

# **L'irriducibile resto dell'amore**

*di Carla Canullo*

*After being relegated for so long to a subject that philosophy did not deal with or dealt with only marginally, the centrality of love has asserted itself as a way of grasping the core of thought. There are many reasons for this, as are the philosophical paths that have dealt with them. Among these reasons and paths, the contribution of the well-known crisis of the onto-theological concept of God cannot be ignored, a crisis that has led to a revival of love in philosophy as a way of renaming God. However, he revived it by emphasising the paradoxical nature of love itself. The essay, which questions the meaning of love as a paradox, starting from the paradoxes of the infinite, proposes to understand love itself as infinite in order to finally grasp love as a relation, showing, with Kierkegaard, its irreducibility.*

*Keywords:* Paradox, Infinite, Rest, Derrida, Kierkegaard

## 1. ***Status di una questione che non ha smesso di ri-darsi***

Anche il solo tentativo di ricostruire lo *status* della questione dell'amore, persino limitandosi alla sola filosofia, sarebbe legittimamente tacciato di essere presuntuoso e destinato al fallimento, trattandosi di una questione infinita. In che senso, tuttavia, la questione che concerne l'amore *lo è* – ossia è *infinita*?

In primo luogo, essa lo è perché non ha smesso di affacciarsi, come una sorta di filone carsico, nel corso della storia della filosofia – osservazione banale che, tuttavia, va sempre ridetta per tornare ogni volta a esserne consapevoli. In secondo luogo, essa si contraddistingue per il tratto infinito che è posseduto perlomeno da alcuni paradossi – i paradossi dell'infinito. Tratto che tuttavia sarà fatto apparire soltanto dopo che tale questione sarà stata individuata essa stessa come paradosso<sup>1</sup>, secondo quanto Amleto dice a Ofelia in un noto passo della tragedia a lui dedicata<sup>2</sup>.

Il testo è conosciuto: per smascherare l'assassino del padre Amleto finge di essere pazzo e, scegliendo di incarnare questo paradosso, rinuncia anche all'amore di e per Ofelia. Il dialogo tra i due amanti, anch'esso noto, si tesse attorno alla bellezza e all'onestà. Ad Amleto che le chiede se "è onesta", Ofelia, perplessa risponde: «Con chi potrebbe meglio accompagnarsi la bellezza, se non con l'onestà?». E Amleto: «La bellezza ha tal potere da far dell'onestà la sua ruffiana, più di quanto non possa l'onestà fare a sua somiglianza la bellezza». E conclude: «Questo un tempo pareva un paradosso, ma ora i tempi provano che è vero. Una volta vi amavo»<sup>3</sup>. Se allora per un verso il principe di Danimarca parla del paradosso dell'amore per Ofelia, per altro verso afferma che tale paradosso il tempo lo ha risolto mostrando che in realtà non era tale perché *ora* ha i tratti del "vero". Il lettore sa, invece, che tale verità è menzogna e che il paradosso dell'amore, lungi dall'essere stato risolto dalla verità, si è riversato in un altro paradosso, quello della pazzia. Com'è infatti possibile che un paradosso si risolva e soprattutto perché, *insieme*, bellezza e onestà sembravano un paradosso? Azzardo una risposta, non shakespeariana: onestà e bellezza, *insieme*, sono "ragioni insufficienti" dell'amore che, tut-

1 - Come Adriano Fabris ha messo in evidenza in *I paradossi dell'amore. Fra Grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000. Scrive Fabris per spiegare questi paradossi: «Fin dal mondo antico [...] ben si sa che l'amore è ferita e guarigione al tempo stesso. E dunque che esso condivide con altri fenomeni la natura ambigua del *pharmakon*, di ciò che è veleno e medicina insieme» (*ibid.*, p. 9). E prosegue: «Può emergere così il vero e proprio carattere paradossale dell'amore: un carattere che solo la filosofia – e non quindi l'arte, la letteratura, la psicologia, l'esortazione religiosa, e neppure il sano buon senso di chi ormai si ritiene esperto delle cose della vita – è in grado di approfondire davvero» (*ibidem*).

