

IL POSTO DEL CUORE. RIFLESSIONI SULL’AFFETTIVITÀ  
UMANA E SULLA TENEREZZA  
VALENTINA GAUDIANO\*

**Abstract:** Starting from Dietrich von Hildebrand’s reflections on love and affectivity, we aim in this text to focus on the meaning and value of a privileged place for affectivity that is the heart. Specifically, his analyses motivate a clear and articulate interaction between affectivity, reason and will, in an anthropological vision that sees in these three planes those potentialities of the human that only through a conscious decision to interact and integrate can truly flourish. From the point of view of tender affectivity, tenderness is of interest, due to its scarce consideration in the philosophical sphere, as a specific feeling that expresses the empathic capacity of the human being to recognise the experience of others, especially in their condition of fragility, and move towards them. In this sense, the study of tender affectivity thus expressed offers itself as a field of analysis still to be explored in depth for its rethinking and a multi-dimensional understanding of the human.

**Keywords:** heart, affection, tenderness, love, Hildebrand.

*Note introduttive*

Dietrich von Hildebrand<sup>1</sup> pubblicava alla fine degli anni ’60 un piccolo libretto intitolato *Über das Herz (Il cuore)*. Negli stessi anni stava lavorando

---

\*Docente di Antropologia Filosofica e Fenomenologia, Istituto Universitario Sophia, Firenze.

<sup>1</sup> Filosofo tedesco, nato a Firenze nel 1889, intraprese gli studi di filosofia a Monaco di Baviera dove conobbe un circolo di studenti legato prima a Theodor Lipps e poi ad Edmund Husserl. Il fascino dell’approccio husserliano lo indusse a portare avanti gli studi con lo

– e da lungo tempo – ad un ben maggiore e sistematico lavoro sull'amore, *Das Wesen der Liebe (Essenza dell'amore)*; con tali pubblicazioni, e non solo, contribuiva a rimettere a fuoco una dimensione dell'umano che l'intera storia della filosofia aveva per lo più eclissato o abbassato ad un rango inferiore e di poca importanza.

Se, infatti, sull'amore umano e il suo inestricabile legame con la corporeità esiste un'intera storia di riflessioni e approfondimenti di vario genere – in cui l'amore è letto prevalentemente come *eros*, forza pulsionale o atto di volontà<sup>2</sup>–, raramente lo si è associato al cuore e alle sue implicazioni, ovvero alle espressioni dell'affettività, che desidera intimamente raggiungere chi si ama anche con gesti di manifestazione che rendano l'altro/a consapevole di essere amato/a. In tal senso, il predominio della vista, quale senso per eccellenza di un'intera tradizione filosofica occidentale, ha in certo modo svilito e bypassato l'amore nella sua radicale natura: esperienza umana che richiede la co-implicazione di tutti i piani dell'umano e di tutti i sensi di cui ha facoltà. Ed è proprio su questo piano che il cuore, quale organo interno al nostro corpo e non liminale come son la vista o il tatto, assume una valenza ben più ampia e profonda, come appunto Hildebrand mostra nelle sue riflessioni, affermando che «non si può dubitare del fatto che l'affettività sia una realtà importante della vita dell'essere umano, una realtà che non può essere subordinata all'intelletto o alla volontà»<sup>3</sup>. L'affettività e con essa l'amore chiedono una ricomprensione affinché l'essere umano possa essere colto nella sua complessità e ricchezza, riscoprendone l'intreccio intimo e la costante interazione di piani. Il recupero dell'immagine del cuore è dettato qui dall'uso comune e letterario del termine: «il termine “cuore” si riferisce al centro dell'affettività»<sup>4</sup>.

---

stesso Husserl a Gottinga, dove si addottorò. I suoi studi si sono principalmente concentrati su temi di carattere etico e religioso. Per l'avvento del Nazismo e la sua chiara posizione nei confronti del regime, fu costretto a fuggire trovando riparo negli Stati Uniti. Lì fu accolto alla Fordham University dove rimase ad insegnare fino al 1960. Successivamente si dedicò ad una intensa attività di studio e conferenze in tutto il mondo fino al 1977, anno della sua morte.

<sup>2</sup> Il primo testo a tutti noto è quello del *Simposio* di Platone, cui hanno fatto seguito una gran quantità di dialoghi, trattati, aforismi che hanno messo in luce vari aspetti e dimensioni ascrivibili a tale esperienza umana, intesa da alcuni come espressione della volontà, da altri come espressione della sfera emotiva. Per una breve panoramica rinviamo qui ad un nostro lavoro legato proprio all'amore in Hildebrand: cfr. V. Gaudiano, *La filosofia dell'amore in Dietrich von Hildebrand. Spunti per un'ontologia dell'amore*, Inschibboleth, Roma 2022.

<sup>3</sup> D. von Hildebrand, *Il cuore. Un'analisi dell'affettività umana e divina*, Edizioni Fondazione Centro Studi Compostrini, Verona 2022, p. 42.

<sup>4</sup> Ivi.

Hildebrand, però, non si preoccupa tanto dell'ampia storia che tale termine abbia avuto all'interno della cultura europea o di altre culture, né tanto meno del sentire comune legato a questo termine. Il cuore è, forse, uno dei simboli più universali e condivisi al mondo, anche se con diversificazioni nel corso della storia che variano da cultura a cultura e nel procedere dei tempi. Vorrei, dunque, soffermarmi in queste pagine proprio sul significato del cuore e sulle sue implicazioni riguardo una delle massime espressioni di quella che Hildebrand chiama affettività tenera che è l'amore, declinato nei termini della tenerezza.

### *Brevi pennellate sul significato del termine cuore*

Il cuore ha da sempre avuto un certo fascino nell'immaginario umano e una sua particolare valenza, in ogni tempo e in ogni cultura. Se ne possono rintracciare prime immagini ancora in epoca paleolitica, in graffiti rupestri, e poi nelle epoche successive e alle più varie latitudini. Tuttavia, come Hildebrand stesso lamenta, non se ne trova traccia nella storia del pensiero filosofico, se non nel suo essere associato a qualcosa di inferiore all'intelletto. Pascal rappresenta una prima voce di contrasto a questa tendenza filosofica all'intellettualismo e alla superiorità della ragione sul cuore – due categorie divenute presto oppostive.

