

Aristotele e Solov'ëv sul significato dell'amore*

GABRIEL CHALMETA**



«Il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio — scrive Giovanni Paolo II in uno dei documenti forse più importanti del suo pontificato — si manifesta anche nella ricerca coraggiosa condotta da alcuni pensatori più recenti»¹. Tra questi autori, anzi in cima all'elenco di coloro che appartengono all'ambito orientale, il papa ha voluto menzionare Vladimir S. Solov'ëv. Nel fare riferimento a questo come ad altri pensatori, aggiunge però subito dopo Giovanni Paolo II, «non intendo avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede. Una cosa è certa: l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati conseguiti. C'è da sperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità»².

Nelle pagine che seguono mi sono proposto di ricordare, molto sinteticamente, il significato generico che sembrerebbe appropriato dare all'affermazione secondo la quale esiste un fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio, per poi passare subito — si tratta, infatti, del mio obiettivo principale — a illustrare in una forma molto più precisa la rilevanza pratica di questa dottrina generica mediante il paragone tra quanto Aristotele (il filosofo) e V. Solov'ëv (il filosofo cristiano) hanno detto riguardo all'importante argomento del significato dell'amore.

* Relazione tenuta in occasione della "Giornata sul pensiero filosofico di Vladimir Solov'ëv. Nel primo centenario della sua morte", organizzata dalla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, il 12 maggio 2000.

** Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 74.

² Cfr. *ibidem*.

1. Vladimir Solov'ëv, filosofo cristiano

Quello percorso da Vladimir Solov'ëv è un vero e proprio «cammino di ricerca filosofica»³. In questo senso, ciò che fa spiccare la voce di Solov'ëv nel dibattito filosofico-teologico russo dell'Ottocento non è lo stile o la tematica dei suoi scritti, ma il grado alto di lucidità, argomentazione e sistematicità impresso al discorso. Solov'ëv non è semplicemente uno tra i tanti “pensatori” russi dell'Ottocento, ma un vero e proprio filosofo.

Va però subito precisato che la razionalità con cui Solov'ëv costruisce questa sua ricerca filosofica è una razionalità *sui generis*: vale a dire, una razionalità senza remore né riduzionismi, una razionalità postmoderna (nel senso positivo di questa parola). Essa, infatti, lungi dall'assumere un'intenzionalità neutrale, e tanto meno negativa nei confronti della rivelazione divina (cristiana), ha invece «tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede»⁴.

Cosa si vuole però indicare quando si parla di una concezione completa (postmoderna in senso positivo) della razionalità perché aperta ai dati della rivelazione divina (cristiana)? Quali sono i vantaggi di questo modo di ragionare? Cercherò, come avevo già annunciato, di dare una risposta molto sintetica a questa domanda. In questo senso, un aiuto prezioso ci viene da R. Guardini, il quale, soprattutto nel saggio *Spirito vivente*, del 1927, ci ha lasciato in eredità alcune riflessioni che sono ancora oggi molto valide (sarà tutt'altro che sprecato il tempo che il lettore attento dedichi a consultare questa fonte)⁵.

Ci sono alcune realtà costitutive del nostro mondo che appartengono alla sfera dell'esperienza e del pensiero a noi accessibile in quanto uomini (esseri razionali), ma che sono di fatto le più alte della sfera naturale, appartenenti al supremo rango dei valori morali; sono le più delicate, le più complicate; della più grande rilevanza per la nostra vita. Ora, proprio per questi motivi, il pensiero naturale, o piuttosto l'uomo singolare impegnato in questa attività conoscitiva trova grandi difficoltà per apprenderle. Vederle pone al suo intelletto le più alte esigenze, sia in termini di capacità naturali e di abilità acquisite, sia in termini di sforzo e di fatica psico-biologici. Inoltre, una volta apprese, è facile che il soggetto possa smarrirle in tutto o in parte, anche perché gli si manifestano piene di conseguenze etiche, spesso alquanto impegnative per la sua esistenza personale.

