La differenza amata. Ontologia della relazione ed estetica dell'amore in S. Kierkegaard

di Marco Strona

I, the man, is a derived relationship that owes its existence to an Other. Recalling Christian spirituality and tradition, for Kierkegaard the theme of the subject conveys a difficult equilibrium between identity and relation, between proximity and transcendence.
The "I" recognizes itself as such only through its relation with Someone else and this means both with another I, and the Absolute, God, who as creator, establishes the same rapport.
Kierkegaard re-presents interiority as a way of approaching the transcendent by seeing the person not as alien to us but as one who, through love and by means of love, becomes our neighbor.

L'Io, secondo una classica definizione data dallo stesso Kierkegaard nell'*Incipit* de *La Malattia Mortale,* viene descritto come «un rapporto che si mette in rapporto con se stesso»; una sintesi di finito e di infinito, di tempo e di eternità, che trova il suo fondamento in un Altro che permette tale rapporto. È qui che va ricercato, come vedremo, il nucleo metafisico più profondo del pensiero di Kierkegaard, che riconosce all'interno dello statuto creaturale – contro ogni *Aufhebung* del Singolo nell'immanentismo del "sistema" – un'originaria struttura partecipativa: un'ontologia della relazione che è contrassegnata, al contempo, in termini di appartenenza e di distanza: «l'appartenenza scaturisce dal vincolo di partecipazione istituito dall'atto creatore, la distanza si manifesta nell'esperienza vissuta dalla creatura»[1].

Nell'*Incipit* del testo sopra citato leggiamo:

> «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io che cos'è? È un rapporto che si rapporta con se stesso, oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io. Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da se stesso, o deve essere posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero. Un tale *rapporto derivato*, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro».[2]

Richiamando la tradizione e la spiritualità cristiana, Kierkegaard colloca la questione del soggetto nel suo difficile equilibrio tra identità e relazione, tra prossimità e ulteriorità. L'io, cioè, si riconosce veramente tale solo se viene messo in rapporto con un Altro: sia con un altro io, sia con l'Assoluto, Dio, che fonda, creandolo, lo stesso rapporto. Si tratta, perciò, di un Io che, per dirla con Rigobello, «nella

---

1 - L. Alici, *L'altro nell'Io*, Città Nuova, Roma 1999, p. 65.

2 - S. Kierkegaard, *La Malattia Mortale*, in S. Kierkegaard, *Le grandi Opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 1665.

differenza si costituisce e nella estraneità interiore (L'io all'interno di sé è un rapporto) trova la sua struttura portante, la genesi stessa del suo agire»[3]. Kierkegaard, cioè, intende ripensare l'interiorità come approssimazione personale all'ulteriore, o meglio come relazione di prossimità con l'estraneo, che diventerà prossimo.

La tematica antropologica, quindi, risulta essere di capitale importanza all'interno dell'ermeneutica kierkegaardiana, soprattutto per l'interesse suscitato dalla categoria del *paradosso*, il quale ha la funzione di far dialogare continuamente la ragione, e l'uomo stesso, riguardo la sua identità e pertanto considerare attentamente la sua relazione originaria con l'Assoluto.

Il paradosso assoluto è rappresentato dall'Incarnazione di Dio, dall'entrata di Dio, l'eterno, nel tempo. Ma proprio l'Incarnazione permette all'uomo di poter entrare pienamente in rapporto con se stesso, e di scoprirsi come un essere-in-relazione, una sintesi di finito-Infinito, di tempo-eternità.

L'incontro tra il tempo e l'Eternità, tra l'uomo e Dio, ha implicazioni che riguardano l'identità stessa dell'uomo, che deve sempre di più conformarsi al suo *Modello*: la vera identità dell'uomo, allora, è una costruzione sempre *in fieri*, e consiste in una relazione dialogica tra l'uomo e Dio, tra l'esistente e il Trascendente.