Eppure, il cuore ha avuto grande valore nel mondo antico. Nell'antica Mesopotamia il cuore rappresentava la sede dei sentimenti e la più nota epopea, espressione di quel contesto culturale, lo mostra chiaramente nel rapporto che si instaura tra i due protagonisti, Gilgamesh e Enkidu; il primo rappresentante il cuore inquieto, in cerca di risposte e pace, il secondo l'emblema dell'intelligenza del cuore<sup>5</sup>. L'antica medicina indiana, d'altra parte, faceva del cuore il centro dell'attività psichica, nonché Brahma nella sua funzione produttrice<sup>6</sup>; per gli antichi egizi esso non solo raffigurava l'organo più importante del corpo poiché pompa sangue a tutti gli organi, ma

---

<sup>5</sup> Così leggiamo in un dialogo tra Gilgamesh ed Enkidu: «Non abbiamo attraversato tutte le montagne? Non hai tu esperienza di combattimenti? Tocca [il mio cuore], non avrai paura della morte. Prendimi la mano, proseguiamo insieme. Non permettere che il combattimento diminuisca il tuo coraggio; dimenticati della morte. Nessuno può stare da solo. Quando due vanno insieme, ciascuno difenderà se stesso e salverà il suo compagno», W.T.S. Tachara, "L'epopea di Gilgamesh. Una biografia spirituale", in *Sunrise*, (novembre 1999-gennaio 2000), p. 12. Cfr. E. Williamsen, "The Search for Identity in the Epic of Gilgamesh", in *Articulāte* Vol.2, Article 3: <http://digitalcommons.denison.edu/articulate/vol2/iss1/3>.

<sup>6</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, "Cuore", in: *Dizionario dei simboli*, Bur, Milano 1999<sup>13</sup>, p. 359.

era ritenuto la sede dell'intelletto, delle emozioni e della moralità, dunque il luogo di maggior rilievo; esso era considerato causa e testimone di ogni azione. Un particolare legame veniva poi individuato tra cuore e lingua, nel senso che tutto ciò che noi proferiamo con parole proviene dal cuore, dunque il cuore pensa ciò che vuole e la lingua ordina ciò che esso appunto desidera. Antropologicamente parlando, il cuore risultava nel mondo egizio il centro della personalità e come tale andava mantenuto, perché il suo "spostamento" poteva essere causa di problemi e sofferenze, nonché della non integrità di una persona<sup>7</sup>.

Sotto il profilo religioso, il cuore aveva per gli egizi un valore estremo nel considerare il "peso" di ogni esistenza umana, essendo il luogo fisico cui si collegava l'anima; si credeva, pertanto, che con la morte i defunti dovessero passare per una pesatura del proprio cuore per poter accedere alla vita nel regno dei morti e avevano sviluppato tecniche raffinate affinché il cuore potesse restare integro all'interno del corpo dei defunti<sup>8</sup>. In altre civiltà antiche, il cuore era ritenuto il luogo del coraggio e dell'intelligenza, oltre che dell'energia vitale, per cui lo si offriva alle divinità (Atzechi, Maya) o veniva mangiato – soprattutto quando si trattava del nemico ucciso (alcuni popoli africani).

Nella cultura semitica il *Lev*<sup>9</sup> – termine per designare il cuore – aveva un significato molto ampio: era sede di quell'intelligenza che oggi viene rivalutata e studiata come intelligenza affettiva, ma anche luogo per un più profondo discernimento e una comprensione della realtà altra rispetto a quella della ragione, ma sempre di tipo conoscitivo<sup>10</sup>. Sarebbe, perciò, il cuore a far meglio capire certe situazioni. Per tale ragione esso è anche il luogo privilegiato dell'incontro con Dio, che solo può entrarvi e conoscerlo per davvero. È il cuore, infatti, che deve custodire i precetti di Dio (*Prv* 3,1) e decide la strada dell'essere umano (*Prv* 16,9). Nell'Antico Testamento, il cuore è legato all'amore di Dio<sup>11</sup>, di cui se ne fa addirittura un comandamento: «amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la

<sup>7</sup> Cfr. O.M. Høystad, *Storia del cuore*, Odoia, Bologna 2010, pp. 36-37.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 29-40.

<sup>9</sup> Sul termine ebraico e la sua ampia portata cfr.: [https://www.biblistica.it/?page\\_id=948](https://www.biblistica.it/?page_id=948)

<sup>10</sup> Nel libro del Siracide si legge infatti che non abbiamo ricevuto un cuore per amare, ma piuttosto, «Dio ci ha dato un cuore per conoscere, per pensare» (*Sir* 17,7 ebr.).

<sup>11</sup> Anche l'Islam ha una considerazione simile del cuore: tempio dell'uomo e trono di Dio. Il cuore è qui considerato organo della contemplazione e della vita spirituale, tanto da sostenere che «il punto più intimo del cuore è detto il mistero (*al-sirr*) ed è il punto ineffabile in cui la creatura incontra Dio» (J. Chevalier/A. Gheerbrant, "Cuore", cit., p. 362).

forza. Le parole che oggi ti ordino, siano nel tuo cuore». Questa visione trova spazio di approfondimento nel Cristianesimo e nei Vangeli che mettono al centro l'incarnazione di Dio nel Cristo, uomo di cuore, che mostra l'ampia gamma dell'affettività umana e la sua centralità – soprattutto in certe espressioni della medesima – rispetto alla ragione o alla sola volontà. Soprattutto quando esprime chiaramente la netta distinzione tra interno ed esterno, attribuendo al cuore la sede di ciò che può contaminare l'essere umano: non è, perciò, ciò che entra nel corpo dall'esterno a far male, ma ciò che muove dall'interno stesso. Ecco perché, nell'ambito del cristianesimo, il cuore diventa il luogo simbolico del rinnovamento e della conversione, elemento modellabile che può assumere forme diverse a seconda dei contenuti di cui si fa calice. È anche per tale ragione che si trovano in questa religione una venerazione al cuore di Gesù<sup>12</sup> – da cui prende le mosse la riflessione hildebrandiana e cui è anche dedicata una parte del testo – e a quello di Maria.

Un interprete assai originale della dimensione specifica del cuore è, tra i primi teologi cristiani, San Agostino. Al centro della sua riflessione sta, infatti, il cuore inquieto, ovvero il luogo della tensione tra un amore verso il mondo e le cose del mondo e uno verso Dio che solo può placare veramente l'inquietudine. Nella cultura tardo-antica, cui Agostino appartiene, il termine *cor* è divenuto ormai sinonimo di anima e quindi espressione definitiva dell'interiorità intesa come spazio di tensione verso l'aldilà, in un quadro di comprensione del corpo e soprattutto della sessualità come qualcosa di impuro, peccaminoso e da rinnegare ai fini della salvezza. Su questa scia l'amore erotico e tutta la gamma dei sentimenti carnali divengono progressivamente e in modo crescente durante il Medioevo l'espressione contraria a Dio e all'amore che solo a lui sarebbe dovuto. Tale comprensione farà storia nella cultura europea producendo, non soltanto la visione negativa dell'amore erotico, ma contribuendo anche allo sviluppo e all'esaltazione della *caritas* del cuore, da cui fiorirà l'intuizione di esistere in virtù di qualcosa di più grande di sé o della vita sociale, cui ci si può aprire e che muove ad una vita in cui si impara a prendersi cura di se stessi e di tutto ciò che ci è donato<sup>13</sup>.

