

Essere amati, amare, essere amore

Fenomenologia e antropologia dell'amore con apertura teologica



Prologo

La domanda che precede tutte le risposte

Prima di qualunque definizione, prima di qualunque distinzione tra *eros*, *philia* e *agape*, prima di qualunque sistema, c'è un'esperienza elementare che ogni essere umano ha vissuto o desidera vivere – e che, quando accade, riconosce come la cosa più reale che gli sia mai capitata.

È l'esperienza di essere visti. Non guardati – guardare è un atto che può restare in superficie, che può scorrere senza toccare. Ma *visti*: incontrati nello sguardo di qualcuno che riconosce in noi qualcosa di irriducibile, che dice con la qualità della propria attenzione – *tu esisti, e la tua esistenza conta*. Questa esperienza – così semplice nella sua struttura, così rara nella sua realizzazione piena – è il punto di

partenza di qualunque fenomenologia dell'amore che voglia essere fedele all'esperienza invece che al concetto.

Simone Weil ha scritto che la domanda più profonda che un essere umano può rivolgere a un altro non è *cosa vuoi? né come stai?* ma qualcosa di più elementare e di più esigente: *cosa stai attraversando?* Questa domanda – quando è posta con la qualità di attenzione che Weil chiama *attente* – è già un atto d'amore. Non perché contenga una risposta, ma perché fa uno spazio in cui l'altro può esistere nella propria singolarità, senza essere immediatamente tradotto in qualcosa di gestibile.

Il trattato che segue parte da qui – dall'esperienza elementare di essere visti – e si muove in cerchi concentrici verso una comprensione sempre più profonda di cosa sia l'amore: come struttura dell'esistenza umana, come evento che trasforma l'identità, come relazione che costituisce il sé, come apertura verso ciò che supera ogni relazione umana.

I. Prima del concetto

L'amore come evento

La prima cosa che la fenomenologia dice sull'amore è la più elementare e la più difficile da accettare per il pensiero sistematico: l'amore non è prima di tutto un concetto. È un evento. Accade. Sorprende. Non si deduce da principi precedenti né si produce attraverso un procedimento volontario. Si riceve – anche quando è attivo, anche quando chiede tutta la libertà e tutta la responsabilità di chi lo vive.

Questa struttura di evento – di qualcosa che viene e non si fabbrica – è la prima proprietà fenomenologica dell'amore. E ha conseguenze immediate. Se l'amore fosse prima di tutto un sentimento, lo si potrebbe coltivare o sopprimere attraverso la disciplina delle emozioni. Se fosse prima di tutto una scelta volontaria, lo si potrebbe produrre attraverso la deliberazione. Se fosse prima di tutto un dovere morale, lo si potrebbe esigere attraverso la legge. Ma l'amore resiste a tutte queste riduzioni – non perché sia irrazionale o immorale o involontario, ma perché la sua struttura originaria è quella della ricezione, del dono, dell'evento che precede e supera qualunque progetto.

Questo non significa che l'amore non coinvolga la volontà, le emozioni, la morale. Li coinvolge tutti – ma come risposte a qualcosa che è già accaduto, non come condizioni che lo producono. Si ama perché qualcosa è già cominciato – e poi si sceglie di restare fedeli a ciò che è cominciato, si coltiva ciò che è stato ricevuto, si assume la responsabilità di ciò che si è incontrato.

Jean-Luc Marion – il fenomenologo che ha dedicato la sua opera più matura all'amore – parla di *riduzione amorosa* come di un movimento inverso rispetto alla riduzione husserliana. Husserl mette tra parentesi il mondo per trovare la coscienza pura. Marion propone di mettere tra parentesi la coscienza – le sue pretese di controllo, di adeguazione, di misura – per ritrovare il mondo nella sua donazione originaria. L'amore è il paradigma di questa riduzione: nel momento in cui si ama davvero, ci si trova già dentro qualcosa che non si è costruito, che non si controlla, che eccede la propria capacità di contenimento.

