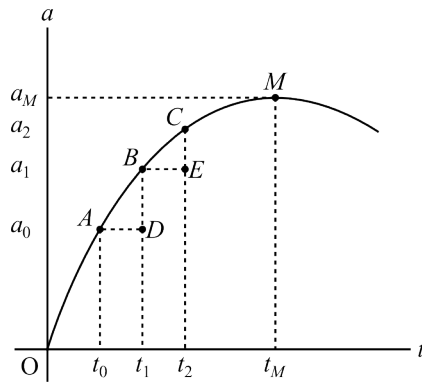


Figura 1.

*Utilità dell'amore.*

Facendo riferimento al grafico della fig. 1, con in ascissa il tempo che si trascorre insieme ( $t$ ) e in ordinata l'appagamento del bisogno di essere amati ( $a$ ), per ogni intervallo di tempo ( $t_i, t_{i+1}$ ):

$$a_{i+1} - a_i < a_i - a_{i-1},$$

fino a trovarsi in

$$t_M: a_M - a_{M-1} = 0.$$

Per esempio, passando da  $t_0$  a  $t_1$  (il tratto  $AD$  della fig. 1)  $a$  aumenta da  $a_0$  a  $a_1$  (il tratto  $DB$ ); passando da  $t_1$  a  $t_2$  (il tratto  $BE = AD$ )  $a$  aumenta meno di prima, da  $a_1$  a  $a_2$  (il tratto  $EC < DB$ ); sempre facendo riferimento al grafico della fig. 1, per  $t_2 - t_1 = t_1 - t_0$ ,  $a_2 - a_1 < a_1 - a_0$ ; così via fino a  $t_M$ , momento dal quale  $a$  diminuirà sempre e sempre di più:

$$t_i > t_M \rightarrow a_i < a_M.$$

Oltre  $t_M$  non si è più innamorati e si prova fastidio a essere amati. Da questo momento ( $t_M$ ) l'amore diventa un dovere ostinato: vengono a mancare il piacere, che gli è strumentale<sup>1</sup>, e la carica passionale<sup>2</sup>, che lo connota rispetto agli altri sentimenti.

Difficilmente due soggetti raggiungono il punto di massima soddisfazione allo stesso momento. Di solito uno dei due si stanca prima dell'altro.

Se due innamorati avessero funzioni di utilità dell'amore identiche, quindi coincidenti, si lascerebbero mutuamente e, con tutta probabilità, contemporaneamente.

Probabilmente questa sarebbe la coppia perfetta.

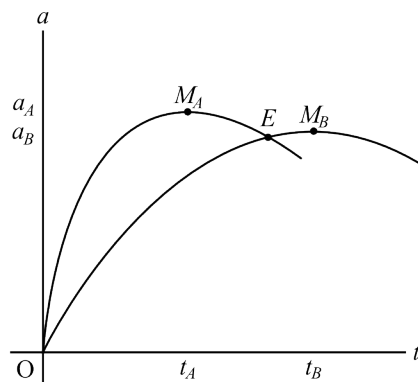


Figura 2.1.

*Il dominante buono.*

Solitamente, però, la situazione delle coppie è quella descritta in fig. 2.1, dove i rispettivi punti di massimo ( $M_A$  e  $M_B$ ) sono raggiunti in momenti di-

- 
- 1 I funtivi *plaisir* e *plaire* (“piacere” come sostantivo e “piacere” come verbo) sono il perno del codice che regola l'amore in cui «il *plaire* diviene il mezzo (sincero o insincero) del conseguimento dell'amore» (Luhmann 2005: 115).
  - 2 *Passione* è autosottomissione, è passività, è soggezione all'azione altrui.

versi ( $t_A < t_B$ ) e individuano valori differenti ( $a_A > a_B$ ). È ragionevole supporre che, per questo stato di cose, la relazione sarà interrotta in  $E$  (con  $t_A < t_E < t_B$ ), cioè quando uno dei due si sarà stancato e l'altro non avrà ancora raggiunto la propria soddisfazione massima ( $M_B$ ). In questo modo chi decide di interrompere la relazione avrà accettato di provare un certo fastidio mentre l'altro dovrà ragionevolmente rinunciare a massimizzare il proprio piacere.

Si noti che  $a_A - a_E > a_B - a_E$ , cioè che la persona non più innamorata, pur non permettendo all'altro di raggiungere la piena soddisfazione ( $M_B$ ), rimane in una situazione di disagio piuttosto lunga prima di interrompere la relazione, permettendo così all'altro di stare bene ancora per un po' (nella speranza che anch'esso possa raggiungere la piena soddisfazione).

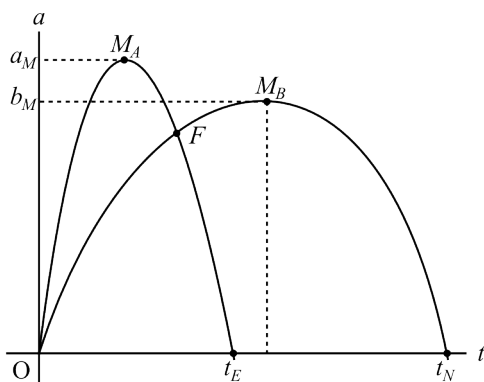


Figura 2.2.

*Rappresentazione strettamente formale.*

La stessa situazione può essere rappresentata come in fig. 2.2, espressa in termini di più stretta teoria microeconomica. Qui la relazione s'interrompe in  $t_E$ , cioè nel momento in cui l'utilità totale di  $A$  torna a valere zero e dopo il quale si presentano valori negativi (disutilità). L'intersezione delle curve

( $F$ ) non rappresenta il termine della relazione (come  $E$  in fig. 2.1), ma indica la relazione tra i momenti di massimo dei due soggetti ( $M_A$ ,  $M_B$ ). Ciò non ostante, lo stato di cose non cambia perché le dinamiche di coppia sono determinate dal tempo in cui si manifestano i momenti di massimo ( $M_A$ ,  $M_B$ ) e di minimo ( $t_E$ ,  $t_N$ ). La forma utilizzata in fig. 2.1, dove  $E$  anticipa le conseguenze dei minimi ( $t_E$  e  $t_N$  di fig. 2.2) in quanto fuoco delle funzioni, risulta solo più comoda per illustrare le dinamiche in questione – e ciò è valido anche per le situazioni che saranno esaminate di seguito.

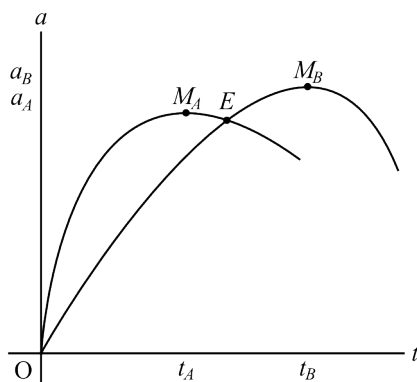


Figura 3.

*Il dominante capriccioso.*

Il grafico della fig. 3 descrive una situazione in cui la relazione di coppia viene interrotta poco dopo che il lasciante abbia massimizzato la propria funzione di utilità ( $M_A$ ). Il lasciante, per venire incontro alle esagerate esigenze dell'altro, dovrebbe soffrire troppo – cioè in  $M_B$  la funzione dell'amore del lasciante registra una penosità eccessiva che non si è disposti a sopportare.

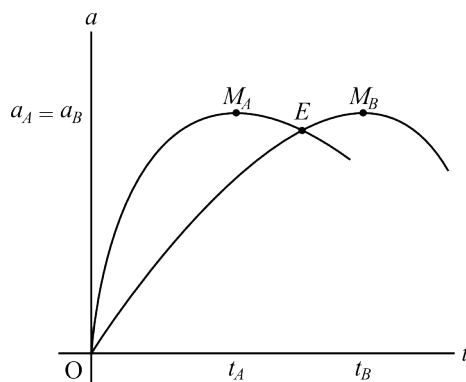


Figura 4.

*L'innamorato frettoloso.*

Nelle situazioni del tipo descritto in fig. 4 i massimi di entrambi gli innamorati ( $M_A$  e  $M_B$ ) registrano lo stesso valore ( $a_A = a_B$ ) e la condizione di equilibrio comporta che il soggetto impossibilitato a raggiungere il proprio massimo ( $M_B$ ) venga privato della possibilità di massimizzare la propria soddisfazione in maniera direttamente proporzionale all'insoddisfazione dell'altro ( $a_A = a_B \rightarrow a_A - a_E = a_B - a_E$ ). È chiaro che queste situazioni sono pregiudizievoli per chi viene lasciato in funzione dei propri tempi di maturazione, invece che in funzione delle proprie esigenze affettive (essendo queste uguali per entrambi i soggetti).

Nel grafico della fig. 5 la relazione termina nell'istante prima che chi viene lasciato smetta di essere innamorato ( $t_B = t_E$ ), cioè all'apice della sua soddisfazione. In questo caso l'equilibrio  $E(t_E, a_B)$  è una soluzione ottima, ma l'innamorato che viene lasciato non lo saprà mai, infatti solo in  $t_{B+1}$  egli si può rendere conto di non essere più innamorato e di voler interrompere la relazione, mentre in  $t_B$  pensa di poter trarre ancora piacere in futuro dalla relazione. Ciò pone l'innamorato (lasciato) in una condizione non migliore delle precedenti. La situazione, quindi, potrebbe essere migliore per il sog-

getto che viene lasciato solo se  $t_E = t_{B+1}$ . Ciò è possibile quando chi vuole interrompere la relazione aspetta che sia l'altro a farlo, comportandosi quindi come il dominante della fig. 2, ma accettando di soffrire un disagio superiore a quello che soffrirebbe se si comportasse da buono. Però tale disagio non permette che  $t_E = t_{B+1}$  perché, come un dominante capriccioso (fig. 3), non si è disposti ad aspettare per timore di soffrire troppo. È per questo che colui che lascia non temporeggia mai, perché è irragionevole farlo (e se un soggetto si comporta in maniera irragionevole significa che è innamorato).

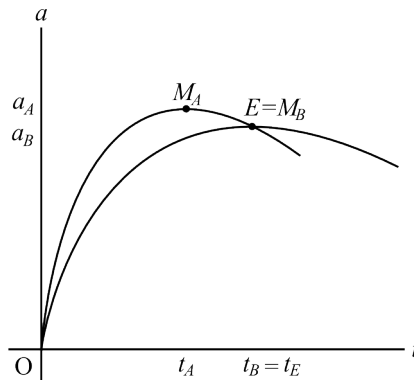


Figura 5.

