

Fenomenologia dell'amore: la dialettica tra volontà di potenza e amore/2

Emanuele Campagnoli *

Oggi noi siamo abituati a collocare l'amore nel registro delle sensazioni e delle emozioni. Ma non è sempre stato così. Guglielmo di Saint-Thierry, ad esempio, ci testimonia di un tempo in cui l'amore apparteneva al registro non di ciò che si sente, ma di ciò che si vuole. Ora, c'è qui un aspetto che mi pare importante per i nostri giorni. Se l'amore è qualcosa che si vuole, non ogni "volere" è però amore. Di quale volontà stiamo parlando? Cercheremo di rispondere a questa domanda recuperando uno dei fili rossi che si snodano nella lunga parabola di articoli, contributi e libri pubblicati dal filosofo francese Jean-Luc Marion. Ci sembra infatti che tale questione sia uno dei cardini della sua meditazione filosofica. Prima però di portare alla luce questo "filo nascosto", ci sembra utile circoscrivere meglio la posta in gioco, facendoci aiutare da quattro intuizioni che abbiamo trovato non solo in Marion ma anche in due autori della tradizione filosofica e teologica russa di inizio Novecento: Pavel Florenskij e Vladimir Solov'ëv.

* Prete della diocesi di Lodi, docente di Filosofia all'ISSR Sant'Agostino, Crema.

1. Quattro osservazioni preliminari tratte da diversi autori (Marion, Florenskij e Solov'ëv)

Prima di entrare nel cuore della questione, cerchiamo di circoscriverla meglio, osservandola da più punti di vista. Al termine della prima meditazione erotica de *Il fenomeno erotico*, Jean-Luc Marion ci aiuta a riconoscere l'assurdità del tentativo di "volerci amare" da soli o di "volerci garantire" di essere amati da qualcuno. L'amore può arrivarci soltanto "da altrove", come un dono, fuori dal nostro controllo, dal nostro potere, dal nostro merito. Nessuno infatti può "amarsi" da sé stesso, perché più a fondo dell'amore di sé vi è in realtà l'odio di sé stessi. Non desidereremmo così tanto di poter essere amati da qualcuno, se fossimo in grado di amarci davvero da soli. Ognuno è consapevole di quanti limiti, difetti, errori lo rendono tutt'altro che amabile ai propri occhi. «Chi può seriamente credersi indenne da ogni odio di sé, trasparente, uguale, benevolo nei propri confronti, privo di risentimenti, indenne dal debito insanabile del passato ormai trascorso?»¹. La psicologia stessa ha mostrato come l'autostima non può essere trovata se non come un dono: più la si vuole "meritare" o "garantire" da sé, più ci si ritrova con un fragile fantasma fra le mani. È come cercare, affannosamente, di riempire d'acqua un pozzo senza fondo o una cisterna piena di crepe. Tutto ciò che si è meritato o conquistato, infatti, rimane sempre esposto al rischio di venir facilmente perduto. La vera autostima, invece, sorge come un dono quando nel corso della vita ci dedichiamo ad altro e ad altri, e ci accade la grazia di ricevere una parola grata, un sorriso benevolo, uno sguardo amorevole. Del resto, chi – con tutti i difetti che ha e gli errori che compie – potrebbe mai pretendere che qualcuno lo ami infinitamente, per sempre, fino alla fine? «Io non posso esigere che un altro mi ami, non più di quanto possa promettere a me stesso di amarmi»².

È poi ancora Marion – ecco la seconda osservazione preliminare – a farci notare che il nostro voler amare si trova sempre a fare i conti con un'intrinseca povertà. L'amore per l'altro, infatti, è esposto ad una doppia "vaghezza". È "vago" perché io non posso mai entrare nella persona dell'altro: per quanto mi slanci nella carne dell'altro,

¹ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007, p. 85.

² *Ibid.*

che non mi oppone resistenza e si lascia toccare, io non entrerò mai dentro la sua essenza, nei suoi vissuti. L'Altro non è un muro contro cui impatto: più vado verso di lui e più si apre la distanza tra me e lui, distanza che posso percorrere, mai però cancellare. L'Altro non è un oggetto che posso comprendere o afferrare. Così l'amante non è mai sicuro di amare per davvero l'altro e può solo sentirselo dire: «Sì, stai amando proprio me», «Sì, stai raggiungendo proprio me». Ma l'amore è vago anche per un secondo motivo: l'amante non è mai sicuro che ciò che sta vivendo e provando sia un autentico amore. Ha bisogno, anche qui, che l'altro dia il nome a ciò che lui vive, riconoscendogli che: «Questo, sì, è proprio amore».