Tra queste realtà spicca per R. Guardini la persona; e precisamente la reale, autentica persona: lo «spirito vivente». Essa, a differenza del soggetto astratto, semplice rappresentante della natura umana (quasi un mero elemento del tutto sociale o storico), è un essere unico ed irripetibile, al quale va riconosciuto un valore assoluto, sia in termini di rispetto che — almeno in alcuni casi — di amore vero e proprio. Ora, tale affermazione “assoluta” dell'individuo umano si

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Cfr. R. GUARDINI, *Spirito vivente* (1927), in *Natura. Cultura. Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 93-117.

sorregge sulla sua affermazione come “immagine di Dio”, e con questo non abbiamo ancora superato i limiti della ragione naturale. La realtà persona giunge però alla condizione univoca e piena di verità naturalmente conosciuta solo quando emerge nella Rivelazione la realtà soprannaturale ad essa “corrispondente” (la “filiazione divina”) ed è colta dalla fede. E resta puramente un dato naturale finché questa fede viene tenuta ferma. Non appena la fede scompare, la nozione di persona incorre nuovamente in quella particolare penombra della mente, si sposta lontano, scivola via.

Nella stessa situazione gnoseologica della “persona” si troverebbero, sempre secondo l’opinione di R. Guardini (che condivido pienamente), tutta una serie di valori, di esigenze, di ordini intimamente connessi con questo dato: la libertà, l’amore, il matrimonio, l’amicizia, ecc.

Ebbene, cercherò adesso di illustrare più in dettaglio dove sta la specificità nonché i “vantaggi” della ragione e della filosofia cristiana o, ancora meglio, del cristiano, attraverso l’esame di ciò che su uno di questi temi essenziali, l’amore quale senso o significato della libertà umana, è stato detto da due grandi filosofi. Il primo è quello forse più rappresentativo di quanti hanno fatto uso di una razionalità non-cristiana (anche se non pregiudizialmente contraria alla rivelazione), vale a dire Aristotele; l’altro, è il filosofo cristiano che abbiamo voluto far conoscere specificamente in questo saggio, V. Solov’ëv, nella speranza di contribuire alla diffusione e allo studio delle sue opere. Del resto, proprio perché gli autori scelti sono questi due, sembra ampiamente giustificata la scelta del “significato dell’amore” come tema di confronto: esso costituisce infatti il nucleo centrale della loro filosofia morale.

2. Il significato dell’amore nell’orizzonte filosofico non cristiano: Aristotele

La questione del significato dell’amore interpersonale è presente negli scritti di Aristotele quando stabilisce che la nostra felicità dipende essenzialmente dai vincoli di amicizia che gli uomini riescono a stabilire con i loro simili. «Senza amici — scrive nell’*Etica Nicomachea* — nessuno sceglierebbe di vivere, anche se possedesse tutti gli altri beni»⁶. E nell’*Etica Eudemia* manifesterà — questa volta in senso positivo — la sua profonda convinzione «che l’amico sia uno dei più grandi beni, e che la mancanza di amicizie e la solitudine siano una cosa terribile. Per questo motivo, con gli amici trascorriamo la vita intera, e insieme ad essi stiamo di nostra piena volontà. Infatti, coi familiari, coi parenti, coi compagni passiamo il tempo, o coi figli, coi genitori, con la moglie»⁷.

È tuttavia, aggiungerà immediatamente Aristotele, molto importante distin-

⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155^a 5-6.

⁷ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, VII, 1, 1234^b 32 - 1235^a 2.

guere a questo riguardo l'amicizia buona o autentica dall'amicizia non buona o non autentica (apparente). La prima nasce quando il legame affettivo tra le persone (utilitarista o puramente piacevole) viene integrato, grazie alle umane capacità d'intendere e di volere, con l'amore verso la persona e verso il vero bene (la virtù) dell'altro.