La *verità esistenziale*, perciò, si fonda sull'Assoluto – inteso non come *il Dio dei filosofi*, ma come il Dio vivente – ed esprime la *tensione infinita per l'Infinito*: l'intento di Kierkegaard è quello di contribuire a realizzare l'aspirazione dell'uomo essenziale di incontrare l'Infinito nel finito, l'eternità nel tempo, mediante la *contemporaneità* e la partecipazione dell'uomo alla Verità eterna apparsa nel tempo. Questo varco è indicato nel *momento*, che diviene il *kairós,* il tempo opportuno, la porta che consente l'incontro decisivo del tempo con l'eternità; il «momento nel tempo», come afferma Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia*, «deve avere un'importanza decisiva, in modo che in nessun momento del tempo o dell'eternità io possa dimenticarlo, perché l'eternità, che prima non era, avrebbe cominciato ad essere in questo momento»[4].

Il problema di fondo della contemporaneità, che è strettamente legato a quello della comunicazione della verità, in particolar modo della verità cristiana, è quello della conformazione al messaggio che si annuncia, e non semplicemente quello del suo annuncio: il Cristianesimo, secondo l'espressione del filosofo danese, *non ha bisogno di professori ma di confessori, cioè di testimoni e di martiri*.

È proprio questo che costituisce il nucleo attorno al quale si raccoglie tutta l'opera di Kierkegaard e che si esprime con il principio che *la soggettività è la verità*:

3 - A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 153.

4 - Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Le grandi Opere*, cit., p. 206.

la verità esistenziale è tale, quando essa è «"verità in me"» ed io sono conformato ad essa»[5].

Possiamo esplicare questo passaggio mediante le parole della *Postilla* in cui Kierkegaard afferma che «l'esistente che sceglie il cammino dell'oggettività si sprofonda in tutta quella riflessione d'approssimazione che vuole esporre oggettivamente Dio, il quale in tutta l'eternità non può essere raggiunto, perché Dio è soggetto e quindi esiste solo per la soggettività nell'interiorità»[6].

Si tratta, perciò, dell'incontro con la Verità che ogni uomo ha l'occasione di sperimentare, mediante la libertà, in tutte le circostanze dell'esistenza: l'istante, perciò, viene a rappresentare il limite e insieme il punto di contatto del tempo e dell'eternità; esso è, per dirla con Rigobello, «la gioia del sì situata temporalmente in quello squarcio di a-temporalità»[7] racchiuso nell'attimo.

Possiamo quindi concludere che il tema dell'autenticità e inautenticità della condizione umana risieda proprio nella decisione che l'uomo stesso prende ogni volta davanti a Dio; anzi possiamo dire che l'*istante* è l'occasione che Dio ci dona per manifestare la Sua misericordia e che attende una nostra risposta: grazie a questo *momento*, il discepolo diviene un *uomo nuovo*, con una *qualità nuova,* si è convertito perché «gli è stato conferito da Dio un movimento nuovo, non di fuggire dalla verità, ma di andarle incontro e riceverla»[8].

Il nostro inserimento in un *contesto ontologico partecipativo* fa sì che ognuno possa riscoprirsi come «il custode della meraviglia metafisica»[9] con cui ha inizio la filosofia e la stessa esistenza: tale meraviglia scaturisce dall'originalità del Bene, dell'Amore che ci precede e ci coinvolge, il quale, *donandosi*, induce a riconoscere il carattere non originario dell'Io che va pensato, a sua volta, «alla luce di una donazione originaria»[10].

La nostra libertà è sì il *prius originario*, ma poggia su una libertà più grande: sull'Amore stesso di Dio, che mediante la sua Rivelazione fa abbandonare alla filosofia «le proprie pretese di auto-costituzione»[11] coinvolgendo l'uomo in un rapporto

---

5 - *Ibid.*

6 - S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Le grandi Opere*, cit., p. 366.

7 - A. Rigobello, *Prossimità e ulteriorità, Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, p. 90. Cfr.: Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo,* in *Le grandi Opere,* cit., pp. 724-725.

8 - C. Fabro, *Introduzione* a Kierkegaard, *Briciole di Filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1952, p. 6.

9 - H.U. Von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica*, Jaca Book, Milano 1991 (2ª ed.), p. 579.