*L'innamorato ragionevole e quello fortunato ma inconsapevole di esserlo.*

In queste quattro situazioni la relazione viene interrotta perché uno dei due innamorati si stanca prima dell'altro ( $t_{M_i} < t_{M_j}$ ). Ciò significa che chi arriva in ritardo soffre maggiormente.

Posto che chi abbandona la relazione non è più innamorato ( $a_i < a_{M_i}$ ;  $t_E > t_{M_i}$ ), per salvaguardare il proprio benessere ogni soggetto non più innamorato dovrebbe interrompere la relazione non appena smetta di essere innamorato ( $a_{M-1}$ ;  $t_E = t_{M+1}$ ) e ignorando la condizione dell'altro.

Un innamorato razionale sa che la scelta ottima da operare è



$$t_E: a_E = a_M$$

ma ciò accade raramente perché è difficile stabilire in anticipo quando si smetterà di essere innamorati. Altrimenti significherebbe che l'innamorato, comportandosi razionalmente, non era realmente innamorato (infatti gli innamorati si comportano in maniera irrazionale o paradossale, per rimanere nella semantica di Luhmann).

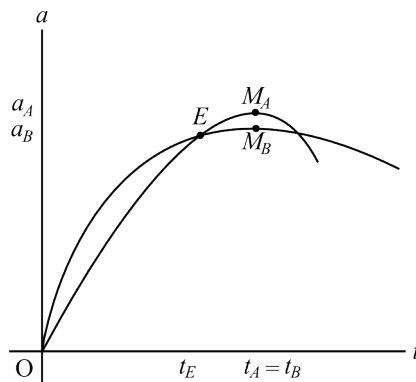


Figura 6.

*L'innamorato fifone.*

La paura di non poter massimizzare il proprio benessere con  $a_E = a_M$  genera l'effetto contrario alla massimizzazione, cioè spinge molti innamorati a interrompere la relazione prima di  $a_M$ , ossia in  $t_E < t_M$  (fig. 6), per cui nessuno soddisfa pienamente i propri bisogni ed entrambi rimangono con l'amaro in bocca.

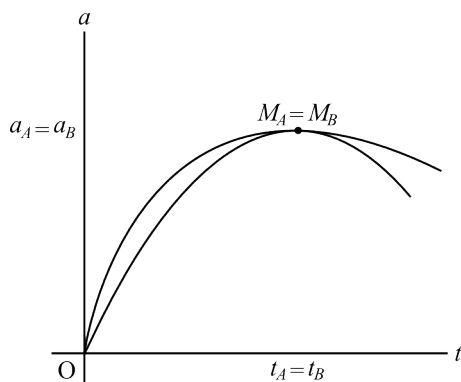


Figura 7.

*Gli innamorati fortunati.*

Se, come in fig. 7, gli innamorati avessero funzioni diverse, che però individuino i rispettivi  $a_M$  per lo stesso  $t_M$  (cioè nel grafico  $a_A = a_B$ :  $t_A = t_B$ ), la relazione sarebbe interrotta dal soggetto che per primo proverebbe un fastidio eccessivo – probabilmente in un  $t_E$  poco distante da  $t_A = t_B$  o, comunque, dipendente dall’atteggiamento morale del soggetto. La stessa situazione si avrebbe anche se le due curve coincidessero fino a  $M_A = M_B$ .

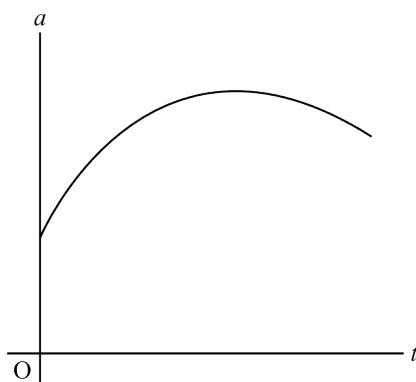


Figura 8.

*Il colpo di fulmine.*

Ci sono situazioni in cui le curve possono partire al di sopra dell’origine

degli assi ( $a_m > 0$ ): il fatidico colpo di fulmine (fig. 8), per cui l'amante s'innamora subito dell'amato e inizia la relazione entusiasticamente.

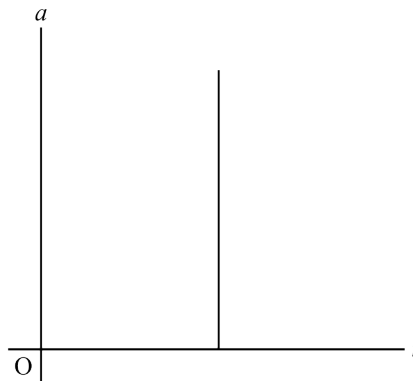


Figura 9.  
*La sbandata.*

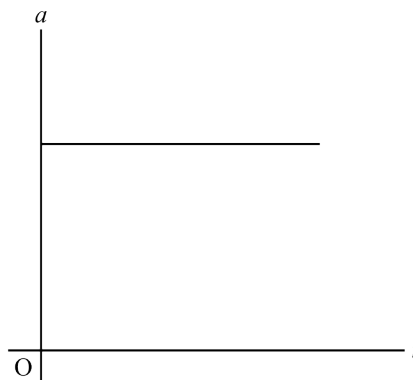


Figura 10.  
*L'amore devoto.*

Una delle due anomalie che si possono verificare in amore sono la sbandata (fig. 9) e l'amore costante o devoto (fig. 10). La prima è una curva rigida, cioè con coefficiente di elasticità  $\varepsilon = 0$ : in un certo momento l'individuo diventa amante e ama l'altro con passione sfrenata, ma subito dopo tutto è finito. La seconda curva ha coefficiente di elasticità  $\varepsilon = \infty$ , è perfettamente

elastica e rappresenta una situazione in cui l'amante s'innamora necessariamente con un colpo di fulmine ( $a_m > 0$ ) e mantiene costante il suo amore per il partner, per tutta la vita.

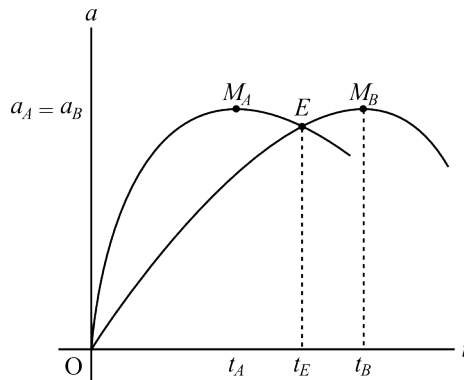


Figura 11.

*Gli integrali dell'amore.*

L'integrale  $\int_0^{t_E} f(A)$  rappresenta lo spazio di tutti i possibili gradi di soddisfazione contemplati dalla relazione amorosa, benché inferiori all'ottimo (che giace sulla curva). Come si vede (fig. 11), essendo l'integrale determinato dal momento  $t_E$ , la durata della relazione dipende dal comportamento del soggetto (A) che deciderà di interromperla. Chi lascia è colui il quale gestisce la relazione.

L'integrale  $\int_{t_E}^{t_B} f(B)$  rappresenta lo spazio dei gradi di soddisfazione ai quali deve rinunciare, suo malgrado, colui che viene lasciato.

$\int_0^{t_E} f(A) - \int_0^{t_E} f(B)$  è il *surplus* dell'amministratore (in questo caso A), cioè dell'amante che interrompe la storia. Questo concetto definisce una re-

gola: chi è maggiormente coinvolto, chi prova passioni travolgenti, ardenti, intense, con una violenta accelerazione, è il soggetto destinato a determinare la durata della relazione. Infatti, chi raggiunge la massima soddisfazione, quando l'utilità marginale si annulla ( $U'(x) = 0$ ), vuole interrompere la relazione. Il *surplus* è sempre in favore del soggetto che si muove con maggiore abbrivio. Con più precisione: dei due, il soggetto destinato a determinare la durata della relazione è quello che prova la passione più violenta.

		Amato	
		A	N
Amante	A	$2^*$ $2^*$	0 1
	N	1 0	$2^*$ $2^*$

Matrice 1.

*Dilemma dell'amante.*

Per una teoria di gioco, il dilemma consiste nello scegliere se fidarsi o meno dell'amore altrui<sup>3</sup>. Posto che gli esiti migliori si ottengono amando essendo corrisposti e non amando se non si è corrisposti, la scelta *peggiore* è *amare non essendo amati*, che è peggio di non amare essendo amati:  $2_{\text{Amante}}(A, A) = 2_{\text{Amante}}(N, N) > 1_{\text{Amante}}(N, A) > 0_{\text{Amante}}(A, N)$ . L'individuo razionale esclude la strategia che potrebbe portarlo al risultato peggiore,  $0_{\text{Amante}}(A, N)$ , quindi dovrebbe scegliere di Non amare.

Sebbene siano indicati due equilibri di Nash,  $2_i(A, A)$  e  $2_i(N, N)$ , per questioni di stretta dominanza la soluzione  $2_i(A, A)$  dovrebbe essere razionalmente scartata in favore della  $2_i(N, N)$ . Eppure, come si vedrà nei capitoli

---

<sup>3</sup> Il presente problema (matrice 1) riguarda un gioco statico in cui gli attori devono decidere se iniziare una relazione o evitarla.

seguenti, per effetto di un dispositivo paradossale e (paradossalmente) ad opera della malafede, ci si orienta su una strategia dominata (Amare, per l'appunto), che permette di fidarsi dell'altro. Ciò perché, in situazioni di questo genere, solo un'adeguata *comunicazione* permette di spostare l'orientamento naturale del gioco verso una soluzione allettante<sup>4</sup> ma potenzialmente pregiudizievole. Questa è una delle prime dimostrazioni che l'amore, come sostenuto da Luhmann (2005), è un codice comunicativo.

Benché il mutuo consenso e il mutuo dissenso siano risultati ottimi, il dissenso al consenso altrui,  $1_i(N, A)$ , non risulta peggiore del consenso al dissenso altrui,  $0_i(A, N)$ , perché l'amante rifiutato non può attuare ritorsioni determinanti. In amore i due attori hanno lo stesso ruolo e questa equivalenza permettere il paradosso dell'adozione di una strategia dominata. Così, ecco giustificata la proverbiale irrazionalità degli innamorati.

