

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

X

*Direttore*

Luigi ALICI

Università degli Studi di Macerata

*Comitato scientifico*

Francesco BOTTURI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO

Università degli Studi di Macerata

Antonio DA RE

Università degli Studi di Padova

Carla DANANI

Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS

Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE

Institut Catholique de Paris

Francesco MIANO

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI

Università degli Studi di Macerata

Enrico PEROLI

Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Warren REICH

Georgetown University of Washington

John RIST

University of Toronto

Maria Teresa RUSSO

Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER

Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

*Comitato redazionale*

Silvia PIETROSARA

Università degli Studi di Macerata

## PERCORSI DI ETICA

### COLLOQUI

La collana presenta percorsi di riflessione che attraversano le frontiere — antiche e nuove — dell'etica, analizzando questioni emergenti all'incrocio tra filosofia e vita, e cercando di coniugare, in prospettiva interdisciplinare, il lessico della responsabilità, le forme della reciprocità e le ragioni del bene.

La collana si articola in due sezioni: la prima ("Saggi") ospita studi monografici come risultato di ricerche personali; la seconda ("Colloqui") raccoglie dialoghi a più voci, costruiti a partire da un progetto organico, verificato e condiviso nell'ambito di seminari e gruppi di discussione.

La ricerca di una coerenza di fondo fra i nuclei tematici presi in esame e il metodo dialogico della loro elaborazione fa della collana un prezioso strumento critico, in grado di alimentare il dibattito etico contemporaneo alla luce di istanze fondamentali di cura e promozione dell'umano.

La collana è *peer reviewed*.



# Differenze e relazioni

Volume 2. Cura dei legami

*a cura di*  
Donatella Pagliacci

*Contributi di*  
Donatella Pagliacci  
Francesco Botturi  
Anna Kaiser  
Stefano Marchionni  
Giovanni Giordano  
Fabiola Falappa  
Angela Drago  
Daniele Referza  
Chiara Pesaresi  
Martina Properzi  
Cecilia Maria Di Bona  
Silvia Pierosara  
Luca De Rosa  
Claudio Sartea  
Giovanna Varani  
Silvia Maron  
Luca Valera  
Giorgio Tintino  
Nicola Di Stefano



Copyright © MMXIV  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133/A-B  
00173 Roma  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-XXXX-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2014

# Indice

- 11 Differenza, alterità e distanza. Per un'introduzione alla cura delle relazioni  
*Donatella Pagliacci*

## Parte I Saggi introduttivi

- 35 Differenza, Relazione, Generazione  
*Francesco Botturi*
- 51 L'uomo: la *Bildung* e l'educazione alla differenza  
*Anna Kaiser*

## Parte II Approcci fenomenologico–ermeneutici

- 73 Comunicazione, informazione, intenzionalità nella relazione di cura. I contributi di Michel Foucault ed Edmund Husserl  
*Giovanni Giordano*
- 85 L'ambiguità della cura: il senso dei poteri nel confronto tra Michel Foucault e Hannah Arendt  
*Fabiola Falappa*
- 95 Metamorfosi dell'individualità moderna: la relazione come reciprocità in Georg Simmel  
*Angela Drago*

- 105 La cura dei legami in Hans–Georg Gadamer. Tradizione, verità e dialogo interculturale  
*Daniele Referza*
- 115 L'altro, la terra e la storia. Dialogo tra Maurice Merleau–Ponty e Jan Patočka  
*Chiara Pesaresi*
- 125 Metafisica personalista o meta–antropologia? Problematiche di fondazione di una metafisica dell'Assoluto nella filosofia di Max Scheler  
*Martina Properzi*
- 135 Legare / slegare nell'atto della promessa e del perdono, nel solco del pensiero di Paul Ricœur  
*Cecilia Maria Di Bona*
- 143 Le distorsioni del riconoscimento tra legami pubblici e privati  
*Silvia Pierosara*

### Parte III

#### **Approcci etico–antropologici**

- 155 *La cura dei legami* nel percorso di ricerca di Anselmo d'Aosta  
*Stefano Marchionni*
- 165 Riflessioni teologico–politiche su amore e libertà  
*Umberto Lodovici*
- 173 L'uomo e l'altro: antropologia ed etica della relazione  
*Luca De Rosa*
- 185 Diritto e sentimento: tra volontà ed emozioni  
*Claudio Sartea*
- 195 Cura dei legami come risanamento di un'unità perduta  
*Silvia Maron*

Parte IV  
**Approcci antropologici ulteriori**

- 203 Ragioni dell'“Altro” e ricerca di legami. Per un riassetto concettuale della Diversità ai margini estremi dell'esistere  
*Giovanna Varani*
- 213 *Oikos* e relazioni: l'abitare come cura dell'alterità  
*Luca Valera*
- 223 Il legame tra uomo ed animale alla luce del postumanesimo: come avere cura del non-umano?  
*Giorgio Tintino*
- 235 Verso l'indifferenziato: rimozione del limite e perdita dell'identità. Chirurgia estetica, gender e transumanesimo  
*Nicola Di Stefano*



# Differenza, alterità e distanza

Per un'introduzione alla cura delle relazioni

DONATELLA PAGLIACCI

## 1. Uguaglianza e differenza

L'affermazione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani ha giocato un ruolo decisivo per la nascita degli Stati liberali e in vista della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino<sup>1</sup>, ma non ha rappresentato la svolta decisiva che ci si aspettava per la risoluzione dei conflitti sociali ed interpersonali. Se, infatti, il riconoscimento dell'uguaglianza è una condizione necessaria per garantire il rispetto, la dignità e l'esercizio della libertà propria di ogni essere umano, da sola non è sufficiente a valorizzare le specificità di ognuno. In tal senso, alla rivendicazione dell'uguaglianza è dovuto corrispondere il riconoscimento e l'apprezzamento per il valore della differenza di cui ogni essere umano è portatore<sup>2</sup>.

La prima differenza antropologica con cui gli umani devono fare inevitabilmente i conti è la differenza tra maschile e femminile<sup>3</sup>. Una differenza che per secoli è stata ben lungi dall'essere considerata un'opportunità e una possibilità per una più compiuta realizzazione dell'umano, quanto piuttosto è stata assunta ed utilizzata per rimarcare

1. Cfr. M. VOLPI, *Diritti e doveri*, in R. GATTI, L. ALICI, I. VELLANI (edd.), *Vademecum della democrazia. Un dizionario per tutti*, Ave, Roma 2013, pp. 143-160.

2. La valorizzazione della differenza e della ricchezza antropologica è il filo rosso che tiene uniti i contributi qui raccolti che sono stati presentati al LVIII Seminario per Ricercatori e dottori di ricerca in Filosofia, organizzato dal Centro Studi Filosofici di Gallarate in collaborazione con il "Progetto culturale" della Chiesa cattolica italiana. Il Seminario aveva come titolo *Differenze e relazioni: II. Cura dei legami*, e si è tenuto presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata il 10-12 ottobre 2013.

3. Su questo punto si vedano tra gli altri il saggio di C. VIGNA, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, in R. FANCIULLACCI, S. ZANARDO (edd.), *Donne e uomini. Il significare della differenza*, Vita & Pensiero, Milano 2010, pp. 213-234.

la sproporzione tra i due modi di essere persona e come strumento per l'esercizio del potere e del controllo della parte ritenuta forte, sull'altra considerata più debole e, dunque, da sottomettere<sup>4</sup>.

Su questo terreno, dopo la stagione della rivendicazione dell'uguaglianza, il pensiero sul femminile si sta muovendo sul terreno dell'affermazione di una *differenza* non semplicemente assunta come rivendicazione di una parità di tipo socio-politico, ma come affermazione di un'alterità autonoma ed irriducibile, con la quale configurare un autentico rapporto fatto di reciprocità e rispetto, capace di istruire in modo significativo tutta la gamma dei rapporti tra se stesso e l'altro<sup>5</sup>.

4. Come è stato osservato: « Tutti i popoli della terra possiedono tradizioni sapienziali sul rapporto tra un uomo e una donna o tra uomini e donne. Tutte le religioni ne trattano simbolicamente. Tutta la produzione letteraria ne è impregnata come tutta l'arte figurativa. Anche le declinazioni del linguaggio registrano il rapporto in mille modi, come in mille modi la vita materiale lo incarna. Eppure, solo nei tempi più recenti, cioè circa un secolo e mezzo, il rapporto di "genere" è diventato un problema. Problema è diventato propriamente il rapporto secolare di dipendenza della donna dall'uomo nella vita di coppia (e anche altrove). La letteratura 'femminista', che questa dipendenza combatte, spesso duramente, ha oramai, anch'essa, una ricchezza considerevole. Oggi solitamente e giustamente si osserva che si è passati dalla rivendicazione, da parte femminile, della indipendenza dal maschile e quindi della parità, alla valorizzazione della differenza tra i due "generi". La valorizzazione della differenza ha sollevato, comunque, altrettanti interrogativi che la valorizzazione dell'uguaglianza. In effetti, eguaglianza e differenza, astrattamente separate l'una dall'altra, hanno reso più difficile comprensione del rapporto. Presuppongo, qui, una certa notizia di questi dibattiti » (C. VIGNA, *Intorno all'etica della differenza. Uomo e donna tra conflitto e reciprocità*, in Id (ed.), *Introduzione all'etica*, Vita & Pensiero, Milano 2001, p. 233).

5. Su questo piano il contributo più significativo mi pare sia quello offerto da G. Fraisse, la quale tra l'altro afferma: « Si è soliti contrapporre, accoppiare, uguaglianza e differenza, riflettere sulla difficile articolazione dell'uguaglianza con la differenza tra i sessi. Basta avere una minima formazione filosofica per trovare fastidiosa questa contrapposizione. La coppia classica è infatti quella di identità e della differenza: si è identici o differenti; non si è uguali o differenti. Resta da spiegare l'incontro con la categoria politica, l'uguaglianza, e la categoria ontologica, la differenza. Esso deriva in realtà dalla sostituzione del termine uguaglianza al termine identità, in base al presupposto che la differenza sia sempre fonte di disuguaglianza [...]. Dietro la contrapposizione dell'uguaglianza e della differenza, che è il sinonimo di una questione politica, bisogna ritornare alla coppia identità-differenza. Il femminismo stesso vi si sofferma poiché non ha mai cessato, in numerosissimi scritti, di esprimere un imperativo a scegliere tra identità e differenza, tra una visione in cui predomina la somiglianza tra i sessi e una visione in cui prevale la dissimiglianza. Imperativo a scegliere formulato non tanto come un compito politico, quanto piuttosto come una necessità teorica, filosofica: sarebbe urgente sapere se l'identità prevale sulla differenza o viceversa. La sorpresa di fronte a questa apparente alternativa può tradursi nel riconoscimento di

Nasce in tal senso la necessità di riflettere sul legame con l'altro, un legame che consenta a ciascun termine del rapporto di poter sussistere senza soccombere al dominio dell'altro. Prima di poter articolare i nuclei della nostra breve riflessione è necessario sottolineare, infatti, che la questione dell'alterità non riguarda semplicemente l'alterità dell'altro individuo, nel senso dell'alterità differente dell'altra persona che è oltre e altro da me, ma investe un vasto ambito di indagine che spazia dal piano ontologico–metafisico a quello gnoseologico ed etico–sociale<sup>6</sup>, di cui tuttavia non intendiamo occuparci in questa sede. A noi interessa piuttosto il piano dei rapporti interpersonali, nel quale l'altro è propriamente la realtà, più misteriosa e fragile con la quale dobbiamo fare i conti: questi, anche nella sua irriducibile passività, chiede di essere sentito, capito, compreso nella sua identità e, salvaguardato, nella sua alterità radicale.

Il quadro complessivo del presente volume rende conto di una varietà e complessità di approcci alla questione dell'alterità. Si è deciso pertanto di articolare i numerosi e qualificati interventi, che hanno per così dire reagito alla cornice concettuale del tema, in quattro diverse sezioni. Nei Saggi introduttivi sono state messe a tema le questioni di fondo a partire dalle quali è possibile istruire il tema della relazionalità e della cura. I due contributi affrontano significativamente per un verso le questioni della generatività, muovendo anzitutto dal piano della originarietà del fare esperienza e dell'identità relazionale nella quale la libertà viene ad essere la cifra costitutiva (F. Botturi); per l'altro mettendo a tema la tensione formativa propria dell'essere umano, che permette anche di comprendere il delinarsi dell'educazione alla relazionalità e alla differenza tra gli esseri umani (A. Kaiser). Nella II parte sono raccolti i saggi che interrogano il tema dell'alterità e della cura a partire da una prospettiva fenomeologico–ermeneutica. In questo ambito un

un'aporia: l'opposizione identità–differenza è di fatto una congiunzione. I due sessi sono ad un tempo simili e differenti » (G. FRAISSE, *La differenza tra i sessi*, trad. it. di M.A. SCHEPISI, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 109).

6. Come è stato osservato: « La questione dell'alterità sembra essere divenuta un tema centrale nella discussione contemporanea, attraversando confini disciplinari e differenze di impostazione culturale, sicché è diventato difficile indicare in breve a quali problemi effettivi essa alluda. Determinare le domande che stanno alla sua base significherebbe, probabilmente, assumersi la responsabilità di escluderne altre, egualmente importanti e parimenti attive nella discussione culturale odierna » (V. COSTA, *Alterità*, il Mulino, Bologna 2011, p. 7).

termine di riferimento essenziale è offerto dallo sguardo husserliano sull'altro e sulla relazionalità originaria, che costituisce più un punto di partenza che non di approdo sulla cura. Questa infatti potrà essere meglio compresa, come si evince dai saggi, a partire da altri approcci più capaci di smascherarne quelle insidie connesse con i meccanismi di potere, così come mette in evidenza lo stesso M. Foucault (G. Giordano). Ripartendo dall'analisi foucaultiana della corporeità e dalla resistenza che il corpo è in grado di opporre all'esercizio del potere è anche possibile risalire e penetrare nelle pieghe della coscienza per scoprire, come fa la Arendt, l'energia che motiva e sorregge la cooperazione interumana (F. Falappa). Uno sguardo capace di chiarire il dispiegarsi dei legami di reciprocità è anche quello di G. Simmel il quale si preoccupa, tra l'altro, di rendere conto della circolarità e reciprocità che vincola gli esseri umani tra di loro (A. Drago). Per precisare meglio la questione del legame è stato opportuno riferirsi all'approccio ermeneutico offerto da G. Gadamer che, per mezzo del dialogo riesce a tenere insieme appartenenza originaria ad una tradizione e apertura all'altro, anche quando questo significa oltrepassare i confini definiti dalla propria cultura (D. Referza). La consapevolezza del radicamento dell'essere umano è anche al centro della riflessione di Merleau-Ponty che riesce ad intercettare, mediante il tema della concretezza storica nella quale è iscritta la relazione interpersonale, anche la riflessione di J. Patočka che vede nella dialettica senza sintesi positiva la possibilità di un incontro sempre aperto con l'altro (C. Pesaresi). L'irriducibilità della relazione corrisponde del resto all'inesauribilità dell'energia creativa dell'essere umano, come mette in evidenza lo stesso M. Scheler (M. Properzi). Creatività ed energia sono anche le condizioni necessarie per sciogliere i vincoli che inchiodano gli esseri umani al risentimento e alla colpa. In questo senso l'energia che abita nella coscienza dell'uomo prende il nome di reciproco riconoscimento capace, come sottolinea anche P. Ricoeur, di sciogliere i lacci che inchiodano la coscienza al passato e aprirla alla novità dell'altro (C. M. Di Bona). Senza dimenticare però che anche il riconoscimento, come sottolinea A. Honneth, ha bisogno di essere liberato da talune insidie costituite per un verso dall'ideologia, per l'altro dalle stesse dinamiche intrapsichiche e interpersonali che possono fungere da freni per l'emancipazione personale e il benessere sociale (S. Pierosara).

Accanto a queste preliminari considerazioni è anche possibile, co-

me mostrano i saggi raccolti nella III parte, ricostruire all'interno di un paradigma non solo teologico ma anche etico-antropologico, i temi della relazionalità e della cura. In questo ambito sono stati considerati come essenziali per un verso le considerazioni maturate all'interno del percorso esistenziale ed intellettuale di Anselmo d'Aosta, per il quale anche la libertà umana deve e può essere apprezzata a partire dall'alleanza virtuosa e fruttuosa tra Creatore e creatura (S. Marchionni); per l'altro rimarcare il guadagno della riflessione teologica, la quale è in grado di valorizzare la tensione positiva che tiene insieme libertà eterna e libertà finita (U. Lodovici). L'orizzonte religioso sembra anche essere in grado di illuminare l'orizzonte antropologico della cura, nella misura in cui viene sottolineata la centralità e la responsabilità umana come il cuore della dinamica intersoggettiva (L. De Rosa). Accanto alle potenzialità dell'essere umano, che l'approccio antropologico contribuisce a valorizzare, viene messo in primo piano il ruolo e il compito svolto delle emozioni nel mostrare capacità e fragilità umane non pensabili come semplici limiti per la dimensione intersoggettiva (C. Sartea). Nucleo centrale ed energia capace di motivare l'incontro, il dialogo, il confronto e la donazione gratuita tra gli esseri umani, è l'amore di cui viene ribadita, oltre che la pertinenza antropologica, la sproporzione e l'irriducibilità a qualunque logica utilitaristica di estrazione moderna (S. Maron).

La possibilità di esplorare l'ampia gamma delle forme dell'aver cura orienta le riflessioni raccolte nella IV parte verso i temi della spazialità e del limite con il quale l'umano deve in qualche modo sempre misurarsi. Affrontare la questione del limite significa misurarsi per un verso con le forme estreme della fragilità, di cui la comunità umana non può non farsi carico e, per l'altro, fare i conti con le frontiere della ricerca post umana. Nel caso del fragile e delle numerose affezioni che lo affliggono vengono segnalate le vie che ciascuno, a partire da sé e grazie alla relazione con l'altro, è in grado di percorrere quando si tratta di risollevarsi da gravi patologie. Il soggetto fragile si rivela, infatti, capace di riconquistare grazie alla relazione una propria coscienza di sé (G. Varani). Limite e confine chiedono che ci si interroghi sul modo nel quale l'umano si realizza nello spazio e di come, prendendosi cura dei luoghi abitati dagli esseri umani, sia anche possibile aver cura dell'umanizzazione dell'uomo. È in questa direzione, infatti, che viene presa in esame la cura inscritta nell'abitare (L. Valera). Nell'ampia

gamma delle relazioni non potevano essere trascurati quei legami che gli umani stabiliscono con gli animali, soggetti privilegiati per confrontarsi con l'alterità dell'altro. La questione attorno alla quale ruota la riflessione sembra essere la nozione di ibridazione, che consente anche di allargare l'orizzonte dell'indagine nella direzione del post umano (G. Tintino). Lo sporgersi verso l'altro, essenziale per il costituirsi di ogni relazione, può anche assumere le forme estreme dell'alterazione, bisogno di essere altro da ciò che si è e da ciò che si ha. È in questa prospettiva che possono essere indagate le ragioni che guidano gli umani a perfezionare sempre di più il loro corpo, in taluni casi, spingendoli fino al limite estremo del cercare di essere altro e altrimenti da ciò e da come si è (N. Di Stefano).

Vi è dunque una spinta essenziale e positiva che orienta gli esseri verso la ricerca dell'incontro e dell'accordo con l'altro, per realizzare insieme la propria umanità, ma in questo sporgersi è sempre sottesa l'insidia e il pericolo di perdere se stessi. Il bisogno di prendersi cura reciprocamente gli uni degli altri, ma anche della relazione che siamo in grado di intraprendere è di fondamentale importanza ed interesse e ci guida verso la comprensione del legame che sempre gli umani desiderano instaurare con l'altro, nella fondamentale novità che lo caratterizza.

La presenza dell'altro suscita diversi sentimenti e pensieri, che sono spesso in forte conflitto tra loro, perché nel suo darsi radicale, l'altro non può mai essere completamente assimilato al sé. È necessario dunque da parte del sé un disporsi verso l'altro, che obbliga a decentrarsi, ad andare oltre il proprio spazio, il che offre all'esperienza del relazionarsi ad altro un decisivo guadagno rappresentato dalla novità e dalla sfida inscritta nella differenza dell'essere dell'altro.

Cercare di comprendere come l'essere personale sia capace di aprirsi all'altro, conoscerlo senza ridurlo alla soggettività, richiede che venga approfondito anzitutto il modo nel quale è possibile istituire la relazione all'altro, che sia vissuta nel segno della fiducia e del rispetto delle diverse identità. In tal senso potrebbe essere utile articolare il presente discorso in tre nuclei tematici attraverso i quali sia possibile anzitutto rendere conto della distanza costitutiva dell'essere umano, mediante la quale è possibile pensare la relazione all'altro, in secondo luogo prendere in esame la questione della misura che deve essere cercata per poter istituire una relazione autenticamente rispettosa del-

le parti in causa e, in terzo luogo, offrire due rapidi esempi del modo di vivere la relazione con l'altro: l'uno nel segno dell'apertura radicale, l'altro caratterizzato dalla ricerca dello scambio paritetico e fecondo.

## 2. La distanza come questione essenziale dell'essere umano

L'antropologia filosofica contemporanea, nel mettere a tema la domanda sulla natura umana, si focalizza sulla costitutiva disposizione dell'uomo ad essere sempre *oltre se stesso* e, dunque, ad aprirsi ad altro, ad altri, all'irriducibile alterità. Se la distanza è la cifra dell'umano, dobbiamo provare ad interrogarci *a quale* distanza l'io scorge l'altro come un'alterità, prossima e non semplicemente distante.

Ora ci chiediamo, se l'uomo è capace di trascendersi, di oltrepassare il piano dell'immediatezza, come si impegna a declinare o se vogliamo ad "abitare" questa distanza di sé con sé, di sé con il mondo e di sé con gli altri?

Helmuth Plessner ne *I gradi dell'organico e l'uomo*, dopo aver parlato della forma aperta della pianta e della forma chiusa dell'animale dedica un capitolo a *La sfera dell'uomo* in cui dichiara:

Posizionalmente si ha una triplice determinazione: il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o anima) e fuori del corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice *persona*. È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole. La sua esistenza è veramente posta nel nulla.<sup>7</sup>

Tutto ciò significa per Plessner che la principale caratteristica dell'essere umano è la sua *eccentricità*, nel senso di essere sempre oltre il suo centro, per cui egli vive nella condizione, dice Plessner, di una "doppia distanza dal proprio corpo"<sup>8</sup>, e, ancora, ritiene che proprio nella distanza da se stesso il vivente uomo riesce a rapportarsi al suo io interiore e al mondo che lo circonda<sup>9</sup>.

7. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. RASINI, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 317.

8. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 317.

9. «L'uomo è un assurdo – dice Plessener – che racchiude la contraddizione di essere contemporaneamente sé e altro da sé, centrato in sé e decentrato nell'altro, dentro e fuori

Con Gehlen la dimensione della *distanza* viene declinata a partire dal riconoscimento della posizione particolare all'interno della natura e della fondamentale struttura dell'essere umano. In altri termini secondo Gehlen, l'uomo, dal punto di vista morfologico, sarebbe caratterizzato da una serie di *carenze*, che devono essere intese come inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo, quindi come tratti essenzialmente negativi<sup>10</sup>. E, nonostante questa difettività iniziale è proprio grazie alla capacità di distanziarsi che l'uomo inizia l'opera di emancipazione e di affrancamento dalla natura.