10 - J-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 27.

11 - *Ivi*, p. 28.

di amore che lo precede, lo avvolge e lo co-involge. Tale donazione passa attraverso la Rivelazione di Dio in Cristo, il quale manifesta all'uomo la sua vera essenza.

Quella di Kierkegaard, quindi, è una ricerca sulla condizione umana, tra tensione verso, desiderio, approccio, esitazione e speranza: «un desiderio di compimento», per dirla ancora con le parole di Armando Rigobello, «di possesso, di fruizione e insieme l'andare oltre l'illusione e l'immagine fugace, verso un ulteriore che non sia solo trascendimento, ma abbia un volto»[12]. Da qui emerge l'importanza, anzi la necessità, delle opere intese come ***atti d'amore***: «Non vi è dubbio, pertanto, che il momento etico costituisce il nodo e la chiave dell'esplorazione della struttura dell'esistenza nella riflessione di Kierkegaard, che continuamente cerca di opporre alla dialettica formale e astratta della mediazione la dialettica "doppia" o reduplicazione (*Fordoblelse*), che consiste nell'appropriazione della verità nell'esistenza ovvero l'esistere del Singolo in ciò che pensa o decide davanti a Dio e a Cristo: è la dialettica della libertà che «si fa storia di se stessa e può tanto liberare che legare se stessa»[13].

Ed è proprio il Singolo, l'individuo concreto "in carne ed ossa" che è al centro della riflessione: il Singolo però non inteso come una monade isolata, ma in costante riferimento a Dio. L'essere, quindi, non può mai concepirsi senza il riferimento immediato al concreto esistente, all'esistenza dell'uomo; e il primato dell'esistenza assume su di sé la responsabilità della scelta etica e del salto della fede. Il pensiero dunque non può mai astrarre dalla vita, dalla realtà, dall'Io, perché ogni singolo è una «individualità spirituale, sintesi di finito e Infinito che non si rapporta all'Infinito «mediante» la natura fisica che è fuori di lui, né mediante la storia universale del genere umano, ma si può volgere a Dio per se stesso»[14]: Iddio, anzi, «deve entrare in ogni pensiero, anche il più nascosto, in ogni sentimento anche il più segreto, in ogni movimento anche il più intimo»[15].

La soggettività, chiarita in questo senso, permette all'uomo di riconoscersi come identità relazionale, sia all'interno di se stessi (rapporto), sia con l'altro, che con Dio. Questa dialettica polare trova una specie di rinforzo ulteriore se riconsiderata alla luce di una concreta prassi esistenziale.

Il nodo da cui si dipanano i fili che intrecciano la dimensione etica della relazione con l'altro è costituito dall'amore, che è la condizione indispensabile per fondare e sviluppare l'apertura intenzionale verso l'altro che, nella sua diversità, dice

---

12 - A. Rigobello, *Prossimità e Ulteriorità*, cit., p. 10.

13 - C. Fabro, *La dialettica della situazione nell'etica di S. Kierkegaard*, in Id., Riflessioni sulla libertà, Edivi, Roma 2004, p. 162.

14 - C. Fabro, *Il problema della fede*, La Scuola, Brescia 1978, p. XXIV.

15 - S. Kierkegaard, *Sul Volontario*, in *Le grandi Opere*, cit., p. 112.

della comune uguaglianza nell'ordine dell'eternità. L'amore diventa, quindi, il fulcro della vita metafisica e morale, assumendo una insostituibile funzione partecipativa. Come per Agostino, anche per Kierkegaard il cammino verso la beatitudine, che resta una dimensione connaturata alla creatura, «può realizzarsi storicamente attraverso un approccio di progressiva elevazione a Dio, motivato dall'amore»[16]. In questa prospettiva l'amore diventa l'impulso dinamico che esalta ed orienta la volontà e il cuore. La dimensione fondante dell'amore è ampiamente indagata da Kierkegaard ne *Gli Atti dell'Amore*.