Questa eccedenza è la prima caratteristica dell'amore come evento: è sempre più grande di chi lo vive. Non nel senso di un'emozione travolgente che sopraffà la ragione – questa è la versione romantica che riduce l'amore a pathos. Ma nel senso ontologico: l'amore apre una dimensione della realtà che non era accessibile prima di esso. Attraverso l'amore si vede qualcosa – nell'altro, nel mondo, in se stessi – che non si sarebbe potuto vedere senza di esso.

II. La struttura intenzionale

L'amore come orientamento verso

La fenomenologia di Husserl ha mostrato che ogni atto di coscienza è intenzionale: è sempre coscienza *di* qualcosa, orientamento verso un oggetto. L'amore ha anch'esso una struttura intenzionale – ma diversa da quella della percezione o del pensiero.

Quando si percepisce qualcosa, si costituisce un oggetto: la coscienza percipiente incontra il dato sensoriale e lo organizza in una forma intelligibile. C'è sempre una direzione dal soggetto verso l'oggetto, una presa di possesso cognitiva. Il percepito diventa *mio* – nel senso che è contenuto nella mia esperienza, strutturato dalla mia prospettiva, accessibile alla mia riflessione.

L'amore ha una struttura intenzionale diversa. Non si possiedono le persone amate come si possiedono i propri oggetti percettivi. L'amato rimane irriducibilmente altro – e questa alterità non è un difetto dell'esperienza amorosa, un limite da superare: è la sua condizione. Si ama precisamente nella misura in cui si rispetta l'alterità dell'altro, in cui non si tenta di ridurlo alla propria misura, in cui lo si lascia essere ciò che è invece di trasformarlo in un prolungamento di se stessi.

Max Scheler – il grande fenomenologo dei valori e dell'amore – ha descritto l'amore come un movimento verso il *valore più alto* dell'amato: non verso le sue qualità empiriche, non verso le sue proprietà utili, ma verso il nucleo irriducibile della sua persona – ciò che egli è nella sua singolarità più propria, indipendentemente da qualunque funzione che possa svolgere per me. L'amore scheleriano è fondamentalmente *approvazione* dell'essere dell'altro: un sì detto all'altro non perché fa qualcosa o vale qualcosa, ma perché è.

Questo distingue l'amore da tutte le sue contraffazioni. Il desiderio che vuole possedere non è amore: è una forma di autoespansione mascherata da relazione. L'amore che condiziona – *ti amo se sei così, ti amo finché rimani quello che voglio* – non è amore: è un contratto travestito da dono. L'amore che fonde – *non so dove finisco io e dove cominci tu* – non è amore: è la rinuncia all'alterità che è la condizione stessa dell'incontro.

L'amore autentico ha la struttura paradossale di un'apertura che non dissolve i confini ma li rende permeabili. L'amante rimane se stesso – anzi, diventa più pienamente se stesso attraverso l'amore – e insieme si trova trasformato dalla presenza dell'amato. Come due strumenti che suonano insieme: non si fondono in un suono unico, ma ciascuno modifica l'altro, crea risonanze che nessuno dei due produceva da solo.

III. L'amore e l'identità

Chi si diventa amando

L'amore non è un'esperienza che accade dentro un'identità già formata e completa: è uno dei processi attraverso cui l'identità si forma. Questa affermazione – che ha la struttura di un paradosso – è forse la più importante di tutta la fenomenologia dell'amore.

Si parte dall'osservazione elementare: dopo aver amato davvero – una persona, un'opera, una causa, Dio – non si è più chi si era prima. Non nel senso banale che il tempo passa e le esperienze lasciano tracce, ma nel senso ontologico: la struttura del sé è cambiata. Si vedono cose che prima non si vedevano, si desiderano cose che prima non si desideravano, si è capaci di cose che prima non si era capaci.