Mantenendo salda l'unitarietà dell'essere umano, Gehlen considera, infatti, l'importante *funzione esonerante* dell'uomo, mediante la quale egli è in grado di sottrarsi, quindi *distanziarsi* dalle sollecitazioni che gli provengono dal mondo esterno. Gehlen ammette che a differenza dell'animale, che è sempre vincolato ad un ambiente ristretto, l'uomo è esposto, quasi inondato, dalla varietà e molteplicità delle sollecitazioni che gli provengono dall'ambiente-mondo. Egli si trova quindi nella condizione di dover rispondere e trasformare il *carico* del mondo, in opportunità<sup>11</sup>.

Max Scheler offre un altro valido contributo per definire l'attitudine dell'uomo di distanziarsi, dal momento che valorizza la capacità precipua dell'uomo di pronunciare un *energico no* nei confronti della pressione della natura. Rispetto all'animale

che dice sempre sì alla realtà effettuale, anche quando l'aborre e la fugge, l'uomo è "*colui che sa dire di no*", l'eterno *protestante* nei confronti di ogni realtà *meramente* effettuale [...], l'uomo risulta l'eterno "Faust", la *bestia cupidissima rerum novarum*, incapace di trovare appagamento nel-

[...]. La natura dell'uomo è segnata da un fondamentale superamento dell'ego-centrismo in direzione della diversità » (O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 167-168).

10. Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. MAINOLDI, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

11. Gehlen in altre parole parla di « *chances* per l'attività della quale egli vive fisicamente. L'*onere* che ne deriva può essere superato dall'uomo [...], con una attività autonoma, sebbene possa esserci una lunga strada, finché non si raggiunga quella visione d'insieme che non comporta sforzo, finché non è conosciuta la ricchezza dei contenuti, finché non sono sviluppati ed esercitate le capacità di muoversi e manipolare. Per questo possiamo indicare questi sviluppi anche come *processi di esonero*, con la qual cosa deve essere inteso quanto segue: l'influenza reciproca nella quale stanno l'apprendimento dei movimenti e la costruzione del mondo percettivo va nel senso di una sempre maggiore *presa di distanza* dell'uomo nei confronti del mondo » (Ivi, pp. 91-92).

la realtà effettuale circostante, e sempre desiderosa di infrangere quei limiti spazio-temporalmente determinati entro cui gli è data l'essenza e "l'ambiente-proprio", e che rappresentano anche i limiti della propria autorealizzazione.<sup>12</sup>

Da tutto ciò risulta che l'uomo è l'unico essere in grado di non soggiacere ai meccanismi naturali, egli è sempre prima e dopo, in una parola *oltre*, cioè è sempre fuori e dentro, capace di mediare, riflettere, appunto distanziarsi. Questa dimensione costitutiva dell'essere umano diventa anche il luogo genetico di un'interrogazione che potrebbe essere articolata nel modo seguente: c'è, è possibile stabilire il *come* della distanza, c'è in altre parole un criterio per decidere a quale distanza, la distanza permette effettivamente all'uomo di prendere coscienza del suo essere?

Da questo punto di vista ci chiediamo come dice Rovatti, se sia corretto e possibile parlare di un *abitare la distanza*, visto che da questa frase si insinua il sospetto dell'instabilità o, come viene detto, dire *abitare la distanza* non fa pensare ad

uno scarto tra l'essere da qualche parte, presso qualcosa o qualcuno, e il non esserci davvero? Suggestisce, forse, in un movimento che potrebbe diventare abissale, che il dimorare è proprio il riuscire a stare in tale scarto e che solo in questo modo — una specie di esilio da casa propria — possiamo ospitare l'altro? Oppure, ancora, il bisogno che abbiamo di far coabitare la presenza e l'assenza?<sup>13</sup>

Ora, la questione che ci si pone è come riuscire ad ospitare l'altro, ossia approssimarci a lui senza rinunciare o annullare la sana distanza che ciascuno di noi deve necessariamente mantenere tra sé e l'altro da sé?

12. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad.it. di G. CUSINATO, Franco Angeli, Milano 2004<sup>4</sup>, p. 140.

13. P. A. ROVATTI, *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. XXX.

### 3. Con e oltre l'altro

Per dirlo con le parole di S. Kierkegaard: «Nella distanza fra una questione di parole e l'azione, nella distanza di una promessa solenne, di una comprensione rispetto all'azione, ogni uomo comprende il Bene supremo»<sup>14</sup>.

Dunque l'uomo sembra essere posto dinanzi ad un imperativo irrinunciabile: non possiamo far scomparire la distanza, togliere la distanza significherebbe perdere di vista l'uomo; nasce da qui un interrogativo per noi decisivo: come possiamo declinare *prossimità* e *distanza* nelle relazioni interpersonali? La relazione con l'altro è autenticamente scoperta e riscoperta *con e mediante* la *distanza*, tuttavia, cosa accade quando l'altro ci è *troppo prossimo*, da confondersi con noi o *troppo lontano* da diventare chiunque e nessuno in particolare? Ci pare che in queste condizioni semplicemente la relazione scompare, naufraga e dunque la distanza nella relazione può essere pensata solo come, giusta e buona distanza dall'altro, equi-distanza appunto.

Esempi di relazioni patologicamente corte o virtualmente lunghe sono sotto gli occhi di tutti. In questo tipo di relazioni l'altro è nella migliore delle ipotesi una proiezione, modellato secondo i gusti e i consumi di un io ipertrofico, a sua disposizione, disponibile e manipolabile a suo piacimento, in queste circostanze è l'io che non consente all'altro di essere ciò che è. In altre parole quando il *tu*, percepito come un *mio* possesso, prova a dire: "*io sono io, anche senza di te*", rivendicando in tal modo la propria autonomia e identità, l'io non è in grado di resistere a questa rottura e si perde, naufraga nel dolore, nella solitudine o nella violenza incondizionata. Sì perché, come è stato osservato: «Il gioco di due libertà è certamente il gioco più alto e più bello che gli esseri umani possono giocare. Ma è anche il gioco più rischioso. Basta un niente per mandarlo in aria»<sup>15</sup>.

Quando il *tu* non è un *altro* che ho di fronte, ma un qualunque *altro*, altri *massimamente* distanti, allora l'io sembra essere nella possibilità di poter *giocare* qualsiasi ruolo e di mostrare qualsiasi identità, che non sia necessariamente la propria.

14. S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, trad. di C. FABRO, Bompiani, Milano 2003, p. 329.

15. C. VIGNA, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, in FANCIULLACCI, ZANARDO (edd.), *Donne e uomini*, p. 228.

La rete dei *social networks* è un facile riferimento per comprendere come sia possibile confrontarci, quotidianamente con dei *tu* lontani e dunque poco impegnativi, ovvero poco ingombranti, che, almeno apparentemente, costituiscono, come avverte Jankélévitch, una sollecitazione che ci induce a mentire: « L'Altro, soltano mediante la pressione del nostro entrare in rapporto, induce in me la tentazione di fare dei maneggi »<sup>16</sup>.

Siamo così invitati a raggiungere un traguardo ulteriore, nel senso di provare ad interrogarci sui modi di intendere la relazione affettiva problematizzando la prospettiva della distanza. In tal senso si delineano due possibili itinerari che valgono come esemplificazioni: nel primo la distanza è vissuta nel segno dello svuotamento di sé, come sembra suggerire Simone Weil, che pensa la relazione con l'altro come assenza e vuoto proiettivo del sé sull'altro da sé, da cui però ci pare scaturisca un'impossibile comunione con l'altro che alla fine rischia di compromettere la rete dei rapporti di natura sociale; nel secondo, invece, la distanza è vissuta nel segno della riflessività, da cui sorge uno sporgersi dell'io verso l'alterità interiore che permette e favorisce l'incontro con chiunque altro che da anonimo e senza volto diviene un tu che posso guardare in volto; in questo modo l'altro non è un predatore che tenta di espropriarmi o che posso manipolare a mio piacimento, ma come un *altro me* stesso che posso guardare in faccia con dignità e rispetto. È questa ci pare l'eredità feconda dell'ultimo Ricoeur da cui ci lasciamo favorevolmente contaminare e attraversare.

Accanto alla consapevolezza dell'ineliminabile tormento che pervade l'esistenza umana, Simone Weil prende coscienza della permanenza di un desiderio che spinge a ristabilire un'armonia tra superiore e inferiore, ovvero tra un Essere che si abbassa per sollevare chi non è più in grado nemmeno di gridare il proprio dolore e un essere marchiato nella carne e nell'anima dalla sventura, che prova a volgere lo sguardo verso quel mondo superiore « dove non succede niente, perché succede sempre la stessa cosa »<sup>17</sup>.

Diviene dunque essenziale chiarire la natura e il senso di questo

16. V. JANKÉLÉVITCH, *La menzogna e il malinteso*, trad. it. di M. MOTTO, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 21.

17. J.M. PERRIN, G. THIBON, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, trad. it. di G. GIACCIO, Ancora, Milano 2000, p. 27.

legame sempre possibile e sempre difficilmente reale tra l'io e l'alterità trascendente e tra l'io e gli altri esseri con i quali l'io stesso condivide il proprio destino di fragilità e di morte. Vuoto e attesa, distanza e soglia, libertà e obbedienza, sono soltanto alcuni dei termini chiave del vocabolario weiliano con il quale vorremmo provare a confrontarci, un vocabolario che rivela un pensiero profondissimo e paradossale in cui l'incontro con Dio è sempre cercato, temuto e, forse in ultima analisi, persino evitato<sup>18</sup>.

Per la Weil la vita dell'uomo sembra essere sospesa entro due polarità estreme tenute insieme dall'amore di Dio: necessità e distanza. L'amore di Dio, che è principio dell'unità e della separazione, deriva dall'essere stesso di Dio che, essendo amore, ama innanzitutto se stesso. Ora ammette la Weil: « All'infinito potere unificatore dell'amore corrisponde l'infinita separazione di cui esso trionfa »<sup>19</sup>. Separazione è qui sinonimo di creazione da cui dipendono appunto tanto la necessità, quanto la distanza.

L'uomo è dunque chiamato per un verso a prendere progressivamente coscienza della distanza « posta dall'amore divino tra Dio e Dio »<sup>20</sup>; per l'altro a confrontarsi con la realtà circostante che reca il riflesso della necessità. Necessità, a sua volta, non come cieca e accecante passività di fronte all'inesorabile, ma quale contemplazione attiva della bellezza del mondo in cui « la necessità brutta diventa oggetto d'amore »<sup>21</sup>.

Ora la stessa Weil sembra interessata a sostenere come la struttura dell'essere umano sia in qualche modo predisposta ad acconsentire alla necessità, mediante quel dinamismo interiore che definisce anche come *desiderio impotente del sovrannaturale*<sup>22</sup>. Da qui deriva una sorta

18. « Ho bisogno che Iddio mi prenda di forza; perché se ora la morte, sopprimendo lo schermo della carne, mi mettesse davanti al suo volto, io fuggirei » (S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, trad. it. di F. FORTINI, Milano 2002, p. 107).

19. S. WEIL, *L'amore di Dio*, trad. it. di G. BISACCA, e A. CATTABIANI, Borla, Roma 1979, p. 172.

20. *Ibidem*.

21. *Ivi*, p. 174.

22. « Le malheur vécu comme les tragiques grecs l'ont compris est donc déjà, de ce point de vue, une véritable expérience surnaturelle, celle d'une nuit obscure où l'amour du bien continue d'exister même sans objet, même sans révélation explicite, Dieu y répondant dans le secret. Il est ainsi participation à la « passion », où S. Weil verra le cœur de la vérité surnaturelle propre au christianisme » (E. GABELLIERI, *Être e don. Simone Weil et la philosophie*,

di inettitudine tale per cui l'anima umana è sempre in qualche modo *ignara* rispetto all'oggetto del suo desiderio e incapace di opporre la benché minima resistenza. Indebolita dal fardello dell'infelicità, l'anima « non ama come una creatura, con un amore creato. In lei quest'amore è divino, increato, poiché è l'amore di Dio per Dio che passa attraverso di lei »<sup>23</sup>.

Lasciarsi attraversare dall'amore di Dio significa dunque per Simone, scoprire di essere stati rapiti e totalmente svuotati fino al limite della perdita totale del nostro egoismo individuale. L'uomo, così trafitto dall'amore infinito di Dio, può dimenarsi per cercare di opporre una qualche resistenza, ma la sua iniziativa è del tutto inutile. L'amore è dunque l'essere orientati e proiettati verso questo punto fuori dal mondo, ma senza dover rinunciare a vivere nel mondo, accanto ad altri esseri che con noi e come noi condividono l'esperienza del vivere nel punto di intersezione tra creazione e Creatore. L'esperienza cristiana si dispiega per la Weil attorno a due orbite: la Trinità e la croce. L'una dice il nostro destino eterno e definisce i contorni ultraterreni della speranza, l'altra descrive lo stato attuale della nostra esistenza, la "nostra patria"<sup>24</sup>.

Se la sventura ci rende cosa tra le cose, l'amore riscatta l'umanità e riattiva la necessità di accompagnarci e sostenerci gli uni gli altri lungo il cammino della sofferenza e lo svuotamento di sé. E, tuttavia, anche se dobbiamo ammettere, dice la Weil che

nessuno può stabilire quali siano le relazioni fra un'anima e Dio; (ma) vi è un modo di concepire la vita di quaggiù, gli uomini e le cose, che è caratteristico dell'anima soltanto dopo la trasformazione prodotta dall'unione d'amore con Dio.<sup>25</sup>

L'amore ispira e diviene il criterio di riferimento delle relazioni interpersonali private e pubbliche. Per mezzo dell'amore la Weil scopre il valore del decentramento di sé rispetto a se stessi, per mezzo del quale ciascun essere umano è chiamato a partecipare alla creazione e alla passione di Dio accompagnando e condividendo con gli altri

Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2003, p. 200).

23. WEIL, *L'amore di Dio*, pp. 179-180.

24. Ivi, p. 189.

25. Ivi, p. 127.

esseri umani il destino della nostra esistenza temporale. Essere con gli altri significa rinunciare, mettersi al secondo posto, come fa solo Dio. Solo restando in periferia l'uomo può sperare di conservare la giusta prospettiva nel rispetto e in vista dell'amore degli altri.

Da questo punto di vista si aprono due varchi alla riflessione. Il primo concerne vincoli e legami affettivi tra i quali domina l'amicizia, il secondo investe il legame con gli altri, anonimi compagni di lavoro e in certi casi rivali desiderosi di sopprimerci o più semplicemente di farci concorrenza per "via dell'organizzazione della fabbrica"<sup>26</sup>.

L'amicizia « è un dono incomparabile, senza misura, una sorgente di vita, non metaforicamente, ma letteralmente »<sup>27</sup>, questa è un genere di amore capace di racchiudere « in sé un presentimento e un riflesso dell'amore divino. È l'amicizia, purché si usi questa parola rigorosamente nel significato che le è proprio »<sup>28</sup>. Ma la Weil si interroga anche sui moventi che spingono l'uomo a cercare la compagnia dell'altro, come il bisogno e il bene. Possiamo desiderare di avvicinarci e stare con l'altro o per un proprio bisogno personale o per la promozione del bene, perché come dice la Weil, sulla scia di Platone: « Vi è una grande differenza tra l'essenza del necessario e quella del bene »<sup>29</sup>.

Nel caso specifico dell'amicizia sembra esserci qualcosa che oltrepassa la ricerca di un bene, dal momento che essa è « un'armonia sovrannaturale, una unione dei contrari »<sup>30</sup>. L'amicizia si offre come occasione per una matura considerazione del rapporto virtuoso che deve intercorrere tra me e l'altro da me. Essa smaschera le insidie dell'egoismo e ci proietta verso un ordine di tipo soprannaturale. Si tratta dunque di un genere particolare di legame interpersonale, nel quale viene salvaguardata l'identità e l'autonomia di ciascuno. Si direbbe che nell'amicizia si realizza una perfetta fusione spirituale, capace di salvaguardare le diverse identità dalla confusione<sup>31</sup>.

26. S. WEIL, *La condizione operaia*, trad. it. di F. FORTINI, SE, Milano 1994, p. 123.

27. WEIL, *L'amore di Dio*, p. 156.

28. S. WEIL, *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, a cura di D. CANCELIANI e M.A. VITO, Troina (Enna) 2005, p. 117.

29. Ivi, p. 119.

30. *Ibidem*.

31. « L'amicizia è un'uguaglianza fatta di armonia », dicevano i Pitagorici. Vi è armonia perché vi è unità sovrannaturale tra due contrari che sono la necessità e la libertà, quei due contrari che dio ha combinato creando il mondo e gli uomini. Vi è uguaglianza perché si desidera mantenere la facoltà di libero consenso per se stesso e per l'altro » (Ivi, p. 123).

Accanto a ciò si consideri che essa è autentica quando è realmente fondata su un legame di reciprocità<sup>32</sup>, che trova nel riferimento al dinamismo interno alla vita trinitaria il suo fondamento e il suo senso<sup>33</sup>. L'amicizia pura è rispetto della distanza; essa è « il miracolo grazie al quale un essere umano accetta di guardare a distanza e senza avvicinarsi quello stesso essere che gli è necessario come un nutrimento »<sup>34</sup>.

Nell'amicizia vi è qualcosa di impersonale che, superando ogni forma di individualismo, eleva il rapporto con l'alterità verso una purezza limpida e disinteressata che nel linguaggio della Weil prende il nome di universalità:

L'amicizia ha qualcosa di universale. Essa consiste nell'amare un essere umano come sarebbe desiderabile poter amare in una forma particolare ciascuno degli esseri che compongono la specie umana [...] chi sa amare dirige su un essere umano particolare un amore universale.<sup>35</sup>

A fronte di questo “disincarnato” e quasi “ascetico” modo di vivere la relazione con l'altro proviamo ad attraversare, con l'aiuto di Paul Ricoeur, la questione della distanza dall'altro nel senso di un accoglimento dell'alterità nel cuore del medesimo e dunque la possibilità di pensare l'ospitalità nel senso di un incontro con l'altro e con altri, in cui l'alterità dell'altro non è più percepita nel segno dell'estraneità e della distanza abissale, ma della possibilità, il cui segno tangibile è il *piccolo miracolo del riconoscimento*, in cui l'altro è riguardato, apprezzato, amato in quanto *altro* che come me ama, soffre e spera. Questo sembra essere l'itinerario che possiamo seguire seguendo brevemente solo due momenti della riflessione del filosofo francese: *Sé come un altro* e il breve saggio *Molteplice estraneità*.

Senza pensare di ricostruire il complesso e articolato sentiero tracciato da *Sé come un altro* ci limitiamo a riprendere alcune suggestioni

32. « Una certa reciprocità è essenziale all'amicizia. Se da una delle due parti ogni forma di benevolenza è completamente assente, l'altra deve sopprimere l'affetto dentro di sé per rispetto vero il libero assenso al quale non deve mai desiderare di portare oltraggio. Se una delle due parti non ha rispetto per l'autonomia dell'altra, questa deve rompere il legame per rispetto di se stessa » (Ivi, p. 123).

33. Cfr. Ivi, p. 128.

34. Ivi, p. 124.

35. Ivi, p. 126.

che si dispiegano già a partire dal “tripode della passività” che vedono l’articolarsi del tema della *carne*: in quanto mediatrice fra il sé e il mondo; dell’*estraneo*: in quanto mio simile e, tuttavia, esteriore a me stesso e dell’altro che rappresenta il *foro interiore*, designato dalla voce della coscienza indirizzata a me dal fondo di me stesso.

La prima figura dell’alterità con la quale Ricoeur vuole confrontarsi è quella della *carne*. Si tratta, come noto, di un termine emblematico con il quale vengono designate una grande varietà di esperienze che si possono rapportare dialetticamente tanto ai registri dell’agire, quanto a quelli del subire e del patire. *Carne* possiede un’ampiezza maggiore del corpo proprio o del corpo vivente. Ed è a partire dalla possibile analogia dell’agire proiettata sul patire che acquista senso l’analogia del patire. Agire e patire riconducono infatti alla domanda fondamentale: *chi?* Quindi in primo luogo dobbiamo chiederci: *chi parla?* Tutte le nostre domande hanno ricondotto allo stesso centro: il fenomeno del poter–dire. Ora la questione che assilla Ricoeur sembra poter essere espressa più o meno in questo modo: il soggetto parlante possiede una padronanza di se stesso tale per cui questo poter dire sia non solo esauriente, ma anche completamente chiaro a se stesso?

Una lezione che chiarisca e provi ad articolare una risposta viene secondo il giudizio del filosofo francese, dalla psicanalisi, la quale mostra mediante l’aggettivo sostantivato di inconscio una impotenza fondamentale nel dire. L’inconscio può essere designato come *parola vietata*. La psicoanalisi si ferma a considerare che esistono delle forze in gioco che impediscono di dire, mentre la fenomenologia si ferma al constatare il *non poter dire*. La seconda domanda fondamentale è: *chi agisce?* Nel senso di: *chi è l’autore dell’azione?* Ed è proprio questa domanda che mette in moto la dialettica tra l’agire e il non agire. In questo caso il pensiero si dirige nella direzione del rapporto tra *poter fare e non poter fare*, ma anche, tra capacità e incapacità, inabilità legate a inadeguatezze connesse alla malattia, all’infermità, ma anche alla vecchiaia e alle cosiddette infermità inflitte nel corso della vita. Ciò che qui interessa sono, in particolare, le incapacità inflitte dalle relazioni di interazione. In questa prospettiva viene presa in considerazione la possibilità che l’azione non si esaurisca nei propri effetti fisici, ma investa anche altri autori che la ricevono o la subiscono.

L’agire dunque possiede due antagonisti: non fare e subire. È questo lo spazio in cui si consuma la dimensione tragica della dissimmetria

tra agire e subire. Ma non dobbiamo trascurare il problema legato alla distribuzione diseguale della *potenza di agire* fra i diversi protagonisti che partecipano alle relazioni di interazione. La disuguaglianza si trascina dietro il fenomeno della violenza, che non è altro che il volto più visibile delle molteplici ferite inferte alla dignità della persona dall'abuso di potere.

È di nuovo la psicoanalisi a fornire un valido contributo, nella misura in cui sottolinea che le prime reazioni perturbate sono quelle infantili tra il bambino e le figure genitoriali. Sono le stesse strutture che manifestano tutta la loro ambiguità, per un verso, infatti, sembrano incoraggiare una corretta strutturazione del sé, ma per l'altro si mostrano pericolosamente destrutturanti della personalità, per un verso rassicurano, per l'altro possono anche essere pericolosamente ostili.