«Da dove viene l'amore, dov'è la sua origine e la sua scaturigine, dove il posto in cui dimora, e da dove scaturisce? »[17]. È la domanda che Kierkegaard si pone all'inizio del testo. È precisamente nel più intimo dell'uomo, *interior intimo meo* direbbe Agostino, che abita, che dimora l'amore.

> «Questo posto non lo puoi vedere. Per quanto tu ti spinga dentro, l'origine si sottrae nella lontananza e nel nascondimento; anche se ti spingi più dentro, essa si trova ancora un tratto più in là, come la scaturigine della sorgente, che più ti avvicini ad essa e più si ritrae. L'amore scaturisce da questo luogo per varie vie, ma per nessuna di queste ti è consentito penetrare nel suo nascosto originarsi».[18]

L'amore, quindi, prende ad un tempo il volto dell'interiorità e quello dell'ulteriorità; con questo Kierkegaard, ancora una volta, non intende dire che l'uomo possa trovare in se stesso la sorgente della felicità e della perfezione, ma solamente in Dio. L'amore di un uomo, afferma, «ha la sua misteriosa origine in quello di Dio»[19]. Un amore così inteso non è autoreferenziale, ma sposta il baricentro dell'animo in una corrente ascensionale verso Dio e verso l'altro. Scrive Kierkegaard:

> «Prendi, ahimè, anche il più bisognoso che sia mai vissuto: se tuttavia ha l'amore, quanto allora è stata ricca la sua vita in confronto a chi, l'unico ad essere povero, sì, a chi ha attraversato la vita senza mai sentire il bisogno di qualcosa. La ricchezza suprema della ragazza è che essa ha bisogno dell'amato; la vera e suprema ricchezza dell'uomo pio è che egli ha bisogno di Dio»[20].

---

16 - L. Alici, *L'Altro nell'Io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 82.

17 - S. Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 27.

18 - *Ibid.*

19 - *Ibid.*, p. 28.

20 - *Ibid.*, p. 29.

L'amore permette all'uomo di riconoscersi come essere relazionale, bisognoso, "mendicante dell'essenziale", per dirla con le parole di Papa Francesco.

«Quanto profondamente fondato nell'essenza dell'uomo è il bisogno d'amore»[21], per questo, «in ogni tempo, chi ha pensato più profondamente sull'essenza umana vi ha trovato e riconosciuto questo bisogno di compagnia»[22]. E aggiunge:

> «La guarigione sta proprio nell'imparare integralmente, da capo, quel primo pensiero, cioè a capire se stessi in quel sospirare compagnia. Questo bisogno è a tal punto fondato nell'essenza dell'uomo, ed appartiene così essenzialmente all'uomo, che proprio Lui, che era una sola cosa con il Padre e in comunione d'amore con il Padre e lo Spirito, sì, il Nostro Signore Gesù Cristo, che amò l'intero genere umano, sentì umanamente il bisogno di amare e di essere amato da ogni singolo uomo».[23]

Non è l'uomo che «depone l'amore nel prossimo, ma l'amoroso presuppone che l'amore c'è già nel cuore dell'altro uomo, grazie all'azione di Dio, e proprio con questo presupposto egli costruisce l'amore in lui». La proprietà dell'amore, prosegue, «è di presupporre l'amore; solo l'amore edifica; essere amoroso presuppone l'amore». L'amore, quindi, rende possibile il "piccolo miracolo del riconoscimento", per usare una espressione di Ricoeur, dal momento che «poter amare un uomo nonostante le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni, non è ancora la perfezione, lo è invece trovarlo amabile nonostante e con le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni»[24].

L'indicazione che Kierkegaard ci offre sull'essenza dell'amore dell'altro e verso l'altro, commenta Fabro, non è di «attirare a sé l'altro, né di andare ossia essere nell'altro, ma nel far sì (nel procurare) che l'altro sia se stesso ossia che diventi se stesso mediante l'amore che Dio ha deposto in lui prima con la creazione (ad immagine di Dio) poi con la ricreazione od elevazione alla partecipazione propria della natura e vita di Dio (con la grazia)»[25].