2 - W. Shakespeare, *Amleto*, ed. it. G. Raponi, *Liberliber*, edizione elettronica, 2016, atto 3, scena 1.

3 - Sono stati riassunti passaggi di *ibidem*.

tavia, appare (e non può non apparire che) con esse *ma 1*) superandole entrambe e 2) dandosi come ragione a se stesso. Né la sola bellezza, cioè, né la sola onestà, né la loro somma è “amore”. Eppure quest’ultimo si manifesta *nel* manifestarsi di bellezza e onestà che, tuttavia, al contempo eccede. Ecco perché l’amore un tempo pareva un paradosso, ossia perché i suoi *inaggirabili* dati ontici (bellezza e onestà, o altri che potrebbero essere aggiunti) non lo spiegano. Mentendo per vendicare la morte del padre, Amleto *deve* mentire anche a Ofelia e a se stesso, mentendo davanti a un paradosso che egli nega – il paradosso di un amore che, con ciò, attesta l’insufficienza di onestà e bellezza. Il che ci conduce a un terzo elemento di questo *status* della questione, ossia il mostrarsi, o l’apparire stesso, del paradosso *versus* la sua soluzione nella verità.

Quando Aristotele, in *Fisica* VI, 9, introduce quei paradossi noti come “i paradossi di Zenone”, non utilizza il termine *paradoxon*, ma il verbo παραλογίζομαι che significa ragionare con falsità, oppure rovesciare il ragionamento. Un altro celebre paradosso, quello di Menone, lo conferma, ché Socrate afferma che tale ragionamento è in realtà un’aporia. L’amore, però, non è paradosso in questo senso, ossia ragionamento aporetico. Esso – almeno attenendoci a quanto fin qui appreso anche grazie alla libera interpretazione shakespeariana – è paradosso perché eccede ciò che il ragionamento riconosce e conosce (ossia la bellezza e l’onestà che possono associarsi e darsi *insieme*). L’amore appare come *eccesso del paradosso* o *eccesso paradossale* in quanto irriducibile all’insieme degli elementi o dati presenti – e dunque appare come eccesso irriducibile al ragionamento. Apprendo in tal modo, tuttavia, non lo fa come un *apax*, ché l’amore non è il solo paradosso *non* costruito dal ragionamento e che si produce, per così dire, a partire da se stesso. Un altro caso di paradosso che si manifesta a partire da sé e che finalmente conduce allo *status* infinito della questione dell’amore, sono i paradossi dell’infinito.

Lo ha mostrato Agustín Rayo in *On the Brink of Paradox: Highlights from the Intersection of Philosophy and Mathematics*<sup>4</sup>, dove l’autore distingue tra “boring and interesting paradoxes”. Se *boring* sono i paradossi che conducono a vicoli ciechi e il cui problema è la legittimità del ragionamento esposto (tra questi paradossi rientrano anche i suddetti “ragionamenti rovesciati”), *interesting* sono invece i paradossi che sorgono per “ciò di cui essi trattano” e che quindi sono capaci di aprire nuove questioni manifestando “novità”. Tra tali paradossi vi sono, scrive Rayo, quelli riguardanti l’infinito, paradossi *interesting* perché generati dall’infinito stesso del quale fanno apparire «different sizes»<sup>5</sup>. Perciò in questo caso, è l’infinito

---

4 - Cfr. A. Rayo, *On the Brink of Paradox: Highlights from the Intersection of Philosophy and Mathematics*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2019.

5 - *Ibid.*, p. IX.

stesso a "venire alla mente" suscitando i "suoi" paradossi. Ma che cosa questi ultimi hanno a che fare con l'amore? Oppure: possono riguardare *anche* l'amore – questione infinita? Sì, sebbene ciò vada detto in modo indiretto.