Un secondo livello dell'analisi verte sul *poter raccontare*, ossia sulla possibilità costitutiva dell'essere umano di potersi esprimere sul proprio contenuto di vita. In tal senso, per Ricoeur, la dimensione narrativa del sé si riconnette con il problema dell'identità personale in virtù del legame tra "*coesione di vita*" (Dilthey) e racconto. Ma anche la narrazione si confronta con la sua fragilità, ed è per questo, avverte il filosofo francese, che « bisognerebbe innanzitutto parlare dell'*incapacità di raccontare* nel luogo in cui la domanda "chi parla?" e la domanda "chi racconta?" si sovrappongono »<sup>36</sup>. La difficoltà di ricordare e di raccontare si scontra, infatti, con la pulsione a ripetere che costringe il paziente a ripetere il trauma e i suoi sintomi invece di ricordarsi. *Durcharbeiten* dice appunto del ricordo in forma di un lavoro, che è anche indicato nel caso del lutto. Il lavoro del ricordo considera la memoria come un'attività creatrice, vicina a quella del racconto e si confronta con l'estraneità del passato. Il passato lo possiedo, è mio e questo è talmente vero che non si può trasferire la memoria da un soggetto ad un altro. Un ricordo non può essere perfettamente condiviso, ma solo comunicato: ed è questo il compito del racconto. La memoria attesta l'assenza del passato, non ripetibile, abolito e quindi non modificabile, almeno per quanto riguarda la consistenza degli eventi. In sostanza, avverte Ricoeur, tra il *non più del passato ricordato*

36. P. RICOEUR, *Molteplice estraneità*, in D. JERVOLINO, *L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, p. 126.

e il *non-ancora dell'appena trascorso* si crea uno scarto che produce un sentimento di estraneità rispetto al passato stesso; questo sentimento diventa estremo nel caso di ricordi dolorosi. In tal modo, il soggetto è, sotto il profilo della memoria, *lo stesso e non lo stesso*. Da questo punto di vista nemmeno il racconto riesce a nascondere questa estraneità che invade il senso stesso della “coesione della vita”.

L'incapacità di raccontare si estende a tutte le modalità dell'ina-deguatezza, nel senso che abbraccia tutto il ventaglio di possibilità legate al lavoro della memoria. La memoria, infatti, ci consente di relazionarci al passato, ma questo rapporto non è mai pacifico e spesso ci troviamo di fronte all'ostacolo che la stessa memoria crea come protezione rispetto alla sofferenza inferta dal ricordo. In tal senso ci approssimiamo a ci allontaniamo, esercitando una sottile dialettica di prossimità e distanza, di estraneità e familiarità con il tempo che può anche indebolire la nostra stessa identità.

Vi sono a questo punto altri due modi del darsi dell'estraneità che attirano l'attenzione di Ricoeur l'alterità dell'altro uomo e il foro interiore. Nel primo caso è necessario mettere in relazione l'alterità dell'altro uomo con altrettante figure dell'agire. In questo modo, accanto all'alterità, comincia a prefigurarsi l'aggiunta dell'estraneità che finisce per rivestire molteplici figure. La prima consiste nel carattere non trasferibile dell'esperienza personale, come è evidente nel caso della memoria che mi appartiene, è mia e rimanda sempre ed unicamente a qualcosa di me che, nel carattere assolutamente privato del ricordo, rende ogni persona unica e irripetibile. Ma occorre anche considerare che ciascuno percepisce qualcosa di sé solo nel riferimento ad un altro che ci si rivela: « Io comprendo *io* quando tu mi dici *tu* »<sup>37</sup>.

Ciascuno avverte solo e unicamente la propria esistenza singolare e unica, da cui dipende anche il carattere ultimamente impenetrabile del segreto di ogni vita, ma allora fino a che punto possiamo essere certi della possibilità del trasferirsi di un'esperienza da me ad un altro da me. C'è un lato impenetrabile e segreto che Ricoeur definisce il proprio dell'altro uomo, dinanzi al quale si arresta tanto il versante dell'agire, quanto quello del raccontare.

Dal punto di vista antropologico la formula può essere assunta per spiegare l'anomala situazione di incomunicabilità delle memorie

37. Ivi, p. 130.

comuni per cui, « le storie di vita, per quanto avviluppate siano, non sono realmente condivise »<sup>38</sup>.

Le secche nelle quali rischia di arenarsi la relazione interpersonale corta, sembrano essere paradossalmente evitate solo grazie al terzo. In un certo senso è possibile ammettere che la prossimità da sola non basta a salvaguardare la relazione. In alcuni casi la prossimità ha, appunto, bisogno di stabilire una certa distanza che consente allo sguardo di purificarsi per meglio vedere l'essere dell'altro uomo che ci si presenta dinanzi. Anzi in taluni casi è proprio partendo da una distanza massima con l'altro che si può raggiungere la completa prossimità. L'ospitalità è per Ricoeur un esempio paradigmatico di ciò di cui stiamo parlando; questa si qualifica, infatti, come l'esperienza dell'accoglienza e della donazione in cui partendo dall'essere assolutamente e incommensurabilmente distanti, si passa alla eliminazione di tutte le distanze in modo che il più lontano divenga il più prossimo.

La terza figura dell'estraneità è quella del foro interiore e si annuncia come il caso più difficile, perché confina con la problematica morale che, almeno per il momento, Ricoeur sembra non avere alcuna intenzione di trattare.

Il primo invito per affrontare la questione del foro interiore è quello di tenere bene a mente la metafora della voce. La voce evoca l'idea di una passività e di una estraneità senza corrispondenti capace di combinare superiore e interiore. Il rimando alla metafora della voce non deve essere fuorviante rispetto al vero nucleo del paradigma dell'interiorità, costituito dalla coscienza e dalla sua capacità di distinguere il bene dal male. Se per un verso, infatti, il foro interiore appare come il luogo della più rassicurante certezza, capace di offrire un ancoraggio solido a cui aggrapparsi, quando si è avviliti dalla tempesta del dubbio, che ci fa dire: *qui, io qui mi tengo*; per l'altro, proprio la roccaforte del nostro essere interiore di sgretola dinanzi alla

Fenomenologia dell'alterità e dell'estraneità l'essere umano non ha la padronanza dell'intima certezza di esistere sul modo del sé; essa gli viene, gli avviene, nel modo di un dono, di una grazia, di cui il sé non dispone. Tale non-patronanza di una voce più intesa che pronunciata lascia intatta la questione della sua origine [...]. L'estraneità della voce non è inferiore a

38. Ivi, p. 131.

quella della carne e dell'altro uomo.<sup>39</sup>

#### 4. Considerazioni conclusive

È ora possibile tornare alla questione posta all'inizio per provare a concludere il nostro intervento con una brevissima considerazione. Nella costitutiva capacità dell'uomo di distanziarsi, l'uomo sperimenta la possibilità di un incontro con l'altro misurandosi con la sua alterità essenziale, l'uomo si scopre non solo *oltre*, come sottolinea l'antropologia filosofica, ma anche *altro* nel cuore stesso del medesimo.

In questo senso mentre l'io cerca di trovare un equilibrio tra distanza e prossimità, l'altro con il suo esserci ci si avvicina con una richiesta di riconoscimento. L'eccesso o il difetto di distanza dall'altro, che è la risposta pratica del nostro essere interpellati dall'altro, determina accanto alla perdita della relazione con l'altro uno smarrimento dell'io che, non potendo, non sapendo o semplicemente non volendo abitare la distanza smarrisce anche il proprio essere. Il compito di ospitare, accogliere, riconoscere l'alterità e la dignità dell'altro è forse la sfida più interessante e difficile a cui la distanza ci convoca, la sola capace di evitare che l'uomo si chiuda pericolosamente ed irrimediabilmente nel suo isolamento<sup>40</sup>.

Ora se, per rimanere all'immagine bergsoniana, vogliamo aiutare l'uomo ad uscire dalla torre d'avorio della sua solitudine, dobbiamo domandarci: come possiamo armonizzare le differenze in modo tale che queste non costituiscano degli ostacoli tali da rendere impossibile la comunicazione e quindi anche difficoltosi i relativi legami di cui l'essere umano ha bisogno per la sua realizzazione, a partire dal primo legame affettivo con chi ci ha generato? Come salvaguardare la differenza e le differenze senza trasformarle in diseguaglianze e sorgente di discriminazione?

Da qui occorre riconoscere che occorre prendersi cura delle relazioni e prendersi cura mediante le relazioni della differenza antropo-

39. Ivi, p. 134.

40. Cfr. H. BERGSON, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, a cura di A. CERVESATO e C. GALLO, Editori Laterza, Roma-Bari 20097, pp. 87-100.

logica. Questo è il compito al quale difficilmente potremo sottrarci nel momento presente, un momento tristemente caratterizzato da tensioni sociali e da sfiducia nelle istituzioni, ma anche dalla sfiducia nei confronti delle risorse dell'umano, un momento nel quale, serpeggia non di rado un vero e proprio *disprezzo dell'uomo nei confronti dell'uomo*<sup>41</sup>.

Non vorremmo rimanere imprigionati dietro tali barriere descritte da Plessner e vorremmo piuttosto ritrovare, riscoprire una piena fiducia nell'uomo nelle sue risorse e nella sua capacità di realizzazione, una realizzazione che si compie sempre non senza l'altro, cioè non senza misurarsi con la differenza propria e altrui.

41. Da questo punto di vista suonano come profetici e inquietanti alcuni interrogativi e i dubbi espressi da Helmuth Plessner in un saggio dedicato proprio alla questione della *misanthropia*, nel quale a circa sessant'anni di distanza da noi si chiedeva: «L'odio di gruppo all'interno di un popolo o tra popoli diversi, del resto si legittima facilmente in base a qualsiasi teoria dell'inferiorità degli altri. Ma chi ci guadagna, dobbiamo chiederci, quando l'odio e il disprezzo vengono generalizzati fino a colpire l'uomo direttamente, l'uomo in se stesso? Quando l'autolesionismo diventa una specie di ideologia che si può applicare a tutti e a nessuno? La socializzazione dell'uomo contro l'uomo è una materia infiammabile molto pericolosa, ed è ormai chiaro che la misantropia è diventata da tempo un potere pubblico, superando i limiti dell'esperienza personale, amaro privilegio di singoli individui. Il problema che vorrei sottoporvi riguarda direttamente questo fatale evolversi della misantropia a rango di ideologia. Quali fattori sono responsabili di questo processo? La conoscenza della natura umana rimane sempre legata a un sentimento di ambivalenza. Ciò che ci appare come potenzialità umana tradisce al tempo stesso la debolezza dell'uomo. Capacità e incapacità dell'uomo si scontrano sempre contro nuove barriere, per fare ogni volta la stessa esperienza: ci si dovrebbe riuscire, ma non ci si riesce» (H. PLESSNER, *Disprezzo dell'uomo*, in Id., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, trad. it. di F. SALVATORI, Marietti, Torino 1974, pp. 161-162).



PARTE I

## SAGGI INTRODUTTIVI



## Differenza, Relazione, Generazione

FRANCESCO BOTTURI

La generatività è il nome completo dell'identità-in-relazione del soggetto umano. Completezza che le deriva dall'essere non solo compimento, ma anche genesi delle relazioni: non ci sarebbe relazionalità sensata, se non ci fosse generatività.

L'età moderna si misura con il tema in un duplice modo, in cui si delinea un'opposizione istruttiva sull'aporia cui è giunto il pensiero occidentale ed esplicativa della "catastrofe" generativa in cui versa il nostro tempo. La modernità, infatti, si dibatte tra *censura* e *mitizzazione delle relazioni*; in ogni caso estraniandosi, coerentemente, da un pensiero generativo.

Il *primo schema teorico* riguarda quella crisi, che si può ben chiamare epocale, con cui il pensiero moderno si aliena decisamente dalla tradizione classica della "naturale socialità" umana e dalla sua considerazione dell'"amicizia" (*philia*) come componente della vita comune e come vertice della vita buona. La riflessione moderna sull'intersoggettività, al contrario, ha messo al centro, la *realtà del conflitto*, con il merito di evidenziare la sempre possibile tragedia delle relazioni, ma a prezzo della perdita dell'ideale dell'intesa come più originario.

Le due grandi linee del pensiero moderno della relazione negata, quella individualistica che nasce con Hobbes e prosegue con Nicole, Bayle, Mandeville, ispirando la tradizione del pensiero liberale, e quella dialettica hegeliana, giungono in modo opposto alla conclusione simile di ritenere la relazione storica sopravanzata dal conflitto. Nella linea individualistica la relazione è ritenuta essenzialmente impossibile, benché empiricamente inevitabile. Il protagonista dell'esistenza sociale è l'"amor proprio" egoista, esternalizzato nell'autorità del sovrano politico (Hobbes) oppure moderato dall'autoriflessività dei cittadini, che simulando benevolenza trae il massimo vantaggio dall'insocievolezza stessa (P. Nicole). Nella linea dialettica, invece, il

“riconoscimento” ha come sorte il conflitto di signoria e servitù, che trova configurazione storica (come aveva anticipato Rousseau) nella sua risoluzione nell’eticità pubblica dello Stato.

Notevole è il risultato comune di tali visioni. Nell’un caso e nell’altro la relazione aporetica non è più risolvibile in termini di moralità personale, ma solo in chiave teologico-politica o metafisico-politica. Si configura così una visione delle relazioni storiche in cui a un massimo di politicizzazione della relazione corrisponde un massimo di destituzione di un’etica della persona in relazione. Sullo sfondo domina in ogni caso lo scetticismo sulla possibilità stessa della relazione, pur nella tensione tragica di un pensiero che nella tematizzazione stessa del conflitto conferma l’inaggirabile bisogno di “onore” e di “riconoscimento”. Tragicità che in età contemporanea trova in Sartre un’espressione senza remore: ogni incontro è posto sotto il segno di un “furto reciproco”: « Ognuno, limitandomi, costituisce il limite dell’Altro, a lui come a me ruba un aspetto oggettivo del mondo »<sup>1</sup>, perciò « l’essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein* ma il conflitto » e questo « è il senso originario dell’essere-per-altri »<sup>2</sup>.

Il *conflitto come destino* è l’esito conseguente all’idea che la relazione non sia possibile. La *logica sociale* che si instaura su questa base è quella indicata dal termine proposto da R. Esposito a riguardo della crisi moderna della comunità: l’*immunitas*. Rispetto a una comunità avvertita come una minaccia all’integrità individuale,

non resta — osserva Esposito — che “immunizzarci” in anticipo contestandola nei suoi stessi fondamenti [...]. Ciò che va sciolto è il legame con la dimensione originaria [...] del vivere comune attraverso l’istituzione di un’altra origine artificiale coincidente con la figura giuridicamente “privatistica” e logicamente “privativa” del contratto.<sup>3</sup>

Il *contratto* è, infatti, la categoria secondo cui sono pensati i due grandi stratagemmi di immunizzazione moderna delle relazioni, lo Stato e il mercato. Nasce insomma l’idea che la relazione possa riu-

1. J.P. SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, trad. it. di P. CARUSO, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 229.

2. J.P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, trad. it. di G. DEL BO, Il Saggiatore, Milano 1980<sup>6</sup>, pp. 521 e 447.

3. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XXV.

scire solo se sottratta a se stessa e alla sua immediata responsabilità e se rielaborata e risolta ad altro livello, quello dell'artificio statale o mercatale.

La teoria del conflitto nasce qui dalla convinzione ambigua che l'individuo abbia un bisogno di altri che non può essere soddisfatto in se stesso, perché in sostanza desidera l'alterità solo per soddisfare un desiderio di autoaffermazione non relazionale. Il bisogno di riconoscimento si traduce perciò in un bisogno di prestazione da parte di altri nella quale questi è paradossalmente superfluo, anzi pericoloso, perché portatore della stessa istanza concorrente. In conclusione, non esistono propriamente soggetti-in-relazione, ma esiste solo "commercio" di relazioni — come dice Nicole — tra soggetti estranei; ed esiste perciò la "guerra commerciale" dei segni di riconoscimento.

Il *secondo schema teorico* ha il suo esemplare nella reazione romantica, in cui l'amore appare come la grande energia cosmica e antropologica che salva all'origine la possibilità della relazione, anzi la fonda nell'unità indistruttibile degli amanti. Il *mito dell'amore romantico* accompagna come un'ombra sia le sintesi speculative ancora metafisiche, come esperienza di immediatezza e di spontaneità contro la mediazione degli artifici speculativi, sia il pessimismo etico-politico tardo moderno come ideale di una relazione possibile al di fuori delle relazioni di potere.

In realtà il romanticismo rappresenta la memoria di un desiderio insoddisfatto e insoddisfacibile, che lo stesso romanticismo contribuisce a far naufragare: l'amore è generatore di una *unità assoluta identitaria*, che porta in sé il germe di un *naufragio infinito delle soggettività individuali*. Amore e morte si accompagnano così indissolubilmente, fallendo il compito di redimere il mondo dal potere e dall'indifferenza. Soprattutto il romanticismo, rivoluzione a suo modo antimoderna a favore del bene della relazione, sancisce invece l'*esclusione del modello dell'unità duale e nuziale*; torna alla tradizione platonica dell'unità identitaria, sacrificando la prospettiva delle differenze e la logica dell'alleanza e castrando la potenza generativa delle relazioni.

Nel contemporaneo il *collasso della soggettività moderna* trascina con sé le costruzioni dell'identità forte ed esaspera le contrapposizioni, per cui la razionalità si assimila sempre più al modello tecno-scientifico e l'affettività si riduce a emotività; l'esperienza perde la sua forza di coesione unitaria e si scompone in versanti opposti e complementari.

Alla soggettività forte subentra la sindrome dell'individualità libertaria: autoriferita sino al narcisismo; esigenziale e rivendicativa di diritti soggettivi; estranea, quando non avversa, di principio alla logica generativa. In questo contesto la questione omosessuale assume un rilievo paradigmatico.

Andare in direzione di una relazionalità generativa esige, perciò lo sforzo ricostruttivo di un intero quadro antropologico, in una prospettiva di lavoro a lungo termine.

Qui è possibile muovere qualche passo seguendo un procedimento a cerchi concentrici.

## I. Costituzione dell'esperienza

Tutte le relazioni umane, in assoluto e nel relativo della loro specie, sono generate da un potere capace di farle essere. In questo senso si può ancora dire con Aristotele che la relazione è la più debole delle categorie, perché il suo referente esiste sempre solo in quanto è fatto essere da altro. Questo è attestato dalla struttura dell'esperienza stessa. Se definiamo l'*esperienza* tramite le nozioni di "vissuto, sensato, libero", cioè come quell'accadere cosciente (o coscientizzabile) unificato da un senso attribuito con libera iniziativa, è evidente che l'esperienza si dà come un centro di relazioni intenzionali, noetiche e conative, che si irraggiano da un centro che non si identifica con nessuna di esse e che le trascende tutte. Centro senza il quale, d'altra parte, l'esperienza come costruito esistenziale si dissolve (come nel caso dell'empirismo radicale). Vi è dunque un centro inevidente e inapparente dal quale promanano, cioè sono generate, relazioni con le quali si costruisce l'intero mondo dell'esperienza umana.

D'altra parte, il centro stesso dell'esperienza ripropone a sua volta una simile dinamica, dal momento che lo stesso originale fare esperienza non è del tutto originario, ma pro-viene esso stesso da un antecedente: il *fare esperienza* è sempre reso possibile da un precedente *far fare esperienza* da parte di altri. Nel cuore dell'esperienza umana abita, perciò, il *paradosso* secondo cui ciò che vi è di più irriducibilmente singolare, la *mia* esperienza, che nessuno può compiere al mio posto e di cui solo io sono autore, non è qualcosa che io possa compiere da solo, in forza di una pura iniziativa indipendente, perché il fare

esperienza è possibile solo sul terreno di precedenti esperienze che ne forniscono il linguaggio e le forme; ancor più, sul piano di esperienze che hanno attivato e continuamente riattivano la singolare capacità di fare esperienza: nessuno saprebbe narrare alcunché, se prima non fosse già sempre stato narrato da altri e così generato alla capacità di fare la sua propria esperienza. Paradosso, dunque, di un'*autonomia dipendente* e di una *dipendenza abilitante l'autonomia*.

La *capacità di fare esperienza* è, dunque, *originaria* nel soggetto umano, ma allo stesso tempo è anche *attivata*. A ogni momento del far esperienza incontriamo elementi intersoggettivi decisivi: l'incontro e l'appartenenza nell'ascolto; il dialogo dell'inter-rogazione; la comunanza del mondo e del senso nel giudizio; il bisogno di riconoscimento nella relazione affettiva. Tutta questo ci dice che il soggetto deve essere in un certo senso *generato* alla sua esperienza: l'esperienza in tutta la sua complessità umana ha un *essenziale significato generativo*: solo l'esperienza suscita esperienza e quindi genera l'uomo alla capacità del suo compierla. Per questo nulla è sostituibile alla capacità attivatrice e comunicativa di una *sintesi vivente dell'esperienza*, che si rivolga ad altri perché questi sia messo in grado compiere a sua volta la propria. E questo significa che si diventa capaci di esperienza essendo assunti in vario modo e misura nel circolo di un *ri-conoscimento* e di un *in-segnamento*.

*Identità relazionale* significa in concreto che l'uomo è fatto per trovare nelle sue relazioni — a partire dal quelle più prossime — il luogo della sua attivazione e delle sua promozione, del suo essere generato all'altezza della sua umanità. L'identità umana ottiene la sua fisionomia all'interno del gioco di relazioni che si realizzano come scambio generativo. L'uomo esiste in proporzione del suo essere generato e quindi dell'essere in relazione d'appartenenza con un luogo d'origine. Per questo la *cifra della generazione* riarticola l'esperienza in modo unitario e plurimo insieme, perché implica un complesso antropologico ricco di storia e affidato ad eventi di libertà.

## 2. Dinamica della libertà

Il paradosso dell'esperienza si rifrange nella sua essenziale componente di libertà. Infatti, non c'è esperienza in senso proprio se non vi è

libertà o vi è esperienza nella misura in cui è attiva la libertà. In prima istanza, dunque, non è possibile esperienza senza autodeterminazione, potere di scelta, in termini di de-cisione e di e-lezione. D'altra parte, c'è un *bisogno intrinseco, non strumentale, che la libertà ha dell'altra libertà*. Bisogno non solo d'ordine empirico ovvio, ma d'ordine trascendentale, cioè coesteso al fenomeno della libertà come tale. In che senso, però, la libertà è *in originaria relazione ad altra libertà*? Si tratta di una relazione dinamica nei termini del bisogno che un agente libero in quanto libero ha del riconoscimento di altro agente: la libertà ha bisogno di *riconoscimento* da parte di un'altra libertà per giungere a se stessa. Tale bisogno è riscontrabile a un duplice progressivo livello.

Certamente non si può dire che la libertà finita abbia bisogno di altra libertà finita per costituirsi come tale, semplicemente perché una libertà finita non è in grado di generarne un'altra ontologicamente. La trascendentalità intenzionalmente illimitata del soggetto, ma onticamente limitata, non ha il potere di dar luogo a un'altra realtà trascendentale. Se, però, è esclusa la possibilità di essere costituita e di costituire da parte della libertà finita, non è invece escluso che essa abbia *bisogno di altra libertà finita per istituirsi*, cioè per attivarsi, per esercitarsi e per svilupparsi, e per acquisire, a sua volta, cioè il *potere di istituirsi*. Ancora, se la libertà finita è un'*iniziativa iniziata* — secondo l'espressione cara a L. Pareyson —, allora essa non può a sua volta dare inizio a un'altra libertà, ma può offrire ad altra libertà un'iniziazione al suo esercizio. Infatti, proprio perché iniziata la libertà umana è anche storica e perciò, come tutto ciò che è processualmente strutturato, ha bisogno del rapporto comunicativo con un'entità già in esercizio in grado di iniziarne e sorreggerne l'attuazione. Così, se è vero che la libertà possiede il proprio potere di automotivazione in modo originario e indeducibile, altrimenti mai sorgerebbe come libertà, è anche vero che non è tutta data a se stessa fin dall'inizio, ma attende l'attivazione del suo esercizio e desidera la crescita della sua espansione realizzante, per ottenere le quali ha bisogno del rapporto ad un polo già attivo che le partecipi in qualche misura la sua iniziativa.