L'amore, cioè, intraprende una sorta di lotta, «affinché l'altro possa essere guadagnato all'amore che, nel linguaggio dell'amore e del perdono, significa la vittoria del vero bene, ossia il rapporto a Dio»[26]. Tale radicamento antropologico dell'amo-

---

21 - *Ibid.*, p. 174.

22 - *Ibid.*

23 - *Ibid.*, pp.175-176.

24 - *Ibid.*

25 - C. Fabro, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, p. 72.

26 - D. Pagliacci, *La bella vertigine dell'Infinito. Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di S. Kierkegaard*, in R. Mancini - M. Migliori (a cura), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*,

re attribuisce all'interiorità un valore centrale: l'amore si qualifica, perciò, non come un semplice istinto, inclinazione o sentimento, «ma come l'espressione più propria dell'essere umano, nel suo essere intimamente legato a Dio»[27] e all'altro.

Si apre qui un'altra problematica di un certo rilievo, che Kierkegaard approfondisce in questo testo, che riguarda il debito che ciascun essere umano contrae per amore: «il nostro dovere è di restare in debito di amore vicendevole»[28]. Kierkegaard, cioè, parla di un debito infinito nella misura in cui è lo stesso amore a essere infinito, «identificando nell'infinito stesso l'elemento proprio dell'amore»[29].

L'Amare, quindi, significa «rimanere nel debito infinito, e l'infinità è il vincolo della perfezione»[30]. «Se tu vuoi conservare il tuo amore», prosegue, «devi badare che esso, tenuto vivo per la libertà e la vita, resti costantemente nel suo elemento con l'aiuto dell'infinità del debito, altrimenti si ammala e muore – non dopo un lasso di tempo più o meno lungo, giacché muore subito – ed è esattamente un segno della sua perfezione il fatto che può vivere *unicamente* nell'infinità»[31].

Essere e restare in un debito infinito è «proprio un'espressione dell'infinità dell'amore; restando in debito l'amore resta nel suo elemento»[32].

Amare, quindi, significa non semplicemente stringere un rapporto con l'altro, ma più radicalmente «rendere presente, attualizzare il vincolo interiore con Dio, mediante un legame ineffabile e inalienabile con il prossimo»[33]. Siamo di fronte ad una reciprocità infinita fra le due parti. Da un lato, afferma Kierkegaard, «c'è la persona amata che, in ogni espressione dell'amore di chi la ama, coglie amorosamente l'incommensurabilità; dall'altro c'è chi ama con il sentimento dell'incommensurabilità, poiché riconosce che il debito è infinito. Una sola e medesima cosa, che è infinitamente grande e infinitamente piccola»[34]. Il cristianesimo, prosegue, «dice che è un dovere restare in debito, e con ciò dice che si tratta di un'azione, non di un'espressione sull'amore, non di una concezione dell'amore ottenuta per via riflessiva»[35].

Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 282.

27 - *Ibid.*, p. 280.

28 - Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore*, cit., p. 199.

29 - D. Pagliacci, *La bella vertigine dell'Infinito*, cit., p. 282.

30 - Kierkegaard, *Gli Atti dell'Amore*, cit., p. 198.

31 - *Ibid.*, p. 202.

32 - *Ibid.*, p. 203.

33 - D. Pagliacci, *La bella vertigine*, cit., p. 283.

34 - Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore*, cit., p. 203.

35 - *Ibid.*, p. 210.

In questa dimensione infinita e dinamica dell'amore permette di smascherare le trappole dell'egoismo umano e consente una autentica apertura all'altro, che il linguaggio cristiano invita a considerare come prossimo. Il concetto di prossimo viene definito come «il raddoppiamento del tuo te stesso»[36], il raddoppiamento dell'Io; il prossimo, prosegue, «è ciò che i pensatori chiamerebbero l'altro»[37]. Per sviluppare questa tematica, Kierkegaard offre una mirabile interpretazione della parabola del Buon Samaritano; richiamando tale passaggio, possiamo notare come solo uno si ferma, e tutto quello che accade sarà l'effetto automatico di questo momento di attenzione, una vera esperienza di qualificazione dello sguardo in direzione di Dio, un vero e proprio desiderio di comunione con Dio, avvertito e percepito in quel mendicante. In questo modo, prosegue, «Cristo non parla di riconoscere chi è il prossimo, ma di diventare noi stessi il prossimo, di dimostrare di essere il prossimo come il Samaritano lo dimostrò con la sua misericordia: infatti con questa dimostrò non che l'aggredito era il suo prossimo, ma che egli stesso era il prossimo dell'aggredito»[38].