La relazione, però, può interrompersi in qualsiasi momento precedente ad un massimo ( $M_i$ ) per svariate cause indipendenti dalla volontà di uno dei due amanti (p.es., per la morte di uno di loro). Ciò non ostante, chi subisce gli effetti dolorosi dell'interruzione del rapporto (anche entrambi i soggetti) soffre proprio in funzione dell'integrale del surplus, cioè soffre perché sa di aver perso la possibilità di raggiungere la propria soddisfazione massima ( $M_i$ ). Benché questa possa trovarsi molto vicino o essere immediatamente prossima al punto di rottura (quindi l'integrale del *surplus* sarebbe inconsistente e anche all'abbandonato potrebbe bastare poco tempo per raggiungere la noia), l'amante che perde la persona amata si disperava alla follia. Se la durata di questa sofferenza sia proporzionale all'ampiezza dell'integrale del

---

4 Per evidenziare la preferenza nei confronti di  $u_i(A, A)$  rispetto a  $u_i(N, N)$ , si potrebbe proporre una matrice che preveda il risultato  $1_i(N, N)$  e che, comunque, non scalfirebbe l'assunto fondamentale per cui  $u_i(A, N) < u_i(N, A)$ .

*surplus* è una questione squisitamente psicologica, ma comunque è un fenomeno che s'inscrive nella dimensione del tempo.

## 2. *Le lancette del cuore*

Il tempo è la dimensione fondamentale dell'amore: ne scandisce la funzione; in esso si sviluppano la relazione sentimentale e le sue conseguenze<sup>5</sup>; ma proprio perché «assorbe tempo, l'amore si autodistrugge», spiega Luhmann (2005: 92). Affiora così il paradosso<sup>6</sup> nella sua manifestazione più lampante: sicuramente la storia, presto o tardi, finirà – per svariati motivi incidentali, ma sicuramente con la morte di uno dei due amanti.

È sempre una questione di tempo e il tempo ha sempre a che fare con la

- 
- 5 La storia di un amore è costellata di avvenimenti e sensazioni (positive e negative) che, proprio perché pertinenti a una *storia*, si definiscono in relazione al tempo. L'inizio e la fine della storia, l'intensificazione e il rilassamento dei legami, le speranze, i timori, le soddisfazioni e le delusioni, gli effetti della lontananza (cfr. Luhmann 2005: 118) e della contingenza, etc. sono tutti fenomeni determinati dalla loro durata o dalla durata dei fenomeni da cui dipendono.
- 6 Il paradosso è alla base del comportamento irrazionale di ogni innamorato ed è una funzione peculiare del codice comunicativo, empatico e psicologico dell'amore: «l'odio appartiene al codice dell'amore: chi per il suo amore non trova un amore corrisposto dovrebbe odiare l'amata» (Luhmann 2005: 83); gli eccessi compiuti per amore gettano in un'infelicità desiderata che, narrativamente, è resa come una prigione dalla quale non voler evadere o come una malattia dalla quale non voler guarire (cfr. *id.*: 75); l'idealizzazione della persona amata la rende irraggiungibile e, proprio per questo, ancora più amata; i rifiuti, invece di demolire le speranze e i desideri, li alimentano; le promesse di eternità sono valide solo per il momento presente (*id.*: 115); si è contemporaneamente oggetti e soggetti di un dispositivo all'interno del quale si agisce e si patisce; il corteggiamento è un gioco in cui si tenta di sconfiggere l'amato, solo per poi asservirvisi; all'autoasservimento consegue la rinuncia alla propria identità (perché solo alienandosi la relazione può dipendere anche dall'altro); a tutto ciò consegue un principio di autodistruzione che, però, accresce il piacere della relazione; la consapevolezza che l'amore inevitabilmente finisce non riesce a impedire che si intraprendano nuove relazioni, con le relative fatiche, tormenti, impegni.

morte. Giurarsi amore fino alla morte (“finché morte non vi separi”) è un espediente per esorcizzare la consapevolezza della limitata durata di una relazione sentimentale, una sorta di enunciazione apotropaica; inoltre, è un modo per attualizzare il paradosso che permette di perdonare la reciproca malafede – se gli amanti non fossero in malafede<sup>7</sup>, convincendosi contro ogni evidenza che la loro relazione sia eterna, non si amerebbero (v. cap. 3). Infine, il giuramento “fino alla morte” è anche l’individuazione di un fine cooperativo: se l’amore finisse con la morte di uno o di entrambi gli amanti, allora l’amore che ha regolato quella storia si rivelerebbe perfetto e sincero perché non sarebbe stato infranto da nessun altro impedimento, se non dall’unico veramente fatale e ineluttabile.

Se alla morte non c’è scampo, gli incidenti sono evitabili, anche quando sono casuali (anzi, sono evitabili proprio per questo, perché il loro avverarsi è costantemente sotto lo scacco della possibilità che non si verifichino): così la morte perfeziona ciò che colpisce, dichiara come veri e assoluti gli eventi, crea un passato certo, compone la storia intera dell’agire individuale riassumendo il soggetto dal suo passato al suo presente (così Jean-Paul Sartre 2002: 153-154), definendo ora la tecnica artistica del pittore scomparso, ora la fedeltà del soldato caduto in battaglia, etc., ora la rettitudine del consorte compianto.

Se una coppia funziona, cioè se dura fino alla morte (di almeno uno dei

7 Per una discussione esaustiva sulla malafede si rimanda a Jean-Paul Sartre (2002: 82-107), che cito e riassumo come segue: «non so forse, nel momento stesso in cui tengo un certo comportamento, che potrei non tenerlo? [...] Essere triste non vuol dire innanzi tutto farsi triste? [...] Il fatto è che una coscienza che si riveste di tristezza è triste proprio per questo. [...] Se mi faccio triste, è perché *non sono* triste; l’essere della tristezza sfugge proprio mediante e nell’atto in cui me l’assumo» (*id.*: 97), da cui l’autore inferisce che essere in buona fede è possibile solo grazie alla malafede (poiché se ci si pone in buona fede significa che non lo si era). Quindi, la sincerità degli amanti è in malafede perché essi si dichiarano eternamente innamorati in quanto sanno di non poterlo essere.



due innamorati), le due curve di utilità sono identiche e coincidenti oppure sono tali che, dopo il punto di massimo ( $M_i$ ), quella di almeno un membro della coppia decresce tanto lentamente da non permettere al soggetto di provare il disagio necessario a interrompere la relazione prima che esso muoia.

Si è visto che il tempo orienta verso la morte, quindi verso il futuro. Sartre (2002: 164-168) illustrava che non vi è momento della coscienza umana che non sia definito da un rapporto col futuro, cioè con l'insieme delle possibilità, con lo spettro delle alternative che ancora non sono nel presente (non possono essere co-presenti) ma che promettono una qualche forma d'essere: «il futuro è ciò *che ho da essere* in quanto posso non esserlo» (*id.*: 164), cioè in quanto le alternative sono infinite, finché la morte non interrompe questa possibilità di essere (che si manifesta solo come fuga dalla certezza della morte). Quando si promettono amore eterno, gli amanti si appellano a un futuro tra gli infiniti possibili che sono, comunque, più improbabili del certo morire, e lo fanno nonostante l'immanente prospettiva della possibilità che tale speranza non si realizzi. Ecco la malafede: giurare che questo futuro *sia*, ben sapendo che non *sarà*.

Eppure tale malafede garantisce il legame d'amore. Paradosso.

La legge delle possibilità opera assolutamente contro la realizzazione dell'amore. È estremamente improbabile che due persone “fatte una per l'altra” s'incontrino e instaurino una relazione di amore sincero: «Cupido non tira due frecce allo stesso tempo. L'amore può accadere come un caso, ma normalmente non come caso doppio; si deve, dunque, dare una spinta» (Luhmann 2005: 70), che consiste in questo dispositivo che è l'amore: prodotto culturale che favorisce gli accoppiamenti – ma, proprio per questo, in malafede, cioè sostenuto da un fine opposto a quello che dichiara (v. cap 3). Le

persone si innamorano perché il dispositivo prevede che lo facciano, anche contrariamente alla reale coincidenza delle rispettive esigenze sincere. Ci si innamora in quanto l'impianto culturale dell'amore è organizzato in modo che si sappia che ci si può (e che ci si deve) innamorare – paradossalmente, ci si innamora prima di essere innamorati: prima che accada, già si sa che e come accadrà e come fare in modo che accada.

Ancora una volta è il tempo, mediante questo costruttivo orientamento al futuro, che regola l'amore e che gli permette di svilupparsi. È in riferimento all'asse temporale che l'amore acquista senso.

Inoltre, il tempo regola gli effetti relativi alla durata della lontananza tra gli amanti (cfr. Luhmann 2005: 118). Attaccamento, disaffezione, dimenticanza, abitudine, noia, desiderio, etc. si manifestano a seconda di quanto e di quanto spesso gli amanti rimangono separati o uniti.

Similmente, il tempo regola anche l'intensità delle sensazioni: passione e piacere risultano tanto più appetibili quanto più adeguatamente vengono soddisfatte *nel* tempo – né eccessivamente di frequente né insufficientemente – e quanto più vengono soddisfatte *per* tempo – né troppo presto, né troppo tardi.

Infine, il tempo determina il regime di potere. Si è visto alla fine del capitolo precedente, in tema di *surplus* dell'amministratore, che il potere di concludere la relazione è attribuito al soggetto che raggiunge per primo la soddisfazione personale (nel momento in cui l'utilità marginale è nulla). È quindi in funzione del tempo che uno dei due attori guadagna, anche inconsapevolmente, la capacità di determinare la durata della relazione, di mettere un punto alla storia di coppia, perché il tempo determina il grado di soddisfazione del bisogno (cfr. cap. 1).

Nella relazione amorosa, il potere è una forza in costante attuazione. Da una prospettiva empirista, sebbene ogni soggetto sia in grado di far fare all'altro ciò che questo altrimenti non farebbe, la vittima del potere *vuole* essere tale, quindi il potere di ognuno è strettamente vincolato all'auto-repressione del potere (di ribellarsi) dell'altro – ennesimo paradosso. Da un punto di vista individualista, questo non dovrebbe essere potere, in quanto il potere è la possibilità degli attori di agire come soggetti morali e non esiste quando la struttura determina completamente l'agire degli individui – e l'amore è un dispositivo (cfr. cap. 3) che regola le relazioni secondo particolari funzioni, lasciando liberi gli attori di comportarsi entro uno spettro di possibilità determinate culturalmente. Per una visione strutturalista, in cui il potere è conseguenza delle risorse attribuite dalla struttura ai soggetti, si può parlare solo in parte di potere in quanto sussiste ancora il paradosso che tali risorse sono distribuite da una struttura di due agenti, cioè implicitamente auto-determinate dal soggetto e dall'oggetto del potere stesso. Il potere, insomma, è detenuto ed esercitato, anche con forti sperequazioni tra i ruoli dei due attori, solo per il raggiungimento di un fine comune e le differenze di forza sono sempre regolate mutuamente dai due soggetti e sempre in funzione del tempo.