Nessun amante pretende seriamente e facilmente di amare un altro in modo puro al di là della sua convinzione di aver amato in vista di quest'altro; vorrebbe amare, ma non riesce mai a provarlo (a se stesso). Da cosa si riconosce un amante radicale? Dal fatto che non osa quasi mai dichiarare «Ti amo!» proprio perché sa ciò che gli costa³.

A queste due osservazioni prese da Marion, possiamo accostare quanto scrive Pavel Florenskij ne *La colonna e il fondamento della verità*. In un passaggio di questo testo, il *pope* russo dichiara che ogni tentativo di vivere l'amore come uno "sforzo umano" è un tentativo «futile e demente»⁴, che non sa ciò che fa e non può generare ciò che pretende di fare. Perché delle parole così dure? Perché l'amore, ridotto ad uno sforzo del volere, può produrre al massimo quella forma di artefatta unità che l'autore russo definisce "somialianza" (*omoiousios*), mai invece quella piena e vera unità che è "unisostanzialità" (*omoousios*). Le due forme sembrano differire per poco, ma una sola lettera costituisce, di fatto, una radicale differenza. L'unisostanzialità è l'unità che nasce dalla comunione libera delle persone. La somialianza, invece, è l'unità che è frutto della "compagnia": la comunanza di alcuni tratti, usi, luoghi, costumi, interessi. È un'unità generica che mentre avvicina, stempera l'originalità delle persone che unisce, attribuendole ad un "genere comune". L'unisostanzialità è l'unità appropriata alle per-

³ *Ibid.*, p. 119.

⁴ Si veda P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 101.

sone. Quando si applica la somiglianza alle persone, le si tratta come se fossero "cose". La somiglianza è una forma di unità che può essere artefatta, progettata, persino imposta, come cercano di fare a volte persino le strutture ecclesiastiche (seminari, conventi, parrocchie, unità pastorali...) o come pretende di regolare il "moralismo". L'unisostanzialità, invece, non può essere imposta dall'esterno – con una legge o un programma – ma può solo fiorire dall'interno. Qui non è la struttura a creare l'unità, ma è l'unità a dar vita a strutture capaci di esprimerla (senza mai vincolarsi a nessuna di essa, idolatrandola). Il caso esemplare di questa unisostanzialità è, per Florenskij, quell'amicizia che nasce tra due o più amici che sentono di partecipare ad una stessa "vita" che li affratella intimamente. Una vita che si rivela in loro e a loro come un dono: un germe che essi sono chiamati a custodire e coltivare.

Ciascuno vive dell'altro, o meglio la vita dell'uno e dell'altro scaturisce *da un unico e comune centro* che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé. Per questo le sue varie manifestazioni sono sempre *di per se stesse* armoniche; *di per se stesse* e non per una tensione del sentire, del volere, del pensare, per una formula verbale ribadita come principio di unità. Quando si tratti di una formula verbale o di un sistema di formule che dettano un *programma*, abbiamo un'unità omoiusiaca, ossia un'alleanza, una cosa totalmente diversa dall'unità omousiaca (consustanziale), dell'unità nel significato strettissimo del termine, unità⁵.

Possiamo concludere questa sorta di giro perlustrativo, con un'intuizione espressa da Vladimir Solov'ëv in *Il significato dell'amore*. In queste pagine, egli afferma come in ognuno di noi sia radicato un "naturale egoismo". Ognuno, per un istinto naturale, è spinto a cercare di salvare sé stesso, di pensare a sé stesso. Tale istinto genera un illusorio e fallace tentativo di affermare l'assolutezza del proprio "io". Si cerca una cosa buona e bella – l'affermazione dell'assolutezza della propria identità, unica e irripetibile – ma lo si fa per una via fallace: affermarla come un *ego*, che mira a posizionarsi sopra gli altri, contro gli altri, prima degli altri, senza gli altri. Ma al di fuori della comunione con le

⁵ *Ibid.*, pp. 443-444.

altre persone, non vi è nessuna reale affermazione di sé stessi, perché la mia persona può essere affermata come irripetibile, unica, assoluta solo in una relazione di libero amore tra me e l'altro. L'unica forza capace di infrangere questa potenza naturalmente centripeta e ombelicale è, per il pensatore russo, l'amore. Infatti l'amore è una forza di uguale intensità dell'egoismo, ma di verso contrario: «Il significato dell'amore umano in generale è la giustificazione e la salvezza dell'individualità attraverso il sacrificio dell'egoismo»⁶.