Come la bella addormentata, pur essendo già perfetta nella sua bellezza, ha bisogno di essere risvegliata dal bacio del principe azzurro, così la libertà umana ha *bisogno della graziosa e gratuita relazione ad altra libertà* per entrare in possesso pieno di se stessa, per dar forma compiuta all'identità umana di cui essa è portatrice. In modo più solen-

ne questo è il pensiero di Fichte, quando ha osservato che razionalità e libertà non possono semplicemente “trovarsi” a essere, come se fossero puri dati di fatto, ma possono esistere solo come *attività in atto*, la quale a sua volta è possibile solo se razionalità e libertà hanno “idea” di se stesse, cioè hanno piena coscienza di sé; cosa che si consegue solo con la loro piena attualità. È necessario — ne conclude Fichte — un “impulso” (*Anstoss*) esterno, che non può certo essere di tipo naturalistico, meramente esteriore e deterministico; ma che è invece possibile come un appello o invito (*Aufforderung*) da parte di un altro essere razionale e libero a decidersi all’autoattività, all’autodeterminazione secondo libertà<sup>4</sup>.

E ciò non avviene solo all’inizio dell’esistenza individuale, dove il fenomeno è solo più evidente, ma è condizione permanente, sebbene vari nei livelli e nei modi della sua realizzazione. Basterebbe pensare che il tessuto della *vita sociale* umana è fatto di circostanze, segni e titoli di riconoscimento, che hanno il senso di permettere e di riattivare continuamente l’iniziativa della libertà. Una libertà istituisce un’altra libertà in senso interpersonale ed anche in senso sociale, giuridico e politico.

Abbiamo detto che il riconoscimento da altri in quanto libero è un’esigenza storica della libertà; ma esso risponde anche a un più profondo bisogno strutturale. Se, infatti, nella sua radice la libertà è modo d’essere della trascendentalità soggettiva, allora la libertà non può non desiderare (d’essere in relazione con) *altra libertà*, come *unico termine adeguato della sua apertura intenzionale*. L’unico termine conforme all’ampiezza illimitata dell’agire libero non può essere nulla meno della libertà stessa, perché altrimenti l’ampiezza interale della sua intenzionalità non avrebbe mai termine di relazione, non in senso assoluto (perché questo è già l’*ens* in quanto *verum* e *bonum*, termine di relazione dell’intelligenza e della volontà), ma proporzionato, cioè dotato anch’esso di apertura totalizzante e somigliante a sé, quindi libero e inter-agente, inter-locutivo, co-operativo, ecc. In sintesi, una relazione cui mancasse il termine adeguato di rapporto, benché costituito secondo apertura trascendentale, ne avrebbe un esercizio contraddittoriamente deprivato, involutivo, ultimamente mortale. In

4. Cfr. J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. a cura di L. FONNESU, Laterza, Roma-Bari 1994, par. 3.

questo senso, dunque, la libertà non può non attendere di incontrare altra libertà come termine degno del proprio impegno. Attesa in cui si profila con chiarezza non solo il bisogno di essere riconosciuta passivamente, ma anche di riconoscere attivamente, quindi di vivere — se possibile — la reciprocità del riconoscimento.

La libertà, dunque, ha bisogno, non congiunturalmente ed estrinsecamente ma strutturalmente e intrinsecamente, d'altra libertà o della libertà di altri: bisogno per la sua *attivazione originaria* e la sua continua e molteplice riattivazione; per la sua *interlocuzione omogenea*; e, infine, bisogno della figura più concreta e suggestiva della *riconciliazione dell'esistenza* con se stessa. Si può dire in sintesi che l'uomo ha bisogno di riconoscimento non per essere (costituita come) persona, ma per *esistere da persona* (istituita): l'uomo e-siste in forza del riconoscimento che riceve e che sa ricevere; ma anche in forza di quello che sa offrire.

Di qui l'innegabile valore positivo di principio che la relazione delle libertà comporta. Qualunque possa essere la difettosità o la tragicità della sua effettuazione storica, è necessario pensare l'*originaria beneficiabilità della libertà d'altri e per altri*: per questo la relazione di libertà costituisce la concreta e paradigmatica *esperienza del bene* e l'incontrarsi con altra libertà come beneficio per sé costituisce la primordiale e inevitabile *attesa* del soggetto libero.

L'incontro di libertà in quanto tali definisce lo spazio di diritto della *gratuità*: ma che altro è il gratuito tra uomini, se non l'interesse della libertà come tale per altra libertà come tale, senza "secondi fini", cioè senza fini che non siano la libertà stessa (secondo l'idea kantiana della relazione all'altro come fine)? Il beneficio apportato dalla libertà d'altri non consiste, infatti, in qualcosa per il cui tramite la libertà è benefica, ma consiste nel *rapporto stesso di libertà a libertà*. Dal punto di vista della relazione, dunque, libertà si ridefinisce come *rapporto alla grazia di un'altra libertà*. In tal modo l'esperienza della libertà come relazione rende comprensibile il *senso del dono e della reciprocità*, perché ne è il fondamento e insieme il caso paradigmatico. Il dono per essere tale deve salvaguardare il gratuito, ma esso — diversamente dall'interpretazione del dono di Derrida o di Marion — invoca anche reciprocità.

Infatti, proprio perché l'essenza del dono è la stessa gratuità della relazione libera ad altra libertà, mentre il contenuto del dono (oggetto o prestazione) ne è solo il segno simbolico, il dono è intrinsecamente

sollecitazione della libertà e quindi anche della reciprocità. È dunque nella natura del dono l'attesa del ri-cambio, non certo come scambio di equivalenti, ma come segno espressivo di una libertà ri-conoscente. Al contrario, un dono che fosse senza attesa di riscontro esprimerebbe una relazione non fondata sulla libertà o basata su una libertà ancora astratta, una libertà senza interlocuzione.

Se dunque la libertà in relazione ha la natura della comunicazione e del dono, la figura antropologica che lo esprime compiutamente è quella della generazione. Sotto questo aspetto *l'ontologia della libertà è un'ontologia della generazione*: la libertà è in relazione per generare altra libertà a se stessa ed è, a sua volta, in grado di relazionarsi in quanto è capace di generare (e di essere generata). Nel suo aspetto relazionale, infatti, la libertà è luogo di trasmissione passiva e attiva, è sempre insieme *generata e generativa* in un continuo rimando e rinforzo di tale passività e attività. Ma se le cose stanno così, allora la libertà trova la pienezza della sua identità appunto nella relazione generativa. Come afferma Aristotele, il vivente mostra la sua raggiunta maturità, quando è in grado di generare il suo simile. Così la libertà giunge alla maturità del suo esercizio, al senso della sua storia e al culmine della sua avventura, quando riconosciuta da altri, sa riconoscere, quando cioè non solo riceve riconoscimento, ma sa darlo ad altri, sapendosi rivolgere con "gratuità" all'altra libertà proprio in quanto alterità libera. Per questo già dicevamo che non solo il ricevere riconoscimento, ma anche il darlo costituisce pienezza soggettiva e soddisfazione d'esistenza: la reciprocità riuscita dei riconoscimenti costituisce il vertice della vita della libertà; così come la libertà, nella misura in cui non sa porsi in relazione con altra libertà come tale, è libertà negativa, inibita, de-generata e inevitabilmente de-generante.

### **3. Condizioni antropologiche di possibilità della relazione**

Due sono le strutturali condizioni di possibilità della relazione antropologica.

- a) La prima riguarda il riconoscimento della polarità tra identità (nucleo nascosto) e operazionalità (espressione manifesta). Lo scetticismo moderno riguardo alla relazione nasce, da questo

punto di vista, dall'idea della radicale estraneità delle identità e quindi dal totale trasferimento della relazione sul lato operativo dei soggetti, in cui si danno la sua regolamentazione e la sua negoziazione. A sua volta, il romanticismo presume invece la diretta comunione o, piuttosto, la totale fusione delle identità soggettive, al di là delle loro interazioni fenomeniche, in forza della sintesi superiore e ineffabile dell'amore.

In realtà, la rottura della polarità tra velato e rivelato, tra nucleo segreto e operare manifesto conduce alla soppressione della relazione, che esige per consistere di forme di interazione che rinviano oltre se stesse. Secondo il modello wojtyliano del rapporto tra persona e azione, *l'azione ha un significato epifanico*, come manifestazione dell'*identità transfenomenica* implicata nelle condizioni fenomeniche dell'agire, che è principio immanente e trascendente dell'unità dell'esperienza.

L'uomo, infatti, si rivela nell'atto e attraverso l'atto. La persona e l'atto costituiscono, quindi, una realtà dinamica solidale, nella quale la persona si manifesta e si spiega per mezzo dell'atto e l'atto per mezzo della persona: l'atto costituisce « il particolare momento in cui la persona si rivela », non solo nel suo contenuto, ma anche e principalmente nella sua "realtà dinamica" interiore, di cui la persona è il "soggetto operativo". In tal senso l'"uomo-persona" è l'invisibile, ma realissima sintesi delle esperienze vissute e delle strutture dinamiche dell'essere umano, in cui si ricapitola e si arricchisce il concetto classico di *suppositum*, interpretato qui nel senso di "fonte dinamica" e "principio generatore". L'uomo-persona è, dunque, il "qualcuno" che è "fondamento" e "fonte" del dinamismo di tutta la sua operatività cosciente e di tutto ciò che accade passivamente nell'uomo.

Si deve concludere, perciò, che, se la *coscienza* è attributo dell'atto, il *soggettivo* è più dell'agire cosciente e della correlativa *identità egologica* e che la *persona* è il *nome dell'invisibile unità della totalità antropologica*, e quindi il *nucleo "segreto"* dell'essere umano e il suo *nome "impronunciabile"*, in cui risiede la sua *dignità metaoperativa* e la *regola di senso dell'agire*.

Tutto ciò è essenziale per capire la profondità e insieme la fragilità delle relazioni e delle loro dinamica generativa. Infatti, la relazione in senso antropologico forte, come relazione di rico-

noscimento, si istituisce tra soggetti che Levinas definirebbe “assenti”, tra soggetti cioè la cui identità è e permane nascosta e segreta: nessuno è conosciuto dall’“interno” (e anche verso se stessi si rimane pur sempre in rapporto a “sé come un altro”); nessuno perciò è in grado di relazionarsi direttamente all’altro come tale, ma solo per il tramite delle sue caratteristiche manifeste e in primis interagendo con il suo agire: la relazione è sempre tra “assenti operanti”. Tale trascendenza dell’identità personale rispetto alla relazione è fondamentale — come si diceva — per l’esistenza stessa della relazione; senza di essa la relazione decade a funzione o svapora in misticismo. D’altra parte, tale assenza, che salvaguarda l’identità personale, mette a prova la volontà di relazione, perché ne esalta la componente fiduciale e la sua caratteristica di rischio, rendendo conto della difficoltà che i soggetti hanno di reggere le loro relazioni. Tale reciproca assenza, d’altra parte, rende ragione del fatto che il solo modo di reggere le relazioni e di viverle generativamente si configura in due modi, che sono anche le fondamentali dimensioni morali della relazione: la “compassione” per il bisogno, la fragilità e la bontà della relazione; il “lavoro” della relazione, il suo essere continuo e voluto oggetto di elaborazione (che significa credito, investimento, trasformazione, messa a frutto); dimensioni che sostanziano la dimensione sintetica della “fedeltà”.

- b) La seconda condizione riguarda la natura stessa della relazione. Vi è, infatti, il problema di comprendere come un soggetto possa influire su un altro soggetto in modo attivante la sua soggettività; come possa accadere che un soggetto restando se stesso possa consegnarne un altro alla sua razionalità e alla sua libertà. Un fondamento inadeguato, inevitabilmente, conduce la sconnessione tra i soggetti, in varie forme e gradi di individualismo, oppure la ricomprensione delle soggettività in qualche forma di totalità superiore dissolutrice della piena autonomia dei soggetti particolari.

Il problema del “far fare esperienza” è già quello platonico e agostiniano dell’insegnamento, tema del *De magistro*, ripreso anche da Tommaso d’Aquino: come sia possibile il trasferimento di sapere, che è atto proprio del singolo soggetto da parte di

un altro soggetto. Questa verità epistemologica non esaurisce, però, tutta la dimensione antropologica del problema, che non è solo questione di sapere, ma anche di relazione esistenziale, di compartecipazione affettiva (se vogliamo, di empatia), di coinvolgimento, in sintesi di empatia e di “riconoscimento”; in termini fichtiani, di attività, di sua ricezione e di “autoattività”, di mozione ricevuta e di automotivazione decisa. La relazione è innervata e irrorata dal pensiero, in costante circolarità con l’esperienza, e ha perciò anch’essa *natura intenzionale*. Una relazione intenzionale non è una relazione fisica, benché fisicamente supportata, ma è in se stessa meta-fisica, ovvero in grado di superare, senza abbandonarle, le condizioni spazio-temporali della relazione fisica. La relazione intenzionale, infatti, si manifesta come quella in cui è possibile una duplice simultanea operazione: di rapportarsi *ad altro* restando *presso di sé* e anche di rapportarsi a sé restando presso altro. Il fenomeno della conoscenza lo attesta indiscutibilmente, ma quello amoroso, benché con logica inversa (primato dello stare presso l’altro), lo attesta ugualmente. Il gioco peculiare del soggettivo e dell’oggettivo proprio delle relazioni non fisiche è reso possibile dalla natura dell’intenzionalità, senza la quale s’imporrebbe l’alternativa del soggettivismo o dell’oggettivismo, del solipsismo o dell’alienazione, come avviene nelle concezioni naturalistiche della conoscenza o in quelle materialistiche degli affetti.

Piuttosto vale il modello antropologico kierkegaardiano, secondo cui “l’io dell’uomo” è « un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso si mette in rapporto con un altro »<sup>5</sup>. Se prescindiamo qui dal contenuto metafisico di questa definizione — l’uomo, come rapporto/sintesi di finito e infinito, si rapporta a sé e in questo si rapporta a Colui che ha posto il rapporto/sintesi che è l’uomo stesso — e la prendiamo nella sua formalità architettonica, otteniamo una sintesi dinamica di singolarità e relazionalità. Che è una sintesi dinamica di natura spirituale: “l’io è spirito”, dice Kierkegaard, cioè è questa stessa capacità di relazione che si rapporta a se

5. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, trad. it. di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1972, p. 625.

stessa, rapportandosi ad altro; ovvero che, essendo capace di una radicale riflessività di rapporto di sé con sé (come altro), è in grado di rapportarsi all'altro restando presso di sé<sup>6</sup>. Tale riflessività, infatti, — che Tommaso chiamerebbe *reditio completa* — evidenzia la natura peculiare di qualcosa che può ripiegarsi su se stesso senza perdere la propria unità o senza uscire dalla propria identità (come nel caso dei corpi spaziali). Noi, d'altra parte, non possiamo avere notizia dello spirituale se non così, cioè tramite una relazionalità che unisce nella distanza, connette senza identificare, è compresente senza assimilare, si disloca senza perdersi; in sintesi, è presente ad altro / altri senza smettere di essere se stesso e può stabilire relazione con sé come se fosse altro.

È evidente che la natura di questa struttura relazionale è alternativa sia a ogni ricapitolazione olistica sia a ogni pluralismo estremo, mentre sta alla base di un'idea della *comunicazione tra i differenti* in cui i soggetti restano degli "io" autoriferiti nell'atto stesso della loro *strutturale eteroreferenzialità*. Comunicazione che per la sua natura "spirituale" può giungere anche a gradi di forte intimità senza smentirsi o smarrirsi, ma può farsi "invito" o "appello" all'altro in un rapporto tra libertà separate (riconoscimento) senza estraneazione e senza appropriazione, addirittura come donazione, dando senza prendere secondo il modello divino ricordato dallo stesso Kierkegaard<sup>7</sup>. Senza questa premessa antropologica fondamentale sarebbe impossibile una relazione generativa.

#### 4. Struttura della relazione generativa

Sull'aspetto "oggettivo" della relazione bisogna insistere, perché è forse il punto di crisi maggiore oggi. Il *tra* della relazione non è la somma dei suoi due termini, ma — come insegna M. Buber — è una realtà in se stessa. Se la relazione non è esterna tra cose o proiettiva, in

6. Cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, p. 625.

7. S. KIERKEGAARD, *Diario*, VII, A 181, par. 1017, a cura di C. FABRO Morcelliana, Brescia 1962, vol. I, p. 513.

cui l'altro è pretesto del rapporto a se stessi, ma è qualcosa *tra* i soggetti che li fa essere-in-relazione, allora essa è in qualche misura terza tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che un insegnamento va accolto ed elaborato, in breve, che le relazioni sono oggetto di cura in se stesse. Quando la relazione è vissuta e onorata nella sua logica propria, allora è produttrice di realtà nuova, e genera oltre se stessa: matrimonio e famiglia, sodalizio, scuola, per stare agli esempi fatti.

Delle realtà relazionali l'alleanza coniugale e la società familiare sono un ambito di realizzazione primario ed esemplare. Il vincolo coniugale e la generazione esemplificano la legge fondamentale delle relazioni umane secondo cui si è liberi promotori di qualcosa (il matrimonio e la famiglia), che, una volta costituito, eccede la volontà e l'intenzione di chi lo ha voluto. Certamente, si può sempre sottrarsi al proprio impegno, revocare il proprio contributo, disdire la propria partecipazione, ma è ideologico pensare che così facendo si disponga di qualcosa che riguarda solo sé, come fosse una quota azionaria separabile. In realtà si decide di un bene che all'origine non è la somma di singoli beni, ma è un tutto eccedente di cui si è "oggettivamente" responsabili in solido. Nei figli questa legge di potenza e di umiltà propria dell'amore si manifesta con particolare evidenza: nella generazione si esprime tutta la *potenza* dell'amore, che afferma se stesso accettando *umilmente* di mettersi a disposizione della sua irreversibile posterità. In sintesi, essere generativi, in quanto maturità dell'identità umana e della sua capacità di relazione, significa essere *grembo ospitale* per la vita dell'altro e *custode responsabile* per ciò che si è fatto nascere. Di qui la centralità antropologica della famiglia, quale pienezza dell'amore sessualmente differenziato e biologicamente-psichicamente generativo. Lungo la storia delle sue forme, l'idea occidentale di famiglia incorpora un *paradigma di umanità*, quello appunto secondo cui l'uomo ha un'identità *relazionale generativa*; un'identità che si esercita come relazione promotrice di identità e una relazione che accoglie l'altro nella sua reale differenza e lo consegna a se stesso: sintesi paradigmatica di iniziativa della libertà, tempo della fedeltà e fecondità della relazione, l'istituzione familiare è espressione dell'identità relazionale generativa dell'uomo, nel cui amore prendono forma le libertà dell'io e del tu della coppia; la fedeltà del *noi* nella relazione stabile; la generazione, in cui appare il *lui* del terzo.

Unità duale e terzo incluso<sup>8</sup> sono in realtà inseparabili, non in senso effettuale, ma in quello logico e psicologico; in modo tale che non vi è una cosa senza l'altra e l'assenza di una delle sue (unità e terzità) costituisce criterio di falsificazione della relazione. Una reale relazione tra soggetti è terza tra i soggetti e il terzo altro ed esterno alla relazione a due ne costituisce una sorta di "oggettivazione" che acquista autonomia; a sua volta il terzo autonomo conserva in sé la memoria indelebile della sua derivazione, testimoniando la struttura ternaria di ogni generazione.

8. Cfr. L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.



## L'uomo: la *Bildung* e l'educazione alla differenza

ANNA KAISER

Nella storia della Mitteleuropa dell'ultimo millennio si sviluppa un'idea fondamentale per la storia del pensiero sull'uomo. È un'idea che viene elaborata nel corso dei secoli dal pensiero di studiosi, cultori di differenti discipline e scienze; non viene mai dimenticata o trascurata. Raggiunge l'apice nella rilevanza e nella profondità dei significati durante l'Età di Goethe, quel secolo che copre i decenni dal 1750 al 1850. Si tratta di un'idea che riesce a comprendere in sé molteplici sfumature di significato, perché si riferisce al prendere forma umana da parte del soggetto di qualsiasi età, sesso, cultura, ceto sociale, credo politico o fede religiosa: è la *Bildung*. Il suffisso *-ung* (in italiano *-zione*), che ne compone la denominazione contenuta in un unico vocabolo, indica proprio la dinamicità dei significati rappresi in quell'idea stessa. Invece *Bild*, in italiano tradotto con il latino *forma*, rappresenta il cuore dell'idea, radicalmente pedagogico. Il termine tedesco *Bild* indica la figura, l'immagine e pure l'idea, mentre il vocabolo latino *forma* aggiunge ai significati di immagine e aspetto, legati alla bellezza, quelli di genere, modello, tipo, idea e concetto. Quindi, *Bildung* e formazione indicano il "prendere forma" anzitutto, e fors'anche l'"assumere una configurazione ideale"<sup>1</sup>.

L'uomo vive una continua tensione formativa, poiché ogni esperienza nel mondo-della-vita, sia essa gnoseologica, pratica o relazionale, contribuisce al prendere forma umana da parte del soggetto che la compie. Durante i processi formativi il soggetto è solo con se stesso, nella sua profondità interiore che si sta trasformando tramite l'elaborazione dei significati depositati nell'essere da ogni esperienza:

1. M. GENNARI, A. KAISER, *Prolegomeni alla Pedagogia Generale*, Bompiani, Milano 2000, 2004<sup>2</sup>, 2005<sup>3</sup>, § 42.3.

compie una *Selbstbildung* che è contemporaneamente una *Umbildung*.

L'autoformazione è trasformazione.

Nei meandri significazionali aperti dalla *Bildung* nel corso della sua storia millenaria, si può rintracciare, ad esempio, l'idea di *Bildungstrieb* o quella di *Urbildung*, quando accanto al naturale "impulso alla formazione" si rinviene una "formazione originaria" che riposa in ciascuno. Se invece si vuole indicare una formazione che va oltre, si useranno termini come *Fortbildung* per il perfezionamento e *Fachbildung* per la specializzazione. Tuttavia, non sempre le esperienze producono un prendere forma legittimamente finalizzato a rendere armonica l'umanità del soggetto. Ad esempio, la *Halbbildung* indica una formazione dimidiata o superficiale, la *Unbildung* una mancanza di cultura e di formazione, alla stregua della *Bildungslosigkeit*, e la *Verbildung* una deformazione. Ebbene, ognuno di questi termini si riferisce al singolo soggetto che si rapporta a se stesso e "misura" quanto e come l'esperienza incida, ogni volta, sulla propria umanità. Si tratta di autoformazione, dove il prefisso "auto-" deriva dal greco i suoi significati di "da se stesso" e "di se stesso": la formazione avviene da parte del soggetto spontaneamente, quindi con mezzi propri, e riguarda proprio l'essere personale, non un altro soggetto. Quindi, per formarsi, il singolo non ha bisogno di entrare in rapporto con l'altro o gli altri, anche se tale rapporto incentiva, fortifica, arricchisce i processi formativi personali, così come potrebbe condurre a una deformazione.

Senza educazione vi è formazione.

Senza formazione non vi è educazione.