### 3. *Mappartieni*

Il concetto di *dispositivo*<sup>8</sup>, sviluppato da Michel Foucault nel corso della

---

8 Un dispositivo è «una matassa, un insieme multilineare, composto di linee di natura diversa. Queste linee nel dispositivo non delimitano né circoscrivono sistemi di per sé omogenei – oggetto, soggetto, linguaggio, ecc. – ma seguono direzioni, tracciano pro-

sua lunga ricerca epistemologica, si adatta bene a tracciare e a studiare una mappa dell'amore, permettendo di individuare le quattro dimensioni:

1. visibilità – l'attenzione che gli amanti si rivolgono reciprocamente è fatta di sguardi orientati all'apparire (azione del *plaire*) e all'effetto<sup>9</sup> che l'apparire suscita nell'osservatore (passione del *plaisir*);
2. enunciazione – la manifestazione e la manipolazione dei segnali del codice, cioè la comunicazione (verbale, gestuale, prossemica, mediata dall'abbigliamento, etc.), determina ciò che ogni amante sa circa l'altro (configurando di quello che, in teoria dei giochi, è un gioco a informazione completa e perfetta);
3. forza – l'andamento dei due tipi di variabili precedenti s'impone secondo le rispettive volontà e capacità degli amanti, orientando rotte che possono portare a raggiungere obiettivi, come pure a girare a vuoto o a raggiungere risultati imprevisti;
4. soggettivazione – l'individuazione degli elementi che si sottraggono ai rapporti di forza e alle enunciazioni permette di cogliere la differenza che segna un'innovazione o, comunque, una particolarità nel funzionamento (o nel blocco) del dispositivo.

La funzione di visibilità si sviluppa sul piano della significazione, preve-

---

cessi [...]. Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti una volta per tutte, ma sono cattedre di variabili [...]. [...] Ogni dispositivo è così una molteplicità nella quale operano tali processi in divenire, distinti da quelli che operano in un altro. [...] Le linee che compongono i dispositivi affermano variazioni continue. Non ci sono più universali, ci sono cioè soltanto linee di variazione» (Deleuze 2007: 11-12, 21, 38-39). Quando Luhmann (2005) esamina i mutamenti nel codice dell'amore (occorsi tra il XVII e il XIX secolo) agisce secondo un'analisi, propria della filosofia di Foucault, che permette di cogliere l'innovazione del codice nelle differenze non tra gli enunciati, ma tra i regimi di enunciazione.

9 Effetto che si manifesta anche in forma di ulteriori sguardi tipici (languidi, ardenti, distratti, etc.).

dendo una vasta gamma di significanti per un modesto e scontato spettro di significati. Ciascun soggetto iscritto nel dispositivo dell'amore sa cosa vuole per se stesso e sa cosa vuole l'altro (o, comunque, può sbilanciarsi tra poche alternative), ma non sa come l'altro vuole conseguire ciò che desidera o, più precisamente, con quale aspetto enunciativo l'altro vuole essere messo al corrente della possibilità di raggiungere insieme lo scopo prefisso. Si dispone quindi di una quantità pressoché smisurata di segni da manipolare e da incanalare in una comunicazione: ideali, concetti, sentimenti, parole, locuzioni, frasi, forme d'interazione, gesti, distanze, posture, sguardi, espressioni facciali, odori, abbigliamenti, luoghi d'incontro, canali, *media*, oggetti, azioni, doni, situazioni e contingenze da adoperare per instaurare una comunicazione che ogni cultura, riducendo la ridondanza del sistema e semplificandone le funzioni, tende a organizzare e a tipizzare per facilitare il conseguimento degli esiti positivi (o i ragionevoli tentativi di conseguirli). *A* e *B* potrebbero avere le stesse intenzioni, ma se uno adotta un sistema informativo disapprovato dall'altro o, comunque, costituito di elementi disapprovati dall'altro, la relazione avrà presto esito negativo o neanche s'intesserà. In questo quadro, gli elementi in gioco sono moltissimi (quante varietà di vestiti, quanti tipi di locali, quante parole, quante espressioni, etc. esistono?) e, affinché si ottenga un risultato socialmente significativo, il numero dei possibili tentativi (che il calcolo combinatorio definirebbe tendente a infinito) deve essere ridotto. Per ciò la cultura provvede all'esclusione di molte forme e all'approvazione di poche altre al fine di strutturare

un modello comportamentale che si può recitare e [che] si ha davanti agli occhi prima che ci s'imbarchi a cercare l'amore; che, dunque, è disponibile come orienta-

mento e come consapevolezza della sua portata prima ancora che si trovi il partner, e che rende inoltre percepibile la mancanza di un partner, anzi la fa divenire destino. [... L]e esposizioni letterarie idealizzanti, mitizzanti dell'amore [...] traducono in una forma tramandabile le necessità funzionali del sistema sociale<sup>10</sup>.

Questo, insieme all'enunciazione (seconda dimensione del dispositivo), è ciò a cui servono i "mezzi di comunicazione generalizzati simbolicamente": «rendere comprensibili come informazione ogni esperire e agire che cadono nel loro ambito e [fornirli] di valore connettivo per un ulteriore esperire vivente e agire» (Luhmann 2005: 109), nonché per incrementare le possibilità di relazioni impersonali mediante una comunicazione che promuova il trattamento dell'individualità anche senza presupporre la conoscenza reciproca degli attori (*id.*: 2, 4), cioè per «ottenere un esito positivo malgrado comunicazioni in sé improbabili» (*id.*: 9).

L'enunciazione, mirando a «un'altissima conoscenza della situazione comune e conosciuta come comune» (Luhmann 2005: 33), si è detto che volge a determinare un gioco con informazione completa e perfetta, nel quale la strategia da adottare deve prevedere non solo quali effetti suscitare col proprio *feedback* (reazione allo stimolo dell'avversario), ma anche, e prima ancora, che genere di *feedback* si vuole ricevere, cioè quali risposte dell'altro giocatore si vogliono ricevere in funzione dei propri stimoli. In altre parole, la comunicazione stabilisce ciò che ciascuno sa e deve sapere circa l'altro (cioè ciò che si vuole che ciascuno sappia) in modo che l'altro reagisca in modo prevedibile. Il problema è che quanto «più si è insicuri sul fatto di come l'altro, date certe aspettative, si atteggerà, tanto più diviene indispensabile poter interpretare le proprie manifestazioni e le reazioni che a esse

---

10 Luhmann (2005: 11-12).

conseguono nel sistema, ossia leggerle di volta in volta come indicatori di qualcos'altro» (Luhmann 2005: 25). Per riuscire in questo, gli attori adattano la propria comunicazione agli strumenti predisposti dalla cultura di riferimento in modo che, più la comunicazione risulterà standardizzata, più l'esito sarà certo.

Quando, però, una cultura deplora la banalità, cioè inserisce nei dispositivi dell'amore linee di forza (terza dimensione del dispositivo) che impongono l'uso innovativo<sup>11</sup> della visibilità e dell'enunciazione, oppure introduce il dubbio della malafede, entrano in gioco gli strumenti della simulazione e della dissimulazione che innalzano la complessità confondendo le strategie interdipendenti.

Lo scoglio dell'eccezionalità della persona amata<sup>12</sup> è stato superato storicamente, come indica Luhmann (2005: 25-47), mediante l'assimilazione culturale della paradossalità del sentimento che ha permesso il passaggio a forme di amore autoriflessive e capaci di attualizzare i normali (banali) elementi della quotidianità.

Il dubbio nei confronti della sincerità dell'altro, invece, è introdotto dai prodotti culturali<sup>13</sup> che affermano il paradosso tipico dell'amore per cui, no-

---

11 P. es., nel XVII sec. per accendere e alimentare l'amore erano importanti valori di rarità (ricchezza, giovinezza, bellezza, virtù, etc.) tali da rendere desiderabili solo i tipi sociali eccezionali e idealizzati (cfr. Luhmann 2005: 26).

12 Il problema degli amori che nascono in funzione di modelli eccessivamente idealizzati (come la dama d'alta classe, giovane, bella e casta, o il nobile distinto, galante ma educato, facoltoso e piacente) è che l'insieme degli individui desiderabili per un amore sincero tende a una quantità troppo scarna perché la popolazione possa accoppiarsi.

13 Gran parte della produzione culturale umana gravita intorno al tema dell'amore. Quasi tutta la poesia, moltissima letteratura, molte arti figurative, il cinema e, in particolar modo il mondo della musica si occupano dell'amore: basti pensare all'universo della musica *pop* – fare una stima con dati statistici reali sarebbe un'operazione titanica, data l'immensa mole di materiale in circolazione, ma credo di non sbilanciarmi sostenendo che il 90% delle canzoni popolari (dal 1900 a oggi) sia orientato sui temi dell'amore, sulle sue figure e sui suoi ideali che veicolano una consistente cultura del sentimento

nonostante la consapevolezza che «non si può amare sempre lo stesso oggetto, si deve credere che lo si amerà sempre. Anche nel caso singolo l'amante deve agire, in malafede, con la finzione della durata» (Luhmann 2005: 66). Doppia malafede, quindi: di chi dichiara di amare, da una parte, e di chi sostiene di essere amato, dall'altra. Malafede, inoltre, individuata nella consapevolezza che il “mezzo di comunicazione generalizzato simbolicamente” stende un canovaccio abbastanza preciso sul quale recitare un ruolo, ossia che i modi (culturali) dell'amore non sono un sentimento naturale, bensì un metodo relazionale che riduce la complessità del *medium* allo scopo di favorire gli esiti positivi nell'incontro tra amanti: «la codificazione delle forme espressive favorisce i dubbi sulla purezza dei sentimenti» (Luhmann 2005: 86).

Ecco un paradosso: nonostante tale consapevolezza, si intraprende l'impresa «con la conseguenza che riesce difficile decifrare il comportamento e riconoscere il vero amore; con l'ulteriore conseguenza che nasce un interesse per lo smascheramento» (Luhmann 2005: 98).

A questo punto o si reagisce all'inganno con l'inganno o si adottano nuovi metri di giudizio – che è un'operazione di morfogenesi culturale.