Nell'ambito filosofico della cultura greca antica è Aristotele a considerare il cuore come centro della vita, poiché strettamente connesso con

<sup>12</sup> Riguardo la spiritualità e/o devozione al cuore di Gesù cfr.: G. Manzoni, "Spiritualità e devozione al cuore di Gesù", in *Dehoniana* 1988/2, pp. 181-194, DEH1988-15-IT.

<sup>13</sup> Cfr. O.M. Høystad, *Storia del cuore*, cit., p. 100.

l'anima, che risiederebbe al suo interno<sup>14</sup>. Tuttavia, è la scissione tra razionalità e sfera affettiva provocata da Platone e dal platonismo ad aver maggiormente inciso sullo sviluppo culturale europeo con una consequenziale visione negativa dell'affettività. Per cui, pur con alcuni coraggiosi esempi di ribaltamento dei piani del dualismo – Pascal in testa – si deve attendere fino alle soglie del XX secolo per una ripresa di questo aspetto determinante della natura umana, per opera di Max Scheler che, proprio guardando alla filosofia di Pascal oltre che di Agostino, sviluppa una attenta analisi dell'affettività umana e dell'amore<sup>15</sup>, riportando nel discorso filosofico l'importanza di tale dimensione al pari di quella intellettuale e volitiva, anzi considerandola di maggior rilievo per comprendere la natura umana. L'*ordo amoris*<sup>16</sup>, infatti, rappresenterebbe proprio ciò che rende ciascuno di noi persona, distinguendoci del tutto dal mondo animale e vegetale con i quali pure condividiamo molti aspetti, come il principio vitale della carne del nostro corpo e quello più sociale della vita insieme e dell'esigenza di riconoscimento, presente in diverse specie animali. Eppure, nonostante questo contributo, seguito poi da quello di Hildebrand, il cuore, nella sua valenza metaforica di luogo dei sentimenti e di un'altra forma di intelligenza, è stato quasi del tutto ignorato nella storia culturale europea del XX sec., segnata piuttosto da un processo di avanzamento accelerato del progresso scientifico e tecnologico nonché economico, che ha sviluppato piuttosto, come lo stesso Hildebrand afferma, «una forte tendenza anti-affettiva, come reazione contro l'ethos del XIX secolo»<sup>17</sup>. L'ambito di

<sup>14</sup> La posizione aristotelica segna già un chiaro passaggio ad un contesto culturale ben diverso da quello precedente alla nascita della filosofia e quindi al passaggio dal *mythos* al *logos*, dalla cultura orale a quella scritta, in poche parole al mutamento dal tempo e dalla cultura di Omero a quella socratica. La cultura greco-antica dei grandi poemi di Omero costituisce un contesto nel quale non sussiste ancora nessuna separazione tra corpo e anima, ma l'essere umano è rappresentato mediante le molteplici parti del suo corpo e quindi la sfera erotica e quella generale dell'affettività hanno tanta parte quanto quella del pensiero e del calcolo.

<sup>15</sup> Di particolare importanza sono le opere sulla simpatia e sull'*ordo amoris*, nelle quali Scheler sviluppa un'analisi fenomenologica dei sentimenti e dell'amore quale atto, cfr.: M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, L. Pisci (ed.), Città Nuova, Roma 1980; *Ordo amoris. Saggio introduttivo e ricerca sulla fonte agostiniana*, L. Iannascoli (ed.), Aracne, Roma 2009. Sul rapporto tra Scheler e Agostino, rinviamo qui ad un nostro articolo: V. Gaudiano, "Il primato dell'amore. L'interpretazione scheleriana dell'*ordo amoris* agostiniano", in: V. Limone/G. Maspero (eds.), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia, letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 199-217.

<sup>16</sup> Scheler riprende esplicitamente tale concetto da Agostino che aveva parlato di *ordo amoris* in opere come le *Confessioni* e *La dottrina cristiana*.

<sup>17</sup> D. von Hildebrand, *Il cuore*, cit., p. 67.

maggior interesse e studio del cuore è rimasto fondamentale quello della medicina, che ne ha approfondito il funzionamento fisiologico e le relative malattie, sviluppando sempre più perfezionate modalità di indagine e diagnosi, nonché di cure per sanare il cuore ammalato e non funzionante. Di recente, proprio all'interno di questo scenario medico, uno scritto di Sandeep Jauhar, noto cardiologo statunitense, ha aperto, però, nuovi scenari di indagine, rimettendo a fuoco quanto la dimensione fisiologica di questo organo necessita di essere considerata non del tutto separatamente da quell'immaginario che ne ha costituito il patrimonio interpretativo di secoli di storia, all'interno delle più varie civiltà. Egli arriva a sostenere che la medicina dovrebbe ampliare i propri orizzonti di studio per poter meglio comprendere e curare il cuore, in una visione fortemente umanista che riconosce in questo organo, qualcosa che ha un tale intreccio con tutti i piani dell'umano – in particolare con la mente – da non poter ignorare il legame con le emozioni, così come con tutto il tessuto sociale in cui viviamo:

Nonostante il cuore sia stato per secoli associato con le emozioni, questo aspetto è ancora ampiamente inesplorato [...]. Le cardiopatie hanno radici psicologiche, sociali e perfino politiche. Per curare i nostri cuori è necessario intervenire con efficacia su ognuno di questi fattori [...]. È in ogni caso più evidente che il cuore biologico è inestricabilmente legato alla sua controparte metaforica. Per curare i nostri cuori dobbiamo riparare le nostre società e le nostre menti. Dobbiamo guardare non solo al nostro corpo, ma a tutta la nostra persona<sup>18</sup>.

Jauhar afferma ciò, non solo a partire dalla propria esperienza medica ed esistenziale, ma anche da uno studio che egli stesso ha condotto in dialogo con studiosi e medici che hanno già iniziato a valutare il legame tra cuore quale organo e psiche<sup>19</sup>. Indubbiamente, ci sono molti fattori ancora incomprensibili a spiegare un certo funzionamento del cuore e «il motivo per cui alcuni fattori emotivi diversi diano origine a modificazioni cardiache diverse è un mistero. Ma oggi – in lode forse agli antichi filosofi – possiamo affermare che, sebbene le nostre emozioni non siano localizzate all'interno

<sup>18</sup> S. Jauhar, *Il cuore. Una storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, pp. 244-245.