2. L'opzione fondamentale della volontà negli scritti di Jean-Luc Marion: volersi o volere?

In che senso l'amore è l'apparire di un modo nuovo del volere? Un modo nuovo, poi, rispetto a quale altro modo? Cercheremo di mostrarlo, rintracciando uno dei fili rossi che attraversano la lunga parabola di articoli, contributi e testi pubblicati da Jean-Luc Marion.

2.1. Punto di partenza: l'infinità del volere umano nell'*Action* di Maurice Blondel

In uno dei suoi primi articoli dedicati all'*Action* di Maurice Blondel, il nostro filosofo ci mette davanti a due opzioni "epocali": possiamo essere o una volontà che vuole infinitamente sé stessa (una volontà che vuole il suo poter volere infinito) o una volontà che vuole infinitamente un infinito che essa non è, né può darsi da sé (una volontà che vuole voler l'infinito). La prima opzione ci porta alla "volontà di potenza" profetizzata da Nietzsche. La seconda, invece, prende la forma di ciò che Marion chiama "volontà senza potenza" o, anche, "impotere". A ben guardare, osserva il filosofo, l'esito di queste due vie si rivela però paradossale. La volontà di potenza, volendo infinitamente il proprio volere e potere, finisce così per non riuscire a volere nient'altro che sé, condannandosi alla povertà di un continuo "ritorno dell'identico" (il proprio *ego* che si autoafferma come potere e volontà). La volontà di impotenza, invece, cercando ciò che non può darsi da sé e aprendosi alla povertà di chiedere, attendere e accogliere

⁶ V.S. Solov'ëv, *Il significato dell'amore*, Edilibri, Milano 2003, p. 80.

l'Infinito come un dono da altrove, finisce per volere qualcosa che è "altro da sé", che supera il cerchio ristretto del proprio *ego*. La volontà di impotenza si rivela così, alla fine, di gran lunga più potente della volontà di potenza: essa può volere anche l'altro da sé.

La volontà di volontà (voler volere) è ormai suscettibile di due figure: la volontà *di* potenza, che misura la volontà alla sua stessa potenza, o la volontà *senza* potenza, che si trascende come amore. In breve, voler volere non conduce necessariamente alla volontà *di* potenza, ma anche alla volontà *senza* potenza dell'amore⁷.

2.2. *La fenomenologia della donazione: agenti del dono o agiti dalla donazione?*

Qualche anno più tardi, la questione dell'opzione della volontà ritorna sottotraccia nel modo con cui il fenomenologo parigino risolve l'aporia del dono. Ogni dono per essere davvero tale – ossia veramente gratuito – non deve manifestare la volontà di chi dona, né la volontà di chi riceve, né il valore della cosa donata, altrimenti esso decade facilmente dal dono a una forma di scambio. È un'esperienza che noi tutti facciamo quando, ad esempio, ci sentiamo in dovere di restituire qualcosa a chi per primo ci ha donato qualcos'altro. Se il dono si origina infatti dalla volontà del donatore o da quella del donatario, esso può divenire una forma di ricatto emotivo o un gesto di superiorità o persino di dominio. Qui la volontà in gioco è la volontà di voler donare, la volontà di autoaffermarsi tramite il dono: è in gioco, insomma, la volontà di potenza. Come uscire da questa *impasse*? Ecco la soluzione offerta da Marion: l'origine del dono, veramente gratuito, non sta nella volontà di donare da parte del donatore e del donatario (volontà autoaffermativa, da protagonista, che scivola nella volontà di potenza) ma nella chiamata che il dono stesso rivolge al donatore e al donatario, chiamata a venire donato dal donatore e accolto dal donatario. Donatore e donatario, quindi, «sono meno agenti del dono di

⁷ J.-L. Marion, *La conversion de la volonté selon "L'action"*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 112 (1987), p. 44 [traduzione nostra].

quanto non siano agiti dalla donazione»⁸. Il donatore è quindi colui che riceve il dono per primo, per poterlo poi ridonare, acconsentendo a questa chiamata. Il donatore vuole sì il dono, ma non come qualcosa che è lui a produrre o gestire, bensì come il dono di poter donare, a propria volta, accogliendo questa spinta a lasciarsi coinvolgere nella dinamica del dono. «Convincendo il donatore a donarlo, il dono si dona così a partire da sé»⁹.