Infatti, spiegherà Aristotele, il legame affettivo basato sull'utilità o sul piacere sensibile, è certamente una condizione che rende possibile l'amore, l'amicizia autentica: un po' come avviene con l'immagine sensibile e la conoscenza intellettuale (secondo l'adagio latino: "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*"). Tuttavia, se la volontà del soggetto non va al di là dell'"oggetto" dell'affettività, se questi non ama secondo ragione ma soltanto secondo i sensi, tale volere non avrà per oggetto la persona e il vero bene (la virtù) dell'individuo amato. Quale sarà, invece, in questi casi la realtà amata? Ecco la risposta, netta e un po' caustica, di Aristotele: «coloro che amano a causa dell'utile, amano a causa di ciò che è bene per loro stessi, e quelli che amano per il piacere lo fanno per ciò che è piacevole per loro stessi, e non in quanto l'amato è quello che è, ma in quanto procura un bene o un piacere. Per conseguenza, queste amicizie sono accidentali: infatti, non è in quanto è quello che è che l'amato è amato, ma in quanto procura un bene o un piacere»⁸.

Il destino cui sembra condurre inevitabilmente la strada della pura affettività è dunque la strumentalizzazione in favore delle proprie emozioni positive o della propria utilità delle persone alle quali il soggetto è unito da tali legami affettivi. «L'amico [falso] — dirà Aristotele "sulla scia" di Kant e del suo principio personalista — è per i cattivi un'appendice delle cose, non già [come avviene per i buoni] le cose un'appendice degli amici»⁹.

Per giungere a un'autentica amicizia, per creare una vera e propria comunione interpersonale in grado di rompere l'isolamento esistenziale in cui si trova l'uomo, sarà invece necessario che questi compia uno sforzo di natura intellettuale e volitiva per integrare i propri legami affettivi con l'amicizia vera o autentica, vale a dire con l'amore verso la persona e il vero bene di coloro che sono oggetto di tali affetti. Infatti, «amare è trattare l'oggetto dell'amore in quanto amico, per essere quello che è, e non in quanto musico [bene piacevole] o medico [bene utile]. Per questo motivo, il piacere dell'amicizia deriva dall'amico in quanto tale: il suo amico lo ama per sé stesso, e non per altra cosa»¹⁰.

Se ci domandassimo però fino a quale punto, secondo l'opinione di Aristotele, potrebbe e dovrebbe arrivare l'unione amicale tra due persone; oppure, più precisamente ancora, se è razionale o no, nella logica aristotelica, arrivare fino all'unione (intenzionale, di amore) tra le persone stesse degli amici, la risposta da dare sembrerebbe dover essere molto chiara: se gli amici sono amici

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156^a 10-19.

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, VII, 2, 1237^b 33-34.

¹⁰ *Ibidem*, VII, 2, 1237^b 1-4.

autentici, la loro amicizia dovrebbe giungere alla donazione reciproca, all'unione tra le persone in quanto tali. Un'unione, come ha scritto Aristotele parlando sempre dell'amicizia autentica, analoga a quella che esiste nell'uomo buono verso se stesso, e che ha come caratteristiche specifiche «l'augurare l'esistenza, il vivere insieme, il condividere gioie e dolori [“non gioire per altro motivo che non sia la gioia dell'altro”], essere un'anima sola, e non poter vivere separato l'uno dall'altro, ma se c'è bisogno morire insieme»¹¹.

Quindi, il vincolo di amicizia autentica dovrebbe operare una vera unione tra le persone stesse degli amici, che giungono in qualche modo (intenzionale e abituale)¹² a «essere un'anima sola»¹³. Fin qui l'interpretazione dei testi aristotelici non sembra problematica. Ebbene, non sarebbe un corollario perfettamente congruente con tali premesse il riconoscimento di un valore assoluto alle persone in quanto tali, almeno nel senso che meriterebbero di essere amate come noi stessi? Ed il loro vincolo di amicizia, non dovrebbe avere in alcuni casi (per esempio, tra i coniugi) un carattere definitivo, in qualche modo indissolubile?