Come funziona questo cambiamento? La risposta fenomenologica passa attraverso il concetto di *apertura*. Prima dell'amore, il sé ha una certa forma – un certo perimetro, un certo insieme di interessi, di sensibilità, di capacità. L'amore fa irruzione in questo perimetro e lo allarga – non violentemente, ma

come un campo magnetico che riorganizza le limature di ferro: senza toccarle direttamente, le orienta in un modo nuovo.

L'amato diventa una finestra attraverso cui il mondo appare diverso. Non perché l'amato sostituisca il mondo, ma perché attraverso di lui si scopre una prospettiva sul mondo che non era accessibile prima. Chi ama la musica attraverso una persona che la ama non solo impara la musica: scopre una dimensione dell'udire, del sentire, del tempo che non conosceva. Chi ama una persona che ha fatto esperienza del dolore non solo conosce quella persona: scopre una dimensione della sofferenza umana che prima lo sfiorava senza toccarlo.

Ricoeur ha articolato questa dinamica attraverso il concetto di *identità narrativa*: il sé si costruisce raccontandosi, e l'amore introduce nel racconto del sé personaggi, eventi, svolte che lo modificano in profondità. L'amato non è un personaggio secondario nella storia del sé: diventa spesso uno dei suoi personaggi costitutivi – qualcuno senza cui la storia non si capisce più, qualcuno la cui presenza – o la cui perdita – ha ridefinito il senso di tutto.

C'è però un aspetto ancora più radicale di questa trasformazione, che la fenomenologia intuisce ma che la teologia formula più compiutamente: l'amore non trasforma solo il contenuto dell'identità – cosa si sa, cosa si desidera, cosa si è capaci di fare. Trasforma la *struttura* dell'identità – il modo in cui si è nel mondo, la qualità della presenza, la capacità di essere toccati e di toccare. Chi ha amato davvero – e chi è stato amato davvero – porta in sé una porosità, una capacità di risonanza, che chi non ha amato non ha ancora sviluppato. Come una corda che è stata accordata: capace di vibrare a frequenze che prima non raggiungeva.

IV. Le grammatiche dell'amore

Eros, Philia, Agape

La tradizione greca ha distinto tre forme fondamentali dell'amore, e questa distinzione – pur nella sua schematicità – rimane uno strumento prezioso per navigare la complessità dell'esperienza amorosa. Ma occorre subito precisare: le tre forme non sono tre amori separati. Sono tre grammatiche – tre strutture di base – che nella vita concreta si intrecciano, si compenetrano, si trasformano l'una nell'altra.

L'eros è l'amore come desiderio e come mancanza. È la forma dell'amore che Platone ha descritto nel *Simposio* attraverso il mito di Poros e Penia: l'amore come figlio della ricchezza e della povertà, sempre in bilico tra il possedere e il mancare, sempre proteso verso ciò che non ha ancora raggiunto. *L'eros* è strutturalmente orientato verso il bello – non solo nel senso estetico, ma nel senso ontologico: verso ciò che splende, che attrae, che rivela una pienezza che il desiderio intuisce e cerca.

La tradizione platonica ha interpretato *l'eros* come ascesa: dal corpo bello al bello in assoluto, dall'amato individuale alla Bellezza in sé. Questa lettura contiene una verità – il desiderio non si esaurisce mai nell'oggetto, punta sempre oltre – ma rischia di svalutare la carnalità dell'*eros*, la sua radicazione nel corpo concreto, nella singolarità irripetibile della persona amata. *L'eros* autentico non usa il corpo come trampolino verso l'idea: ama il corpo come luogo in cui la singolarità dell'amato si manifesta, come la sua forma visibile e tangibile e irriducibile.

Fenomenologicamente, *l'eros* ha la struttura della tensione: è sempre tra ciò che si ha e ciò che si vuole, tra la presenza e il desiderio di più presenza, tra l'incontro e l'attesa dell'incontro. Non è una struttura difettiva – come se *l'eros* fosse destinato a essere superato da una forma di amore che non manca di niente. È la struttura propria di un amore che si vive nel tempo, nella storia, nella carne – e che in questa temporalità carnale trova la sua bellezza e la sua dignità.