2.3. Al cuore del fenomeno erotico: l'amore, fenomeno "incrociato"

Il nuovo modo di volere – non più espressione dell'*ego* che si autoafferma – lo ritroviamo anche al cuore delle sei meditazioni erotiche. Dopo aver mostrato come ognuno di noi, pur restando sospeso al dono di essere amato da altrove, può comunque iniziare a divenire l'altrove per qualcun altro (può, cioè, amare qualcuno per primo) ed aver attraversato il triplice dramma a cui l'amore è esposto (formalismo, menzogna e fedeltà elastica), Marion arriva a mostrare come in realtà l'aver amato per primo non è mai stato un aver amato da solo. Solo chi si è slanciato nell'amore, uscendo dalla propria volontà auto-centrata, può sperimentare che se egli ha amato per davvero e fino alla fine, tutto questo è stato possibile grazie a un dono che lo ha sostenuto. L'immagine che il filosofo usa è molto evocativa. Accade come a chi impara a nuotare: non ci riuscirà se non buttandosi nell'acqua, lui per primo, con un atto di libera volontà (a volte faticosa, come ben sa l'inesperto o il pauroso). Eppure, una volta che si è tuffato (e solo allora), egli potrà fare esperienza che se si muove e sta a galla, ciò non è dovuto soltanto ad alcune tecniche che egli ha imparato a padroneggiare, ma principalmente alla forza dell'acqua che lo tiene su. La stessa cosa accade all'uccellino che impara a volare: certo egli, per primo, dovrà lanciarsi dal nido, dispiegando le ali e muovendole come gli è stato mostrato. Ma proprio allora egli farà l'esperienza della forza dell'aria che lo sosterrà nel cielo. Così l'amante ama certo di sua volontà, ma di una volontà che trova la sua origine e la sua forza al di là dell'*ego* dell'amante: ha la sua origine negli amori che ha ricevuto,

⁸ J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 138.

⁹ *Ibid.*, p. 133.

nell'amore con cui l'altro lo guarda invitandolo all'amore, nelle carezze, nei baci, nelle parole gentili che altri gli hanno già rivolto nella vita e, in fin dei conti, nell'Amore gratuito, discreto e generoso di quel Dio che ci ama per primo. «Perché io entrassi in riduzione erotica ci voleva che un altro amante mi avesse preceduto e che, da lì, mi chiamasse in silenzio»¹⁰.

Così alla domanda della seconda riduzione erotica («Posso amare, io per primo?») Marion fa seguire l'affermazione grata che apre la terza ed ultima riduzione del fenomeno erotico: «Tu, tu mi hai amato per primo».

Quest'ultimo spostamento del centro di gravità può essere così enunciato: «Tu, tu mi hai amato per primo». Non che io possa dispensarmi in alcun momento dal fare l'amante arrischiando il mio farmi avanti [...], ma scopro, nel mio slancio e nella misura in cui mi slancio, che questo stesso farmi avanti non mi appartiene e che non sono io ad inaugurarlo, ma che mi aspettava, che mi aspira e mi sostiene come l'aria fa spiccare il volo, o l'acqua fa nuotare¹¹.

Il fenomeno erotico è così un fenomeno "incrociato". Non c'è forse immagine più illuminante per esprimere la densità di questo incrocio di ciò che accade nelle volte a crociera di una chiesa romanica. Essa è costituita da due arcate che si incrociano tra di loro e si sorreggono a vicenda, permettendo alla costruzione di rimanere in piedi, sfidando la forza di gravità che la farebbe crollare a terra. La volta si sorregge infatti su un vuoto (lo spazio sotto alla volta). Ora, le due arcate si sorreggono non solo incrociandosi l'una con l'altra nel vuoto, ma anche incrociandosi in un punto preciso che insieme appartiene alle arcate e se ne distingue: la chiave di volta. È tale pietra che sorregge le due arcate, attaccandole al cielo. I due amanti sono come le due arcate della volta. Essi si incrociano l'uno con l'altro, incrociando la loro reciproca donazione, la volontà con cui si donano liberamente l'uno all'altro. Ma tale incrocio non è sostenuto dal basso, ossia dalla forza di volontà dei due amanti, dalla loro tenacia o coerenza. Esso rimane in piedi perché è attaccato al cielo, sorretto da quella pietra che pur

¹⁰ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 274.