Il fatto è che non risulta possibile trovare in Aristotele affermazioni esplicite in favore di queste ultime conclusioni. Anzi, non mancano i testi che sembrerebbero escluderle, anche se in maniera sofferta, quasi dubbiosa¹⁴. Perché? Perché nell'orizzonte aristotelico (non cristiano) è davvero molto difficile giustificare razionalmente il valore assoluto dell'altro (degli altri) e, dunque, la donazione definitiva in favore del suo bene.

3. Il significato dell'amore nell'orizzonte filosofico cristiano: V. Solov'ëv

Nella riflessione filosofica di V. Solov'ëv, la questione che a noi interessa è stata l'argomento principale di una breve opera che ha proprio come titolo *Il significato dell'amore* (1892-1894)¹⁵, «forse il più penetrante dei suoi scritti» (P. Evdokimov).

¹¹ Cfr. *ibidem*, VII, 6, 1240^b 1-20.

¹² Cfr. *ibidem*, I, 1234^b 28.

¹³ Cfr. *ibidem*, 6, 1240^b 10.

¹⁴ Ecco, per citarne qualcuno, il seguente monologo, quasi una riflessione ad alta voce, che ci ha lasciato lo Stagirita: «Quando si accoglie nella propria amicizia uno che si ritiene buono, ma poi quello risulta malvagio e ce ne si accorge, si deve forse amarlo ancora? Non è forse vero che è impossibile, dal momento che non ogni cosa è amabile, ma solo ciò che è buono? [...] Bisogna, dunque, sciogliere l'amicizia subito? Non è forse vero che non bisogna farlo con tutti, ma solo con quelli la cui perversità sia incorreggibile, mentre quelli che hanno la possibilità di raddrizzarsi si deve aiutarli a emendare il carattere, più che non a ricostruire il patrimonio, tanto più quanto ciò è più nobile e più proprio dell'amicizia? Chi, dunque, rompe un'amicizia siffatta pare che non faccia niente di strano, perché non era amico di un uomo di tale sorta: non essendogli possibile salvare l'amico che si è trasformato, se ne separa» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 3, 1165^b 13-22).

¹⁵ Nelle citazioni seguirò l'ottima edizione di La Casa di Matriona, *Opere*, vol. 1, Milano 1983, pp. 53-107.

C'è, scrive Solov'ëv nelle prime pagine di questo saggio, un solo tipo di rapporto che permette all'uomo di superare la solitudine esistenziale: il rapporto di amore, ossia di unione, con gli altri. C'è però anche, in ogni uomo, una forza che si oppone frontalmente a questa apertura: l'egoismo. Anzi, forse in nessuna concezione religiosa come in quella cristiana si è tanto consapevoli di quanto l'egoismo sia «una forza non solo reale ma fondamentale, radicata nel centro del nostro essere donde permea ed abbraccia tutta la nostra realtà; una forza costantemente attiva in tutti i particolari e in tutti i dettagli della nostra esistenza»¹⁶.

Ora, proprio per questo motivo, nella concezione cristiana si è altrettanto consapevoli dell'importanza e della dignità dei legami affettivi interpersonali; molto di più di quanto non lo fosse, per esempio, Aristotele. Infatti, sosterrà Solov'ëv, per «sradicare realmente l'egoismo è necessario contrapporgli un amore [affettivo] che sia altrettanto concreto e indiscutibile, un amore che sia altrettanto capace di permeare e di dominare tutto il nostro essere»¹⁷. Il significato, la dignità dei legami affettivi fra soggetti umani, dipende proprio dal fatto che essi, in qualche modo, “ci costringono” a conoscere (con l'intelligenza) e a riconoscere (con la volontà) l'altro in quanto persona, vale a dire con quello stesso valore centrale e assoluto che, in forza dell'egoismo, noi ammettiamo soltanto a noi stessi. L'amore sentimentale «è importante non come uno qualsiasi dei nostri sentimenti, ma in quanto è il trasferimento di tutto il nostro interesse vitale da noi stessi nell'altro, lo spostamento del centro stesso della nostra vita personale»¹⁸.