"Educazione" porta con sé differenti significati, che emergono analizzando, ancora una volta, la radice etimologica del termine, storicamente rilevante. Il suffisso "-zione", in comune con il medesimo di "formazione", indica qualcosa che è in movimento, che ha una processualità e uno sviluppo cronologico. "Educ-" fa parte di due verbi latini: "educare", appartenente alla prima coniugazione, ed "educere", della terza coniugazione; entrambi questi verbi, alla prima persona singolare del presente indicativo, escono come "educo" e quindi sembrano confluire nel medesimo senso. In effetti, qualcosa di comune possiedono: l'attenzione formativa nei confronti di un soggetto-altro e il rapportarsi con lui in maniera proficua. Tale attenzione viene espressa dai due verbi in maniera sinergica, poiché nella direzione

in cui agisce l'uno non pare agire l'altro e viceversa; sembrano però essere complementari nel voler indicare ciò che si può fare per il soggetto educando, anzitutto allevandolo. Infatti, nello specifico, "educare" significava allevare ed educare, nel senso di fornire nutrimento, fare crescere, nonché produrre; "educere" indicava anch'esso l'allevare e l'educare, però nel senso di trarre fuori, generare, fare uscire, condurre con sé, costruire, nonché produrre. Il produrre sembra strettamente unito all'allevare e all'educare. Nel primo caso l'educatore fornisce gli alimenti proficui affinché l'educando cresca; nel secondo caso, egli stimola, conducendo anche con sé l'educando, affinché chi viene allevato possa esprimere le proprie potenzialità e facoltà. L'azione dell'educatore è comunque *produttiva*, poiché sempre agente attivo nei confronti dell'educando. Tuttavia, sarebbe profondamente errato pensare che nel rapporto educativo chi produce sia soltanto l'educatore. Il tal caso, l'educatore diverrebbe anche artefice del processo formativo dell'educando; invece, ciascuno forma se stesso da se stesso.

L'educazione non plasma il soggetto.

Ogni uomo è responsabile della formazione della propria umanità.

Quindi, nella relazionalità educativa un ruolo decisivo è posseduto pure dall'educando, che sceglie se e quando seguire o meno gli stimoli e le sollecitazioni forniti costantemente dall'educatore. Questi ha il delicatissimo ruolo di nutrire e far scaturire l'umanità profonda del soggetto che si interrela a lui, ma soprattutto ha il dovere, forse il più rilevante, di mettersi in ascolto dell'umanità dell'educando.

Nel rapporto educativo vi sono due soggetti che dialogano mediante la rispettiva umanità.

Quando l'obiettivo del rapporto tra più soggetti è quello di crescere insieme, quando il rapporto tra due persone si profila come stimolante per entrambe, quando i processi formativi riguardano tutti i soggetti in dialogo, allora la relazione che si instaura possiede un profilo educativo<sup>2</sup>. Tale relazione non ha come presupposto quello di fare apprendere qualcosa a uno dei soggetti, avendo come agente l'altro, né il fine di far socializzare i dialoganti tra loro, né quello di modellare l'educando a immagine dell'educatore o secondo i suoi de-

2. Cfr. A. KAISER, *Filosofia dell'educazione (im Grundriß)*, Il Melangolo, Genova 2013, pp. 158–159.

sideri. La relazione educativa non prevede un *up* o un *down*: nessuno è superiore o inferiore ad alcuno. Ciò che differenzia gli astanti nel rapporto educativo è l'umanità che appartiene a ciascuno, nel rispetto del diverso ruolo di educatore o educando. Per questo, risulta decisivo aver chiaro che:

- l'educazione non può essere considerata sinonimo di socializzazione o apprendimento;
- né l'educazione né la formazione hanno un ruolo o un potere modellante;
- l'educazione e la formazione si intrecciano costantemente.

L'educazione non sussiste se non comprende o, meglio, stimola formazione. La formazione si arricchisce profondamente quando il soggetto si pone in un rapporto di relazionalità educativa con l'altro. Tale rapporto sottende una *Begegnung* e una *Bindung*, facendo divenire — come sostiene Mario Gennari<sup>3</sup> — la *Bildung* stessa un *incontro* e un *legame*.

L'incontro o *Begegnung* comporta l'apertura di un soggetto nei confronti di se stesso e nei confronti dell'altro. Il sentimento di sé e il sentimento della vita prendono forma proprio mediante gli incontri che il soggetto vive nella quotidianità. L'incontro con se stessi, che permetterà agli altri incontri di profilarsi come formativi, ha bisogno di instaurarsi nelle prime fasi dell'esistenza, per poi nutrirsi continuamente alla medesima fonte, l'identità personale. Formarsi significa incontrare se stesso, forse anzitutto. Infatti, «vivendo l'incontro con se stesso l'essere umano si autentica: ovvero, si dona la propria "forma profonda"»<sup>4</sup>, che lo renderà consapevole della propria unicità.

L'unicità comporta il differenziarsi rispetto a chiunque altro.

Dal rispetto della propria identità scaturisce quello per le altrui identità che l'incontro permette di conoscere, apprezzare, valorizzare. Il sentimento di sé si fortifica, favorendo l'apertura verso l'altro senza timori. L'uomo cerca l'incontro per costruire insieme all'altro un tratto, più o meno lungo e duraturo, del proprio percorso esistenziale e per nutrire pure la propria essenza. Tale ricerca si accompagna a una con-

3. Cfr. M. GENNARI, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2001, pp. 685 ss.

4. Ivi, p. 690.

tinua selezione: non tutti i soggetti hanno l'opportunità, desiderano o sono idonei ad incontrarsi. Quando l'incontro avviene, « due mondi si uniscono in un unico mondo »<sup>5</sup>, la cui solidità si costruisce nel tempo e con il tempo oppure viene a mancare, nel momento in cui l'incontro non riesce a trasformarsi in un legame. Quindi, l'incontro vive della possibilità di costruire o meno un legame profondo tra due uomini: si può aprire all'amicizia e all'amore o disperdersi come uno tra i numerosi incontri che l'uomo intreccia nell'esistenza. Incontrarsi è costruttivo al fine di formarsi anche nella scelta, necessariamente accurata, di chi può essere proprio interlocutore, efficace, fertile, significativo. Caratteristica essenziale dell'incontro è la reciprocità nel rapporto.

La relazione educativa vive delle dinamiche dell'incontro.

Una volta effettuato l'incontro, si instaura il legame o *Bindung*. Esso comporta un "nesso con qualcosa o qualcuno", che può essere rappresentato da un luogo, una tradizione culturale, un'idea così come da un altro uomo. Tale nesso è parte costitutiva del percorso di formazione di ogni soggetto quando a selezionare e scegliere i propri legami risulta essere il soggetto medesimo. La *Bindung* « unisce nella libertà delle identità e nella reciprocità delle differenze »<sup>6</sup>, perché è sorretta da un "sentimento dell'approssimarsi"<sup>7</sup> che avvicina, latore del desiderio di conoscenza. Ove però la libertà nella scelta e nella gestione interiore, nonché nell'organizzazione esistenziale del legame venga a mancare, la *Bildung* non riesce a comprendere la libera trasformazione del soggetto che si sta formando nel legame, bensì si trasfigura in una deformazione. Il legame può divenire vincolo assoggettante che costringe ed obbliga, negando al soggetto la libertà di muoversi come vuole anche rispetto al legame stesso. La conformazione è l'esito di un legame tra due o più soggetti che non si è instaurato nel rispetto di ciascuna identità. Il possedere o l'essere posseduti attraverso un legame, seppur profondo, rappresentano un'altra relazione che inevitabilmente produce deformazione. Soltanto la libertà nel legame permette la formazione autentica dei soggetti. L'empatia rappresenta il segno forse più evidente di una *Bindung* che è *Bildung*.

5. *Ibidem*.

6. *Ivi*, p. 686.

7. *Ivi*, p. 687.

L'educazione alla relazionalità, tra incontro e legame, risulta fondamentale, se non decisiva, nel momento in cui il soggetto impara a percepirsi per e nella diversità che gli appartiene per natura, distinguendo il proprio patrimonio umano da quello di chiunque altro.

Ogni uomo è differente dall'altro, per natura e per formazione.

Non è facile, seppur naturale, riconoscersi diversi da chiunque altro, appartenendo alla medesima cultura. Anzitutto, la diversità sconcerta: provoca insicurezza e stimola crisi. Molto più facile risulta per l'uomo conformarsi alla massa; non ci vuole coraggio per farlo. Invece, ci vuole coraggio nel mostrare a tutti la propria diversità nelle idee, nelle azioni, nelle scelte, discostandosi dal parere comune.

Chi si conforma si nasconde, anche a se stesso. Chi non si conforma sceglie.

Spesso l'uomo contemporaneo viene educato a conformarsi; raramente è educato a essere se stesso e a valorizzare la sua diversità. Le pratiche scolastiche, educative per definizione, spingono il giovane soggetto a conseguire competenze uguali per tutti e a rinunciare contemporaneamente agli interessi personali, al fine di rispettare standard di prestazioni e valutazioni. A scuola, in questi casi, la formazione diviene conformazione e quindi deformazione. Non apprezzare la propria cifra umana conduce all'annichilimento della medesima: inizia così un pericoloso processo di nientificazione di se stessi, tanto profondo quanto deformante. Difficile sarà ritrovare la propria identità, se si è educati, o meglio diseducati, a non attingere ad essa.

Inoltre, la diversità fa paura. Chi è diverso per colore di pelle, cultura, credo politico, fede religiosa, e talvolta pure per sesso o età, sembra portatore di qualcosa di ignoto, in cui non è possibile identificarsi, ma soprattutto che non interessa conoscere. Affinché non provochi sentimenti di rifiuto, la diversità va conosciuta. Troppe volte il pregiudizio padroneggia incontrastato nelle masse; eppure è un pre-giudizio, un giudizio che precede l'effettiva conoscenza, un giudizio che appartiene al soggetto senza che questi abbia partecipato alla sua formulazione. Ebbene, la cultura è foriera di pregiudizi e precognizioni che vengono tramandati di generazione in generazione. Ad esempio, quando si tratteggiano gli abitanti di un altro Paese, emergono caratteri stereotipati attribuiti erroneamente o superficialmente agli usi e costumi di chi magari è appena oltre confine; non interessa che quei caratteri corrispondano o meno alla realtà; vanno ripetuti e la forza risiede

proprio nel conoscerli, per poterli tramandare a chi ancora non li conosce. Il pregiudizio è il tipico esempio di mancanza di relazionalità con l'altro o, ancora peggio, di mancanza di desiderio di conoscere chi vive al di là dei confini. Questi confini possono essere quelli tracciati sulle cartine geografiche, ma più spesso sono segnati dall'uomo, dal singolo uomo che ha bisogno di appartenere a una comunità. Quando tale appartenenza si traduce in una chiusura nella comunità stessa, in una identificazione totale nel gruppo d'appartenenza — sia esso geopolitico, culturale, etnico, sociale o religioso —, allora la xenofobia, il razzismo, l'etnocentrismo, l'antisemitismo allungano le proprie spire funeste impadronendosi dell'uomo e disumanizzandolo. Il processo di disumanizzazione si insinua là dove il rifiuto dell'altro, a priori — ovvero senza una conoscenza approfondita dell'identità di quest'altro —, prende il posto dell'accoglienza dell'altro. Fanatismo, fondamentalismo, integralismo rappresentano “ontologie sociali” disumanizzanti, poiché « forme assunte dall'essenza di una società »<sup>8</sup>. Le idee che sostentano queste forme si insinuano nelle pieghe della società come determinazioni assolutizzate, alle quali pare impossibile sottrarsi perché dotate di una forza persuasiva, perdurante, coinvolgente. Tali forme indicano limiti radicati della società che le produce, poiché il sistema di relazioni sotteso è vincolato dal rifiuto del diverso, dalla difesa dei propri principi fondativi considerati come unici plausibili, dall'assenza del dubbio.

Per spingersi entro il magma delle cause che producono qualsiasi forma di allontanamento o annichilimento di un uomo, forse risulta proficuo porsi un interrogativo basilare: l'uomo è *lupus homini*, come propone Plauto, o *deus homini*, alla stregua della definizione di Cecilio Stazio? I due commediografi, vissuti entrambi nel III–II secolo a.C., contrappongono il loro modo di vedere l'incontro e il legame tra gli uomini: da una parte, lo scontro tra animali selvaggi, ma anche il branco che si fa forza della propria selezionata numerosità per combattere il nemico o cacciare la preda; dall'altra parte, la capacità di rispetto assoluto di chi è altro, quasi fosse una deità. Tutte e due le interpretazioni riprendono l'anima umana e il modo di comportarsi degli uomini tra loro. L'educazione interviene nell'uno e nell'altro caso, poiché l'estremizzazione del vivere il diverso da sé come *lupus*

8. Cfr. M. GENNARI, *L'eidòs del mondo*, Bompiani, Milano 2012, p. 485.

porta a chiudersi nel proprio gruppo e a lottare contro chiunque si avvicini, mentre quella del vivere il diverso da sé come *deus* riflette una concezione di subordinazione o di mancanza di contatto, altrettanto rischiosa per l'interrelazionalità umana. L'altro uomo non dovrebbe forse essere visto né come *lupus* né come *deus*, bensì come *homo*: ricco di umanità, non di ferinità o di divinità. L'educazione può agire proprio in questa direzione: far sentire l'uomo in mezzo ad altri uomini, simili a lui, seppur ognuno con una propria identità diversa da quella di chiunque altro.

L'educazione alla relazione è già educazione alla differenza.

Un soggetto non risulta differente dall'altro soltanto per cultura, tradizione o idee, ma anzitutto per natura. Per questo motivo non dovrebbe porsi il problema di impostare un'educazione alla differenza, perché si tratterebbe di un'educazione a cogliere la natura umana nella sua autenticità: ogni uomo è differente dall'altro per tratti somatici, elementi psichici, essenza spirituale. Ciascuno vive poi la sua natura in interazione con l'ambiente familiare, scolastico, sociale, culturale, quindi a proprio modo, non paragonabile a quello scelto dagli altri.

Ontologie sociali proprie del mondo contemporaneo occidentale indicano quanto invece sussista il bisogno, se non la necessità, di educare i soggetti a patrimonializzare la propria identità. Rendere un patrimonio la propria unicità comporta non soltanto la capacità di proporre idee o mettere in pratica azioni scelte consapevolmente e responsabilmente, ma forse soprattutto quella di difendere le medesime idee o azioni dai persuasivi attacchi e dalle subdole infiltrazioni della massificazione nientificante.

Vivendo nel mondo è inevitabile educarsi alla differenza.

Visto che chiunque altro è sostanzialmente differente o diverso ancora prima per natura, e poi per sviluppo personale, formazione interiore, educazione familiare, nonché per ambiente sociale, culturale, storico e per scelte religiose e politiche, allora perché si persegue un'educazione alla differenza?

In ogni epoca della storia occidentale, uomini portatori di alcuni caratteri o tradizioni, scelte politiche o religiose vengono codificati, simboleggiati, additati, se non condannati come "differenti", anzi come "diversi". Se "differente", generalmente usato come sinonimo di "diverso", è colui che possiede natura o qualità dissimili da quelle di un altro con cui è confrontato, allora chi non risulta uguale né simile

agli altri viene facilmente considerato differente. Solitamente, si usa il termine "differente" per indicare qualcuno che si discosta dagli altri per singoli e talora minimi aspetti, mentre la diversità abbraccia la totalità degli elementi che differiscono durante il confronto tra due soggetti.

Ebbene, il diverso, storicamente rilevabile, fuoriesce dalla condizione considerata "normale" per tradizione e cultura, a causa di un carattere, un aspetto, una manifestazione, una scelta. Tale causa dovrebbe rilevare soltanto una differenza, nella comunità sociale, di quel soggetto al quale la differenza medesima appartiene; invece, l'elemento di differenza trasforma quell'uomo in un "diverso", considerato nella sua totalità. Questo passaggio risulta di non poca rilevanza, perché la differenza può essere vissuta come elemento singolare o peculiare di quel soggetto o come aspetto insolito, bizzarro, strano che appartiene a un uomo così come potrebbe appartenere a chiunque altro. Invece, la diversità, coinvolgendo la totalità di un soggetto, provoca fastidio, disagio, se non rifiuto e condanna. La mancanza di identificazione nell'altro e pure la mancanza legata alla somiglianza o alla corrispondenza inducono a selezionare, e quindi emarginare chi provoca tali sentimenti connessi con un deficit di vicinanza: il diverso allontana.

Ora, la presenza del diverso o del differente costella la storia dell'Occidente, da quando l'appartenenza a una comunità sociale porta l'uomo a identificarsi con la comunità medesima. Il gruppo stabilisce così dei caratteri peculiari che i membri dovrebbero possedere per farne parte. In tal modo l'uomo si chiude entro confini sociali che temono la diversità e le differenze come elementi estranei o destabilizzanti l'equilibrio della comunità. Però, spesso il diverso viene strumentalizzato, facendolo diventare capro espiatorio dei malesseri interni al gruppo; sarà allora sempre più difficoltosa l'integrazione da parte di chi non risponde ai canoni della "normalità" stabiliti dalla maggioranza. Il "normale" risponde alle regole del consueto, dell'ordinario, dell'abituale e del regolare, senza mai comprendere l'eccezionale, il casuale o ciò che va al di là della norma conosciuta e stabilita. Normale è chi segue la norma e ad essa si conforma. La norma che definisce il normale spesso non è scritta, ma si tramanda culturalmente, anche mediante precognizioni e pregiudizi. Ciò che la caratterizza non sono il grado di correttezza, la rispondenza al reale, il rispetto dell'umano, bensì il livello di diffusione. Ovvero, se tutti, in

una comunità, seguono una determinata fede religiosa, chi ne professa una differente viene poi visto come diverso nella totalità del suo essere uomo.

Una differenza minima può trasformarsi in una diversità totale.

Chi è considerato o, meglio, etichettato come “differente”, e quindi anomalo o anormale? Qui risiede il problema, che è culturale e sociale, nonché di interesse profondamente pedagogico. A seconda del momento storico-politico, il “differente” muta di aspetto, seppur talvolta egli rimane costante nell’immaginario, nei pregiudizi, nei comportamenti persecutivi della massa. Un esempio può essere l’ebreo, inseguito ed emarginato ovunque nel mondo per due millenni, fino all’immane tragedia della *Shoa* ed oltre. Un altro esempio interessante è rappresentato dall’analfabeta che ora viene considerato differente, mentre prima differente era chi sapeva leggere e scrivere. Chi conosceva le arti magiche era differente dagli altri, ora fa parte della comunità, alla stregua del disabile o del sacerdote e del nobile.

Gli eventi dell’ultimo secolo hanno stravolto, in gran parte, la storia della percezione sociale di chi è portatore di differenza.

Si pensi alle Legge del 1978 che in Italia impone la chiusura degli ospedali psichiatrici: il malato di mente torna a fare parte della comunità sociale, dopo essere stato segregato per secoli. Il prete, il maestro, il medico non sono più considerati gli unici punti di riferimento sapienziale della comunità, e quindi non sono più ritenuti diversi perché “superiori” alla maggioranza della popolazione. Superiore in un gruppo sembrerebbe essere chi ha un potere esercitabile sugli altri; nel mondo contemporaneo le idee di superiorità o inferiorità sociale non hanno più diritto di sussistere; l’abolizione della schiavitù è stata determinante in questo senso. Si vive però un senso di inferiorità nei confronti di coloro che possiedono, per esempio, il potere della scienza: allo scienziato è attribuita la facoltà di dire alla maggioranza come si struttura e funziona il mondo. Lo scienziato, come poche altre professioni, sembra godere di un maggior pregio o valore, non per doti morali, spirituali o intellettuali, ma per la capacità di governare sistemi di sapere con metodi d’indagine empiricamente determinabili e volti ad ottenere risultati oggettivamente apprezzabili. Spesso, persino le scienze umane — prima tra tutte la psicologia — si piegano ad assumere i medesimi metodi, sposando l’illusione di poter controllare la realtà dell’umano e del mondo socio-relazionale.

Dallo psicologo si aspetta la soluzione a tutti i problemi della psiche, così come dal medico la soluzione a tutti i problemi del corpo. Si trascura di ricordare la complessità psico-fisica dell'uomo: il punto di partenza si focalizza non sulle differenze peculiari appartenenti ad ogni soggetto, già per natura e poi per formazione ed educazione, bensì sull'uniformità, sull'essere tutti uguali rispetto a standard decisi ora da una scienza ora da una legge, ora da una tradizione religiosa ora da un sistema politico. Viene persino statuito uno standard, ad esempio, circa il grado di socializzazione dell'uomo nelle diverse età della vita e, in base a quello, diagnosticata un'eventuale patologia socio-relazionale.

Stabilire uno standard riguardo all'espressività umana è paradossale.

Come si fanno, ad esempio, a fissare a priori i requisiti minimi affinché una relazione tra uomini sia considerabile un'amicizia? Sono state scritte pagine e pagine su questo tipo di rapporto, che è tanto affascinante quanto difficile da descrivere, poiché ogni uomo lo vive in modo del tutto personale, così come succede nel rapporto d'amore o nello scontro agonale e nello scambio ludico.

Le relazioni tra uomini si dinamicizzano nel segno della differenza.

Nessun rapporto amicale o d'amore può essere vissuto alla stessa maniera, seguendo un percorso già conosciuto o suggerito da altri: la peculiarità soggettiva, stimolata nel rapporto dall'identità dell'altro, lo impedirebbe. Anzi, proprio l'amicizia e l'amore indicano all'uomo l'impossibilità di vivere nel segno dell'uniformità. La relazionalità amicale e quella amorosa non sono conformabili: in esse sopravvivono possibilità indefinite di educabilità e formabilità del soggetto. Ancora in esse la asimmetria e il disorientamento affiorano costantemente poiché nulla può essere previsto o programmato a lungo termine. Saranno il vivente e il vissuto ad annunciare le dinamiche prossime della relazionalità, che si dipana in una direzione piuttosto che in un'altra, mai tenendo nello stesso ruolo formativo o/e educativo chi si sta relazionando. Ora, si forma e trasforma più profondamente l'uno, poi invece l'altro, in un rapporto di reciprocità che, quando s'intreccia seguendo delle simmetrie, è destinato a scivolare in una *routine* devivificante. La conformazione e l'omologazione nel rapporto umano indicano l'avvenuta congiunzione del soggetto con standard che non gli appartengono, ma vengono assunti per comodità, abitudine, pigrizia ed anche diseducazione. La diseducazione sussiste qualora il

soggetto venga educato a: omologarsi agli altri; prendere atto del fatto che nel mondo ci sia qualcuno con un potere decisionale su di lui; demandare le proprie scelte; rispettare standard prestazionali; seguire le mode; ripetere slogan; rinunciare ai propri interessi; non alimentare desideri o sogni; rifiutare la diversità, in qualunque forma essa si presenti. Plurime sono le dinamiche della diseducazione, nonché subdole e celate nel perbenismo, nella retorica del vivere sociale, nei luoghi comuni dei pregiudizi.

L'uomo viene educato a non ricorrere alla propria soggettività.

Perdere il senso della propria identità porta alla paura della diversità.