La prossimità, pertanto, è una «specificazione della differenza, un vissuto interiore in cui sono compresenti una tensione verso il compimento e una esitazione nell'andare oltre»[39].

Ma è proprio la presenza del prossimo, dell'altro, che garantisce un sano equilibrio relazionale: «Tu devi amare te stesso nel modo in cui tu ami il prossimo, quando tu lo ami come te stesso»[40].

A partire da qui è possibile descrivere e comprendere anche l'amore verso i nemici. Dal momento che il prossimo è ogni uomo, e dato che «l'amore di Dio è il punto decisivo da cui deriva l'amore del prossimo»: «Colui che ama in verità il prossimo, ama in verità anche il suo nemico»[41].

In questa prospettiva possiamo vedere come l'amore oltrepassa la logica stessa della giustizia, nella misura in cui ripristina un ordine virtuoso tra l'io e il tu, capace di togliere la differenza tra *mio* e *tuo*; in tal modo, «l'amore riesce a compiere il prodigio, perché tutto è diventato suo, di lui che non aveva assolutamente nulla, di lui che in abnegazione aveva trasformato tutto il suo in tuo».

È donandosi che l'amore, miracolosamente, cresce, viene reduplicato.

---

36 - *Ibid.*, p. 41.

37 - *Ibid.*

38 - *Ibid.*, p. 42.

39 - A. Rigobello, *Prossimità e ulteriorità*, cit., p. 67.

40 - Kierkegaard, *Gli Atti dell'Amore*, cit., p. 43.

41 - *Ibid.*

Interpretando la *1 Lettera ai Corinzi*, in particolare l'inno alla carità del capitolo 13, Kierkegaard si sofferma proprio su questo aspetto: nell'amore non esiste più la differenza fra "il mio e il tuo", anche se le due identità non sono annullate, Io e te continuiamo ad essere distinti: «strano», dice infatti, «c'è il tu e c'è l'io, e non c'è nessun mio e nessun tuo!»[42].

> «La differenza fra il mio e il tuo risulta forse tolta del tutto nell'amore affettivo e nell'amicizia? Qui, nell'amore affettivo e nell'amicizia, accade un rivolgimento dell'egoismo; questo vacilla, insieme al suo mio e tuo fra loro in contesa. Perciò l'innamorato si sente fuori di sé, fuori dalla dimensione del suo, rapito nella deliziosa confusione data dal fatto che per lui e per l'amata, per lui e per l'amico, non sussiste più nessuna differenza fra mio e tuo; perché, dice, tutto ciò che è mio è suo.. e ciò che è suo è mio..! Come? Dunque è stata tolta la differenza fra mio e tuo? Se il mio è divenuto tuo, e il tuo mio, allora è certo che c'è ugualmente un mio e un tuo; lo scambio intercorso semplicemente significa e garantisce che il mio dell'egoismo immediato di prima non è più quello che sta in contesa con il tuo. *Con lo scambio, il mio e il tuo in contesa sono divenuti il mio e il tuo in comunione*»[43].

Mediante la dinamica del dono, il binomio Io-Tu diventa perfetta comunione, generando un Noi, un Terzo: «Mio e tuo scambiati diventano il nostro. Ma il nostro è per la comunione dei due la medesima cosa che per il singolo, e il nostro è certamente derivato – non dal mio e dal tuo fra loro in contesa, poiché allora non ne risulterebbe nessuna unione, ma dal mio e dal tuo riuniti, scambiati»[44].