Va detto in modo indiretto perché l'infinito non è, nel caso dell'amore, né un aggettivo (a dire che l'amore, "in sé", e non le singole forme in cui accade, è infinito perché sempre può rigenerarsi e rinnovarsi), né un sostantivo (come si direbbe nel caso dell'"Infinito in quanto amore", per nominare, ad esempio, Dio). L'infinito, invece, *giace* nell'amore, al punto che i due termini possono essere scritti insieme – infinito-amore. Con questo discutibile lemma, scelto in luogo di figure più chiare e note, come ad esempio il chiasmo che permetterebbe di pensare l'incrocio di amore e infinito, si vuole indicare che la questione dell'amore non ha cessato, nel corso della storia del pensiero, di ri-darsi perché esso non si limita a incrociarsi con l'infinito ma l'infinito stesso giace nell'amore facendo sì non soltanto che esso si ri-dia ma, anche, che esso origini il proprio paradosso. In altri termini: il paradosso dell'amore è paradosso istituito dall'infinito-amore, ovvero è il paradosso che non la logica crea ma che l'infinito-amore fa nascere e di cui soltanto esso – e, di nuovo, non il *Logos* (ragione o intelletto) – è l'orizzonte manifestativo. Il paradosso dell'amore perciò si manifesta a partire da sé e nel proprio orizzonte per l'infinito che giace in esso e che lo fa apparire ogni volta come "amore" riaprendo, per il pensiero, la sua questione. Quale infinito lo può, tuttavia? Ovvero: come intendere l'infinito che giace nell'amore, come vuol segnalare il lemma "infinito-amore"? Almeno un caso nella storia del pensiero autorizza tale grafia. Si tratta della riflessione svolta dai Padri Cappadoci sull'infinito e la relazione trinitaria.

Nel *Contro Eunomio*, Gregorio di Nissa parla della relazione tra le persone divine come unità relazionale nella quale identità e differenza divine s'integrano costituendo con ciò la vita stessa dell'unità divina. Quest'ultima è una relazione vivente di tre persone i cui tre nomi ci dicono che Dio è uno e non uno<sup>6</sup> e che quel Dio che con la ragione cogliamo come uno, dalla fede è rivelato come Padre, Figlio e Spirito Santo, inseparabili pur se distinti<sup>7</sup>. E quando il Dio Uno e Non-Uno è nominato Padre, non lo si pensa in sé solo, ma lo si pensa nella relazione che tale immagine implica<sup>8</sup>. Qui la comprensione dell'Uno accade come comprensione di tre legati da una relazione vivente che Gregorio chiama *agape*<sup>9</sup>.

Questa relazione (divina) vivente è eterna e si dà da pensare, scrive ancora il Nisseno, al modo del circolo. Relazione circolare, tuttavia, non è "cerchio" ma mo-

6 - Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, PG 45, 469 A.

7 - *Ibid.*, PG 45, 469 B.

8 - Come possono essere intesi sia i passi in *ibid.*, PG 45, 469 B e 477 C.

9 - Cfr. in tal senso Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, PG 46 96C-97A.

vimento che procede rimanendo in sé e, in questo senso, è ἀόριστον, infinito. Un genere di infinito che già Basilio, riferendosi alla Trinità, distingueva dall'infinito espresso dal termine ἄπειρον<sup>10</sup>, il quale indica l'infinito matematico indeterminato al contrario di ἀόριστον che, costruito come negazione del verbo ὅριζω, «pongo limiti, orizzonti», è infinito in quanto si dà a partire dal proprio orizzonte, senza che altre condizioni lo precedano. Ora, tale concezione dell'infinito (non indeterminato), in Gregorio di Nissa è quanto permette di cogliere la relazione divina di amore vivente ed eterna; relazione che è *movimento* che procede rimanendo in sé e, in tal senso è ἀόριστον, *infinito*; infinito in quanto sovrabbondanza di vita e amore che non cessa di rigenerarsi.