Eppure, senza l'altro, un altro rispettoso dell'identità di ciascuno, non si dà l'unicità appartenente a ogni soggetto. E forse la dignità dell'uomo risiede nel rispetto dell'identità propria a contatto con quella altrui, differente sotto molteplici aspetti. Rispettare la propria identità comporta essere un uomo problematico, critico e creativo, ovvero:

- avere cura di sé, nella totalità dell'essere;
- interpretarsi, costruendo processi di significazione mai uguali;
- ricorrere alle proprie facoltà e risorse;
- possedere il coraggio di assumere responsabilmente i limiti dell'umano;
- saper vivere le proprie crisi, talvolta inevitabili;
- sentire l'errore come un luogo di formazione profonda;
- interpretare i segni e la storia dell'altro per comprenderlo nella sua unicità;
- saper mettersi alla prova nell'imprevedibilità dell'esistere;
- costruire un radicato sentimento di sé;
- vivere e rinforzare il sentimento dell'altro, nell'accoglienza e nel rispetto assoluto della sua diversità;
- non rincorrere sempre le risposte e le soluzioni, ma saper sostare nelle domande e nei problemi.

La nota affermazione del giovane Carlo Michelstädter « A ognuno il suo mondo è *il* mondo »<sup>9</sup>, nella quale l'ultimo articolo "il" è sottolineato, indica come l'uomo sappia costruire un proprio mondo esistenziale che talvolta, o forse spesso, diventa l'unico per lui. Se viene

9. C. MICHELSTÄDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, Formiggini, Genova 1913, p. 53.

compiuta l'assolutizzazione di questo mondo, il soggetto si chiude in esso, precipitando nelle dinamiche deformanti dell'individualismo, del solipsismo, del narcisismo e quindi dell'incapacità di aprirsi ai mondi degli altri, ignorandoli, mistificandoli, assimilandoli o rifiutandoli. L'indifferenza, ovvero la negazione della differenza, si alterna alle pratiche dell'allontanamento: chi non appartiene al proprio mondo va tenuto distante, se non è assimilabile ai canoni della comunità. Il punto di crisi, profondamente problematico e d'interesse pedagogico, consiste non tanto nella distanza quanto nel disinteresse, cioè nella mancanza di interesse conoscitivo nei confronti di chi è altro, di chi si approssima, di chi rappresenta un termine di confronto. Quando viene a mancare chi si differenzia dal soggetto, viene a mancare il confronto, non lo scontro.

Il confronto è sempre formativo, per tutti.

Vivere la relazione con l'altro in prospettiva agonale fa parte della natura umana. L'*agon* semantizza una determinazione antropologica; è la sua esasperazione, che supera i limiti del comportamento corretto facendo uso di mezzi illeciti o non ottemperando alle regole stabilite di comune accordo, a tradire l'incontro costruttivo e a trasformarlo in scontro distruttivo. Lo spirito competitivo arricchisce l'uomo, di qualsiasi età, se accompagnato, da una parte, dall'umiltà che rende il soggetto autentico e consapevole dei propri limiti, nonché aperto al confronto, e, dall'altra parte, dal "principio dialogico", di matrice buberiana<sup>10</sup>. Il soggetto incontra l'altro e con lui intesse l'intreccio relazionale "io-tu" che si nutre anche, se non soprattutto, di ascolto e silenzio. Questi ultimi sono due termini pedagogicamente fondamentali nel rapporto accogliente e disponibile. La disponibilità, incondizionata — perché non condizionata dalla diversità dell'altro —, racchiude un'accettazione, che non coincide con l'approvazione. Ovvero, la partecipazione all'altro, mediante il viaggio verso di lui senza perdere la propria identità, include un con-sentire e un so-stare. Il consentire non comporta l'adattarsi al pensiero o all'azione dell'altro né la rinuncia ai propri, bensì indica la capacità del soggetto di "sentire con", percepire insieme all'altro l'esperienza dell'umano: il mettersi alla prova l'uno di fronte all'altro che diventa, confrontandosi

10. Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di A.M. PASTORE, San Paolo, Milano 1993.

e intrecciandosi, un sentire insieme. Questa compartecipazione richiede, forse addirittura come presupposto, il saper stare, il “so-stare”, insieme agli altri, soprattutto nelle esperienze di interazione educativa e formativa: la capacità di fermarsi, senza correre o rincorrere sempre qualcosa, intesse l’elogio della lentezza. Il sostare permette di dirigere l’attenzione, di soffermarsi e riflettere, quindi di prendersi cura di se stessi e degli altri.

Lorenzo Milani, nella sua scuola di Barbiana, ha desiderato apporre una scritta che fosse non soltanto leggibile da tutti, ma soprattutto costituisse il principio educativo da perseguire nella quotidianità, scolastica o meno: “I care”. Le molteplici e possibili traduzioni in italiano semantizzano comunque il fatto che il soggetto è chiamato a concentrarsi su un obiettivo prioritario: porre attenzione, e cioè non essere indifferente, a se stesso, all’altro, al mondo circostante. “Me ne importa”: sono compartecipe di quanto accade; qualunque evento richiama il mio sguardo. “Mi prendo cura”: il mio essere non solo è attento, poiché risulta pure coinvolto attivamente da ciò che lo circonda. « Mi curo »: pongo specifica attenzione a me stesso, non lascio che niente sia frutto della casualità, mi adopero per contrastare affanni e preoccupazioni, nonché conseguire serenità e pace interiore. Invero, la tradizione socratico-platonica reca con sé il *diktat epiméleia eautou*), che in latino è tradotto con *cura sui*. All’antichità non risale quindi soltanto il moto *Conosci te stesso*, dato che sussiste anche il *Prenditi cura di te stesso*. Il sentimento della vita, lo stile formativo, la comprensione di sé s’intrecciano di continuo, facendo unicamente capo al soggetto stesso. Ciascuno è responsabile delle scelte che lo portano fin dentro il suo fondamento<sup>II</sup>, sprofondando nei meandri anche più nascosti dell’essere spirituale, o lontano da se stesso, attraverso lo sfondamento deformante e annichilente dell’umanità che gli appartiene: sceglie o meno l’*epiméleia eautou*.

Scienze a differente matrice fanno uso del termine “cura”, da quelle mediche a quelle psicologiche. Ebbene, anche le scienze pedagogiche hanno imparato a conoscere il valore della cura in educazione. Se formarsi vuol dire dare forma alla propria umanità, allora formarsi vuol dire seguire lo sviluppo umano della propria soggettività, arricchirlo e non depauperarlo, e quindi aver cura di se stessi. Se educare

II. GENNARI, *Filosofia della formazione dell’uomo*, pp. 713 ss.

— come si è già sottolineato — significa entrare in interazione con un altro affinché venga prodotto un cambiamento formativo, allora educare comprende un prendersi cura dell'altro per sostenere la sua formazione, fornire nutrimento o sollecitare il suo essere affinché viva pienamente la sua umanità. Sia nel senso formativo sia nel senso educativo, la cura sussiste fin dai primi anni di vita e si alimenta di impegno e volontà. Essa ha la possibilità di cambiare il modo di vivere l'esperienza esistenziale poiché implica il farsi carico responsabile della propria vita, delle scelte, dei giudizi, mettendo alla prova la validità di pensieri, idee, valori con atteggiamento autentico e profondo. Il soggetto, curandosi del proprio essere, ascolta la voce dell'umano dentro di sé, ordina il proprio codice, nonché impara a capire cosa lo fa stare bene. Tra paura e speranza, crisi e relativo superamento il soggetto dimostra di non essere spettatore del mondo; anzi, trasformando se stesso non permette che il mondo esistenziale, proprio e degli uomini con i quali interagisce educativamente, rimanga sempre uguale a se stesso. Qualora si tenti di non permettere a qualcuno di aver cura di sé, si sviluppa non soltanto una forma inautentica di esistenza, ma soprattutto s'impedisce a quel soggetto di vivere secondo la propria identità, per piegarlo alle idee e alle azioni decise, o magari imposte, da altri. Chi ha potere e denaro crede spesso di poter operare tale impedimento e altrettanto spesso riesce nel suo intento, almeno così racconta la storia dell'Occidente. Gli uomini non sono abituati, o forse educati, fin dalle prime età della vita a pre-occuparsi di se stessi; la preoccupazione, qualora vi sia, riguarda quanto circonda il soggetto, non l'essere nella sua imprevedibile complessità. « Liberarsi dalla pre-occupazione consiste in una rinuncia al mondo »<sup>12</sup>, poiché il soggetto non pensa di occuparsi di sé, precedendo chiunque voglia farlo o prevenendo circostanze e situazioni di crisi.

Occuparsi di sé è aver cura del presente, non dimenticare il passato, progettare il futuro.

La pedagogia opera affinché gli studi sulla formazione e l'educazione dell'uomo non trascurino anche il concetto, l'idea, la categoria della cura quale fondamentale dinamica appartenente all'uomo di qualsiasi età. In particolare, la pedagogia clinica<sup>13</sup> pone al centro della

12. M. GENNARI, *Filosofia del pensiero*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 30.

13. Cfr. G. SOLA, *Introduzione alla Pedagogia Clinica*, Il Melangolo, Genova 2008.

sua ricerca il “prendere-in-cura”, da mutare nel “prendersi-in-cura”. Il pedagogista clinico si assume la responsabilità educativa di seguire il soggetto in sofferenza interiore, con disagio esistenziale o mal-essere formativo. Il suo prendere-in-cura consiste in un sostegno educativo volto al soggetto deformato affinché questi rinvenga dentro di sé la forza per tornare a formarsi, e quindi ad avere cura di sé, riappropriandosi del ben-essere.

La cura è finalizzata al passaggio dall’astenia deformativa alla stenia formativa.

La compromissione del sentimento dell’umano e il conseguente depauperamento del medesimo indicano come l’uomo possa trascurare di aver cura di sé, incamminandosi lungo un percorso di annichilimento, se non di nientificazione. Il pedagogista clinico opera educativamente per riequilibrare il percorso esistenziale di un soggetto che sta vivendo una delle possibili crisi dell’essere senza arrivare a riemergerne. Tenta di ricostruire, insieme all’uomo in difficoltà, un processo che raggiunga una “donazione di senso” — tipicamente gadameriana — alle rotture, alle crisi, alle patologie deformanti. Sono queste ultime a causare il malessere del quale il soggetto non riesce a liberarsi. Vanno ad affrontare insieme, attraverso un relazionarsi educativo che si nutre di problematicità piuttosto che di risoluzioni drastiche, di domande piuttosto che di risposte, di ascolto e comprensione piuttosto che di autoritarismi o imposizioni. Mediante la narrazione di sé da parte della persona in difficoltà, si porta in rilievo il passato e si vive il presente contestualizzandolo socialmente, mentre si arriva a focalizzare le cause dello smarrimento, dell’apatia, del condizionamento. Si ricomincia così ad apprezzare la libertà della scelta responsabile, la potenza del giudizio critico, nonché, e forse anzitutto, la consapevolezza delle proprie capacità e dei propri limiti.

Il passato deformante s’intreccia al presente formativo al fine di progettare un futuro trasformativo.

Reincamminarsi sul percorso esistenziale imbevuto di umanità vuol dire essere aperti e disponibili al cambiamento. L’espressività umana non è mai uguale a se stessa. Le esperienze, conoscitive o pratiche che siano, producono una trasformazione, una *Umbildung*, seppur minima, nell’interiorità del soggetto. Questi, attraverso le dinamiche della cura perseguita dal pedagogista clinico e costruite insieme a lui stesso, riconquista il sapore della trasformazione interiore, volta alla

conquista dell'armonia, della pace, della serenità.

Vivere significa anzitutto interpretarsi, comprendersi, avere cura di sé; e quindi interpretare, comprendere, prendersi cura dell'altro da sé che si approssima.

L'interrogarsi sulle modalità tramite cui si educa alla differenza trova una stretta correlazione nel domandarsi circa le strategie dell'educazione alla relazionalità, ma queste ultime hanno bisogno di radicarsi nell'umanità del soggetto che si sta formando. Se la formazione non prosegue, seppur in maniera problematica, il soggetto non riuscirà ad aprirsi all'altro in maniera proficua, equilibrata e nel segno della reciprocità. Quindi il singolo, prima, ha cura di se stesso e, poi, si prenderà cura dell'altro in maniera gratuita e spontanea, incontrandolo e scegliendo di intessere un legame più o meno profondo e duraturo. Il pedagogo clinico lavora proprio su questo presupposto: è inutile lavorare pedagogicamente sul contesto esistenziale se il soggetto non coltiva in sé il sentimento dell'umano e non si riappropria di uno stile formativo capace di nutrirsi alle fonti del sentimento della vita.

Sentire la vita che spumeggia dentro di sé è conoscersi e conoscersi è amarsi.

Incontrare e instaurare un legame con chi è prossimo rappresentano forme di relazionalità che sopravvivono grazie al sentimento di amore. Se l'altro è tenuto lontano, oggetto d'indifferenza, rifiutato o, ancor peggio, perseguitato, non può essere conosciuto nella sua autentica identità, non può divenire l'interlocutore e il dialogante nell'incontro, nel legame, nella cura: non può essere amato. Nell'amore si dona qualcosa di sé agli altri, mentre qualcosa dagli altri si riceve. Lo scambio relazionale arricchisce la *Bildung* rendendola *Umbildung*: la vicinanza interiore, la tensione verso chi è prossimo, il sentimento dell'umano sito nell'essere spirituale permettono all'amore di esprimersi nelle sue forme, infinite e pur dense di mistero.

## Bibliografia

- ADORNO WIESENGRUND Theodor, 1959, *Theorie der Halbbildung*, in « Der Monat », n.132; in *Gesammelte Schriften. Soziologische Schriften I*, Hrsg. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1972, Bd.8, S.93–121, 2006 (tr.it. *Teoria della Halbbildung*, ed. G. Sola, Il Melangolo, Genova, 2010).
- , 1967, *Erziehung nach Auschwitz*, in *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart. Beiträge von Th. W. Adorno*, Diesterweg, Frankfurt a.M., S.III ff (tr.it. *L'educazione dopo Auschwitz*, in Kaiser A., 1999, pp.303–322).
- BUBER Martin, 1923, *Ich und Du*, Insel, Leipzig; in Buber M., 1962–64, Bd.I, S.77–170 (tr.it. *L'io e il tu*, in *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1958, pp.7–104).
- , 1954, *Reden über Erziehung*, Schneider, Heidelberg (tr.it. *Discorsi sull'educazione*, in Kaiser A., 1999, pp.341–382).
- , 1962, *Das dialogische Prinzip*, Kosel – Lambert Schneider, München – Heidelberg (tr.it. *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano, 1993).
- GADAMER Hans Georg, 1960, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (tr.it. *Verità e metodo*, ed. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, 1997<sup>11</sup>).
- , 2000, *Erziehung ist sich erziehen*, Kurpfälzischer, Heidelberg (tr.it. *Educare è educarsi*, Il Melangolo, Genova, 2014).
- GENNARI Mario, 1995, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, La Scuola, Brescia, 1998<sup>2</sup>.
- , 2001, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano.
- , 2006, *Bildung*, in AA.VV., *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, vol.2, pp.1262–1264.
- , 2007, *Filosofia del pensiero*, Il Melangolo, Genova.
- , 2012, *L'eidos del mondo*, Bompiani, Milano.
- GENNARI Mario – KAISER Anna, 2000, *Prolegomeni alla Pedagogia Generale*, Bompiani, Milano, 2004<sup>2</sup>, 2005<sup>3</sup>.
- HARTMANN Nicolai, 1926, *Ethik*, de Gruyter, Berlin (tr.it. ed. V. Filippone Thaulero, *Etica*, Guida, Napoli, 1969–72).
- , 1933, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaften*, de Gruyter, Berlin–Leipzig (tr.it. *Il problema dell'essere spirituale*, ed. A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1971).

- KAISER Anna, 1999, (ed.) *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, Milano, 2006<sup>2</sup>.
- , 2002, *Bildung*, in AA.VV., *Enciclopedia Pedagogica – Appendice 2000*, ed. M. Laeng, La Scuola, Brescia, pp.169–174.
- , 2003, *Pedagogia e ontologia. Saggio su Nicolai Hartmann*, La Scuola, Brescia.
- , 2013, *Filosofia dell'educazione (im Grundriß)*, Il Melangolo, Genova.
- KRACAUER Siegfried, 1917–18, *Über die Freundschaft*, in “Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur”, Bd.VII, Heft 2, S.182–208; in *Über die Freundschaft. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, S.9–54 (tr.it. *Sull'amicizia*, Marietti, Genova, 1989, pp.9–47).
- LUHMANN Niklas, 1987, *Modernità e differenziazione sociale*, in Mari G. (ed.), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano.
- MICHELSTÄDTER Carlo, 1913, *La Persuasione e la Rettorica*, Formiggini, Genova; Adelphi, Milano, 1995.
- MILANI LORENZO, 1967, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- SIMMEL Georg, 1890, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot, Leipzig (tr.it. *La differenziazione sociale*, ed. B. Accarino, Laterza, Bari, 1982).
- SOLA Giancarla, 2003, *Umbildung. La “trasformazione” nella formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano.
- , 2008, *Introduzione alla Pedagogia Clinica*, Il Melangolo, Genova.
- TIZZI Edoardo Valter, 2008, *Dalla scholé allo schooling*, Morlacchi, Perugia.



PARTE II  
APPROCCI  
FENOMENOLOGICO-ERMENEUTICI



## Comunicazione, informazione, intenzionalità nella relazione di cura

I contributi di Michel Foucault ed Edmund Husserl

GIOVANNI GIORDANO

La complessità del tema del Convegno che verte su “la cura delle relazioni” richiede che anteponga alcune annotazioni di campo e di metodo.

Rispetto al campo, il contributo teoretico che segue riguarda, nello specifico, le “relazioni di cura”. Premetto che con il termine cura alludo all’insieme delle procedure conoscitive, di ragionamento e di intervento, mediante le quali gli specialisti di settore sono deputati a rispondere alla domanda — di guarigione, di salute, di cambiamento, etc. — che l’utente rivolge loro e sono chiamati a riconoscere la molteplicità dei fattori che la costituiscono.

L’itinerario che propongo nel presente intervento muove da un interrogativo teoretico di fondo: le conoscenze specialistiche di settore in che modo e in qual misura contribuiscono a creare il luogo mentale generatore della relazione di cura? Quale ruolo tali conoscenze giocano nella comunicazione tra coloro che rivolgono domanda di cura e coloro deputati a farsene carico? Tali conoscenze favoriscono o possono anche essere di impedimento alla relazione di cura e alla cura delle relazioni?

Provo a esplorare possibili risposte avvalendomi di due modelli di indagine conoscitiva: quello proposto da Michel Foucault e quello fenomenologico di Edmund Husserl. Il primo assolve la funzione di evidenziare i rischi che si annidano nel discorso che traduce il sapere in esercizio di potere all’interno della relazione deputata alla cura. A Husserl va il merito di indicare a quanti ripercorrono e fanno propria la rigosità del suo pensiero, che la via per riconoscere l’alter nella sua

diversità<sup>1</sup> — e quindi di instaurare la relazione di cura — non può non partire dalla cura di sé. A differenza di Foucault, Husserl non scrive esplicitamente sulla cura ma ne tematizza i suoi tratti costitutivi. Le riflessioni husserliane contribuiscono infatti a promuovere l’atteggiamento mentale più idoneo ad anteporre la cura di sé alla presa in cura dell’altro e alla relazione di cura.

Tutto il pensiero fenomenologico husserliano consente di riconoscere la necessità di creare un luogo e un tempo mentale propedeutico all’instaurarsi della relazione di cura e della cura della relazione.

## **1. Michel Foucault e la conoscenza come esercizio di potere nella relazione di cura**

In diverse opere (*Malattia mentale e psicologia*, 1954; *Nascita della clinica*, 1963; *Le parole e le cose: un’archeologia delle scienze umane*, 1966; *Il potere psichiatrico*, 1973) Michel Foucault lega l’analisi del “discorso” sulla cura alle pratiche cliniche. Interessato alla ricostruzione “archeologica” dei processi conoscitivi, che in situazioni di cambiamento socio-politico-culturale hanno portato alla trasformazione del processo di conoscenza in saperi e il sapere in potere, egli cerca di individuare le basi teorico-concettuali di questo percorso. Il taglio metodologico e le finalità perseguite dalle sue analisi sono sintetizzate in quanto scrive in *Il sapere e la storia*:

Ciò che analizzo nel discorso non è il sistema della sua lingua, né in modo generale le regole formali della sua costruzione; infatti non mi preoccupo di sapere ciò che lo rende legittimo o gli conferisce intelligibilità e gli permette di servire nella comunicazione. La domanda che io pongo non è quella dei codici, ma degli eventi: la legge di esistenza degli enunciati, ciò che li ha resi possibili — essi e non altri al loro posto; le condizioni della loro emergenza singolare; la loro correlazione con altri eventi anteriori o simultanei, discorsivi o no.<sup>2</sup>

1. Cfr. G. GIORDANO, *Elementi di analisi fenomenologica dell’alterità*, in S. LABATE (ed.), *Volume I: Il prossimo e l’estraneo*, Aracne, Roma 2013, pp. 53–64.

2. M. FOUCAULT, *Il sapere e la storia. Sull’archeologia delle scienze e altri scritti*, trad. it. di A. CUTRO, Ombre Corte, Verona 2007, p. 90.

Sin dai suoi esordi Foucault è interessato al nesso che lega il sapere al potere. Le numerose ricerche che svolge e le acquisizioni cui progressivamente perviene vedono Foucault trasformare quella che all'inizio pareva essere una semplice intuizione nella elaborazione di una vera e propria "genealogia del potere". Questa, in sintesi, l'argomentazione di base: il potere permea ogni strato del quotidiano ed è ovunque<sup>3</sup>; il nesso fra sapere e potere è tanto stretto quanto profondo al punto da indurre ad asserire che sapere e scienza sono forme di dominio e microsistemi di potere. Il "discorso" nel quale ogni scienza si organizza come sapere e le verità che la scienza produce sono espressione di un rapporto di forza. Sapere e potere sono in un rapporto di interconnessione reciproca.

Rispetto alla problematica della relazione di cura e della cura della relazione quali implicazioni ha l'essere a conoscenza della radicalità del nesso sapere-potere nei termini in cui è evidenziata da Foucault? Per esigenze di tempo mi limito a individuare solamente alcuni punti chiave.

- 1) La relazione di cura è una relazione di potere. Seguiamo Foucault nell'affermazione in cui denuncia la deriva della scienza medica nel medicalismo nelle forme in cui si manifesta all'interno della comunicazione medico-paziente: « Il medico formula oscuramente una domanda di questo tipo: mostrami i tuoi sintomi, e ti dirò che malato sei »<sup>4</sup>. Colui che detiene il sapere medico possiede le informazioni in grado di stabilire, sulla sola base della presenza / assenza di elementi sintomatologici, non solo la sanità o meno del paziente, ma anche l'eventuale tipologia di malattia di cui egli soffrirebbe.

Poco oltre Foucault continua la rappresentazione della comunicazione tra medico e paziente nei termini che seguono: « Con quello che fai e con quello che dici, forniscimi dei sintomi non tanto affinché io possa sapere quale malato tu sia, ma perché

3. In *La volontà di sapere*, Foucault ribalta la prospettiva dalla quale guardare il fenomeno del potere: alla consueta forma di analisi dall'alto egli propone un'analisi dal basso affinché divenga possibile esaminare le dinamiche di potere che si nascondono sotto la superficie dei vari fenomeni, i micropoteri che sono diffusi e che si estrinsecano nel quotidiano.