Questo spostamento «è proprio di ogni amore [affettivo], ma — preciserà Solov'ëv — essenzialmente lo è dell'amore [affetto] sessuale; esso si distingue da tutti gli altri generi di amore [affetto] per la maggiore intensità, per il carattere più onnicomprensivo, per la possibilità di una reciprocità più piena e completa»¹⁹. Infatti, tra i fenomeni costitutivi dell'affettività umana, un posto privilegiato — anche per ragioni strettamente legate alla Rivelazione — è stato assegnato dal pensiero cristiano in generale, e da V. Solov'ëv in particolare all'affettività sessuale. Questa, dirà il nostro autore, ha come “oggetto” un essere che, in quanto appartenente all'altro sesso, è «dotato della stessa realtà e concretezza che abbiamo noi ed è altrettanto pienamente oggettivato, e nello stesso tempo si distingue in tutto e per tutto da noi così da essere realmente altro; in altre parole, avendo tutto lo stesso contenuto essenziale che abbiamo anche noi, lo possiede però in una maniera o secondo un aspetto diverso, in un'altra forma, così che ogni manifestazione del nostro essere e ogni nostro atto vitale possono trovare in questo altro una manifestazione corrispondente ma non identica, così che la loro relazione sia uno scambio pieno e costante, una affermazione piena e costante di sé nell'altro, un'interazione e una comunione perfette»²⁰.

¹⁶V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore*, cit., 2, 3, p. 68.

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸*Ibidem*, 3, 1, p. 72.

¹⁹*Ibidem*.

²⁰*Ibidem*, 2, 3, pp. 68-69.

Lo spostamento del centro stesso della nostra vita personale, l'affermazione piena di sé nell'altro mediante la comunione di amore perfetta con lui o lei di cui parla Solov'ëv in questo contesto, non sono tuttavia conseguenze dell'innamoramento, ma piuttosto prefigurazioni e promesse in qualche modo implicite in questo fenomeno affettivo (cfr. § 3.1.); prefigurazioni e promesse che l'affettività, in quanto tale, non può né capire né compiere da sola (cfr. § 3.2.).

3.1. Le prefigurazioni e le promesse dell'innamoramento

È una tesi pacifica che *Il significato dell'amore* sia stato un saggio scritto in polemica esplicita con Schopenhauer, il quale riteneva che la continuazione della specie è nell'uomo, come negli animali, la sola o la principale giustificazione della sessualità. Ritengo, tuttavia, che ad un livello più profondo l'interlocutore principale di Solov'ëv in quest'opera sia stato I. Kant. L'autore russo avrebbe infatti cercato con questo scritto di «superare (in linea di principio) l'abisso che secondo i presupposti di Kant, separava il mondo morale da quello fisico», giacché in quest'ultimo mondo — sosteneva Kant — non esisterebbe — nulla che la volontà possa amare universalmente e incondizionatamente²¹.

La risposta di Solov'ëv, come lasciano indovinare le riflessioni che poco fa abbiamo riportato, sarà che, pur esistendo veramente un tale abisso tra il mondo fisico e quello morale, quest'ultimo «è già prefigurato nel sentimento amoroso stesso che, prima di qualsiasi realizzazione [libera e attiva], colloca necessariamente il proprio oggetto nella sfera della individualità assoluta, lo vede in una luce ideale e crede nella sua assolutezza [...]»²².