Si sfocia nel dominio della terza dimensione del dispositivo, quella delle linee di forza, cioè della gestione delle due precedenti dimensioni (visibilità ed enunciazione). Nella prima ipotesi, rispondendo all'inganno con l'inganno, s'instaura un gioco di mascheramenti e simulazioni, quindi una vasta semio-tecnica volta alla manipolazione di segni, espressioni e strategie per ingannare l'altro più di quanto egli possa fare a sua volta – per dirla in termini

---

amoroso, con tutte le sue contraddizioni, infiammazioni, delusioni, promesse e via dicendo.



di teoria dei giochi, ci si ridurrebbe a un dilemma del prigioniero giocato un numero indefinito di volte da giocatori defettivi. In questo panorama ogni azione sarebbe dettata dalla malafede e dalla condizione (anch'essa in malafede) di non sottomettersi al gioco della passione (*plaisir*), quindi di essere esclusivamente attivi (*plaire*), riducendo la relazione a qualcosa che non sarebbe amore, ma che si fingerebbe di trattare come tale – operazione che, facendo saltare la funzione *plaisir/plaire*, trasforma il dispositivo dell'amore in un dispositivo di tipo diverso.

Nel secondo caso, l'adozione di nuovi metri di giudizio, mediante una serie di atti di malafede, impone o che la comunicazione venga disarmata di ogni suo significato allusivo al piacere (Sartre 2002: 91), mantenendo validi solo i significati immediati e rifiutando di percepire il desiderio del piacere per ciò che è (cioè seguire ed eseguire, in malafede, la comunicazione per i suoi soli aspetti superficiali, fingendo di non comprenderne lo scopo galante, sentimentale, erotico, etc.); oppure che subentri l'istanza culturale del piacere, il quale, preso per sé, «si sottrae al problema dell'accettazione o del rifiuto» (Luhmann 2005: 116), permettendo di interpretare (ancora in malafede) una relazione solo per il piacere che conferisce e di accettare tutto il sistema finzionale che è sotteso alla comunicazione, senza contraccolpi morali.

Spogliando la comunicazione dei suoi fini subliminali, si ostacola l'accoppiamento perché quando il seduttore porgerà un complimento all'amata, questa lo interpreterà per un semplice complimento, rifiutandone il significato galante che apre le porte alle possibilità dell'amore. Invece, considerando solo il piacere che giace in potenza nella relazione, si può operare una morfogenesi che permette il passaggio a nuove forme di amore capaci di at-

tualizzare specifici elementi, oppure scadere in un sistema relazionale consumistico che, benché orienti gli accoppiamenti, non potrebbe essere definito amore in quanto tralascerebbe del tutto il significato comunicativo dell'*ethos*, preferendo il significato pragmatico dell'*eros*.

Di ben più difficile interpretazione è la questione relativa all'ultima dimensione del dispositivo: la soggettivazione. È impossibile prevedere quali differenze si possano manifestare in un dispositivo siffatto e quali vettori variabili siano in grado di sottrarsi o possano essere sottratti al sistema di linee; ma, qualora e ove si manifestassero forze sfuggenti all'impianto del dispositivo, si individuerrebbe una mutazione.

Il caso della reazione all'inganno altrui con l'inganno, risolvendosi in una mutazione del dispositivo, potrebbe essere un'espressione di soggettivazione, ma proprio il passaggio a un differente statuto del dispositivo non permette di definire questa soggettivazione come innovativa, bensì alternativa (quindi, rimanendo interna al dispositivo, non sarebbe soggettivazione).

Nei termini funzionalisti di Robert K. Merton (2000), invece, la soggettivazione potrebbe rinvenirsi in uno stupro o in un comportamento morboso (come nel film *Boxing Helena*, di Jennifer Lynch, 1993), dove si rifiuta ogni forma di corteggiamento accettata, scadendo nella violenza, pur di ottenere il consenso della persona amata (condivisione delle mete culturali, ma rifiuto dei mezzi istituzionali per raggiungerle). Dietro questo profilo, ogni devianza risulta una soggettivazione – anche se sorge un dubbio: tale violenza non è forse una forma di odio, che, come visto prima, appartiene al codice dell'amore in quanto paradosso?

A definire le funzioni dell'amore si adatta altrettanto bene il sistema

*AGIL*<sup>14</sup>, mediante il quale si individuano i seguenti componenti:

1. scopo prefisso (*G*) – l’innamorato ricerca l’appagamento del desiderio, la soddisfazione del bisogno (sia esso sessuale, ideale, d’amor cortese, etc.);
2. mezzi strumentali al raggiungimento degli scopi (*A*) – il bisogno può essere soddisfatto mediante ciò che nei dispositivi di Foucault è costituito da visibilità ed enunciazione, cioè l’insieme della comunicazione (i segni, le loro combinazioni, le strategie, gli atti, etc.), ma che Luhmann (2005) individua come piacere (la funzione *plaisir/plaire*), l’intero panorama di strategie, metodi, simulazioni, etc., a disposizione degli attori; insomma, la semantica del codice;
3. integrazione di mezzi e scopi (*I*) – ci sono regole che determinano l’uso della comunicazione, cioè che dispongono di quelle che, nei dispositivi di Foucault, sono le linee di forza; questa è la sintassi del codice;
4. orientamento di valori (*L*) – l’uso del codice è delimitato dall’abuso dello stesso mediante gli orientamenti culturali di valore, cioè una forza latente che cerca di imporsi alla soggettivazione (per rimanere nei termini di Foucault).

Si possono distinguere due scopi (*G*) della relazione amorosa: uno orientato dallo stesso sistema e l’altro orientato dall’ambiente del sistema. Il primo dipende da motivazioni biologiche che impongono alla specie di riprodursi per la lotta nella sopravvivenza e per non scomparire; il secondo deriva dall’individuo, è strettamente egoistico e mira ad appagare uno o più bi-

---

<sup>14</sup> L’acronimo *AGIL*, elaborato da Talcott Parsons, sta per *Agency* (adattamento al contesto), *Goal-attainment* (raggiungimento degli scopi), *Integration* (integrazione di mezzi e scopi), *Latency* (mantenimento dei valori del modello culturale latente).

sogni, che implicano il soddisfacimento sessuale, il conseguimento di un certo *status*, etc.; in questo secondo aspetto si rintracciano elementi sia istintivi che culturali.

In base a tale differenziazione duale, la società ha sviluppato il codice comunicativo dell'amore, che permette di coordinare gli orientamenti degli attori affinché possano raggiungere cooperativamente gli scopi prefissi, risolvendo il problema della malafede – cioè il problema del conflitto tra cultura (gli ideali dell'amore, i sentimenti) e istinto (il bisogno di sfogare la carica sessuale e di riprodursi), mediante un sistema di norme e valori che è andato modificandosi nel corso della storia, come indicato da diversi autori (cfr. Luhmann 2005, Foucault 2008 e Muchembled 2006).

La semantica del codice comunicativo (*A*) può a sua volta essere scomposta in elementi *AGIL*, che individuano come:

1. scopo, l'instaurazione e lo sviluppo della comunicazione;
2. mezzi strumentali, gli oggetti della comunicazione messi a disposizione dalla cultura di riferimento;
3. orientamento di valori, i modelli culturali che indicano l'opportunità di alcune forme espressive piuttosto che di altre in determinati contesti;
4. integrazione di mezzi e scopi, la sintassi che permette di sviluppare un flusso di oggetti comunicativi coerente al contesto adeguato.

La sintassi del codice "amore" (*I*) determina i momenti, i luoghi e le situazioni sociali in cui è lecito, sul piano dell'agire comunicativo, utilizzare gli strumenti della visibilità e dell'enunciazione. Anche questo aspetto del sistema ha visto un'evoluzione storica (cfr. Luhmann 2005, Foucault 2008 e Muchembled 2006).

Infine, l'orientamento di valori ( $L$ ) consiste in una serie di istanze e prescrizioni culturali che non solo indicano i limiti oltre i quali non possono spingersi gli strumenti e i metodi di integrazione di mezzi e scopi, ma che, pure, determinano la natura dei gusti, dei desideri, degli strumenti, della sintassi, etc.. Forse è in questo componente del sistema che si può ravvisare il fulcro del mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato "amore". È proprio del modello culturale latente perseguire il fine di una cooperazione funzionale all'incontro tra attori (in funzione degli scopi biologici e individuali già discussi) e di ridurre la complessità del sistema comunicativo per favorire gli esiti positivi degli incontri.

Gli studi di Luhmann (2005) e Muchembled (2006) indicano che, nella società occidentale, al passaggio tra modernità e post-modernità è conseguito un fenomeno morfogenetico nel dispositivo dell'amore: ( $t_1$ ) dall'amore come codice comunicativo orientato a fondare – o almeno a tentare di fondare – le basi per la riproduzione si è passati ( $t_2$ ) all'amore come codice comunicativo orientato a fondare le basi per la soddisfazione del piacere. Si configurano due relativi schemi *AGIL* differenziati come segue.

( $t_1$ ):

- $A$  – strumenti comunicativi di stampo sia economico che umanistico;
- $G$  – riproduzione come scopo della relazione;
- $I$  – integrazione, a volte incoerente e paradossale, di mezzi e scopi mediante le funzioni dualistiche *plaire/plaisir*, azione/passione, amore/odio, egoismo/altruismo, eternità/finitzza, etc.;
- $L$  – norme morali orientate verso mete d'interesse biologico e collettivo (salvaguardia della specie e strutturazione sociale mediante

l'istituzione della famiglia);

( $t_2$ ):

- $A$  – strumenti comunicativi di stampo esclusivamente economico e consumistico;
- $G$  – ricerca del piacere (*plaisir*) come scopo della relazione;
- $I$  – integrazione, sempre coerente, di strumenti validi per l'investimento, in funzione di un risultato che rispecchia il modello di utilità (v. cap. 1) e che si considera appagabile e determinabile (cioè del quale si accetta la fine, escludendo l'illusione dell'eternità);
- $L$  – norme morali orientate verso mete d'interesse strettamente egoistico.

Il processo, evidentemente morfogenetico ( $t_1 \neq t_2$ ), si sviluppa durante tempi interattivi ( $t_1 < T_i < t_2$ ) complessi e denotati da relative caratteristiche peculiari – per le quali si rinvia ai già citati Luhmann (2005), Muchembled (2006) e Foucault (2008). L'unica intersezione tra i due sistemi si individua nel componente  $G$  di un ulteriore *AGIL*, mediante il quale scomporre i componenti  $G(t_1)$  e  $G(t_2)$ . Indifferentemente che lo scopo della relazione sia altruistico o egoistico, l'agire comunicativo è sempre orientato all'ingresso nell'intimità altrui e all'apertura della propria intimità nei confronti dell'altro. Operazione che si configura in  $t_1$  come prova di fiducia e in  $t_2$  come azzardo.