Niente vieta di cogliere questo infinito, che nella vita della Trinità è relazione-movimento infinito di *agape*, come l'infinito che giace nell'amore. L'infinito-amore, allora, è una questione che si riapre e ri-dà non perché è razionalmente posta ma perché è originariamente data nell'infinita relazione divina. Essa, cioè, è data dal darsi del movimento di continua rigenerazione che l'infinito-ἀόριστον dà e non smette di dare come sovrabbondanza di relazione rigenerata. In questa rigenerazione la questione dell'amore si ridà rigenerandosi e facendo apparire quel "proprio" paradosso che, così come l'infinito-ἀόριστον, è orizzonte a se stesso e si dà soltanto a partire da sé. L'infinito-amore, dandosi come sovrabbondanza che rigenera sé nelle relazioni che istituisce e inaugura, si dà come paradosso il cui orizzonte manifestativo non è la logica ma che si dà soltanto a partire da sé<sup>11</sup>.

## 2. Il resto e il paradosso

In modo indiretto, e dunque transitando attraverso un senso di infinito che la riflessione sulla relazione trinitaria ha inaugurato, si è arrivati al modo in cui si dà il paradosso dell'amore – ossia a partire da sé. Un paradosso irrisolvibile perché non è posto dalla logica che ne cerca soluzioni ma perché si pone a partire da sé. Ciò detto può, questo paradosso, essere quanto resta dell'amore, il suo irriducibile resto? Ancora una volta soltanto una via indiretta lo potrà confermare o smentire. Occorre una via indiretta perché di per sé l'amore non resta ma, al contrario, si rivolta. Caratteristica del darsi e ri-darsi dell'infinito-amore è infatti il suo manifestarsi a partire da sé in quanto esso, dandosi, si manifesta nell'incessante rigenerarsi di relazioni. Manifestandosi, poi, si dà *come* amore senza resto – si dà cioè

<sup>10</sup> - Cfr. Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium*, libro 1, 7, PG 31, coll 525.

<sup>11</sup> - Nel linguaggio utilizzato e l'orizzonte manifestativo più volte annunciato si rifanno esplicitamente alla declinazione fenomenologica appresa da e con Jean-Luc Marion, del quale queste e altre pagine sono debitrici.

totalmente e in ciò si manifesta, si tratti di *agape* o *eros*. Si dà, ancora, senza resto perché dandosi come amore non riserva niente per sé ma si riversa nell'amato manifestandosi, con ciò, come "amore". Perché, allora, insistere sul "resto"? Perché a ben vedere esso riguarda la questione dell'infinito-amore e del paradosso fin qui detta. La riguarda perché dandosi sempre e di nuovo, tale questione si dà dando (ciò che) essa non ha – in quanto non dà un "bene possedibile". Un passaggio attraverso Derrida, passaggio la cui rapidità è giustificata dalla notorietà delle questioni che il filosofo francese ha svolto, lo conferma.

"*Donner le temps*", donare il tempo o il dono del tempo, è impossibile, per il filosofo francese, perché il tempo non lo si ha. Commentando la celebre lettera di Madame de Maintenon a Madame Brinon che dice «*Le roi prend tout mon temps ; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner*»<sup>12</sup>, Derrida commenta che il tempo, così come Lacan ha detto proprio a proposito dell'amore, non lo si ha come si hanno gli oggetti e dunque non lo si può d(on)are. In *Feu la cendre*<sup>13</sup> il tema del resto, in *Donner le temps* decostruito per arrivare alla questione del dono oltre lo scambio, dispiega poi la decostruzione della presenza:

Se un luogo medesimo si cinge di fuoco (e si riduce infine in cenere, è tomba come nome), quel luogo non è più. Resta (come resto) la cenere. Vi è là cenere, dovrà perciò tradurlo: la cenere non è, non è ciò che è. Essa resta *di* ciò che non è, al fine di richiamare al fondo friabile di sé nient'altro che non-essere o impreseienza. L'essere senza presenza non è stato, e non sarà nemmeno là ove vi è la cenere e dove quest'altra memoria dovrebbe parlare. Là cenere vuol dire la differenza tra ciò che resta e ciò che è<sup>14</sup>.