La *philia* è l'amore come riconoscimento reciproco tra uguali – l'amicizia nella sua forma più piena. Aristotele le ha dedicato due libri dell'*Etica Nicomachea*, con una profondità che non è stata superata. La *philia* autentica – che Aristotele distingue dalle amicizie di utilità e di piacere – è fondata sulla virtù: due persone che si riconoscono nell'eccellenza reciproca, che si vogliono bene non per ciò che l'altro fa per loro ma per ciò che l'altro è.

La *philia* ha una struttura di reciprocità che l'*eros* non ha necessariamente: l'amicizia richiede di essere corrisposta, si costruisce nel tempo, ha bisogno di condivisione, di conversazione, di storia comune. Un amico, dice Aristotele, è un altro sé – non nel senso che è uguale a me, ma nel senso che la sua prosperità è la mia prosperità, il suo dolore è il mio dolore. La *philia* supera i confini del sé senza dissolverli: mi fa includere l'altro nel mio sé come una sua parte costitutiva.

Fenomenologicamente, la *philia* ha la struttura del riconoscimento: l'amico mi riconosce – vede in me qualcosa che io stesso fatico a vedere, mi rimanda un'immagine di me che è più reale e più piena di quella che produco da solo. E io faccio lo stesso per lui. L'amicizia è dunque una struttura di co-costituzione dell'identità: divento più pienamente me stesso attraverso chi mi riconosce come tale.

L'*agape* è la forma dell'amore che il Nuovo Testamento ha portato al centro della riflessione cristiana – e che ha introdotto nella storia del pensiero qualcosa di radicalmente nuovo. Non l'amore che sale verso il bello che attrae, come nell'*eros* platonico. Non l'amore tra uguali che si riconoscono, come nella *philia* aristotelica. Ma l'amore che scende – che si rivolge verso colui che non ha niente da offrire, che non è bello né utile né virtuoso, che non può ricambiare.

Anders Nygren – il teologo svedese che ha scritto la trattazione più sistematica sull'opposizione tra *eros* e *agape* – ha sostenuto che i due amori sono incompatibili: l'*eros* è amore acquisitivo, che cerca il proprio bene; l'*agape* è amore oblativo, che non cerca niente per sé. Ma questa contrapposizione è troppo netta – e lo ha mostrato Ricoeur con grande precisione. L'*agape* non abolisce l'*eros*: lo purifica, lo trasforma, lo libera dalla chiusura su se stesso. L'amore pieno – nella vita umana concreta – non è né *eros* puro né *agape* puro: è l'intreccio di entrambi, la tensione viva tra il desiderare e il donare, tra il cercare e il servire.

V. Il corpo amante

La carne come luogo dell'incontro

Tutto ciò che si è detto rischia di rimanere nell'aria se non si dice chiaramente: l'amore umano è carnale. Non solo nell'*eros* – che la tradizione associa ovviamente al corpo – ma in tutte le sue forme. La *philia* si costruisce nel tempo condiviso, nelle conversazioni faccia a faccia, nel pane spezzato insieme, nell'accompagnamento fisico nei momenti di dolore. L'*agape* si realizza nelle mani che lavano i piedi, nel corpo che si china sull'altro, nella presenza concreta che non si sostituisce con nessuna buona intenzione astratta.

Tornando alla *chair* di Merleau-Ponty: l'amore è uno dei luoghi in cui la reversibilità carnale si manifesta nella sua forma più intensa. Chi ama è toccato dall'amato – nel senso letterale e nel senso ontologico: la presenza dell'amato entra nella carne dell'amante e la modifica. Non solo la sua coscienza, non solo i suoi pensieri: il suo modo di stare nel mondo, di sentire il freddo e il caldo, di percepire il ritmo del tempo. Chi ha perso una persona amata sa che il dolore del lutto è carnale prima di essere mentale: il corpo sa prima della mente che qualcosa di essenziale è venuto a mancare. Questo ha una conseguenza che la tradizione spirituale cristiana ha a volte faticato ad accettare: il corpo non è un ostacolo all'amore spirituale, una zavorra da cui liberarsi per amare in modo più puro. Il corpo è il luogo in cui l'amore diventa reale – in cui smette di essere un'intenzione e diventa un atto, in cui