¹¹ *Ibid.*, pp. 273-274.

confondendosi con loro (spesso nemmeno lasciandosi riconoscere immediatamente) di fatto sostiene nel tempo il loro incrociarsi, qualunque cosa accada.

Alla fine, io non scopro soltanto che un altro mi amava prima che io lo amassi, quindi, che quest'altro era già l'amante prima di me [...], ma scopro soprattutto che questo primo amante si chiamava, da sempre, Dio. La trascendenza più alta di Dio, l'unica che non lo disonora, non riguarda la potenza né la saggezza e neppure l'infinito, ma l'amore. Perché l'infinito basta da solo a mettere in moto ogni infinito, ogni saggezza e ogni potenza. Dio ci precede e ci trascende, ma lo fa anzitutto e soprattutto perché ci ama infinitamente meglio di quanto noi amiamo e Lo amiamo¹².

2.4. *Volontà filiale ed effusione dello Spirito Santo: la rivelazione trinitaria*

In *D'ailleurs, la révélation*, testo pubblicato nel 2020, Marion, passando dal terreno della filosofia a quello della teologia, ci mostra come tale nuovo modo di volere ha una caratterizzazione prettamente trinitaria. Il volere nuovo, che è l'amore, è infatti il volere del Figlio che supera lo scorrere del tempo – sempre esposto all'indecisione, all'infedeltà e all'oblio – aderendo liberamente al volere del Padre e rinunciando a volersi a partire dal proprio *ego*. Egli rinuncia così a volere come "volontà di potenza", ossia ad «affermare la propria volontà ripetendola quanto si riesce a fare, sforzandosi di ripetere l'identico per tentare di persistere nel flusso del presente che è un niente; in breve, volendo la propria volontà»¹³. Il Cristo dà al suo volere una nuova forma, perché Egli, nell'amore, può volere ciò che il Padre vuole.

Il Cristo giunge a volere *ephapax*, perché egli non vuole la propria volontà umana, ma vuole la volontà del Padre, che viene d'*altrove* rispetto al *nostro* tempo disseminato, la sola che rimane per sempre. Egli si decide a non volere di una *volontà* instabile, inconsistente e dunque freneticamente ripetitiva, ma di una volontà, giunta d'*altrove*, prima di tutti i

¹² *Ibid.*, p. 283.

¹³ J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, Essai Grasset, Paris 2020, p. 573.

secoli, prima che Abramo fosse, quella del Padre. [...] Soltanto questa decisione, di passare da una volontà vana a una volontà altra, perché viene da altri, dall'altro per eccellenza, il Padre, dà la profondità di campo e l'irrevocabile serietà che mancano al nastro scorrente dell'istante, che è niente in sé stesso¹⁴.

Il Figlio compie così la volontà umana in maniera divina, ossia filiale. Tale modo di volere diviene luogo di santificazione della volontà di ogni uomo. La parola che è il Figlio, infatti, ci raggiunge ora come parola che mette in crisi la nostra perenne indecisione e che ci chiama a deciderci pro o contro tale possibilità di volere e volersi in Lui. Così il Cristo apre su ogni uomo niente meno che il "cielo": l'orizzonte più vasto possibile, in cui ci è permesso di compiere, in Cristo, una decisione che è posta "una volta per tutte" e "per davvero". In cui ci è permesso di volere a partire da altrove, di acconsentire all'amore del Padre.

Questo nuovo modo di volere – che è amare – ci è testimoniato anche dallo Spirito. Sempre nelle pagine di *D'ailleurs, la révélation*, il filosofo parigino parla dello Spirito come di colui che è contemporaneamente e il dono del Padre e del Figlio e la loro donazione. Ciò che il Padre ci dona nella Pasqua del Figlio, infatti, non è una cosa, ma è la possibilità stessa di accogliere in noi la sorgente di ogni dono, ossia la donazione stessa. Accogliere lo Spirito è, così, accogliere la volontà di darsi. Accogliere lo Spirito è poter stare non "davanti" alla Trinità, ma "dentro" la Trinità stessa, nella comunione all'unico dono di sé. Comunicandoci tale chiamata al dono (donabilità), lo Spirito ci apre infatti la vita trinitaria. Lo Spirito si dona "donando di donarsi". Partecipandoci sé stesso (la sua forza di donazione) lo Spirito non solo ci spiazza (noi così abituati a scambiare, piuttosto che a donare) e ci rimpiazza (ricollocandoci in un orizzonte nuovo, il suo, il "darsi"), ma anche si lascia rimpiazzare da noi, divenendo la vita della nostra vita, la nostra apertura alla comunione.