E poco dopo:

La cenere non è niente che sia al mondo, niente che resti come essente. Essa è piuttosto l'essere che c'è – è un nome dell'essere che c'è, che è là, ma che, dandosi [...] non è nulla, un resto che resta al di là di tutto ciò che è, un resto che resta impronunciabile al fine di rendere possibile il dire in quanto non è nulla<sup>15</sup>.

Derrida decostruisce la presenza per cogliere l'in-apparente *différance*, e il resto è questo scavarsi della *différance* per e grazie alla decostruzione. Allo stesso modo di questo resto, l'amore "non è" – ovvero si dà non perché "innanzitutto è" ma in quanto infinito-amore che rigenera relazioni in quell'infinito muoversi che lo manifesta e dà. In tal senso anche il paradosso dell'infinito-amore è *resto* in quan-

12 - J. Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, p. 11.

13 - Id., *Feu la cendre*, tr. it. *Ciò che resta del fuoco*, a cura di S. Agosti, SE, Milano 2000.

14 - *Ibid.*, p. 23.

15 - *Ibid.*, p. 65.

to, pur non essendo qualcosa, pur non potendosi ridurre o ricondurre a una sola delle sue figure (si tratti di *agape*, *eros*, *philia*), il suo paradosso *resta*, ossia si dà e con ciò, rigenera e “resta” dandosi. Ciò che resta dell’amore, nel trasformarsi delle sue figure, è quanto ne rende possibile il suo infinito ri-darsi – infinito-amore. Ma, anche, questo infinito è ciò che dà il suo paradosso e, dunque, si può aggiungere a quanto detto, ciò che resta è l’infinito-amore in quanto paradosso, o il paradosso dell’infinito-amore.

L’amore non è un resto in quanto «resta al di là di tutto ciò che è»<sup>16</sup> ma esso *resta* in quanto relazione qualitativamente infinita che non smette di rigenerarsi e rigenerare il suo paradosso. Questo paradosso perciò è resto che resta perché non si riduce né smette mai di inaugurarsi e, con ciò, di essere la propria dis-misura. Perciò l’infinito-amore, donandosi è “un resto che resta al di là di tutto ciò che è” ma che, anche, *resta come* possibilità del darsi, ri-darsi e ri-generarsi dell’amore in tutte le sue figure. Di conseguenza, il resto dell’amore è il suo paradosso, ossia quel paradosso che esso stesso *genera* e che lo manifesta come infinito-amore. Un paradosso con il quale l’infinito-amore accade e che è “il resto dell’amore” – o ciò che resta dell’amore.

Tale resto, così come la cenere, “non è” perché l’orizzonte che lo manifesta “non è” l’essere. A differenza della cenere, però, non è resto di ciò che non è più (ossia del fuoco). Questo scambio di essere/non essere non accade nell’infinito-amore perché esso, dandosi e manifestandosi *as such*, lo fa non a partire dall’essere ma *in e come* quel paradosso che gli offre la possibilità che di esso si parli. A differenza del resto della cenere, perciò, il paradosso come resto dà altro e di più, come Søren Kierkegaard, più di altri, permette di cogliere introducendo un elemento che non si dà nel derridiano “feu la cendre” ma che invece si dà nel resto/paradosso dell’amore, ossia la contraddizione. Di nuovo, tuttavia, così come il paradosso dell’infinito-amore non è discorso logico rovesciato ma si istituisce per il darsi stesso dell’amore, allo stesso modo la contraddizione kierkegaardiana non è logica o antitetica come quella hegeliana.