smette di essere un sentimento e diventa una presenza. L'amore che non si fa carne – che non si traduce in gesti concreti, in tempo dedicato, in presenza fisica – rimane un'astrazione, per quanto bella. Giovanni della Croce – il mistico che ha cantato l'amore di Dio con i versi più alti della letteratura spagnola – non ha mai smesso di usare il linguaggio del corpo per dire l'amore più spirituale. Non perché confondesse amore umano e amore divino, ma perché capiva che il linguaggio del corpo è il linguaggio più preciso di cui l'esperienza umana dispone per dire ciò che la supera.

VI. L'amore e il tempo

Fedeltà come forma dell'amore nel tempo

L'amore è un evento che accade in un momento – ma la sua realtà si dispiega nel tempo. E il tempo è il grande banco di prova dell'amore: ciò che distingue l'amore autentico dalle sue imitazioni non è l'intensità del momento iniziale, ma la capacità di mantenersi attraverso il cambiamento, la fatica, la delusione, la perdita.

Ricoeur ha mostrato che la fedeltà – il *mantenimento di sé* nel tempo – è la forma specificamente umana dell'identità. Gli animali hanno continuità biologica: il corpo si rinnova mantenendo le stesse strutture. Gli esseri umani hanno qualcosa di più: la capacità di impegnarsi, di promettere, di tenere fede a qualcosa che hanno detto o scelto in un momento passato anche quando il momento presente sarebbe diverso.

La promessa – e il matrimonio è la sua forma più radicale nella vita amorosa – non è la pretesa che il sentimento duri per sempre. Il sentimento cambia – questo è certo, e negarlo è una menzogna romantica. La promessa è qualcosa di diverso e di più: l'impegno a restare fedeli a qualcosa che è stato ricevuto, anche quando non si sente più la sua intensità originaria, anche quando il cammino è più faticoso di quanto si immaginava.

Questa fedeltà non è la ripetizione meccanica del passato. È una forma di creazione continua: restare fedeli a una persona che cambia richiede di imparare continuamente a conoscerla di nuovo, di scoprire chi è diventata, di amare non solo chi era ma chi sta diventando. La fedeltà autentica è dinamica – è il lavoro quotidiano di chi sceglie di continuare a vedere l'amato nella sua singolarità invece di accontentarsi dell'immagine che si era formata di lui.

C'è però un aspetto della fedeltà che va oltre la volontà e il progetto: quello che la spiritualità cristiana chiama la *grazia della perseveranza*. Perché la fedeltà nel tempo – soprattutto nei momenti di buio, di aridità, di incomprendimento – non è solo una conquista della volontà umana. È qualcosa che si riceve, che si chiede, che si trova disponibile quando le proprie forze non bastano. La fedeltà nell'amore umano è già un'anticipazione di qualcosa che supera l'amore umano.

VII. L'amore e l'altro

La struttura etica del desiderio

L'amore introduce necessariamente nella dimensione etica. Non come conseguenza esterna – come se prima si amasse e poi ci si chiedesse cosa fare moralmente – ma come struttura interna: amare qualcuno significa già riconoscergli un valore che limita il mio agire, che mi impedisce di trattarlo come uno strumento, che mi pone davanti a lui come davanti a qualcuno che non posso ridurre alla mia misura.

Levinas ha articolato questo con una radicalità che ha lasciato il segno nella filosofia contemporanea. Il volto dell'altro – nella sua nudità, nella sua vulnerabilità, nella sua resistenza a essere ridotto a oggetto

– è già un appello etico. Prima di qualunque legge, prima di qualunque contratto sociale, prima di qualunque sistema morale: il volto dell'altro dice *non uccidere, non ignorare, non fare di me un mezzo per i tuoi fini*.