<sup>19</sup> Viene fatto riferimento esplicito alla scoperta di una nuova malattia, denominata cardiomiopatia di Takotsubo, da un oggetto giapponese così chiamato perché presenterebbe una forma simile a quella che il cuore assumerebbe in tale malattia. Cfr. S. Jauhar, *Il cuore*, cit., pp.31-40.

del muscolo cardiaco, il cuore biologico coincide con la sua controparte metaforica secondo modalità tanto sorprendenti quanto misteriose»<sup>20</sup>. Il variare dei nostri sentimenti ha un impatto sull'andamento cardiaco – paure o dispiaceri possono provocare delle lesioni cardiache –, ma tale relazione è biunivoca, nel senso che anche le variazioni cardiache possono influire sui sentimenti – una tachicardia o una aritmia possono ingenerare stati di ansia<sup>21</sup>. In altre parole, la medicina qui si fa portavoce della necessità di una comprensione del cuore che possa abbracciare una sua visione filosofica, etica e religiosa, attestando, così, come la complessità dell'essere umano richieda un costante dialogo tra saperi e piani per poter non solo capire ma anche sostenere, curare e permettere che ciascun essere umano fiorisca.

### *Sull'affettività tenera*

Gli scritti di Dietrich von Hildebrand contribuiscono filosoficamente a recuperare la dimensione etico-metafisica del cuore. Analizzando con cura le dinamiche e l'essenza dell'amore egli ne mette in luce il profondo legame con la sfera dell'affettività, individuando in essa una dimensione decisiva per capire fino in fondo l'essere umano e i suoi legami sociali. L'amore, recuperato nella sua più positiva portata di *eros*, viene riconosciuto quale molla essenziale del vivere e dell'agire umani, a partire da un recupero della corporeità nella sua interezza; non si può, infatti, capire veramente l'amore se non lo si lega a tutta la persona umana, quindi non separando la sfera corporeo-sessuale da quella più specificamente spirituale, perché l'amore esplicita proprio questa sorta di doppiezza del corpo umano: è un vissuto tutto interiore che passa, però, per i sensi esterni. È l'incontro reale con una persona che muove ad amare; la sua bellezza e tutto quanto da essa promana attirano e attraggano, richiamando una risposta che esprima l'assenso<sup>22</sup> e l'accoglienza verso di essa, fino al dono di sé. La qual cosa, secondo Klaus Hemmerle<sup>23</sup>, è legata proprio all'avere un corpo che ci dischiude la possibilità

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 39.

<sup>21</sup> Ivi, pp.209-224.

<sup>22</sup> Hildebrand definisce l'amore una risposta al valore, dunque un atto o un movimento di assenso nei confronti dell'altra persona, nello specifico del suo valore di amabilità. Cfr. D. von Hildebrand, *Essenza dell'amore*, tr.it. di P. Premoli de Marchi, Bompiani testi a fronte, Milano 2003.

<sup>23</sup> Klaus Hemmerle, teologo e filosofo tedesco, nasce a Friburgo e studia presso Bernhard Welte, sviluppando una riflessione ampia sul rapporto tra filosofia e teologia. Anche nel suo pensiero l'amore assume un ruolo privilegiato, in particolare come espressione più pregnante della radicalità del messaggio cristiano della Rivelazione.

di donarci dando tempo, forze, qualcosa di sé.

L'amore è un atto speciale, non solo un sentimento; ed è un atto doppio: è per un verso un dare, per l'altro senso un ricevere, e questo vale per entrambe le parti coinvolte. L'amante e l'amato/a hanno ciascuno la propria specificità, ma sono allo stesso tempo co-protagonisti: c'è un movimento dall'amante all'amato/a e da questo all'altro/a, così che una persona è sempre amante e una è amata.

Nell'esperienza dell'amore le due parti si danno reciprocamente il proprio senso: attraverso l'amore il "tu" diventa un tu personale e l'io scopre se stesso nell'atto di amare e si accetta accettando l'altro/a. L'esperienza dell'amore non rimane chiusa tra i due amanti, perché l'io-amante non ama solo il tu, ma con esso ama in qualche modo tutto: quando afferma l'esistenza del tu-amato, afferma allo stesso tempo l'esistenza di tutto ciò che esiste. Bernhard Welte si spinge molto più in là e vede nell'unico movimento dell'amante verso l'amato/a lo stesso movimento di comprensione del mondo intero, cioè mette amore e conoscenza in un unico movimento. La qual cosa, se sviluppata alle sue massime conseguenze, ci porterebbe ad affermare che una sola relazione d'amore sarebbe sufficiente per mettere una persona in una relazione d'amore con tutto il mondo; e questa non sarebbe una decisione consapevole e obbligatoria, al contrario! L'amore per sua natura include il modo di dare questa apertura interiore, perché l'amore è dono per sua natura. L'amore appartiene, infatti, per Hildebrand a quella sfera dell'affettività che egli definisce "tenera", per differenziarla da una affettività volubile, per il suo manifestarsi «nell'«essere commossi», nell'entusiasmo, nella tristezza profonda e autentica, nella gratitudine, nelle lacrime di gioia riconoscente, nella contrizione. È il tipo di affettività che si mostra nella nobile arrendevolezza e che coinvolge il cuore»<sup>24</sup>. Questo tipo di affettività può indurre differenti comportamenti, a seconda che si osservi persone anaffettive o particolarmente sensibili: le prime tendono a nascondere tali sentimenti sotto un'apparente indifferenza perché li ritengono inopportuni e se ne vergognano; le seconde, invece, possono non mostrarli perché riconoscono il carattere intimo di tali sentimenti, per cui mostrarli equivarrebbe a dissacrarli. Ciò fa nascere una serie di pregiudizi su questa dimensione dell'affettività, per cui «uno dei passaggi più importanti nella definizione del ruolo giocato dal cuore e dalla sfera dell'affettività tenera consiste nello smascherare l'errore che li rende meramente "soggettivi", istituendo un'opposizione tra

---

<sup>24</sup> D. von Hildebrand, *Il cuore*, cit., p. 69.

“oggettività” e “affettività”»<sup>25</sup>.

In realtà, l’oggettività di un atto di conoscenza deriva dall’aver colto la vera natura dell’oggetto in questione, e questo vale anche per le situazioni che viviamo: è l’aver un cuore vigile, il saper cogliere una data situazione, a prescindere dai soli propri sentimenti o emozioni, che ci permette di affrontarla riconoscendo il sentimento ad essa più appropriato o rispondente. Un giusto equilibrio della sfera affettiva, e soprattutto dei diversi piani dell’umano chiamati a dare un contributo specifico per l’agire nel mondo – cuore, intelletto e volontà – è oggi più che mai necessario, se si pensa alla crisi antropologica che stiamo attraversando e a quanto proprio la disarmonia tra questi piani abbia contribuito ad essa. Viviamo in un mondo in esponenziale accelerazione di sviluppo scientifico-tecnologico, per cui la nostra intelligenza è sottoposta a stimoli crescenti che sembrano richiedere una maggiore sinergia con la volontà, ma non proprio con l’affettività. D’altro canto, alcuni eventi come la recente pandemia da SARS-Cov-2 hanno chiaramente mostrato come la sola efficienza non basti a rendere l’esistenza umana felice e realizzata, né tanto meno ad evitare patimenti e sofferenze. In verità, come sostiene Hildebrand, «l’intelletto, la volontà e il cuore dovrebbero cooperare, ognuno rispettando il suo ruolo specifico e il campo dell’altro [...]. Quando il cuore esula dal proprio campo e usurpa il ruolo che non gli compete, getta discredito sull’affettività e causa una sfiducia generale su se stesso che si ripercuote anche nel proprio campo di interesse».<sup>26</sup> Questo porta ad una ipertrofia del cuore, intendendo con ciò non un eccesso emotivo, ma appunto un cattivo uso del cuore, o meglio una sua collocazione inappropriata da parte della persona. Nessuna intensità affettiva può infatti essere un male o un problema, mentre certamente lo è l’uso che se ne fa al posto dell’intelletto.