In *Esercizio del cristianesimo*<sup>17</sup>, infatti, a proposito dell’Uomo-Dio Kierkegaard scrive che Egli è un segno di contraddizione, ossia è «un segno che contiene in sé una contraddizione»<sup>18</sup>, ovvero «segno il quale, nella sua composizione, contiene una contraddizione»<sup>19</sup>. La contraddizione, tuttavia, è tale non per la logica che la

16 - *Ibidem*.

17 - S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, in Id. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di G. Reale, traduzioni di C. Fabro, Bompiani (Kindle Edition), Milano 2013.

18 - *Ibid.*, p. 1992.

19 - *Ibidem*.

analizza ma perché l’Uomo-Dio «doveva “rendere manifesti i pensieri dei cuori”»<sup>20</sup>. A differenza delle dottrine moderne che non vedono alcuna contraddizione tra il Dio pensato e l’uomo che lo pensa, e dunque a differenza di ogni onto-teo-logia più o meno consapevole dell’aver tolto la contraddizione tra Dio e il pensiero che lo concepisce, l’Uomo-Dio è segno di contraddizione perché, attirando verso di lui il nostro sguardo, «c’è qualcosa che ci obbliga a guardare: ed ecco che, quando si guarda, ci si vede come in uno specchio, si finisce per vedere se stessi oppure è colui che è il segno di contraddizione che vi guarda nel fondo del cuore mentre voi fissate gli occhi sulla contraddizione»<sup>21</sup>. Inoltre, «la contraddizione quando è presentata a un uomo – se si riesce a farlo guardar dentro – è uno specchio: quando quest’uomo giudica, bisogna che diventino manifesti i pensieri che abitano in lui»<sup>22</sup>. Infine, e soprattutto, la contraddizione «è un enigma; ma, mentre l’uomo cerca di risolverlo, diventano manifesti i pensieri che abitano in lui a seconda del modo col quale egli cerca di risolverlo. La contraddizione esige da lui una scelta e tanto nell’atto di scegliere come in ciò che sceglie l’uomo manifesta se stesso»<sup>23</sup>.

Fin qui Kierkegaard, con il quale si può tornare ora al resto e al paradosso aggiungendo a quanto già visto il motivo della scelta, nella quale, «l’uomo manifesta se stesso»<sup>24</sup>. Una scelta che il paradosso e la contraddizione formulati dalla logica non richiedono e che invece si mostra quando essi sono sottratti alla logica e appaiono inaugurando il proprio orizzonte manifestativo – quell’orizzonte che fa sì che l’infinito-amore si manifesti.

### 3. L’irriducibile resto dell’amore

Dopo aver posto la possibilità di individuare l’amore come questione che si pone e ri-dà per l’infinito che in essa giace e che la fa apparire come paradosso, quest’ultimo è stato individuato come resto dell’amore; un resto che domanda che davanti a esso si scelga. Rimane tuttavia da vedere perché ciò accada e, soprattutto, se sia *soltanto* davanti alla contraddizione dell’Uomo-Dio che l’uomo deve scegliere oppure se ciò valga anche per il paradosso di cui qui si è trattato (il paradosso dell’infinito-amore) – un paradosso che è istituito dall’amore stesso e che non è l’esito di un ragionamento fallace.

---

20 - *Ibid.*, p. 1994.

21 - *Ibid.*, p. 1996.

22 - *Ibidem*.

23 - *Ibidem*.

24 - *Ibidem*.