Nell'amore questa struttura etica diventa ancora più intensa. L'amato non è solo il volto che mi interpella genericamente come essere umano: è il volto che mi interpella nella sua singolarità – con la sua storia, la sua fragilità, i suoi doni, i suoi bisogni. E questa interpellanza specifica genera una responsabilità specifica: la responsabilità di chi ha scelto – o ha ricevuto – di essere il custode di questa singolarità.

Ma c'è un aspetto dell'amore che Levinas – concentrato sull'asimmetria della responsabilità – rischia di oscurare: l'amore non è solo responsabilità verso l'altro. È anche gioia nell'altro. Non solo il peso di chi è chiamato a rispondere, ma la leggerezza di chi ha incontrato qualcosa di bello e non può non gioire di esso. L'amore che si riduce a dovere perde qualcosa di essenziale: quella dimensione di gratuità, di celebrazione, di eccesso che è forse la sua nota più caratteristica.

Il filosofo spagnolo Pedro Laín Entralgo – nella sua bella *Teoria e realtà dell'altro* – ha mostrato che l'amore è fondamentalmente *co-esistenza*: non solo responsabilità verso l'altro, non solo gioia dell'altro, ma il modo in cui l'altro e io esistiamo insieme, co-costituendoci a vicenda. L'amore è la forma più intensa di questa co-esistenza – il punto in cui la struttura relazionale dell'identità umana raggiunge la sua realizzazione più piena.

VIII. L'amore e la morte

La fedeltà che attraversa il limite

Ogni riflessione sull'amore che voglia essere onesta deve affrontare la morte. Non come tema aggiunto dall'esterno, ma come domanda che l'amore stesso pone dalla propria profondità: cosa rimane dell'amore quando l'amato muore? L'amore è più forte della morte – come dice il *Cantico dei Cantici* con una forza che nessuna parafrasi rende – o muore con l'amato?

La fenomenologia si ferma qui. Può descrivere l'esperienza del lutto – quella presenza-assenza dell'amato morto che non è il nulla, che non è la stessa cosa della sua presenza vivente, ma che è una forma reale di presenza nella memoria, nel corpo, negli oggetti e nei luoghi che portano la sua traccia. Può descrivere come il lutto trasforma l'identità – come chi ha perso una persona amata si scopre cambiato in profondità, come se la perdita avesse rimodellato dall'interno la struttura del sé.

Ma la domanda sulla morte dell'amato – se l'amore persiste oltre la morte, se la relazione ha una forma che supera la fine biologica – è una domanda che la fenomenologia non può rispondere. Non perché la eviti: perché onestamente riconosce che supera le sue possibilità descrittive.

È qui che si apre necessariamente la soglia teologica.

IX. Apertura teologica

Dio come amore e amore come Dio

La teologia cristiana ha fatto dell'amore non una delle proprietà di Dio tra le altre, ma la sua definizione più propria. La Prima Lettera di Giovanni dice – con una concisione che lascia senza respiro – *ho Theos agape estin*: Dio è amore. Non: Dio ama. Non: Dio è amorevole. Dio è amore – la struttura stessa dell'essere divino è amore, la vita intima della Trinità è amore, la creazione è amore, la redenzione è amore.

Questa affermazione trasforma tutto ciò che la fenomenologia ha detto sull'amore. Se Dio è amore, allora l'amore umano non è solo un fenomeno antropologico – per quanto ricco e profondo. È una partecipazione alla realtà più fondamentale che esiste. Ogni volta che un essere umano ama autenticamente – con la struttura del riconoscimento, della fedeltà, della cura, della gratuità – sta partecipando, anche senza saperlo, alla dinamica della vita divina.

Questo non dissolve la distinzione tra amore umano e amore divino – come se ogni amore fosse automaticamente sacro. La distinzione rimane: l'amore umano è sempre limitato, parziale, ferito dalla paura e dall'egoismo. Ma il rapporto tra i due non è di separazione, come se fossero due realtà parallele che non si toccano: è di partecipazione, di analogia, di anticipazione.