D’altro canto, chi dà troppo peso alla conoscenza e quindi all’intelletto facendo di ogni esperienza un oggetto di analisi e per coglierne nuovi aspetti conoscitivi, si sbilancerà talmente su questo piano da sviluppare una sorta di atrofia affettiva, ovvero il cuore verrà relegato ad un ruolo del tutto subalterno o addirittura inutile, se non capace di produrre conoscenza. In effetti, coloro che si lasciano trasportare dalla sola sete di sapere, volendo razionalizzare tutto, perdono di vista l’oggetto stesso del sapere e possono cadere in una ricerca conoscitiva che gira su se stessa e che quindi fa del sapere in quanto tale l’oggetto d’attenzione. Allo stesso modo, anche lo sbilanciamento sulla

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 74.

<sup>26</sup> Ivi, p. 80.

volontà di fare, su un operativismo che si pone come obiettivo il raggiungimento dell'utile, non può che vedere nell'affettività tenera un ostacolo, una perdita di tempo perché appunto non c'è nulla di "utile" nell'amare o nell'essere gentili con qualcuno, o ancor più nell'essere compassionevoli con chi soffre o è nella sventura.

Infine, ci sono persone che decidono volontariamente di "chiudere" il proprio cuore per non soffrire, per evitare di sentirsi sbilanciati rispetto ad un certo standard di riferimento o per una incomprensione di un ideale di vita, anche religioso, che sembrerebbe richiedere il distacco totale da ogni affetto terreno, nel rischio di restare "invischiati" nell'altro/a e non seguire più il proprio ideale. Anche questi fattori mi sembra che costituiscano una limitazione dello sviluppo personale perché operano uno sbilanciamento estremo a scapito di dimensioni essenziali e costitutive del nostro essere persone; una persona, infatti, «può accrescere e sviluppare tutta la ricchezza e profondità spirituali a cui è chiamata, solo se è impregnata dei valori che percepisce, solo se il suo cuore è mosso e infiammato da questi valori, e arde rispondendo con la gioia, l'entusiasmo, l'amore»<sup>27</sup>.

Un tale processo di sviluppo e crescita richiede impegno personale, la consapevolezza che i piani dell'umano che ci contraddistinguono concorrono alla nostra più piena realizzazione soltanto se curiamo di tenerli nel loro intimo intreccio e, non da ultimo, se veniamo educati al pieno valore e rispetto di ogni dimensione che ci costituisce. Ogni movimento culturale tende a valorizzare spesso un aspetto più degli altri per esaltarne il significato che ha per la vita umana e poterne meglio cogliere tutte le sue sfumature, ma spesso tale operazione – consapevole o meno che sia – conduce allo svilimento degli altri aspetti e quindi contribuisce ad una crescita umana parziale o appunto sbilanciata in un senso, con conseguenze che vengono poi registrate a livello individuale e soprattutto collettivo.

### *La tenerezza*

Sotto questo profilo mi sembra interessante guardare ad una particolare espressione dell'affettività tenera che è la tenerezza, una dimensione dell'umano poco studiata – è per lo più confinata allo studio psicologico dell'amore o della teologia, ma non così presente nelle analisi filosofiche<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 89.

<sup>28</sup> Esistono alcuni riferimenti nella storia della filosofia, cui si può guardare, ma indubbiamente non si tratta di un tema centrale nella riflessione. Una panoramica al riguardo è rintracciabile in: A. von der Lühe, "Zärtlichkeit", in *Historisches Wörterbuch der*

riguardanti gli affetti e le emozioni – forse perché non capita del tutto pur essendo profondamente legata all’amore, oppure perché rifiutata da un certo momento storico in avanti. La cultura seicentesca e settecentesca fanno, infatti della tenerezza – legata primariamente al gusto e al tatto, quindi alle esperienze artistico-letterarie – un tratto eminente del sentire umano. È in quel contesto culturale che la tenerezza viene associata chiaramente alla sfera più spirituale dell’essere umano e si promuovono atteggiamenti e virtù ad essa vicini, considerati elementi decisivi per la formazione e la crescita del tessuto sociale. Purtroppo, però, una forse eccessiva esaltazione del tenero porta ad una critica già nella seconda metà del Settecento e poi ad un vero e proprio declino della tenerezza nel suo valore positivo. La tenerezza, associata al bello, al fine e al delicato, iniziò ad essere vista come un pericolo per un rammollimento degli animi e quindi qualcosa da combattere e superare, quanto meno al livello sociale; in tal modo la tenerezza tornava nell’alveo del nucleo familiare, delle relazioni intime e personali, in un contesto di nascita e morte o del sentire materno.

Il XX secolo è il momento del ritorno di una certa affettività, come abbiamo già visto nello studio di Hildebrand, ma soprattutto di una chiara presa d’atto nel pensiero filosofico, di come un certo decadere dell’umano fosse frutto della rinuncia o del disprezzo per la tenerezza e per tutti i sentimenti ad essa affini<sup>29</sup>. Ma soltanto di recente, la tenerezza sta diventando nuovamente oggetto di attenzione e riflessione, a livello psicologico, come anche filosofico-teologico<sup>30</sup>. Sotto un profilo più filosofico possiamo definire la tenerezza usando le parole di Isabella Guanzini: essa è ciò «rende flessibili e disponibili all’incontro: è il *clinamen* delle nostre durezze, capace di curvarci nella direzione dell’altro»<sup>31</sup>. La qual cosa avverrebbe, secondo Vincenzo Costa, «attraverso *le carezze, i gesti, gli sguardi che un soggetto sente sul proprio corpo vivo* [...]». Per esempio, nella mano che passa con

---

*Philosophie*, J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (eds.), vol. XII: W-Z, Schwabe, Basel 2004, coll. 1149-1155.