Se dunque lo Spirito Santo non dispiega soltanto un dono, ma il principio della donazione nella Trinità immanente (la comunione dei due, la concordia dei donatori), allora, quando egli viene a donar(si) fin dentro

¹⁴ *Ibid.*

l'economia della nostra temporalità, vi dona *evidentemente* non soltanto un dono, ma il principio della donazione¹⁵.

In questa presentazione che Marion ci offre dello Spirito Santo, si può vedere l'eco lontana dell'*unitas spiritus* di Guglielmo di Saint-Thierry. Per il monaco medioevale, lo Spirito è la *voluntas* del Padre e del Figlio. E la volontà del Padre e del Figlio è quella espressa da Gesù nell'Ultima Cena: «Siano una sola cosa, come noi siamo una sola cosa» (Gv 17,22). In alcuni passaggi, Guglielmo descrive lo Spirito persino come l'"abbraccio" tra il Padre e il Figlio o il loro "bacio". Lo Spirito crea unità non solo tra il Padre e il Figlio, ma anche tra noi e le persone trinitarie, facendoci una cosa sola con Lui, un unico "volere" di comunione, un unico amore. Siamo così portati dentro la Trinità stessa: qui diventiamo "per grazia" ciò che Dio è "per natura".

Sì, il tuo Spirito santo, che è chiamato amore, unità e volontà del Padre e del Figlio, per sua grazia abita in noi e in noi depone l'amore di Dio; grazie a questo amore ci mette in consonanza con lui e ci unisce a Dio ispirando in noi la volontà del bene. L'impeto di questa volontà è in noi chiamato amore: per esso amiamo ciò che dobbiamo amare, cioè te. Nient'altro che questo è l'amore: una volontà impetuosa e bene ordinata¹⁶.

Conclusione

Avevamo iniziato queste pagine, affermando che l'amore appartiene al registro del volere, più che a quello del sentire. Possiamo ora concludere mostrando di quale volere si stia qui trattando. L'amore è un volere intensamente: il desiderio forte per qualcuno o qualcosa si chiama amore. Ma detto così, ancora non basta. Anche la volontà di potenza è un desiderio intenso di qualcosa. L'amore è volere intensamente qualcuno o qualcosa, molto più di quanto si voglia sé stessi. A questo la volontà di potenza non può arrivare: essa s'incarta infatti nella ricerca del proprio *ego* (nella forma dell'ebbrezza per il proprio volere infinitamente qualsiasi cosa) e, come un disco che gira

¹⁵ *Ibid.*, p. 506.

¹⁶ Guglielmo di Saint-Thierry, *Contemplazione*, 11, pp. 47-48.

continuamente a vuoto, non riesce che a cercare sempre sé stessa – a volersi – in qualsiasi cosa qui ed ora cercata e voluta. Ogni cosa e ogni persona è infatti desiderata solo come mezzo, come occasione in cui rispecchiare sé stessi, affermare sé stessi, difendere sé stessi. L'amore invece è disposto – pur con tutte le fatiche del caso e pur con tutte le sue cadute – a volere l'altro più di quanto voglia sé stesso. L'altro non diviene allora un mezzo per cercare di nuovo sé stessi: non è "amato" in funzione di sé. Così l'amore sa attendere, sa donare per primo senza fare calcoli e senza pretendere ritorni, sa perdonare, sa farsi discreto, silenzioso, persino anonimo, sa allargarsi, includendo il terzo. Il terzo, appunto. Quanto l'amore sia altro dal nostro volerci, lo rivela anche il Terzo. Sì, perché l'amore, al termine di questo paragrafo, non ci appare più come un atto di eroismo, una vetta morale, un impegno ascetico. La sorgente dell'amore non sta nel nostro *ego* che "vuole amare": sta piuttosto in una chiamata, in una donazione che ci precede, ci supera e ci sostiene. Amiamo, acconsentendo così ad un "volere" più grande di noi: sia esso il volere di chi ci vuole o ci ha voluti bene nella vita, sia esso il presentarsi a noi di tutto l'essere come un "dono" più che un "dato", sia esso la grazia immensa di Colui che ci ha amati per primo. Volersi infinitamente o volere l'infinito come Altro da noi: questa è la sfida epocale che dobbiamo oggi affrontare. Quale volto daremo alla nostra volontà: la prepotenza o l'amore?