#### 4. *Confidare*

In amore non possono esserci certezze: essendo il dispositivo fondato

sulla malafede, non si può mai essere certi delle intenzioni altrui né della sincerità di queste. Ciò non ostante, i giocatori, invece di interrompere la partita o di non iniziarla affatto (come potrebbe suggerire una teoria di gioco), si ostinano a puntare. Si è già detto che ciò avviene per malafede (rivolta nei propri confronti), ma questa malafede serve a sostenere la concessione di fiducia verso il comportamento altrui, cioè sostiene *un atto di fede*.

Non sorprenda, allora, che il lessico, la semantica e alcuni simboli dell'amore coincidano spesso con quelli della religione (né che alcune religioni attingano dall'universo dell'amore). Innanzitutto, la fiducia reciproca è analoga alla fede in Dio perché in entrambi i casi si crede in qualcosa che può essere verificato o smentito solo rischiando tutta la posta in gioco; l'atto di fede permette di trascendere il cinico rifiuto di un gioco sconveniente e di mantenere acceso l'amore, così credere nel divino, benché irrazionale, è necessario a mantenere il senso di molti aspetti della vita (ma può essere interpretato anche come un atteggiamento razionale<sup>15</sup>); la fede è anche fedeltà, cioè rifiuto ad ogni costo di rinnegare l'altro e di rinnegare il proprio dio (si pensi al primo dei dieci comandamenti biblici o al tradimento di Giuda), benché in condizioni allettanti o di pericolo (p. es., il triplice tradimento di Pietro, prima che il gallo cantasse); l'amore reciproco degli innamorati sta

---

15 Per una teoria di gioco, il dilemma dell'uomo consiste nello scegliere di credere o non credere. Posto che gli esiti migliori si ottengono credendo, allorché Dio esista, e non credendo, allorché Dio non esista – la scelta *peggiore* è di *non credere*, allorché Dio esista, che è peggio del fallimento per aver creduto, allorché Dio non esista. L'uomo razionale esclude la strategia che potrebbe portarlo al risultato peggiore, quindi crede (cfr. Odifreddi 1995: 15-16). Il dilemma tra amanti è il medesimo, ma in amore il dissenso al consenso altrui non risulta peggiore del consenso al dissenso altrui perché l'amante rifiutato, a differenza di Dio, non può attuare ritorsioni determinanti (a meno che non usi una violenza eccessiva, come nel caso della soggettivazione). La grande differenza tra i due giochi sta nella posizione di Dio, che può fare la parte del leone, mentre in amore i due attori hanno lo stesso ruolo (v. cap. 1).

per l'amore di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio, come anche sta per l'amore universale che dovrebbe legare tutti gli uomini<sup>16</sup>; la passione colloca l'amante in un ruolo passivo perché egli subisce il *plaire* agito dall'amata, così Cristo subisce il proprio calvario e il *bodhisattva* subisce il *samsara*, entrambi per la salvezza del prossimo; inoltre, l'amante si autosottomette all'azione dell'amata e così fanno anche sia Cristo, che, benché divino, non si ribella al proprio supplizio, sia il *bodhisattva*, che, benché possa liberarsi nel *nirvana*, rifiuta di farlo; la comunione della coppia sta per la comunione degli spiriti e delle vite umane, tutte legate da un identico destino (p. es. il giudizio universale cristiano e il *samsara* delle religioni orientali); ma la comunione è anche dei corpi, cioè è conoscenza (biblica), e la coppia condivide il bene e il male, così nell'Eden il melo era l'albero della conoscenza del bene e del male, come l'illuminazione è uno stato di comprensione, di consapevolezza, cioè ancora di conoscenza; l'estasi del piacere erotico sta per l'estasi mistica, trattandosi in entrambi i casi di una sopraelevazione della coscienza (che per certe religioni si può raggiungere anche mediante il sesso); la paradossale unità della dualità della coppia di amanti rimanda al mistero della Trinità e, in genere, alla qualità dell'onnipresenza, cioè al paradosso per cui *uno* possa essere *molti* o trovarsi *in* molti luoghi (paradosso superato mediante la fede) e, viceversa, che *molti* possano essere *uno*.

Queste osservazioni semantiche fanno emergere che l'amore e la religio-

---

16 Victor Turner (2003: 74) indica che spesso amore umano e religioso vengono paragonati reciprocamente poiché entrambi sono pertinenti a quella che l'autore chiama *communitas*, «la forma di base, anzi primordiale, della società umana, che non dipende da convenzioni né da sanzioni». Per tale prospettiva, la sessualità non è «fonte primordiale» della socialità, ma viene «culturalmente e quindi simbolicamente manipolata per [...] raggiungere degli scopi sociali» (*id.*: 41). Proprio perché funzionali al raggiungimento di scopi sociali, amore, sessualità e religione, benché antistrutturali, sono protetti da complesse strutture culturali (cfr. Luhmann 2005: 20 e Turner 2003: 8).



ne sono codici culturali, peraltro omogenei.

La religione svolge la funzione di «rappresentare l'appresentato» – per dirla nei termini di Luhmann (1991: 36) –, cioè di «indicare il riferimento a ciò che, pur non essendo dato, costituisce il possibile darsi di ulteriori momenti» (Belardinelli 1991: 2), secondo una relazione tra presente e futuro che è propria dell'agire umano (v. cap. 2). Anche l'amore. Entrambi i codici prospettano ciò che non c'è, tracciano le linee di fuga dell'essere, cioè le linee di forza che nel dispositivo orientano la comunicazione; permettono al presente di orientarsi rispetto al passato e giustificano le traiettorie degli spostamenti nell'ambiente sociale: insomma, conferiscono senso all'agire. Ma questo senso è sempre sfuggente, non si raggiunge mai, svanisce e deve essere nuovamente ricercato lungo un altro orizzonte perché è sempre nel futuro, senza poter essere mai presente (perché *sarà*, non *è*). Così il senso si configura come una ricerca paradossale che, benché tale, è agita allo scopo di non sprofondare nel vuoto.

Paradosso e donazione di senso ricadono nella funzione di “rappresentazione dell'appresentato”; anzi, il paradosso è lo strumento con cui la funzione raggiunge lo scopo della donazione di senso. Lo si verifica facilmente: molti prodotti culturali indicano che, quando per gli individui la vita risulta priva di senso, è l'amore (di e per Dio o di e per un amante) a dargliene uno e che ciò può accadere solo accettando questo amore, cioè con un atto di fiducia o di fede – che è in malafede (v. cap. 2).

Amore e religione, configurandosi verso il futuro, si scontrano inevitabilmente con il problema della morte e, anzi, emergono proprio per affrontarlo: entrambi risolvono il problema della riproduzione sociale e quello dello sconforto individuale, agendo contemporaneamente sul piano della relazio-

ne autoreferenziale e su quello delle relazioni sociali.

La religione rilegge (lat. *relegere*) l'esistenza per proporre un collegamento (lat. *religare* "legare, vincolare") tra la vita terrena e quella ultraterrena (lat. *relegare* "dividere"), lasciando aperto uno spiraglio di speranza e di riscatto, di salvezza, mediante la possibilità di effettuare nuove scelte (lat. *re-eligere* "scegliere ancora") – p. es., le religioni indiane contemplano la reincarnazione, cioè la facoltà dell'anima, in funzione della propria evoluzione, di liberarsi dal dolore o di reincarnarsi e in che forma reincarnarsi; la religione cattolica contempla, dopo la morte, un'assegnazione di premi, punizioni o riparazioni in funzione della propria condotta, cioè della propria storia (quella che in oriente è detta *karma*).

Ogni proposta della religione è per colmare il vuoto celato oltre la morte, al-di-là: il futuro col quale ci confrontiamo quotidianamente è l'orizzonte verso il quale siamo orientati dalla nostra cultura, ma a volte siamo costretti a confrontarci anche con cosa potrebbe esserci o non esserci al di là di tale orizzonte, cioè ancora di più verso il futuro, verso ciò che è oltre il limite estremo del futuro – per questo Luhmann (1991: 40) scrive che solo nell'esperienza della mancanza di senso si genera la religiosità.

L'amore permette di assegnare un senso alla propria esistenza all'interno dell'ambiente di qualcun altro e di accettare costui all'interno del proprio ambiente, cioè permette di attualizzare l'essere su un piano contemporaneamente egoistico e altruistico risolvendo una serie di paradossi di contingenza (riassumendo dicotomie del tipo amore/odio, egoismo/altruismo, *plaisir/plaire*, inizio/fine, *Ego/Alter*, azione/passione, etc.). Inoltre, l'amore permette di risolvere i paradossi autoreferenziali all'interno dell'orizzonte del futuro, al di qua, senza doversi spingere al di là, oltre il dominio della morte

– perché questa pone fine all'amore, chiudendo semplicemente l'argomento.

Soprattutto, l'amore risolve il problema dell'interazione. Nella religione non c'è mai un'interazione immediata con l'oggetto a cui essa è riferita (la divinità), ma si interagisce sempre mediante qualcosa o qualcuno (feticci, idoli, ministri di culto, officianti, etc.), anzi, si interagisce proprio ed esclusivamente *con* questi. L'amore è più immediato della religione perché questa viene sviluppata secondo un altissimo grado di simbolizzazione: idoli, feticci, etc. stanno per qualcosa (la divinità) che, a sua volta, sta per qualcos'altro (il senso dell'appresentazione); ma proprio per questo la religione si risolve in un atto di fede, perché pretende un'elevata partecipazione autoriflessiva che costringe a superare il paradosso dei limiti del sistema chiuso, cioè che costringe l'individuo a trovare una soluzione per trascendere il proprio sistema – è sempre a se stessi, per se stessi e mediante se stessi che si agisce la religiosità. L'amore, invece, è riferito e sviluppato direttamente nel e per il *partner*.

Ennesimo paradosso: la soluzione al problema individuale appena indicato trova origine nell'atto del «pensare-a-partire-dall'-altro» (Luhmann 1991: 60), che è funzione fondamentale dell'amore e della religione e che li rende due vasi comunicanti. Mediante tale condivisione è possibile assimilare nella religione alcuni momenti dell'amore e, viceversa, incorporare nell'amore alcuni aspetti della religione, aprendo la possibilità, in amore, di registrare riscontri effettivi che a volte, però, possono anche far crollare il senso del dispositivo – quando l'amore finisce, quando non si riesce ad instaurarlo o quando si verifica un tradimento<sup>17</sup>. La religione subentra all'amore nel mo-

---

<sup>17</sup> Da notare che nella religione, a differenza che nell'amore, il tradimento è possibile solo da parte dell'uomo nei confronti di Dio – parimenti l'atto di fede è solo dell'uomo verso Dio.

mento in cui questo termina o nel momento in cui si avverte la possibilità che questo possa finire<sup>18</sup>. Un personaggio secondario del film *Una relazione privata – Une liaison pornographique* –, di Nathalie Baye (1999), spiega che quando «sacrifichi tutta la vita per l'altro, allora, bè, naturalmente, quando l'altro non c'è più non hai più niente» (*id.*: 00<sup>h</sup>,51<sup>m</sup>,22<sup>s</sup>). Il senso della vita dell'amante, rimasto solo, sfugge, scivola via e non rimane che la religione a rappresentare l'appresentato; se, invece, l'amante rimasto solo non agisce (all'interno di) alcun dispositivo religioso, il vuoto riempie l'essere, si scatena una situazione che Émile Durkheim (2007) definirebbe di anomia acuta, e i paradossi di senso si risolvono nel suicidio (come accade al personaggio del film appena menzionato) – per questo Durkheim riuscì ad individuare che il tasso di suicidi varia in misura inversamente proporzionale al grado di integrazione della società religiosa (*id.*: 271-279) e in misura direttamente proporzionale al numero dei divorzi (*id.*: 331-335).