<sup>29</sup> Cfr. G. Baptist, “Sulla tenerezza. Soltanto consolazioni per anime belle?”, in: *Pensare altrimenti. In dialogo con Francesca Brezzi*, [B@delonline.print](#), 16/17, 2014, pp. 35-39.

<sup>30</sup> Proprio nell’ultimo decennio sono stati pubblicati alcuni lavori cui qui rimando: E. Borgna, *Tenerezza*, Einaudi, Torino 2022; I. Guanzini, *La tenerezza. La rivoluzione del potere gentile*, Adriano Salani, Milano 2017; Ead., “Die Zaertlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit”, in: W. Kroell, J. Platzer, H.-W. Ruckenbauer, W. Schaupp (eds.), *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, Nomos, Baden-Baden, 2020, pp. 257-270; R. Di Muro, “La riscoperta della tenerezza dalle Sacre Scritture ai santi”, in: *Teresianum* 73 (2022/1), pp. 117-138.

<sup>31</sup> I. Guanzini, *La tenerezza*, cit., p. 19.

lentezza nell'epidermide s'inscrive nel corpo vivo del neonato l'essere accolto, irrompe nel suo corpo la tenerezza, un'idea che abita il suo corpo in maniera silenziosa o muta, come un linguaggio tacito»<sup>32</sup>. Fare spazio alla tenerezza significa fare spazio ad un tempo rallentato, in cui non vale l'efficienza della produzione e prestazione, ma l'essere ciò che si è, con tutta la fragilità che ciò implica; si tratta di un'esperienza assolutamente gratuita per chi riceve sguardi o gesti di tenerezza da altri, ma radicalmente intenzionale per coloro che la praticano attivamente.

Come suggerisce ancora la Guanzini «provare tenerezza per qualcuno o qualcosa, appare soprattutto come una questione di percezione dei segni che toccano la vulnerabilità della vita, la quale ha i tratti del mistero. C'è, infatti, qualcosa di molto misterioso nel fatto di sentirsi toccati da qualcuno, di sentire tenerezza per qualcuno»<sup>33</sup>. In questa definizione, la sottolineatura del gesto del toccare richiama studi precedenti, come quello di Emmanuel Levinas sull'alterità<sup>34</sup> o di Jean-Luc Nancy proprio sul *toucher*<sup>35</sup> – espressione tattile di un venire in contatto fisico di due superfici; eppure, nel moto di tenerezza che si affaccia nell'umana interiorità, quale risposta intenzionale ad un determinato qualcosa o qualcuno, non c'è un contatto fisico, bensì esclusivamente spirituale. È nell'esprimere la tenerezza che può entrare in gioco un "toccare" fisico; qui si fa, credo, particolarmente chiara la sottile linea di confine dell'esperire corporeo: qualcosa tocca la superficie organica originando immediati vissuti nella sfera psichico-spirituale e allo stesso tempo qualcosa/qualcuno tocca lo spazio psichico-spirituale generando reazioni organiche. Che siamo toccati interiormente o esteriormente, è tutta la nostra persona ad essere toccata o a toccare.

<sup>32</sup> V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet Studio, Macerata 2009, p. 93.

<sup>33</sup> I. Guanzini, *La tenerezza...*, cit., p. 22.

<sup>34</sup> Facciamo qui particolare riferimento ai passaggi di Levinas sulla tenerezza e sulla carezza, all'interno della sua fenomenologia dell'eros, riferita all'altro femminile: «l'epifania dell'Amata è una cosa sola con il suo regime di tenerezza com-mossa. Il modo della tenerezza com-mossa consiste in una fragilità estrema, in una vulnerabilità» (E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Foligno 2010, p. 264). Della carezza, invece, egli afferma che «trascende il sensibile. La carezza consiste nel non impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente dalla sua forma verso un avvenire – nel sollecitare ciò che si sottrae come se *non fosse ancora* [...]. Nella carezza, rapporto ancora, per un verso, sensibile, il corpo si spoglia già della sua stessa forma, per offrirsi come nudità erotica. Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto dell'ente» (Ivi, p. 265).

<sup>35</sup> Cfr. J.-L., Nancy, *Non toccarmi. Maria Maddalena e il corpo di Gesù*, EDB, Bologna 2015; J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Bologna 2019.

Ci si può domandare se quel tocco specifico che nasce dalla percezione della vulnerabilità e finitezza dell'esistenza chiamato tenerezza sia da tutti esperibile. Richiamando le analisi steiniane sulla persona umana<sup>36</sup>, nonché la lettura fenomenologica di Costa, non possiamo che rispondere affermativamente: se l'essere umano è un senziente, allora dovrà essere capace di qualsivoglia sentire. Tuttavia, la stessa Stein non nasconde il fatto che la sfera del sentire sia stratificata e differenziata e che vada sviluppata, coltivata, ampliata nel corso della propria esistenza: se qualcuno non fa alcuna esperienza – diretta o per entropatia – di un determinato vissuto del sentire e, quindi, di un certo sentimento, esso per questa persona non esisterà, nel senso che non sarà presente in lei finché non le sarà in qualche modo manifesto; può anche accadere che, esperitolo, lo si dimentichi. Se leggiamo lo studio di Agnes Heller sui sentimenti ne ricaviamo una suddivisione che mostra, appunto, come alcuni di essi vengano appresi e abbiano un forte legame sociale: nello specifico si tratta di quelli da lei definiti affetti ed emozioni<sup>37</sup> o sentimenti cognitivo-situazionali. Questi ultimi sono di natura puramente sociale: hanno delle caratteristiche comuni, ma non una tipologia vera e propria, perciò cambiano tra le varie società e anche con l'evolversi delle epoche storiche. Tra questi, mi sembra di poter individuare nella categoria dei *sentimenti emozionali del contatto* quella all'interno della quale ascrivere la tenerezza, poiché essa – come tutti i sentimenti emozionali da contatto – non ha un suo opposto, ma tende ad esprimere contemporaneamente amore, solidarietà, amicizia, cameratismo<sup>38</sup>. Dunque, la tenerezza è certamente una delle molteplici emozioni che l'essere umano può sperimentare in base all'evolversi e ampliarsi, per apprendimento, della gamma dei sentimenti e degli affetti; tuttavia, proprio perché soggetto ad apprendimento, ovvero riconoscimento dell'esperienza e operazione di combaciamento con un

---

<sup>36</sup> Cfr. E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1999<sup>2</sup>; Ead., *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000.

<sup>37</sup> La Heller sostiene che gli affetti vengano in parte appresi e che il loro apprendimento sia di doppio livello: per identificazione del sentimento e poi del suo oggetto. Mentre è necessario imparare a leggere gli affetti propri come quelli altrui e tale processo inizia nel bambino prima ancora di parlare, l'espressione degli affetti stessi è qualcosa di innato e universale, perciò non è prodotto di apprendimento. I sentimenti di orientamento e le emozioni sono, invece, frutto di apprendimento; le emozioni vengono da noi scoperte sia quando le si esperisce per la prima volta che tutte le volte che le si prova in connessioni o relazioni concrete. Cfr. Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, tr. it. di V. Franco, Castelvechi, Roma 2017, pp. 83-138.