La Trinità come struttura dell'amore

La teologia trinitaria offre alla fenomenologia dell'amore qualcosa che essa non potrebbe produrre da sola: un modello dell'amore che precede qualunque mancanza, qualunque bisogno, qualunque relazione con un'alterità esterna.

Nell'*eros* platonico l'amore nasce dal mancante: si ama perché si manca di ciò che si ama. Nella Trinità cristiana – nella lettura che ne ha dato in particolare Richard di San Vittore nel XII secolo, poi ripresa da Bonaventura e nei nostri tempi da Balthasar – l'amore è la struttura eterna della vita divina *prima* di qualunque mancanza. Il Padre ama il Figlio con un amore che è pienezza assoluta – non perché manchi di qualcosa, ma perché l'amore è la forma stessa del suo essere. Il Figlio risponde con un amore che è altrettanto pieno. Lo Spirito è questa stessa relazione di amore fatta persona – non il risultato dell'amore del Padre e del Figlio, ma il loro amore stesso nella sua personalità propria.

Richard di San Vittore ha osservato qualcosa di fenomenologicamente prezioso: l'amore più pieno non è quello che si chiude in due – il Padre che ama il Figlio e il Figlio che ama il Padre – ma quello che si apre verso un terzo, che vuole condividere la propria gioia con un altro ancora. *Condilectus* – co-amato – è il termine che Richard usa per lo Spirito Santo: colui che il Padre e il Figlio amano insieme, in cui la loro relazione trabocca verso l'altro. La Trinità è la struttura di un amore che non si chiude in sé ma si apre – e questa apertura è già il fondamento della creazione.

La creazione come atto d'amore

Se Dio è amore e l'amore per sua natura si apre verso l'altro, allora la creazione non è un atto arbitrario né una necessità: è l'espressione libera di un amore che vuole che ci siano altri amanti – altri soggetti capaci di amare e di essere amati. Dio crea non perché ne abbia bisogno – la vita trinitaria è già pienezza assoluta – ma perché l'amore che è la sua struttura vuole fare spazio ad altri.

Questo illumina in modo nuovo la condizione umana. L'essere umano non è creato per servire Dio, né per glorificarlo nel senso di un tributo dovuto a un potente. È creato per *partecipare* alla vita d'amore che è la realtà più fondamentale dell'essere. La vocazione dell'essere umano – nella visione cristiana – è imparare ad amare come Dio ama: non perché Dio lo esige come un padrone, ma perché è la forma più piena di esistenza che sia possibile.

L'incarnazione come amore estremo

L'incarnazione – che abbiamo già attraversato nella prospettiva della *chair* – appare ora nella prospettiva dell'amore con una luce ancora più intensa. Il Verbo che si fa carne non è solo Dio che sceglie la carne come modo di comunicare: è l'amore divino che sceglie la forma più radicale di prossimità all'amato.

Nella tradizione mistica – in particolare in Meister Eckhart e in Giovanni della Croce – l'incarnazione viene letta come il gesto dell'amante che scende al livello dell'amata per incontrarla dove è, non dove vorrebbe che fosse. Non un amore che chiama dall'alto e aspetta che l'altro salga: un amore che scende, che abbassa, che si fa piccolo per poter essere vicino.

Balthasar ha mostrato che questa dinamica – l'amore che scende, che si svuota, che si espone – è già scritta nella struttura trinitaria: il Figlio che riceve tutto dal Padre e ridona tutto al Padre è già la struttura kenotica che nell'incarnazione diventa visibile nella storia. La croce non è qualcosa di estraneo all'amore divino: è la sua forma più visibile nella storia umana – l'amore che non si ritrae davanti alla resistenza, che non si protegge davanti al rifiuto, che porta fino in fondo la logica del dono anche quando il dono viene rigettato.

L'amore come partecipazione – La grazia

La teologia cristiana chiama *grazia* la partecipazione dell'essere umano alla vita divina. Questa categoria – spesso mal compresa come un insieme di favori soprannaturali elargiti da un Dio arbitrario – ha nella prospettiva dell'amore il suo senso più profondo.