Non essendo esito di un ragionamento, manifestandosi soltanto a partire da se stesso e dall'infinito che incessantemente ne rilancia la questione, tale paradosso è anche *irriducibile* in quanto non può essere eliminato e ridotto. Ridurlo o eliminarlo, infatti, implicherebbe prima che se ne possa disporre così come si dispone di un ragionamento logico. Invece, di questo paradosso non si dispone e sempre la sua questione incessantemente rinasce e potrà rinascere per consegnarsi alle legittime esigenze del pensiero. L'abbondanza delle figure che l'amore ha assunto e continua ad assumere anche in filosofia lo conferma. Il che, tuttavia, può essere detto anche del "resto" che è stato esemplificato con Derrida. Che cosa li differenzia, allora? Certamente lo fa la scelta che il paradosso e la contraddizione domandano e che è stata introdotta con Kierkegaard. Ma in che modo tale scelta può avere a che fare con l'irriducibile e, soprattutto, con l'irriducibile resto dell'amore? Forse, essa lo concerne se giace nell'irriducibile così come l'infinito giace nell'amore, il che tuttavia va ancora mostrato e, per farlo, se ne mostrerà a titolo esemplificativo un caso.

Tale irriducibilità è stata, infatti, portata a manifestazione dall'*ego amans* di Jean-Luc Marion. Questi coglie il senso dell'*ego* dopo aver messo tra parentesi la certezza teoretica e teorica che fa dell'*ego* un principio certo di sé. Lo fa esercitando la riduzione tramite la domanda "*cui prodest?* a che giova?", declinazione filosofica del "vanitas vanitatum" biblico, mostrando che mentre la certezza non dà alcuna assicurazione all'*ego* sul fatto di esistere, l'amare e l'essere amato da altrove lo fa<sup>25</sup>. Ciò che resta quando di tutto si è mostrato l'inanità è l'*assurance*/assicurazione di essere amati da altrove e di poter amare. Contro questo *ego amans* e amato, la vanità non può nulla: esso è irriducibile in quanto resiste a ogni riduzione perché la sua *assurance* non gli appartiene ma gli viene da altrove (ché si ama altri e si è amati da altri). Si dirà allora che ogni residuo o resto della messa tra parentesi universale o del dubbio in realtà sono irriducibili, il che è vero: l'*ego*, il mondo, l'essere, il vissuto di trascendenza e/o di immanenza, sono soltanto alcuni degli irriducibili che la sospensione di ogni realtà che ci circonda e il dubbio fanno manifestare senza poterli produrre. Tuttavia, tali irriducibili, a ben vedere, non sono altro che quelle condizioni *irrinunciabili* con le quali la vita si dà. L'*ego* (individuazione del vivente) è la condizione *irrinunciabile* per la quale ognuno vive in quanto è (più o meno) consapevole della vita; il mondo è il suolo *irrinunciabile* affinché la vita si svolga; i vissuti di trascendenza e immanenza caratterizzano ogni relazione con la realtà che il vivente esperimenta. L'irriducibile, o meglio, gli irriducibili sono in tal senso *irrinunciabili condizioni per essere "qui e ora"*. Ciò non implica, tutta-

---

25 - Su questa riduzione si veda la Prima Meditazione di J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

via, che essi siano caratterizzati dalla necessità o che siano vincolanti. Al contrario, sappiamo quanto discussa sia, perlomeno in filosofia, la questione dell'*ego* e del soggetto, del quale da tempo è stata annunciata la crisi; lo stesso potrebbe essere detto degli altri irriducibili individuati, tutti *irrinunciabili* ma non per questo *irrifiutabili* (o non rifiutabili). Ogni irriducibile, cioè, pur se riconosciuto come tale, può comunque essere rifiutato, contestato, messo in discussione. Una scelta, perciò, è domandata davanti a ogni irriducibile, irrinunciabile ma non per questo irrifiutabile.