Infatti, «tutti sanno che nell'amore si ha una particolare idealizzazione dell'oggetto amato, che agli occhi dell'amante si presenta in una luce completamente diversa da quella in cui lo vedono gli estranei. Io parlo qui della luce non solo in un senso metaforico. In questo caso [...] si tratta di una specifica percezione sensibile: l'amante vede realmente e visivamente percepisce qualcosa di diverso dagli altri. È vero che questa luce d'amore si spegne anche per lui, e ben presto, ma questo significa forse che era qualcosa di falso, che si trattava solo di un'illusione soggettiva?»²³.

Come si spiega questa visione? In un primo approccio, si potrebbe rispondere nel modo seguente. La sensibilità dell'uomo non è mai una realtà puramente psicofisica, ma si trova sempre più o meno “contaminata” dalle facoltà spirituali. Né i suoi sensi, né la sua affettività scattano quindi solo di fronte alle caratteristiche strettamente materiali dell'altro (“le sue misure e proporzioni fisiche”), ma piuttosto

²¹ Cfr. V. SOLOV'ËV, *Profili di filosofi: Immanuel Kant*, in *Opere*, vol. 2, La Casa di Matriona, Milano 1989, p. 289 (si tratta della traduzione della voce “Kant” che Solov'ëv scrisse per l'Enciclopedia Brockhaus-Efron (1891 ss.), vol. XXVII, pp. 321-339).

²² V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore*, cit., 3, 2, p. 76.

²³ *Ibidem*.

sto di fronte a quel modo singolare in cui lei o lui sono belli e che — per l'appunto — solo l'occhio innamorato riesce a cogliere. Mi riferisco concretamente alla particolare percezione che gl'innamorati hanno del modo di parlare e di guardare proprio dell'altro, del peculiare tono e delle inflessioni della sua voce, dei movimenti delle mani, del suo sorriso, ecc.; e come compendio e giustificazione più che altro intuitivamente percepiti di queste caratteristiche dosate in maniera unica e irripetibile, di fronte al suo essere "una tale persona". Tutto questo comunque non giustifica, ovviamente, il suo valore assoluto, unico e irripetibile.

La spiegazione, in ultima analisi, è che «la vera essenza dell'uomo in genere e di ogni singolo uomo non si esaurisce nella datità delle sue manifestazioni empiriche; e che non esiste alcun punto di vista dal quale si possa contrapporre a questa affermazione una qualche obiezione ragionevole e consistente [...]». Noi sappiamo, più precisamente ancora, «che l'uomo, oltre alla sua natura materiale e animale, ne possiede anche una ideale, la quale lo unisce alla verità assoluta, cioè a Dio. Oltre al contenuto materiale o empirico della propria vita, ogni uomo racchiude dentro sé l'immagine di Dio». Ora, è proprio questa la verità che ci rivela la luce dell'innamoramento, «trasfigurando e spiritualizzando la forma dei fenomeni esterni [...]»²⁴.

«Ma a questo punto, aggiunge immediatamente Solov'ëv, siamo noi che dobbiamo agire: siamo infatti proprio noi che dobbiamo comprendere questa rivelazione e servircene perché non rimanga il momentaneo ed enigmatico balenio di un mistero non meglio identificato»²⁵.

3.2. Il significato dell'amore: il compimento delle promesse dell'innamoramento

Fin qui le prefigurazioni e le promesse del fenomeno affettivo dell'innamoramento; promesse, dicevo, che l'innamoramento, in quanto tale, non può comprendere né realizzare da solo. «A questo punto, siamo noi che dobbiamo agire»: il superamento del proprio isolamento da parte dei soggetti che sono legati affettivamente, per essere reale, esige in ogni caso — come aveva già notato Aristotele — uno sforzo speciale per trascendere l'oggetto specifico dell'affetto, in modo che la verità sulla persona e il vero bene dell'altro si converta nell'oggetto dell'amore reciproco. Siamo infatti proprio noi che, usando della nostra libertà, della nostra capacità di intendere e di volere, «dobbiamo comprendere questa rivelazione e servircene perché non rimanga il momentaneo ed enigmatico balenio di un mistero non meglio identificato»²⁶.