<sup>38</sup>Ivi, pp. 126-128.

concetto ad esso corrispondente, può venir dimenticato, ignorato o addirittura represso, sia a livello individuale che collettivo; può essere, infatti, un intero contesto sociale ad operare sui singoli, incentivando determinate emozioni e negandone altre, come abbiamo visto sopra proprio al riguardo della tenerezza in contesti socio-culturali passati. Se nessuno dice ad un/a bambino/a che quanto sta provando sia espressione di tenerezza e che ciò sia una cosa bella, positiva perché accresce la propria personalità e capacità relazionale con gli altri, difficilmente quel/la bambino/a potrà riconoscere l'affiorare in sé della tenerezza, né apprenderla e farla propria<sup>39</sup>. Al riguardo diventa importante uno sguardo più ampio, cui già sopra si accennava, che affianchi alla riflessione filosofico-fenomenologica della tenerezza, anche quella a carattere più strettamente medico-psicologico e teologico.

Ad esempio, Eugenio Borgna, rileva, sotto il profilo psichiatrico, che la tenerezza è fondamentale nella cura dell'anima e del corpo perché essa ci fa convergere nella consapevolezza di appartenere ad un comune destino di libertà e dignità. La tenerezza, infatti, «ci fa sentire l'altro come persona, e non come cosa, aiuta ad immedesimarci nella vita interiore degli altri, e a farne riemergere le attese e le speranze. La tenerezza si esprime con il linguaggio delle parole, e con quello del corpo vivente: uno sguardo, un sorriso, una lacrima, una stretta di mano, una carezza, un abbraccio ne sigillano i modi di essere»<sup>40</sup>. Questo diventa, a livello curativo, fondamentale e secondo Borgna non si può assolutamente disgiungere la tenerezza – con una ampia gamma di emozioni sorelle – dal lavoro psichiatrico, che significa per il medico sviluppare e alimentare tale emozione nella propria pratica al fine di raggiungere i pazienti con «parole che nascono dal cuore, con uno sguardo, con un sorriso, con una lacrima». Eppure, tale dimensione è ancora considerata marginalmente, per alcuni ritenuta addirittura inutile; se, tuttavia, la medicina psichiatrica non avesse fatto un cammino di evoluzione e cambiamento del suo approccio alle malattie psichiche, non avrebbe ottenuto migliori risultati, quelli che non sono sempre chiaramente raggiungibili nei soli numeri o livelli di guarigione, ma che l'esperienza delle persone in ciò coinvolte – pazienti e medici – mostra: ogni essere umano, sano o malato che sia, ha bisogno di essere guardato nella sua interezza e questo implica non

---

<sup>39</sup> Ciò rientra nella formazione del carattere di cui parlano sia Stein che Heller. Cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2001<sup>2</sup>, pp. 170-196; Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., pp. 128-134.

<sup>40</sup> E. Borgna, *Tenerezza*, cit., p. 6.

soltanto una fisicità – che può suscitare ammirazione, fascino o disprezzo e anche disgusto, nonché semplice curiosità medica per la sua anatomia – bensì una interiorità che la abita e attraversa, dandole quella dignità unica di persona che muove dal piano dell'immanenza a quello della trascendenza.

Riscoprire, dunque, la tenerezza e riproporla con coraggio quale espressione di somma grandezza dell'umano, proprio perché sa riconoscere la vulnerabilità che ci è propria, ci sembra di grande attualità e di urgente rilevanza l'evento pandemico ci ha dimostrato quanto il cuore sia fondamentale alla nostra esistenza comunitaria perché proprio il cuore, con le sue espressioni, ci dà il coraggio di vivere in pienezza anche momenti di grande paura e angoscia. D'altro canto, in ambito teologico, la tenerezza ha sempre avuto una sua valenza e oggi viene riproposta con forza da Papa Francesco, che propone soprattutto due contenuti di una teologia della tenerezza che sembrano molto in linea con quanto sviluppato da Hildebrand sotto un profilo più etico-antropologico: sentirci amati da Dio e sentirci di amare in nome di Dio. Uno stile di vita improntato sulla tenerezza sarebbe, dunque, il frutto di un cuore che si sente toccato dall'amore di Dio, dalla sua benevolenza, e per questo è mosso ad uscire dal proprio egoismo per donarsi agli altri, riconoscendo in essi altrettanti amati da Dio. La radice sta nei testi rivelati della tradizione cristiana, dove appunto viene narrato un Dio di misericordia e benevolenza, un Dio che si piega verso l'umanità facendosi ad essa prossimo. Soprattutto i Vangeli ci restituiscono un Dio, la cui tenerezza verso uomini e donne è già tale per il solo fatto di incarnarsi, ovvero di rinunciare in qualche modo alla propria grandezza divina per farsi invece, piccolo, vulnerabile e fallibile come ogni essere umano.

La tenerezza di Gesù si esprime in parole e soprattutto in gesti, mossi dall'incontro concreto con uomini e donne, la cui umanità – fragile, malata, peccatrice, bambina o femminile<sup>41</sup> – non passa indifferente, ma lo tocca e lo muove ad accoglierla, comprenderla e amarla completamente. Perciò, troviamo in lui un esempio di umanità controcorrente, ieri come oggi, che può tracciare linee di azione non solo per la Chiesa, ma per l'umanità in generale poiché, al di là dello specifico messaggio rivelatorio, propone appunto uno

---

<sup>41</sup> Come Raffaele Di Muro sottolinea, la dimensione di tenerezza che Gesù ha verso le donne, ha una sua eminenza poiché esse non avevano al suo tempo alcuna rilevanza sociale e il fatto che lui si rivolga e dia loro attenzione è un gesto alquanto rivoluzionario per la sua contemporaneità. Cfr. R. Di Muro, "La riscoperta della tenerezza dalle Sacre Scritture ai santi", cit., pp.123-124.

stile di vita non solo divino, ma umano, realizzabile e in sé maggiormente rispondente alle esigenze di uomini e donne di ieri come di domani.