La grazia è l'amore di Dio che trasforma dall'interno la capacità umana di amare. Non sostituisce l'amore umano – non lo rende inutile o secondario – ma lo libera dalla chiusura su se stesso, dalla paura che lo restringe, dall'egoismo che lo deforma. La grazia è l'amore divino che entra nell'amore umano e lo porta oltre se stesso – verso quella capacità di amare il nemico, di perdonare l'imperdonabile, di sperare contro ogni speranza, che nessuna forza puramente umana riesce a produrre in modo stabile. Agostino lo ha detto con la formula più bella e più precisa che la storia della teologia abbia prodotto su questo tema – e qui ci limitiamo a parafrasarne il nucleo, perché il testo originale merita di essere letto nella sua integrità: il cuore umano è inquieto, cercatore instancabile, e la sua inquietudine non si placa finché non riposa in Dio. Questa inquietudine non è un difetto: è il segno che l'essere umano è strutturalmente orientato verso un amore che supera qualunque amore umano, che porta in sé un desiderio che nessuna creatura può soddisfare completamente.

L'*eros* agostiniano – la tensione del desiderio che sale verso Dio – non è opposto all'*agape* – l'amore che scende verso l'uomo – ma è la sua risposta. Dio scende nell'incarnazione, l'essere umano sale nell'*eros* spirituale, e i due movimenti si incontrano – si compenetrano – nell'amore che non è né solo umano né solo divino, ma la vita nuova che nasce dall'incontro dei due.

X. L'amore come mistica

Oltre il concetto, dentro l'esperienza

La trattazione si chiude – come deve chiudersi qualunque riflessione sull'amore che sia fedele alla sua materia – non con una sintesi concettuale ma con un'apertura verso ciò che il concetto non raggiunge. I grandi mistici di ogni tradizione – Giovanni della Croce, Meister Eckhart, Rumi, Margherita Porete – hanno detto tutti qualcosa di simile: l'amore nella sua forma più piena è qualcosa che si vive più che si comprende, che si attraversa più che si descrive, che lascia il soggetto cambiato in un modo che le parole arrivano sempre dopo. Non perché sia irrazionale – i mistici sono spesso i pensatori più precisi e più rigorosi – ma perché la sua realtà eccede ogni concetto che si formi di essa.

Questo non è un invito all'irrazionalismo. È un invito alla giusta umiltà epistemica davanti a ciò che è più reale di noi. Come il sole – che si vede grazie alla luce che emette, ma non si può guardare direttamente senza essere abbagliati – così l'amore nella sua forma più piena illumina tutto ma non si lascia ridurre a oggetto di sguardo.

La fenomenologia ci ha dato gli strumenti per descrivere la struttura dell'amore. L'antropologia ci ha mostrato come l'amore formi l'identità e costruisca la comunità. La teologia ci ha aperto verso un amore che non nasce dalla mancanza ma dalla pienezza, che non cerca il proprio vantaggio ma vuole l'esistenza dell'altro, che scende prima di salire e dà prima di ricevere.

Resta, alla fine, solo il gesto: amare. Non come conclusione di un ragionamento ma come risposta a qualcosa che è già cominciato – qualcosa che è stato ricevuto e che chiede di essere ridato. Qualcosa che, nella tradizione cristiana, ha un nome e un volto: il Dio che è amore e che, amando, ha voluto che ci fossero altri amanti nel mondo.

Amare ed essere amati – ha scritto Agostino in un frammento giovanile che porta già il segno di tutto ciò che verrà – *è questo che cercavo*. Non sapeva ancora chi cercava. Ma la struttura della ricerca era già quella giusta: protesa verso qualcosa che supera ogni oggetto particolare, orientata verso una pienezza che nessun amore umano esaurisce, aperta – nonostante tutte le delusioni – alla possibilità che quell'amore esista e voglia essere incontrato.