Richiamando il punto da cui eravamo partiti, ovvero la costituzione umana come un rapporto, possiamo dire, con Alici,

> «che il vincolo che tiene insieme la relazione può essere innalzato al livello stesso delle persone che la compongono, divenendo in tal modo fattore costitutivo e insieme termine della relazione stessa, solo se riesce a raggiungere quella compiuta ed enigmatica *reciprocità comunionale* in cui, nel mistero trinitario, stanno in perfetto equilibrio unità e differenza»[45].

L'assoluta reciprocità oblativa, come fa notare Kierkegaard, trasfigura il rapporto nella profondità inarrivabile del dono: l'amore come dono che congiunge le persone è persona essa stessa.

---

42 - Ibid., p. 289.

43 - Ibid.

44 - Ibid.

45 - L. Alici, *Il terzo escluso*, ed. San Paolo, Milano 2004, p. 122.

Se l'amore, infatti,

> «fosse puramente e semplicemente un rapporto fra due, allora, nel caso in cui uno dei due fosse un infame che vuole rompere il rapporto, l'altro risulterebbe sempre alla mercè di costui. Quando il rapporto è solo fra due, allora uno di loro è sempre il padrone del rapporto per il fatto che può romperlo, dato che il rapporto è rotto non appena uno l'ha rotto. Ma quando si è in Tre, allora uno non può fare questo. Il terzo, come si è detto, è l'amore stesso»[46].

L'Amore, in Kierkegaard, è il Terzo, in quanto è il dono che viene dalla comunione di Io-Tu, ma è anche il dono che permette questa comunione, perché «la vita nascosta dell'amore sta in modo non scandagliabile in ciò che è più intimo, e sta allora a sua volta in una connessione non scandagliabile con l'intera esistenza»[47]. E proprio perché è continuamente generativo e donativo, l'amore, prosegue Kierkegaard leggendo San Paolo, non cede mai, l'amore resta: la sua caratteristica è quella di rimanere. E rimanendo anche oltre la temporalità, diviene la condizione indispensabile della relazione, divenendo «il legame che anticipa ogni rapporto futuro, fondamento e direzione dell'esistenza umana, sorgente inesauribile di fiducia verso l'altro, pur nella sua fragilità e vulnerabilità»[48].

Preghiera alla S.S. Trinità[49]

«Come si potrebbe parlare debitamente dell'amore, se Tu risultassi dimenticato, Tu il Dio dell'Amore*, da cui viene ogni amore che si trova nel cielo e sulla terra; Tu che non hai risparmiato nulla, ma tutto hai dato in amore; Tu che sei Amore, a tal punto che chi ama è quello che è solo con l'essere in Te! Come si potrebbe parlare debitamente dell'amore, se Tu risultassi dimenticato, Tu, che rendi manifesto ciò che è amore,* Tu, nostro Salvatore e Redentore*, Tu che hai dato Te stesso per salvarci tutti! Come si potrebbe parlare debitamente dell'amore, se Tu risultassi dimenticato,* Tu Spirito dell'Amore*, Tu, che non trattieni nulla del Tuo proprio, ma che ricordi quel sacrificio dell'Amore, Tu che ricordi al credente di amare come è stato amato, e di amare il prossimo come se stesso! O Eterno Amore, Tu, che sei ovunque presente, e mai senza dare testimonianza dove vieni invocato, Tu non far mancare la Tua testimonianza nemmeno su ciò che qui deve venir detto sull'amore, ossia sugli atti dell'amore. Perché certo vi*

---

46 - Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, cit., p. 327.

47 - *Ibid.*, p. 28.

48 - D. Pagliacci, *La bella vertigine dell'Infinito*, cit., p. 290.

49 - Questa preghiera si trova all'inizio del testo *Gli Atti dell'Amore*, cit.

sono solo alcuni atti che la lingua umana chiama in senso specifico e ristretto atti caritatevoli; ma in Cielo nessun atto può essere gradito se non è un atto dell'amore: sincero nell'abnegazione, un bisogno dell'amore, e proprio per questo senza alcuna pretesa di merito!».

MARCO STRONA
Dottorando in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
logos84@hotmail.it