*L'abbraccio. Espressione di affettività tenera*

Quanto finora approfondito muove e considera il corpo vivente quale luogo essenziale per riscoprire la dimensione dell'affettività, luogo non solo del funzionamento organico-fisiologico, né soltanto di dinamiche psichiche, bensì anche luogo di spiritualità. Ciò significa che il sentire è sempre frutto dell'intreccio di tali piani. «Sentire significa essere coinvolti in qualche cosa»<sup>42</sup> – afferma Heller – e questo coinvolgimento trova sempre una via di espressione affinché gli altri possano esserne resi partecipi: che si tratti di gesti o di azioni, di parole o silenzi carichi di significato, c'è comunque un moto interiore o esteriore che genera in noi un certo sentire e quindi un personale coinvolgimento. Il nostro corpo proprio è tale in virtù e in relazione ad altri senzienti che ce lo restituiscono corpo vivente, quasi che, per dirla con Costa, già solo «l'apparire dell'altro produce il nostro corpo vivo, trasformandolo»<sup>43</sup>. Un gesto emblematico che rivendica, a mio parere, coinvolgimento e rel-attenzione e che ci restituisce con particolare pregnanza la dimensione del cuore che stiamo mettendo a fuoco, è l'abbraccio, immagine plastica di me, di ciascuno di noi, che accoglie e stringe tra le proprie braccia un'altra persona e ciò facendo comunica: ti voglio bene, tu mi appartieni, sono con te, presso di te, sono te.

L'abbraccio, espressione di amore e tenerezza, opera a livello spaziale più di ogni altro gesto: ci localizza differentemente perché ci rende esplicitamente “alter-centrati” – uomini, donne, bambini centrati in altro e non in sé o in sé in quanto altri perché relazionati. È, infatti, nella cura e nella custodia degli altri, fatti prossimi, che viene custodita, salvaguardata la nostra stessa personalità: chiudersi nel proprio ego e da lì solo guardare al mondo non ha ragion d'essere. Siamo sempre in relazione, di stima, rispetto, simpatia, amore e quando è questo ad indirizzarci verso gli altri – le braccia che si aprono per andare incontro e accogliere – li affermiamo nel loro esser-così ed esser-preziosi e ci uniamo spiritualmente a loro<sup>44</sup>; ci doniamo e,

<sup>42</sup> Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., p. 299.

<sup>43</sup> V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 133.

<sup>44</sup> Hildebrand ha particolarmente evidenziato il carattere unitivo come elemento sostanziale di ogni forma d'amore. Ne parla in termini di *intentio unionis*, dove l'unione non è tanto e solo quella carnale – che esprime un certo tipo di relazione amorosa – bensì quella spirituale; si tratta, in altri termini, del desiderio di essere profondamente all'unisono con chi si ama. Cfr. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über das Wesen und*

perdendoci in essi, ci riceviamo nuovamente. L'esperienza dell'abbraccio è, dunque, un'esperienza di estensione del proprio mondo che avviene in un duplice movimento: abbracciando ciò che è altro da me lo faccio in qualche modo me, pur non fagocitandolo perché la distinzione resta, e al contempo io mi faccio altro senza venir meno. A ben guardare, infatti, la dinamica dell'abbracciare è comunemente rivolta ad esprimere una gamma di sentimenti che, pur nelle loro differenti sfumature, indicano senso di protezione, appartenenza, identificazione, solidarietà, amore, condivisione. Non è un caso che il linguaggio comune esprima con il verbo abbracciare anche qualcosa di figurativo: non solo abbracciamo persone o cose (come un albero in un atto di riconoscimento del vivente cui appartengo), bensì anche idee, visioni, cause per le quali spendere la propria vita.

Poiché l'abbracciare richiede necessariamente un essere abbracciati, quantomeno nella disponibilità a farsi accogliere e avvolgere da altro, sta in esso una delle più evidenti espressioni corporee della nostra natura relazionale di reciprocità, anche se si potrebbe, forse, obiettare che quanto sto ora affermando entri in contraddizione proprio con il doppio uso del verbo abbracciare: un ideale non reciproca il mio abbracciarlo alla maniera in cui lo faccia una persona da me abbracciata. In verità, proprio in virtù della succitata doppia natura dell'abbraccio ogni causa o ideale cela sempre una data esperienza umana o addirittura un insieme di esperienze. Colui/lei che, ad esempio, abbraccia l'ideale della fraternità non sta soltanto adottando un principio astratto come linea-guida della propria esistenza, ma con esso sta abbracciando con il pensiero e con l'agire singoli esseri umani<sup>45</sup> – riconosciuti, appunto, fratelli e sorelle. Nel fare ciò è contemporaneamente abbracciato dalla fraternità del singolo cui va incontro, dunque da un effettivo e carnale abbraccio che sarà abbracciato e abbracciante insieme, poiché abbracciare è in ultima istanza dare ad altri casa e trovarla in essi.

In questo l'abbraccio può allargarsi anche a qualcosa di meno fisico delle braccia che si intrecciano accompagnate dal calore di due corpi che si

---

*Wert der Gemeinschaft*, Habel Verlag, Regensburg 1955; Id., *Essenza dell'amore*, cit. Per un approfondimento rinviamo a V. Gaudiano, *La filosofia dell'amore in Dietrich von Hildebrand*, cit.

<sup>45</sup> Come ben chiarisce Costa, considerare il corpo proprio ci conduce ad un ribaltamento di antiche concezioni, per cui il sensibile non risulta più in contrapposizione all'intelligibile, ma «ciò senza di cui le idee, i significati, i valori e le possibilità di esistenza non si potrebbero manifestare (V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 93); ragion per cui un concetto astratto come fraternità non può sussistere se non in virtù del nostro sentire/esperire la fraternità di singole e concrete persone.

accostano; pensiamo allo sguardo che intercetta l'altro/a esprimendo anch'esso accoglienza, compassione, conforto. Anche i nostri occhi possono farsi portavoce del cuore ed esprimere tenerezza, soprattutto quando toccarsi è interdetto, come nei tempi della pandemia, ma possono farlo soltanto se mossi dal cuore. Il cuore, infatti, vede oltre ed è capace di comunicare tale visione in sguardi, gesti o parole, come fa ad esempio Etty Hillesum, che ha saputo esprimere con straordinaria forza e lucidità, sentimenti di bellezza e luce pur in un contesto che parlava di violenza, morte, egoismo: «Ma cosa credete, che non veda il filo spinato, non veda i forni, non veda il dominio della morte, sì, ma vedo anche uno spicchio di cielo, e questo spicchio di cielo ce l'ho nel cuore, e in questo spicchio di cielo che ho nel cuore io vedo libertà e bellezza. Non ci credete? E invece è così»<sup>46</sup>.

Allora l'affettività tenera può diventare, in un mondo che sembra persistere sul piano del solo benessere personale e della indifferenza generalizzata, viatico per una società sempre più attraversata dai valori della vita, della bellezza e dell'accoglienza, una società quindi più umana e rispondente al profondo anelito di pienezza che abita in ogni persona, una società in cui i cuori dei singoli si intreccino continuamente in una rete di abbracci che costruisce il tessuto vitale della collettività.

---

<sup>46</sup> E. Hillesum, *Le lettere 1941-1943*, C. Passanti (ed.), Adelphi, Milano 2013.