Ciò può essere detto anche del paradosso dell'infinito-amore. Esso è un resto irriducibile perché è indisponibile, come è stato detto. È irrinunciabile così come lo è ogni relazione vivente, ché in questo modo è stato individuato fin dall'inizio indicando l'infinito come *ἄόριστον* della relazione trinitaria. Ciononostante, tale paradosso può essere rifiutato e davanti a esso si sceglie, accogliendolo o rifiutandolo così come occorre fare accade davanti a ogni relazione possibile. L'irriducibile resto dell'infinito-amore è allora l'irrinunciabile paradosso che tuttavia domanda una scelta – si tratti del suo accoglimento o del suo rifiuto. Ma c'è anche altro che caratterizza tale paradosso, ed è il suo tratto di verità, il che ci riconduce al nostro inizio, dove Amleto, fingendo la pazzia, mente affermando la soluzione del paradosso *nella verità*<sup>26</sup>. Con una differenza, tuttavia: lì il vero era annunciato per solvere il paradosso, qui invece lo si introduce per cogliere se e come si accompagni a esso – come di nuovo Kierkegaard ci apprende.

Il filosofo danese, in *Briciole filosofiche*, nell'intermezzo in cui parla dello scandalo, scrive che «la sua scoperta è opera – se si può dir così – non dell'intelletto ma del paradosso, perché come la verità è *index sui et falsi*, così lo è anche il paradosso e il paradosso non comprende se stesso, ma è compreso da parte del paradosso. Mentre perciò lo scandalo, comunque si esprima, suona da un'altra parte, anche dalla parte opposta, è però il paradosso che risuona in esso, e questa è un'illusione acustica. Ma se il paradosso è *index sui et falsi*, allora il paradosso può essere considerato come la prova indiretta per la sua esattezza»<sup>27</sup>.

Tanto la verità quanto il paradosso sono dunque *index sui et falsi*. Ma se questo è vero per il paradosso in generale (punto cui si arriva con Kierkegaard), niente vieta di estenderlo al paradosso fin qui seguito, il paradosso dell'infinito-amore. E se 1) questo paradosso è irriducibile resto, e, soprattutto, irriducibile resto dell'infinito-amore; e se 2) verità e paradosso si coestendono in quanto *index sui et falsi*,

---

26 - «Questo un tempo pareva un paradosso, ma ora i tempi provano che è vero. Una volta vi amavo» (W. Shakespeare, *Amleto*, cit., atto 3, scena 1.). In un certo senso H. Field, in *Saving Truth from the Paradox* (Oxford University Press New York 2008) direbbe la stessa cosa, opponendo nel suo libro verità e paradosso.

27 - S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 652.

allora 3) anche l'amore, avendo a che fare con il paradosso, avrà (o almeno potrebbe avere) a che fare con la verità. E così come l'irriducibile è irrinunciabile ma non irrifiutabile, avendo a che fare con l'irriducibile paradosso dell'infinito-amore, anche la verità sarà irrinunciabile ma non irrifiutabile. Di quale verità potrà trattarsi, tuttavia?

Forse, della verità della relazione, ché l'amore è stato inteso come l'infinita relazione il cui paradosso si manifesta a partire da sé. Irriducibile, allora, come lo è ogni relazione, anche la verità sarà irrinunciabile ma non irrifiutabile, così come l'amore lo è. Questo infatti, se inteso come infinita relazione, è irrinunciabile perché tutti siamo relazione senza che perciò tale relazione sia irrifiutabile e necessitante. Perché, tuttavia, parlare anche di verità della relazione e non soltanto di "relazione"? Che cosa vi aggiunge la verità? *Niente*, perché l'infinito-amore si manifesta di per sé, da sé e basta alla propria manifestazione. Eppure vi aggiunge *tutto*, perché essendo *index sui et falsi* investe di sé *tutto*, anche l'amore – o l'infinito-amore. Di fronte a questa verità, irriducibile per quanto detto, e all'infinito-amore da essa investito, sempre e di nuovo una scelta è e sarà domandata. La scelta che l'irriducibile amore domanda per continuare a ri-darsi al fine di continuare a rigenerarsi nelle relazioni in cui accade. Di inizio in inizio, secondo inizio che non avranno mai fine.

CARLA CANULLO

Professoressa ordinaria di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Macerata  
*carlacanullo13@gmail.com*