### 5. Inferenze sociologiche

Se è vero che il dispositivo dell'amore gravita intorno al piacere (la funzione *plaisir/plaire*) – preso innanzi tutto per se stesso e poi utilizzato per tessere una rete di ulteriori funzioni che dispongono mascheramenti, smascheramenti, simulazioni, dissimulazioni, tecniche, espressioni, etc. – è altrettanto vero che l'analisi microeconomica svolta nel primo capitolo ha il suo fondamento. È vero, cioè, che l'utilità è il fine del mezzo di comunica-

---

18 La possibilità che l'amore possa finire è avvertita appena l'amore comincia perché già all'inizio e anche prima dell'inizio di una relazione si sa che, come visto (cap. 2), l'amore finirà.

zione generalizzato simbolicamente chiamato “amore”.

Se è altrettanto vero che questo modello microeconomico è un alibi che orienta le relazioni sociali verso la riproduzione e lo sviluppo della società (non per la soddisfazione dell'individuo, ma per la salvaguardia della specie) perché, con «l'idea di cercare la propria felicità, gli individui servono alla riproduzione dell'umanità» (Luhmann 2005: 198); se è vero che ogni cultura e ogni società sussistono per riprodursi e svilupparsi e che possono sussistere in quanto i relativi membri si riproducono e si sviluppano; allora deve essere vero che il dispositivo dell'amore è stato elaborato socialmente per garantire la preservazione della specie, cioè che è uno strumento culturale (cfr. Luhmann 2005: 199).

In questo panorama, gli allarmi di pensatori come Umberto Galimberti (2007), sull'ennesima crisi generazionale che vede imperare un nichilismo desertificante, sono fondati perché il nulla che alberga negli animi di molti individui minaccia e dimostra di risolversi in altrettanto nulla – non solo distruzione e barbarie vandalica di ciò che c'è, ma anche incuria e abbruttimento, abbandono di ogni cultura di ciò che potrebbe esserci e, insomma, rinuncia al futuro.

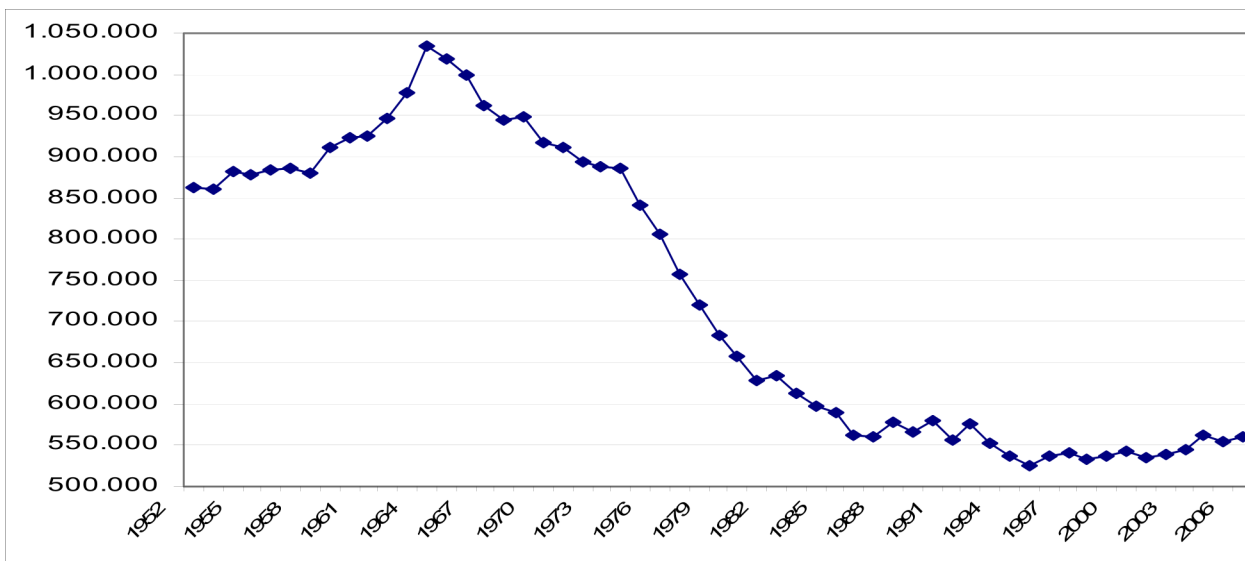


Tabella 1.

*Dati ISTAT sui nati vivi della popolazione residente in Italia – anni 1952-2006.*

Se poi è vero che buona parte di un'intera generazione sta rinunciando al futuro, cioè che sta rinunciando alle istanze sociali della riproduzione e dello sviluppo, non solo deve essere vero che questa società, con la sua cultura, tenderà a ridursi (cfr. tab. 1), ma deve essere vero anche che si è verificata una mutazione circa il fine e il mezzo del dispositivo “amore”, cioè che questo dispositivo o non è più orientato alla riproduzione o non prevede più di raggiungere tale fine mediante la ricerca della funzione *plaisir/plaire*<sup>19</sup> o che entrambe le costanti sono state sostituite con altre.

Responsabile di tale situazione potrebbe essere il solito consumismo: è venuto a mancare l'interesse per il piacere con finalità riproduttive<sup>20</sup> perché

<sup>19</sup> La progressiva scissione dell'aspetto naturale della sessualità (quello riproduttivo) da quello culturale (quello del piacere e degli *αφροδισια*, cioè degli atti che procurano piacere – cfr. Foucault 2008) sembrano avvalorare un panorama in cui la riproduzione sia sempre più facilmente conseguibile al di fuori della sessualità, questa vissuta esclusivamente come diversivo o passione.

<sup>20</sup> Con ciò non si vuole dire che, nel mondo consumistico, non ci sia o sia diminuito l'inte-

sono emerse tante e sempre nuove forme di piacere alternativo configurate sul modello usa-e-getta. Se il piacere di tipo costruttivo si paga in responsabilità (per i processi ontogenetici) e in delusione (per l'ineluttabile fine di una relazione e per la consapevolezza dell'ipocrisia che consiste nella malafede necessaria a costituire la relazione e a crederci), gli altri generi di piacere si pagano solo in forma schiettamente economica – quando, eventualmente, non si pagano affatto.

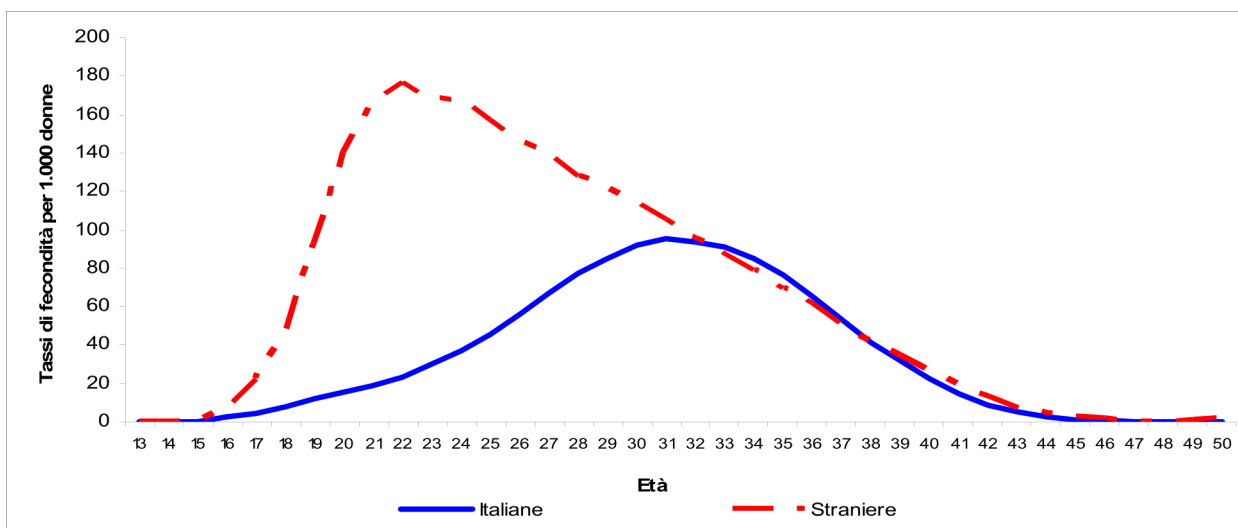


Tabella 2.

*Dati ISTAT sui tassi di fecondità per età e cittadinanza delle donne residenti in Italia – anno 2006.*

Se è vero che questo effetto di recessione demografica è imputabile a cause culturali, deve essere vero che le fasce di popolazione più esposte al consumismo e più partecipi di esso siano anche protagoniste di questa diminuzione della natalità; e se è vero che i fenomeni della cultura consumista

---

resse per le relazioni di coppia o per il sesso, ma che questi non siano più agiti per ciò che, come si è visto fin qui, dovrebbero soddisfare.

colpiscono tanto più la fascia di popolazione maggiormente integrata nella società e negli schemi culturali che non quella estranea ad essi, allora questo ragionamento giustifica i dati per cui la popolazione straniera rileva un tasso di fecondità superiore rispetto a quella autoctona (tab. 2).

Se il piacere conseguibile mediante l'amore è appagabile nel tempo, con l'attesa, la pazienza, la pertinacia, l'impegno, la tecnica, la capacità, etc., le forme commerciali di piacere si realizzano senza impegno e senza investimenti di tempo: basta pagare. Inoltre, se il piacere dell'amore è inquadrato in un dispositivo che dispiega tutte le conseguenze di azione (*plaire*) e passione (*plaisir*), presupponendo una partecipazione attiva da parte dell'individuo, i piaceri consumistici non pretendono alcun agire e alcuno sforzo.