²⁴*Ibidem*, 3, 3, pp. 76-77.

²⁵*Ibidem*.

²⁶In rapporto diretto con queste considerazioni vanno notate le seguenti riflessioni tipicamente aristoteliche, sempre però insufficienti come spiegazione ultima del valore assoluto della persona. Il pensiero e le operazioni ad esso connesse sono irriducibili alla vita sensitiva, ma

Sempre sulla scia di Aristotele, possiamo però chiederci ancora: fino a che punto deve giungere questo amore verso la persona del prossimo se si desidera realizzare il significato dell'affettività, e in particolare dell'affettività sessuale, fino alle ultime conseguenze? Fino alla donazione definitiva in favore degli altri, o di alcuno/i di essi, sarà la risposta di Solov'ëv. Solo nella misura in cui sia possibile impegnarsi per tutta la vita, si può infatti amare veramente qualcuno (nella sua identità); se invece quest'impegno non fosse possibile, neppure si potrebbe realmente amare qualcuno (nella sua identità). In questo senso, come ha scritto M. Buber, la parola "Esso" è collocata nel contesto dello spazio e del tempo; invece, la parola "Tu" non è posta nel contesto di nessuno dei due.

È vero: questo "uscire definitivamente da se stessi" per ottenere il miglioramento dell'altro e nell'altro, si presenta spesso soggettivamente come una rinuncia costosa e non facilmente comprensibile. Si direbbe, quasi, un "atto di fede" negli altri: in lui o in lei, nel caso dell'amore coniugale. Dico fede perché l'altro, «nella sua esistenza empirica, soggetta alla percezione sensibile e reale, non ha un valore assoluto: esso è imperfetto per quanto riguarda la sua dignità e transiente per quanto riguarda la sua esistenza. Possiamo quindi attribuirgli un valore assoluto in forza di una fede che è fondamento di ciò che speriamo e prova delle cose che non vediamo. Ma che c'entra la fede nel nostro caso? Che significa propriamente credere nel valore assoluto, e per ciò stesso infinito, di un determinato essere individuale? Affermare che esso in sé e in quanto tale, nella sua particolarità e nel suo isolamento, ha un valore assoluto, sarebbe assurdo e addirittura sacrilego. È ben vero che la parola "adorazione" è molto usata nella sfera delle relazioni amorose, ma è altrettanto certo che in questo ambito anche la parola "follia" ha un suo uso legittimo. Quindi, in ossequio alle leggi della logica [...], ed in omaggio al comandamento della vera religione, che vieta l'idolatria, quando parliamo di fede nell'oggetto del nostro amore dobbiamo intendere l'affermazione di questo oggetto come qualcosa che esiste in Dio e che solo in questo senso acquista un valore infinito»²⁷.

Non riconoscere le difficoltà di comprendere e realizzare questo significato dell'amore significa negare l'esperienza stessa. Tuttavia, fa pure parte della comune esperienza percepire che questa rinuncia all'indipendenza lungi dal comportare una diminuzione o un impoverimento della persona, è anzi motivo di un arricchimento oggettivo del suo essere e della sua esistenza.

contengono un "plus". Questo "plus" è spiegato da Aristotele mediante il ricorso alle categorie metafisiche di potenza e atto. L'intelligenza è, di per sé, capacità e potenza di conoscere le pure forme; a loro volta, le forme sono contenute in potenza nelle immagini della fantasia; occorre, pertanto, qualcosa che traduca in atto questa doppia potenzialità, in modo che il pensiero si attualizzi cogliendo in atto la forma, e la forma contenuta nell'immagine diventi concetto colto e posseduto in atto. In questo modo, sorse quella distinzione divenuta fonte di innumerevoli problemi e discussioni sia nella Antichità sia nel Medioevo fra "intelletto potenziale o possibile" ed "intelletto attuale o attivo".

²⁷V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore*, cit., 4, 6, p. 91.