Per fare un esempio banale, praticando sesso a pagamento si appaga un bisogno (*plaisir*) senza doversi sforzare di piacere (*plaire*) all'altro perché basta pagare il prezzo pattuito – tuttavia, si rinuncia al piacere di piacere (*le plaisir de plaire*). Ma non serve riferirsi alla prostituzione per svelare le trappole del consumismo. Basta osservare una frequentazione tra due individui legati esclusivamente dal sesso: quando si dissolve l'illusione (dell'amore, della sincerità e dell'eternità), quando, insomma, si esclude la malafede dal gioco e si assume cinicamente a perno della relazione la ricerca del *plaisir*, l'amore (quello che dovrebbe essere amore) si riduce a un mero consumo perché, affinché si tratti di amore, sarebbe necessario ingannarsi reciprocamente e autoriflessivamente (paradosso) – ingannare l'altro mediante promesse di eternità e ingannare se stessi illudendosi di credere a tali promesse e di farle sinceramente. Tolto il paradosso, resta l'interesse economico – niente poesia, niente magia, niente amore. Ecco un'altra dimostrazione della tesi di Luhmann (2005): l'amore è un mezzo di comunicazione e, se i termi-



ni e i modi della comunicazione vengono modificati, si attua un comunicare di altro genere, cioè non si agisce l'amore. Spogliare l'amore dei suoi paradossi trasforma la relazione in mero consumo perché ci si limita a vivere il *plaisir* per l'attimo in cui se ne gode, abolendo l'orizzonte del futuro (benché puramente illusorio), cioè rinunciando alla dimensione temporale, che è necessaria allo sviluppo della funzione dell'amore (v. cap. 2). Tali relazioni, patite secondo i modelli (micro)economici, fatte valere unicamente per ciò che sono in grado di appagare sul momento e disarmate del contenuto attivo del *plaire*, si risolvono nella soggezione alla soddisfazione perché, se non viene chiesto niente sul piano dell'agire, non rimane che il passivo *plaisir* imposto dalla mano invisibile che regola il mercato, come suggerirebbe la teoria smithiana dei liberi egoismi.

Nel dominio del consumismo, anche la scoperta e l'esplorazione della sessualità (regolate da visibilità ed enunciazione) vengono sostituite da simulazioni: la pornografia svela ogni possibilità del sesso e, benché fortemente mediata, veicola le informazioni più tempestivamente di quanto potrebbe una storia d'amore vissuta di persona – ma questo flusso delle informazioni viene assunto rinunciando a qualsiasi possibilità evocativa, come se la pornografia fosse costituita di meri segnali, mentre l'amore di simboli<sup>21</sup>.

Pornografia e prostituzione, incluse nel dominio dell'economico, instaurano un regime culturale per cui l'osceno «si qualifica con la mancanza d'interesse per la persona, o più precisamente: con la permutabilità della

---

21 Tecnicamente è vero il contrario: la pornografia *evoca* sensazioni, fantasie o ricordi, mentre l'amore *costituisce* tali sensazioni e ricordi; una è significazione, mediazione, l'altro è il dispositivo all'interno del quale si costituiscono e si rintracciano (anche) i significati e le referenze sessuali. Tuttavia, in questa sede si vuole indicare che la pornografia trasmette i segni di un discorso, mentre l'amore si occupa di costituire e di sviluppare un discorso più vasto.

persona di riferimento» (Luhmann 2005: 159). Dalla premessa utilitaristica che, per soddisfarsi, bisogna consumare dosi di bene, risulta una triste equivalenza tra persone e dosi di sesso (agito o visto).

Se un'esplosione di alternative ha cancellato la forma di piacere che permette alla specie di riprodursi, possiamo prevedere che, anche se si fosse ancora interessati a far progredire la specie, con l'instaurazione di un'economia politica dell'amore entrerebbe in azione la legge di Gresham<sup>22</sup>, per cui si preferirebbe spendere in società le forme di piacere non costruttive con lo scopo di mantenere per sé o per la propria ristretta comunità le forme di piacere costruttive, risolvendo le risorse sociali in un pulviscolo di sistemi endogamici – ennesima condanna escatologica. Ciò è sicuramente vero se la moneta di scambio non è simbolica, cioè se deriva il suo valore dagli elementi costitutivi.

Risuona un vecchio adagio che sembra volersi confermare: il benessere eccessivo condanna un popolo all'estinzione. Soprattutto, alla confusione.

La confusione morale e sentimentale che viviamo oggi, la difficoltà di orientarsi nella società – che il già citato Galimberti (2007) rileva – sta nell'eccesso delle informazioni e delle alternative disponibili. Come si è det-

---

22 «La moneta cattiva caccia quella buona», Sir Thomas Gresham (1551). Nei sistemi in cui il denaro è coniato in monete che derivano il proprio valore dal contenuto di metallo prezioso, con l'uso, con gli scambi, con i passaggi di mano in mano e con la pratica illegale della raschiatura, il valore intrinseco delle monete usurate risulta inferiore al loro valore nominale e ciò le rende monete *cattive*, cioè non accettate o accettate malvolentieri in pagamento rispetto a quelle *buone*, cioè quelle nuove di zecca e il cui valore nominale è pari a quello della quantità del metallo di cui sono fatte. In tali sistemi gli operatori economici conservano i pagamenti ricevuti in moneta buona e pagano o danno i resti in moneta cattiva per liberarsene, il che porta la moneta cattiva a dominare le transazioni e quella buona a rimanere inutilizzata o, peggio ancora, ad essere fusa illegalmente per ricavare il valore in metallo prezioso o, ancora, ad essere utilizzata per gli scambi internazionali con gli operatori stranieri, che non accettano la moneta cattiva perché, nel loro rispettivo paese, la moneta estera varrebbe solo per il suo valore intrinseco.

to prima, citando Luhmann (2005), i mezzi di comunicazione generalizzati simbolicamente servono a ridurre la complessità di un sistema per favorire gli esiti positivi della comunicazione; la riduzione di complessità si opera mediante quelle che Foucault (2004) chiamava procedure d'esclusione<sup>23</sup>.

Ora, il punto è che le riflessioni e le rilevazioni del discorso di Luhmann (2005) erano state svolte originariamente dall'autore per indicare elementi circostanziali e tipici di determinati periodi storici (dal XVII al XIX secolo); mentre qui non si è potuto fare a meno di trattarle come compresenti, tutte riassunte nel medesimo panorama attuale: quello consumista fondato sull'ordine economico che riesce, più di qualsiasi altro ordine culturale, a materializzare il paradosso coniugando elementi discordanti. Nella postmoderna società fluida del consumismo tutto coabita e si scivola addosso perché possa essere usato quando serve, per poi, immediatamente dopo, essere scartato nuovamente nel mucchio, dove può ricominciare a fluire. La sovrabbondanza (d'informazioni, di beni, di parametri culturali, di orientamenti di valori, etc.), conseguente a questa configurazione sociale, genera una massa di alternative ridondanti che, affinché la società possa riuscire nella sua opera di riduzione della complessità, dovrebbero essere escluse mediante le procedure indicate da Foucault (2004); ma ciò è contrario alle istanze del consumismo.

Il risultato è un ulteriore paradosso: l'amore sparisce come codice comunicativo, ma, affinché il consumo (di sentimenti, passioni, etc.) possa continuare ad essere esperito, è necessario alimentare il desiderio<sup>24</sup> mediante l'a-

---

23 Le procedure di esclusione individuate da Foucault (2004) si distinguono in esterne (interdetto, partizione e dicotomia vero/falso), interne (commento, autore e discipline) e di restrizione (rituale, società di discorso, dottrine e educazione).

24 Alimentare, anzi, creare desideri è lo scopo della pubblicità, che invecchia i prodotti appena reclamizzati per far desiderare quelli che si stanno per lanciare sul mercato.

libi dell'amore.

Se, fino alla comparsa del consumismo, l'amore era mistificazione necessaria a favorire gli esiti positivi dell'accordo sentimentale tra due persone, nel post-moderno l'amore è un accessorio necessario alla reclamizzazione. Dall'amore come dispositivo – mezzo di comunicazione di una certa complessità – si è passati all'amore come anello della catena di un altro dispositivo: in quanto mero ingranaggio, non è più un elemento complesso, ma un semplice componente, un'etichetta, l'argomento accessorio di un comunicare con interessi differenti. Il codice studiato da Luhmann (2005), con i suoi vari elementi interrelati, va scomparendo per fare posto ad una mera parola, che entra a far parte di un altro codice comunicativo, all'interno del quale assolve alla funzione di facilitare la commercializzazione dei beni (sia reali che astratti).

## **Bibliografia.**

Belardinelli Sergio, *Introduzione all'edizione italiana*, in Luhmann (1991: 1-16).

Deleuze Gilles, *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 2007; ed. or., *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, 1989.

Émile Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, RCS, 2007; ed. or., *Le Suicide. Étude de sociologie*, 1897.

Foucault Michel, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino, Einaudi, 2004; ed. or., *L'ordre du discours*, 1971.

Foucault Michel, *Storia della sessualità*, 3 voll., vol. II, *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 2008; ed. or., *L'usage des plaisirs*, 1984.

Galimberti Umberto, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.

ISTAT, *Natalità e fecondità della popolazione residente: caratteristiche e tendenze recenti*, 2008, disponibile presso l'indirizzo Internet [www.istat.it/salastampa/comunicati/non\\_calendario/20080701\\_00/testointegrale20080701.pdf](http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/20080701_00/testointegrale20080701.pdf).

Luhmann Niklas, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991; ed. or., *Funktion der Religion*, 1982.

Luhmann Niklas, *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori, 2005; ed. or., *Liebe als Passion*, 1982.

Merton Robert King, *Teoria e struttura sociale*, 3 voll., vol. II, *Studi sulla struttura sociale e culturale*, Bologna, il Mulino, 2000; ed. or. *Social Theory and Social Structure. Studies in Social and Cultural Structure*, 1949-1968.

Muchembled Robert, *L'orgasmo e l'occidente. Storia del piacere dal Rinascimento a oggi*, Milano, Raffaello Cortina, 2006; ed. or., *L'Orgasme et l'Occident*, 2005.

Odifreddi Piergiorgio, *Giochi pericolosi*, disponibile presso l'indirizzo Internet [www.vialattea.net/odifreddi/giochi.pdf](http://www.vialattea.net/odifreddi/giochi.pdf).

Sartre Jean-Paul, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano, NET, 2002; ed. or., *L'être et le néant*, 1943.

Turner Victor, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia, Morcelliana, 2003; ed. or., *Passages, Margins, and Poverty – Religious Symbols of Communitas*, 1972.