4. M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*, trad. it. di M. BERTANI, Feltrinelli, Milano 2004, p. 232.

di fronte a te io possa essere un medico »<sup>5</sup>.

È come se fosse necessario il quadro sintomatologico per fornire al medico la possibilità di ipotizzare e riconoscere la propria identità di medico e di proiettarla in forma esteriorizzata sul paziente. Ma se, come pare, senza la presenza di sintomi da leggere il medico perde la propria identità professionale, viene spontaneo credere — e temere — che, laddove un'identità professionale è strettamente interconnessa alla necessità di inquadrare entro categorie prestabilite determinati “indici di stato”, è facile che tali indici — i sintomi — vengano percepiti anche nel caso in cui sarebbe più corretto presumerli o ipotizzarli se non addirittura riconoscerne l'assenza.

- 2) Non esiste “la verità” ma esistono “effetti di verità” ossia verità prodotte all'interno delle strategie di potere. In questa prospettiva Foucault apre una via tutta da esplorare sul versante teoretico che però ha consentito e consente, ai clinici analiticamente formati, di scoprire la portata inoculatoria della diagnosi medica anticipata<sup>6</sup>.
- 3) Non esiste una comunicazione che non si traduca, a livelli e forme di espressività diversi, in relazione di potere. Ogni forma di comunicazione veicola, più o meno consapevolmente, pratiche e discorsi finalizzati a ottenere il controllo sui comportamenti individuali e collettivi e a produrre forme reali o virtuali di autocontrollo. All'interno di questa cornice, il quesito diventa il seguente: in nome di quale presunta verità l'informazione medica lega colui che cura a colui che è curato?

Incisivo, a tal riguardo, quanto Michel Foucault afferma nel 1966 in occasione di un Convegno sulla natura del pensiero medico. La citazione è presente nell'Archivio Foucault:

Si sostiene [...] che il malato mandi uno o più “messaggi” che il medico ascolta e interpreta. [...] Ma la malattia non invia un “messaggio” [...]. La malattia si accontenta di “fare rumore”, ed è già abbastanza. Tutto il resto

5. *Ibidem.*

6. Cfr. M. PINES, *Processi di ri-significazione*, in M. GIORDANO, *Epistemologia della Gruppoanalisi. A confronto con Malcolm Pines*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 99–116.

lo fa la medicina; fa assai più di quanto non creda essa stessa.<sup>7</sup>

Foucault riporta all'attenzione un aspetto fondamentale rispetto alla tradizionale analisi scientifica e filosofica della comunicazione. Avverte sulle conseguenze legate alla riduzione della conoscenza della comunicazione a scienze di settore e sulla presenza delle componenti, sottaciute o negate, che possono attivare nella relazione distorsioni comunicative legate alla percezione o alla interpretazione di fattori che appaiono ovvi o ritenuti scontati. Assegnare alla malattia l'intenzione di emettere un messaggio è un'operazione che, oltre a reificare la malattia stessa, innesca specifiche attese e aspettative: in primis quella che il messaggio sia emesso con una intenzione da parte di un emittente e che si rivolge a un referente con l'obiettivo di suscitare una determinata azione o reazione. Foucault fa notare come l'operazione di attribuire alla malattia un'intenzione sia guidata proprio dalla scienza che si occuperebbe di curarla. Volge, dunque, la sua critica all'uso che della scienza medica viene fatto, sulla base della riduzione della singola scienza al sapere e del sapere al potere.

La relazione di cura, che si può estrapolare dall'analisi proposta da Michel Foucault, vede medico e paziente agli estremi di un continuum unidirezionale che incentra la relazione su una modalità di comunicazione con finalità prettamente informative: le informazioni veicolate sono parziali e frammentate, precedentemente estrapolate dai discorsi scientifici e adoperate in forma assolutizzata per consentire a colui che cura di mantenere il potere/controllo su colui che è in cura.

Nel momento in cui dovesse verificarsi "l'accidente" di una comunicazione per relazione, la sofferenza del paziente finisce per cogliere in fallo lo specialista non formato alla presa in carico della relazione di cura e della cura della relazione. Per cui avviene che lo specialista "astragga il malato", lo bypassi, lo superi. Vediamo cosa scrive Foucault in *Nascita della clinica*:

Alla pura essenza nosologica, che fissa ed esaurisce irrisidualmente il suo posto nell'ordine della specie, il malato aggiunge, come altrettante perturbazioni, le sue disposizioni, la sua età, il suo modo di vivere e tutta una serie di eventi che, rispetto al nucleo essenziale, figurano come accidenti. Per

7. M. FOUCAULT, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, n.1, 1961-1970*, trad. it. di G. COSTA, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 133-134.

conoscere la verità del fatto patologico, il medico deve astrarre il malato. [...] Paradossalmente, il paziente non è, rispetto a ciò di cui soffre, che un fatto esteriore; la lettura medica non deve prenderlo in considerazione che per metterlo tra parentesi. [...] Non è il fatto patologico a funzionare, rispetto alla vita, come una contronatura, ma il malato rispetto alla malattia stessa.<sup>8</sup>

Il malato che fa sentire la sua voce irrompe nella rigidità del modello medicalistico che nella relazione medico-paziente assegna al primo il compito di individuare i sintomi ai quali apporre un'etichetta nosografica. È il "sapere-potere" nosografico che assegna a uno dei due partner della relazione di cura il ruolo di "malato" e all'altro di "medico".

## **2. Edmund Husserl e l'atteggiamento fenomenologico: prendersi cura di sé per una relazione di cura con l'altro**

In questa seconda parte esploro le potenzialità conoscitive e le ricadute sul terreno della relazione di cura del modello fenomenologico husserliano. Porto all'attenzione alcuni passaggi delle analisi teoretiche di Edmund Husserl che, di fatto, tracciano il complesso e articolato percorso di pensiero che occorre volersi impegnare a riprodurre in prima persona per iniziare ad acquisire l'atteggiamento fenomenologico, quale indispensabile preconditione della forma mentis nell'esercizio della relazione di cura. Evidenzio i presupposti teoretici che, applicati nell'ambito della relazione di cura, possono tradursi in elementi di presa in carico, prima di sé e poi dell'altro, e dar vita a una relazione di cura non più mediata — come nel modello foucaultiano — dalla comunicazione di informazioni, ma a una relazione di cura mediata dalla "comunicazione per relazione".

Per illustrare i fattori conoscitivi che differenziano la "comunicazione per informazione" dalla "comunicazione per relazione" ritengo necessario fornire alcuni elementi teoreticamente significativi presenti nel modello fenomenologico husserliano.

In questa sede ne riprendo tre:

8. M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, intr. e trad. it. di A. FONTANA, Einaudi Editore, Torino 1998, p. 20.

1. l'analisi fenomenologica dell'*Ur*;
2. l'analisi fenomenologica della *Paarung*;
3. la categoria fenomenologica dell'intenzionalità.

Attraverso l'applicazione del metodo della riduzione trascendentale Husserl giunge all'Io originario (*Ur-Ich*), ossia a quell'Io oltre il quale nessun'altra forma di riduzione è possibile, il « centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione »<sup>9</sup>, l'evidenza originaria che si pone come fondazione del senso e come possibilità originaria di riflessione.

Husserl sottolinea questo dato costitutivo in quasi tutti i suoi scritti. Attraverso le citazioni che seguono intendo proporre un itinerario di riflessione che, tuttavia, non riflette la cronologia della pubblicazione dei suoi scritti.

Approdati all'ego, ci si rende conto di trovarsi in una sfera di evidenza; il tentativo di indagare al di là di essa sarebbe un non-senso<sup>10</sup>.

Ora, l'*Ur-Ich* di cui parla Husserl, l'Io originario è costitutivamente un "Io-in-relazione-con". In *Logica formale e trascendentale* leggiamo quanto Husserl scrive:

Io esisto come primo e prima di ogni cosa pensabile. Questo "io sono" è per me, per me che dico questo, e lo dico in piena comprensione, la base primaria intenzionale per il mio mondo (*der intentionale Urgrund für meine Welt*); dove io non posso trascurare il fatto che anche il mondo "oggettivo", il "mondo per tutti noi" quale vale per me in questo senso, è il "mio" mondo. [...] Che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no parere inaudito (e per qualsiasi pregiudizio ciò avvenga), questo è il dato di fatto primario che io debbo affrontare, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo (*es ist die Urtatsache, der ich standhalten muss, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf*).<sup>11</sup>

Questo Io originario, che si interroga, che osserva, che sente e che conferisce senso è in un mondo — di cose e di persone, di fenomeni e di avvenimenti, di accadimenti e di dati — col quale è in relazione. È un Io-in-relazione-con.

9. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. FILIPPINI, avvertenza e prefazione di E. PACI, a cura di W. BIEMEL, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 213.

10. Ivi, p. 214.

11. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, prefazione di E. PACI, Laterza, Bari 1966, p. 293.

Leggiamo ancora cosa scrive Husserl in nota al § 62 del Libro Secondo delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*:

Secondo la nostra esposizione i concetti io–noi sono relativi; l'io richiede il tu, il noi, l'“altro”. Inoltre l'io (l'io come persona) richiede una relazione con un mondo di cose. Per cui io, noi, il mondo siamo in un'inerenza reciproca.<sup>12</sup>

Nel paradigma husserliano la dimensione della relazionalità è originaria, così come originario è il fenomeno della *Paarung*, l'appaiamento che unisce l'ego e l'alter ego e che si manifesta nel momento in cui il corpo dell'altro entra nel mio campo percettivo dando il via al processo di associazione che mi permette di attribuire all'altro la mia stessa esperienza della corporeità e, viceversa, consente a me, attraverso l'altro, di percepirmi in quanto ego.

L'appaiamento [...] è forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della *identificazione* designammo come *associazione*. [...] Nel caso che particolarmente c'interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'appaiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. Io, come io psicofisico primordiale, mi tengo costantemente distinto entro il mio campo primordiale di percezione, sia che faccia attenzione a me stesso, che mi applichi in qualche attività oppure no. In particolare, c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dal senso specifico della corporeità organica. Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè che possa formare un appaiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso.<sup>13</sup>

Attraverso il fenomeno della *Paarung* diviene per me possibile costituire l'altro in quanto altro–da–me; sentirlo come un altro in rapporto con me senza essere me, che possiede determinati caratteri che non riconosco in me e che pertanto fanno di colui che è di fronte a me un altro–da–me.

12. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. FILIPPINI, Einaudi, Torino 1965, p. 677.

13. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, trad. it. di F. COSTA, Bompiani, Milano 1968, pp. 124–125.

Trasposto all'interno della relazione di cura, questo modello mi consente di riconoscere in colui che mi è di fronte un paziente "altro" rispetto all'idea di paziente che le conoscenze astratte, riduttivistiche degli studi accademici mi hanno indotto a costruire, e mi pone nelle condizioni di stabilire con lui una relazione che prescindia dai tecnicismi riduttivistici, scientifici, dall'ovvio e dallo scontato. Il percorso teoretico husserliano fa appello all'opportunità che tutti coloro che intendono costruire relazioni di cura si formino per apprendere ad accostarsi alla propria e all'altrui sofferenza senza pregiudizi o aspettative, mettendo fra parentesi l'idea preconcepita che la malattia sia rappresentativa del malato e della sua sofferenza che mi prefiguro a partire dalle conoscenze frammentate e tecnicistiche di cui dispongo in astratto.

All'interno del paradigma fenomenologico husserliano, questo movimento che il soggetto compie verso l'altro è un movimento intenzionale: l'altro che mi è di fronte e mi si offre alla percezione può rimanere *Körper*, corpo rappresentato, entità fisicamente presente e non passare mai allo stato di *Leib* fino a che Io-soggetto non lo rendo per me vivo conferendogli un senso. Riportando questo processo alla relazione di cura, il paziente che mi è davanti cosa è per me? Un corpo? Un insieme di organi? Un organo malfunzionante? Oppure un paziente che soffre? Una persona che "sente"? Un individuo che parla? Nel momento in cui mi riconosco quale donatore di senso la relazione di cura acquista tutto quanto risiede nelle possibilità di significare e risignificare insite nella mente di coloro i quali sono i protagonisti della relazione.

I nuclei fenomenologici appena brevemente accennati intendono evidenziare la centralità del ruolo che Husserl assegna alla forma mentis che consente di guardare all'altro-in-relazione solamente nella unità mente-corpo. Superare ogni forma residuale di dualismo permette a colui che ha acquisito l'atteggiamento fenomenologico — e la lezione rivoluzionaria husserliana a "prendersi cura" — di percepire non solo un corpo, non solo un insieme di organi o un organo malato o malfunzionante, bensì una persona nella sua interezza.

### 3. La comunicazione mediatrice di relazione secondo il paradigma fenomenologico

In quest'ultima sezione del mio contributo focalizzo l'analisi sulla comunicazione letta alla luce del contributo husserliano. In diverse opere e in tempi differenti Edmund Husserl torna a più riprese sull'argomento. In particolare nell'appendice III a *La crisi delle scienze europee* dedica una lunga riflessione su due forme possibili di comunicazione: la comunicazione scritta e quella diretta. Sono queste due forme di comunicazione che mediano la relazione di cura: si pensi al momento della refertazione medica o alla compilazione della ricetta da un lato, al colloquio clinico dall'altro. Rispetto alla comunicazione che si avvale della forma scritta, Husserl ne riconosce i punti di forza quando scrive:

L'importante funzione dell'espressione linguistica scritta, documentata, sta appunto nel fatto di permettere la comunicazione anche senza un discorso personale immediato o mediato, di essere, per così dire, una comunicazione virtuale<sup>14</sup>.

Ma allo stesso tempo non si sottrae dal far notare quanto la comunicazione scritta sia soggetta a riduzionismi e prosegua:

I segni linguistici sono direttamente e sensibilmente esperibili, hanno costantemente la possibilità di essere esperiti dalla comunità intersoggettiva. Ma in quanto segni linguistici, essi ridestano, come i suoni linguistici, significati familiari. Questo ridestarsi è passivo; il significato ridestato si dà quindi passivamente; come un'attività che sia sprofondata nell'oscurità e che venga ridestata associativamente, emerge dapprima passivamente, come un ricordo più o meno chiaro.<sup>15</sup>

Husserl compie un passaggio di una rilevanza straordinaria. Richiama all'attenzione quanto il linguaggio sia una faccenda estremamente complessa, dal momento che si offre alla percezione: ascolto il suono, leggo i segni linguistici e li rimando al mio personale serbatoio semantico. A questo livello la percezione, per dirla con Husserl, si assoggetta al "ridestarsi" della componente "familiare", del conosciuto, del già noto. Le associazioni si susseguono. Vecchio e nuovo si confondono, laddove si fa sempre più forte la tendenza a ridurre gli elementi di

14. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, p. 388.

15. *Ibidem*.

novità al già conosciuto. Ciò che Husserl fa notare è che un termine, una parola, un suono oltre a ridestare un contenuto semantico ridestano inesorabilmente anche i vissuti emotivi legati a quel determinato contenuto. Alla luce di questo non si può ignorare il potere evocativo dei termini, quello stesso potere che Michel Foucault denuncia sebbene dopo averlo inquadrato in logiche di più ampio respiro. Husserl, fenomenologo tout court, si limita a osservare il fenomeno. Quello stesso fenomeno che oggi vede un genitore nella posizione di leggere un referto medico in cui il proprio figlio, notoriamente oltremodo vivace, è affetto da un “disordine da deficit di attenzione e iperattività”. La percezione conseguente alla lettura di una simile diagnosi, laddove termini come “disordine” e “deficit” rievocano emozioni, attese, aspettative e paure, non è priva di conseguenze, ma oltre a investire emotivamente il genitore, restituisce a lui un’immagine di una situazione che necessita di essere colmata, riordinata, ristabilita attraverso un qualche intervento medico dall’esterno.

Differente, allora, è la comunicazione diretta, quella del vis a vis, in quanto permette di eliminare le stratificazioni, di cogliere i rimandi dell’altro nell’immediatezza ma soprattutto consente di vivere la relazione come un luogo reale e non soltanto fantasticato.

Una precisazione si rende necessaria: comunicare direttamente con il soggetto che si ha in cura non esaurisce la relazione! Prezioso in questo senso è ancora quanto Husserl scrive ne *La crisi delle scienze europee*:

Qualsiasi comunicazione presuppone naturalmente la comunanza del mondo circostante, la quale esiste in quanto noi siamo in generale, gli uni per gli altri, persone [...] ma ciò può essere completamente vuoto, inattuale. Un’altra cosa è avere gli altri come compagni nella vita comune, parlare con loro, occuparsi di loro, fare qualcosa per loro.<sup>16</sup>

Ponendosi nell’atteggiamento fenomenologico emerge chiaramente che la presenza diretta non garantisce l’attivazione di una relazione di cura, quando la mia percezione di specialista si ferma al livello di *Körper*. Tuttavia non va sottovalutato che la presenza dell’altro è condizione indispensabile per instaurare dialogo e confronto, per verificare le percezioni attivate dal linguaggio nella comunicazione

16. *Ivi*, p. 322.

interna alla relazione di cura, di conferire all'altro un senso e un significato che lo rivivifichi continuamente ai miei occhi. Ma questa possibilità si trova a monte di una strada che va percorsa fino in fondo. L'atteggiamento fenomenologico, per rimanere in metafora, propone un percorso e indica la via. A colui che sceglie di percorrerla il piacere della fatica per raggiungere l'obiettivo.

## L'ambiguità della cura

Il senso dei poteri nel confronto tra Michel Foucault e Hannah Arendt

FABIOLA FALAPPA

### 1. Premessa: la cura che trasforma la relazione

Nel presente articolo vorrei approfondire criticamente il tema della cura di sé, connettendolo a quello del significato del potere. Si tratta, in effetti, di due categorie che sono evidentemente polivoche, per certi versi ambigue, e che perciò chiedono un'opera di discernimento e di ermeneutica della prospettiva in cui vengono ripresi.

La mia riflessione muove dal pensiero di Michel Foucault. Le considerazioni di questo autore vanno verso un *ethos* il cui spazio di pensabilità scaturisce dalla critica della nozione di soggetto e dall'analisi dei dispositivi del potere che lo determinano. La nozione di *cura sui* viene interpretata da Foucault più come una serie di pratiche, caratterizzate da obiettivi, procedimenti, tempi e strategie del discorso, che come una teoria.

Ma la tecnica e la sovranità su di sé, di fatto, sono nozioni che non riescono a trascendere il cerchio tipico del potere. Per certi versi è come se Foucault cercasse di costruire per la libertà una strada costruita con gli stessi materiali di cui è composto il potere. La cura di sé è esperienza di liberazione, attuazione dell'originalità dell'individuo, o è l'interiorizzazione di una tecnica che finisce per oggettarlo ancora una volta? E come può questa sorta di autocentrimento sapienziale aprire davvero alla cura verso gli altri, come l'autore vorrebbe? Egli infatti afferma che « questo *ἐϑος* della libertà è anche un modo di aver cura degli altri »<sup>1</sup>. Nella cura di sé è implicito il rapporto con altri già

1. M. FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (intervista con H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, 20 gennaio 1984), in « Concordia. Revista internacional de filosofía », n. 6, luglio-dicembre 1984; trad. it. di S. LORIGA in Id.,

per il fatto che al fine di progredire nella cura di sé « bisogna ascoltare le lezioni di un maestro. Si ha bisogno di una guida, di un consigliere, di un amico, di qualcuno che ci dica la verità »<sup>2</sup>.

Bisogna però rilevare che la relazione con gli altri ci costituisce già sempre, molto prima dell'incontro con un maestro, e in modo non meno essenziale di quello con cui il potere si fa pervasivo nelle nostre vite. Come imparare allora ad aver cura dei legami senza ritrovarsi ad essere stretti in legacci, senza sentirsi soffocare in un cappio, ma all'opposto sperimentare il reale sentirsi finalmente liberi? Probabilmente la via da percorrere è quella che suggerisce di considerare l'aver cura di sé e dei legami, non usandoli per acquistare sempre maggior potere, ma al fine di far crescere le relazioni che nascono da questi legami, grazie all'ascolto dei nostri differenti poteri. Ed è su questa via che si incontra il pensiero di Hannah Arendt. Lei ha dischiuso una prospettiva dove non il potere, univocamente considerato, ma i poteri si formano strutturalmente grazie a relazioni di cooperazione e di libera intesa. Il potere è per Arendt l'energia « che si genera quando le persone si riuniscono e "agiscono di concerto" »<sup>3</sup>. La sua descrizione dei poteri propriamente umani — il pensare, il volere, il giudicare, l'agire — e della libertà che essi esprimono mostra come la cura sia non tanto una tecnica, ma una trasformazione della relazione stessa. Una trasformazione grazie alla quale la cura diviene azione reciproca, imprevedibile, non fissata ai ruoli precostituiti di chi è attivo e di chi è passivo, di chi dà e di chi riceve.

## 2. Foucault: l'etica della cura di sé

Nell'attuale periodo storico in cui la maggior parte delle persone, ancor prima di sentirsi libere di prendersi cura di sé o degli altri, vedono compromessa perfino la loro libertà di agire e di pensare con capacità critica, è senz'altro utile porsi in ascolto della riflessione di Michel Foucault. Egli notò sapientemente come il sistema della società di mercato da un lato produce dimensioni di libertà, ma dall'altro consuma libertà

*Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 239.

2. *Ibidem*.

3. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. FINZI, Bompiani, Milano 1989, p. 180.

e aumenta la dipendenza dei singoli e il controllo su di loro da parte del sistema stesso. È una sintesi che ricorda come sussista un'ambiguità apparentemente insuperabile tra il cammino di emancipazione e di liberazione da antichi vincoli, per un verso, e l'instaurarsi di quella "gabbia d'acciaio"<sup>4</sup>, che chiude ciascuno all'interno dei meccanismi tipici degli attuali processi sistemici della società.

Il potere, secondo l'analisi che ne fa l'autore, pretende di divenire verità, finisce per decidere ciò che in modo universale va condiviso e accolto come vero. Pertanto verità è, per un verso, ciò che viene creduto come tale, per altro verso, ha come essenza il potere stesso. Quest'ultimo, strutturando un certo ordine del discorso, finisce per travolgere l'essere umano e schiacciarlo all'interno dei suoi ingranaggi già prestabiliti. L'approccio metodologico di Foucault non dirige l'attenzione sulla soggettività degli esseri umani perché è sua intenzione chiarire piuttosto la logica che organizza e sostiene il potere.

Nella sua ottica è proprio nel corpo che si trova esposto il potere, è allora in esso che si possono individuare i tratti devastanti del dominio e le regole della sua formazione e del suo esercizio.

La svolta va riconosciuta nel fatto che, secondo Foucault, il corpo non è però malleabile all'infinito; il corpo oppone resistenza, « a partire dal momento in cui c'è un rapporto di potere, c'è anche una possibilità di resistenza. Non siamo mai interamente intrappolati dal potere, perché possiamo sempre modificarne l'influenza »<sup>5</sup>. Il corpo può essere contemporaneamente allora strumento ed effetto di potere, ma anche ostacolo, punto di resistenza e principio di una strategia contraria. Probabilmente ripartire dalla categoria di cura, ripartire da sé, sta già a significare un desiderio di rottura rispetto al potere dominante e vincolante. Il corpo che trasmette e produce potere può quindi anche indebolirlo, minarlo e renderlo così meno potente, grazie alla sua capacità di porre resistenza. Ecco allora un passaggio cruciale da porre in evidenza: il primo punto utile di resistenza al potere, inteso come stato di dominio, risiede, per Foucault, nel rapporto di sé con sé, implicato nella nozione di governabilità. Quest'ultima sta ad indicare

4. M. WEBER, *Protestantesimo e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. ROSSI, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 185.

5. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, trad. it. di M. BERTANI e V. ZINI, Feltrinelli, Milano 2009, p. 244.

l'insieme delle pratiche attraverso le quali gli individui costituiscono, organizzano, definiscono e strumentalizzano le strategie che legano, in piena libertà, i loro rapporti.

A prescindere dal campo di analisi, fosse esso la linguistica, la medicina, il sistema penitenziario o la sessualità, Foucault aveva sempre indagato i “giochi di verità” capaci di produrre una soggettivazione dell'individuo, frutto di una determinazione interiore strettamente connessa ad una norma inculcata dall'esterno<sup>6</sup>. Nell'etica tipica del periodo tardo-antico egli scorge invece un modello di soggettività non più passivo, ma fortemente attivo, caratterizzato da dinamiche che giungono a formalizzare regole che l'individuo si dà da sé e applica, in un secondo momento, al mondo. Tale modello è proposto per « l'individuo che vuole essere padrone di sé e non per l'individuo obbediente a regole generali »<sup>7</sup>.

I poteri e le restrizioni provenienti dall'esterno finiscono sì per influenzare l'identità umana, ma in essa è ora fortemente presente anche la possibilità di istituire un governo di sé, grazie ad un'autoselezione riflessiva<sup>8</sup>. Pertanto la *cura sui* viene ad essere un'autentica tecnica di vita, un precetto che dovrebbe divenire imperativo categorico per tutti gli esseri umani durante il corso dell'esistenza. Viene da chiedersi se l'interiorizzazione di quest'insieme di tecniche non produca, come esito finale, una nuova oggettivazione del soggetto, che credeva di potersi considerare libero grazie alla cura di sé, ma non percepisce di essere al contrario, ancora una volta, schiacciato dal peso di un altro potere imposto.

6. Su questo aspetto preciso rinvio alle preziose e chiare parole di Foucault contenute in *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, trad. it. cit.: « Fino a quel momento avevo affrontato il problema dei rapporti tra il soggetto e i giochi di verità a partire dalle pratiche coercitive – come nel caso della psichiatria e del sistema penitenziario — oppure nelle forme di giochi teorici o scientifici — come l'analisi delle ricchezze, del linguaggio o dell'essere vivente. Nei corsi al *Collège de France* ho cercato di cogliere attraverso quella che può essere definita una pratica di sé, un fenomeno che ritengo abbastanza importante nelle nostre società sin dall'epoca greco-romana », cfr. Ivi, pp. 234–235. « Il mio problema è sempre stato quello dei rapporti tra soggetto e verità: come il soggetto entri in un certo gioco di verità », cfr. Ivi, p. 242.

7. M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. GUARINO, Feltrinelli, Milano 1998, p. 26.

8. Cfr. M. FOUCAULT, *La cura di sé*, trad. it. di L. GUARINO, Feltrinelli, Milano 1985 e *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981–1982)*, trad. it. di M. BERTANI, Feltrinelli, Milano 2003.

Nell'opera *L'ermeneutica del soggetto* Foucault esamina i tratti fondamentali, descrivendone il cambiamento di accento, che l'ἐπιμέλεια εαυτοῦ rivela nel periodo tardo antico, divenendo un'arte di vivere finalizzata a se stessa e capace di oltrepassare il solo campo conoscitivo. Essa viene ad assumere una funzione educativa in grado di liberare gli esseri umani dalle loro distorte abitudini. Riferita a sé viene indagata, tra le altre, la nozione di conversione: vero e proprio obiettivo di tutte le tecniche del sé, intesa come capacità di rientrare in se stessi trovando così rifugio dagli affanni e dalle incertezze della realtà esterna.

Ritengo opportuno porre in rilievo il punto cruciale qui introdotto da Foucault: la conversione a sé non può essere conseguita per mezzo di un sapere conoscitivo, che non richiede alcuna trasformazione del soggetto, quanto piuttosto essa ha bisogno di una serie di atti che comportano un profondo e impegnativo lavoro su se stessi. A tal fine è necessario dotarsi di differenti strumenti che, in questo cammino, possono essere di aiuto all'individuo. Tra tutti va fatto riferimento alla παρασκευή: unica struttura che permette di trasformare continuamente i discorsi veri in principi di comportamento. Potremmo dire che qui il λόγος diventa ἔθος, dove il dire il vero corrisponde al modo d'essere, altrettanto vero, del soggetto. Per questo motivo, anziché parlare di verità, può sembrare più opportuno parlare di verificaione: il soggetto non si limita a pensare e dire il vero, come nei processi conoscitivi, ma cerca di mettere in pratica la verità e incarnare le sue parole, ciò gli permette di giungere al pieno governo di sé. Nel modello dell'*adequatio*, categoria tipica dell'età tardo antica, la verità in effetti non può essere pensata separatamente dalla vita, né il dire il vero come estrinseco al modo d'essere di un individuo.

È importante chiedersi, a questo punto, se la prospettiva introdotta da Foucault, dal momento che l'etica della cura di sé è interpretata come un'etica della sovranità di sé su se stessi, possa essere intesa come un chiaro antidoto contro ogni dispositivo di dominio e di potere. Ciò che è certo è che la capacità di stabilire una relazione inalienabile innanzitutto con se stessi, permettendo di riscoprire coerentemente la dignità iscritta nell'esistenza, è il fondamento su cui costruire relazioni interpersonali autenticamente orientate. La cura di sé parte allora dall'individuo ma porta di conseguenza i suoi frutti nelle relazioni con l'altro. Proprio Foucault sottolinea che la cura di sé è in un certo modo

la cura degli altri. Prendersi cura di sé non va considerata pertanto come una chiusura autarchica e egocentrica, volta a raggiungere la maggior perfezione possibile, ma sull'esempio dei Greci la cura di sé è già etica in se stessa.

Il rischio di dominare gli altri e di esercitare su di loro un potere tirannico deriva proprio dal fatto che non si è avuta cura di sé e che si è diventati schiavi dei propri desideri. Ma se si ha una buona cura di se stessi, se cioè si sa ontologicamente quello che si è, se si sa anche quello di cui si è capaci, se si sa che cosa significa essere cittadino di una città, padrone di casa in un οἶκος, se si sa quali sono le cose da temere e quelle da non temere, se si sa quello che bisogna sperare e quali sono le cose che, al contrario, debbono essere completamente indifferenti, se infine si sa che non si deve avere paura della morte, ebbene, allora non è possibile abusare del proprio potere sugli altri. Dunque non vi è pericolo.<sup>9</sup>

Di certo ciascuna delle condizioni poste da Foucault non è immediatamente realizzabile, né facilmente raggiungibile, ma occorre che tali presupposti, qualora siano valutati come obiettivi da perseguire, traccino nella mente e nel cuore dell'essere umano un metodo da adottare.

### **3. Arendt: la rinascita della coscienza umana per agire di concerto**

Nel tentativo di percorrere una via che permetta alla persona di prendersi cura di sé e del prossimo non esclusivamente al fine di vedere accresciuto il proprio potere, ma di alimentare una sempre maggiore cooperazione, a partire dagli specifici poteri, è prezioso porsi in ascolto del contributo antropologico, orientato filosoficamente, delle riflessioni di Hannah Arendt. Per lei nelle logiche tipiche del male, e della banalità che lo caratterizza, è possibile individuare la causa della distruzione della coscienza umana. È in effetti dalla coscienza che scaturisce l'energia dell'aver cura: una coscienza desta, vigile e critica è capace di apportare alla società grandi benefici e di essere realmente efficace nella storia.

La coscienza è in grado di esprimere concretamente l'unicità di ciascuno e proprio per un tale motivo implica la relazione con gli altri.

9. Ivi, p. 241.

Intendo dire che nella cura di sé è coinvolta la cura di ogni altro. E la relazione che sa svilupparsi sino a divenire intesa e cooperazione genera il "potere". Mentre dominio e violenza comportano prevaricazione e rottura delle relazioni intersoggettive, il potere è per Arendt l'energia che si alimenta dalla sincera e autentica collaborazione degli esseri umani, è la forza che nasce dalla cooperazione. In questo senso le grandi facoltà dell'uomo sono tutte delle forme di potere. Così la prima è il potere di pensare, che presuppone costantemente una cooperazione tra l'*ego* e l'*alter* interiori. Il pensiero è un colloquio interiore ed intimo dove l'io personale dialoga con la sua coscienza. Ed è per questo che l'essere umano diventa eticamente stupido, "banale", quando il pensare etico e dialogico della coscienza si spegne e si finisce per divenire acritici, insensibili, irresponsabili.

La seconda forma di potere è quella che riguarda la facoltà di giudicare, cioè di discernere il bene e il male nelle situazioni sociali, politiche e storiche. Si comprende bene, a questo punto, perché senza giudizio non si instaura alcuna azione politica per Arendt, né può tantomeno essere costruita la democrazia. La volontà, inoltre, è "l'organo del futuro", scrive l'autrice ne *La vita della mente*<sup>10</sup>. Il potere di volere dà allora corso concreto alla libertà, fa sì che la persona sia coerente con il suo essere fin dall'origine libera. In un tale orizzonte la scelta è l'attestazione, nel contempo, della finitezza e dell'immensa dignità della persona umana. Tutti questi poteri caratterizzano l'originalità della presenza nel mondo di ciascuno di noi, originalità che si esterna in massimo grado nell'azione. Le primissime radici del potere di agire e di cooperare, fondamenti di ogni vita buona comune, appartengono secondo lei al modello istaurato dalla *polis* greca.

Ma più che in ogni altra forma di potere la luce di una coscienza desta, e non al contrario totalmente passiva di fronte ai sistemi sociali e alle ideologie, si manifesta nel suo confronto con il tempo, in modo particolare con il passato e con il futuro. Da ciò derivano sia il potere di perdonare, considerato come modo per vincere gli effetti negativi del male subito, sia il potere di promettere, interpretato come modalità per orientare le relazioni e i comportamenti nel futuro. Grazie al perdono in effetti, seppur il passato rimane non revocabile, i suoi frutti

10. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. di A. DAL LAGO, il Mulino, Bologna 1987, p. 180.

possono essere diversamente orientabili. Anche rispetto al futuro, che ci sfugge per definizione, la promessa è capace di fare in modo che gli esseri umani diventino garanti, l'uno per l'altro, di un atteggiamento positivo, coerente, responsabile in virtù della stessa relazione dischiusa o rinnovata<sup>11</sup> dal promettere.

Il corso della vita diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.<sup>12</sup>

Questa breve citazione contribuisce a far emerge l'auspicabile rottura arendtiana rispetto a tutto ciò che è "inevitabile" agli occhi dell'essere umano, ormai caduto nell'abitudine del vivere senza la luce della coscienza attiva. L'essere umano finisce per convincersi e per credere che il "normale" corso dell'esistenza porti alla distruzione totale, all'annientamento, ma la possibilità di superare tale credenza, oltrepassandola, è da rintracciarsi nell'emersione di quell'unica facoltà che è così potente da sospendere il corso stesso della vita: l'azione cosciente. E il fatto per eccellenza, « il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina »<sup>13</sup> è il fatto della natalità, proprio perché qui è ontologicamente radicata la facoltà di agire.

[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (« perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno », dice Agostino nella sua filosofia politica). [...] Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità.<sup>14</sup>

Il fatto di rivalutare l'*azione cosciente* non comporta la svalutazione delle altre facoltà, piuttosto è utile per riconoscere la sua centralità,

11. Ivi, pp. 174–182.

12. ARENDT, *Vita activa*, p. 182.

13. *Ibidem*.

14. Ivi, pp. 128–129. Il rimando di Arendt ad Agostino è invece tratto da *De civitate Dei* 12, 20.

iscritta nella pluralità specifica della condizione umana. Solo l'agire ha come presupposto essenziale infatti la pluralità degli esseri umani: esso, a differenza di altre facoltà sperimentabili nell'isolamento, non può realizzarsi senza la partecipazione, la reazione, la cooperazione, la risposta e l'opposizione da parte di altri. Sottolineare questo aspetto ritengo significhi compiere già un primo passo contro l'attuale elogio della sfera privata, che comporta conseguentemente il ripiegamento su di sé, l'isolamento personale e una intimità esasperata, tutte forme in opposizione radicale rispetto all'autentica cura rivolta contemporaneamente sia verso di sé sia verso la relazione con l'alterità.

L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. [...] La storia è piena di esempi dell'impotenza dell'uomo forte e superiore che è incapace di procurarsi l'aiuto o la collaborazione del suo prossimo.<sup>15</sup>

#### 4. Conclusione: aver cura dell'umanizzazione della storia

Dal confronto tra Foucault e Arendt, mantenendo il senso della complessità della questione del potere e della cura, si trae sollecitazione, a mio avviso, sia per una rinnovata critica del potere in quanto dominio, sia per una più attenta comprensione filosofica delle forme di interazione e della decisiva valenza per il cammino dell'umanizzazione. Aver cura *delle* relazioni dovrebbe aver come presupposto l'aver cura *della* relazione che incarniamo da sempre e che ci costituisce: quella con la verità stessa. Questa relazione vivente chiama a corrispondere alla verità con la propria esistenza, con tutte le forze, con l'agire e con i poteri, crescendo così nella fedeltà verso se stessi e nella giustizia verso ciascun altro.

Il contributo della filosofia a questo compito continua a sembrarmi imprescindibile perché è sempre la coscienza di sé, per delirante o lucida che sia, a guidare il nostro cammino. Perciò il lavoro filosofico

15. Ivi, pp. 137-138.

al servizio della più lucida autocoscienza umana possibile è fondamentale. La coscienza, infatti, consapevole della ricchezza delle diverse facoltà della persona e anche dell'alterità del mondo e della verità, può ricordare al soggetto del conoscere e dell'agire il vincolo della sua partecipazione alla rete relazionale della vita. Sviluppando tale consapevolezza nella duplice direzione di un'antropologia personalista e relazionale e di un'etica della responsabilità, si potrà promuovere un orientamento culturale che ha realmente cura dell'umano ed è perciò in grado di affrontare le sfide poste dallo strapotere dei sistemi impersonali e dalle molteplici forme di violenza che gravano sulla storia umana.

## Metamorfosi dell'individualità moderna: la relazione come reciprocità in Georg Simmel

Epistemologia del chiasmo

ANGELA DRAGO

Definito dai suoi studenti profeta dell'impressionismo sociologico, Simmel, amante della vivace policromia della reciprocità, edifica un sapere che si immerge nel labirinto delle relazioni sociali e si indirizza verso l'epistemologia del chiasmo relazionale quale traduzione del rapporto interindividuale. La reciprocità è il cardine della riflessione di Simmel e la sua Sociologia è "scienza delle azioni reciproche"<sup>1</sup> tra "atomi sociali"<sup>2</sup> pertanto Mora individua, proprio nella struttura a chiasmo con cui il filosofo berlinese organizza il suo pensiero, la risposta

all'esigenza primaria del principio fondamentale che vale, non solo per il territorio sociale e per la sociologia, ma per tutti gli ambiti della realtà individuale e collettiva, per tutte quelle istantanee *sub specie aeternitatis* che rappresentano i frammenti costituenti la vita dell'uomo e la realtà oggettiva del mondo.<sup>3</sup>

Nella reciprocità Simmel indica il principio fondativo della società la quale si sviluppa, secondo Moscovici, contemporaneamente al rapporto che lega i suoi membri fra loro. La reciprocità, generata dalla relazionalità dell'uomo e dalla sua inclinazione alla socialità, è il principio regolativo che organizza la funzionalità della società. Secondo l'interpretazione simmeliana della sociologia « l'azione reciproca

1. G. SIMMEL, *Sociologia* trad. it di G. GIORDANO, a cura di A. CAVALLI, Edizioni di Comunità, Milano 1998, p. 481.

2. Ivi, p. 21.

3. E. MORA, *Principio reciprocità. Filosofia e contemporaneità di George Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005, p. 23.

sorge sempre da determinati impulsi e in vista di determinati scopi » così che « dai portatori individuali di quegli impulsi [...] sorga un'unità »<sup>4</sup>, cioè una società, quale spazio fenomenologico della reciprocità, « evento, funzione dell'agire e del patire, destino e forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri »<sup>5</sup>. Alla luce di ciò, se Prandini individua nella sociologia simmeliana una metodologia « genetica poiché descrive i processi generativi emersi dalla relazione sociale »<sup>6</sup>, Mora attenziona « la struttura riflessiva »<sup>7</sup> della società generata dal riconoscimento reciproco dei suoi individui. Simmel, interprete dei legami che incastonano le singolarità nel reticolo delle relazioni, considera la socievolezza l'atto della potenzialità di ciascuno che consente il reciproco dono di sé, ovvero l'arte dell'elaborazione sociale e individuale dell'agire che necessita della relazione prioritaria con il proprio sé mediante la riflessione individuale: « Non c'è socievolezza né società là dove i reciproci io non si autoimpongano dei limiti o non si pongano in un reciproco ascolto »<sup>8</sup>.

## 1. Ontologia della reciprocità e a priori sociali

Simmel, in un transito della *Filosofia del denaro*, celebra l'ontologia della reciprocità: l'io e il tu sono a condizione che costituiscano

un doppio che non può essere semplicemente ricondotto all'interno di una sintesi [...] poiché l'associazione è resa possibile nell'interazione tra l'io e il tu tramite la tipizzazione idealizzata del sé e dell'altro.<sup>9</sup>

[...]

4. SIMMEL, *Sociologia*, p. 8–9.

5. G. SIMMEL, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, trad. it. di Di G. TOMMASI, introduzione di A. DAL LAGO, Feltrinelli, Milano 1983, p. 41.

6. R. PRANDINI, *Ripensare le radici fiduciarie del legame sociale: una lettura relazionale della sociologia di G. Simmel*, in ID., *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 207.

7. E. MORA, *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, Vita & Pensiero, Milano 1994, p. 35.

8. SIMMEL, *Sociologia*, p. 21.

9. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, trad. it. di A. CAVALLI, R. LIEBHART, L. PERUCCHI, a cura di A. CAVALLI, Utet, Torino 1984, p. 47.

L'Io rimanda al Tu in un processo di trasferimento e scambio continuo e reciproco di elementi.<sup>10</sup>

La socievolezza esprime una connotazione ontologica dell'uomo, essere condizionato dal bisogno di vivere in reciprocità con altri uomini. Affinché possano azionarsi i processi di socializzazione, Simmel individua tre "a priori", essenziali presupposti gnoseologici, mediante i quali la coscienza elabora l'autoconsapevolezza di essere diversa rispetto ad un'altra ma « uguale in quanto appartenente alla stessa realtà »<sup>11</sup>; essi costituiscono il presupposto che indirizza la coscienza individuale verso i processi di socializzazione. Con il primo a priori, Simmel descrive il procedimento tramite il quale ognuno modula l'apparire dell'altro mediante la generalizzazione. Tale processo, se impedisce al soggetto la perfetta conoscenza dell'altrui individualità, gli consente di collocare l'altro nel proprio contesto abitativo e di stabilire con lui una relazione. Come analizza Mora « questo — che è un — processo di tipificazione è causato dalla reale unicità di ognuno e colma la distanza, altrimenti assoluta, tra gli individui costituendo la possibilità prima di ogni relazione tra essi »<sup>12</sup>. Il secondo a priori, caratterizzante il rapporto individuo società, considera che « ogni elemento di un gruppo non è soltanto parte di una società, ma è inoltre ancora qualcosa »<sup>13</sup>. La modalità con cui ciascuno fa parte di una società è « condeterminato dal modo del suo non-essere associato »<sup>14</sup> e Simmel specifica che « l'inserimento sociale in quanto tale riguarda esseri che non sono completamente abbracciati da esso » anzi, precisa, « le relazioni sociali sono definite da quell'inoltre »<sup>15</sup>. In questo passaggio della sua riflessione, Simmel intende per reciprocità la relazione condizionata dalla parte della nostra individualità esterna ad essa che difende sé stessa mediante un atto di trascendenza. L'individuo, che di sé stesso manifesta il suo essere-sociale e il suo essere-in sé, concilia

10. Ivi, p. 170.

11. A.R. CALABRÒ, *George Simmel: la sociologia dell'ambivalenza*, in Id., *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*, Laterza, Roma - Bari 1997, p. 47.

12. E. MORA, *Il contributo di George Simmel ad un approccio comunicativo della teoria sociologica*, in « Studi di sociologia », 31, I, 1993, p. 14.

13. SIMMEL, *Sociologia*, p. 32.

14. *Ibidem*.

15. Ivi, p. 33.

le due determinazioni quali aspetti della medesima unità: « La società consiste di esseri che si sentono da una parte esistenze completamente sociali e dall'altra [...] completamente personali »<sup>16</sup>. Alla luce di questa analisi emerge che ciascuno, pur essendo associato, rimane in qualche modo estraneo all'associazione stessa. Compete alla famiglia, individuo collettivo, la preparazione dei suoi membri alla differenziazione ovvero all'individualità. Da qui l'esigenza del terzo a priori che insiste sulla necessità, per l'individuo, di integrarsi nel contesto sociale occupando un posto determinato. Fino a che « il singolo trovi posto nella struttura dell'universalità [...] egli non è associato e la società non è attività reciproca »<sup>17</sup>. Dall'esame condotto da D'Andrea, emerge che il ruolo fondamentale dei tre a priori sia la definizione della società quale realtà intersoggettiva, nella cui dinamica sociale « il soggetto pone in essere l'interazione sociale solamente perché sa che nella società che egli collabora a costruire esiste un posto a sua misura »<sup>18</sup>.

## 2. Rete sociale e autoriconoscimento individuale

Secondo lo studio condotto da Turnaturi, i rapporti intersoggettivi, che si declinano nella reciprocità, costituiscono il fondamento della società intesa come "rete": Simmel individua, nel fluire dell'agire sociale, il telaio che tesse la rete infinita delle connessioni la cui trama è ordita dai rapporti reciproci. Nella società ogni individuo deve interagire con l'altro e la comunicazione è l'arte dell'attrazione reciproca mediante la quale l'individuo si dona alla società. Il filosofo-sociologo, in un transito della *Filosofia del denaro*, individua, quale primo atto della mente umana, il processo di autoriconoscimento del sé, ovvero, il primo atto di reciprocità individuale, il rapporto del sé con sé stesso, l'*archè* di ogni relazione e il fondamento di ogni processo gnoseologico: « Il soggetto si riconosce come oggetto e riconosce l'oggetto come soggetto »<sup>19</sup>. Recuperando il senso primordiale del cerchio, il filosofo berlinese spiega il rapporto dell'uomo con sé stesso e con

16. Ivi, p. 35.

17. Ivi, pp. 37-38.

18. F. D'ANDREA, *Soggettività e dinamiche culturali in George Simmel*, Jouvence, Roma 1999, pp. 94-95.

19. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, pp. 177-178.

l'altro da sè: infatti la circolarità, attiene alla sfera dell'agire umano quale metafora della reciprocità, sinonimo di armonia e unità, codice di una "geometria esistenziale" che nulla esclude. Come nello scorrere immobile del cerchio, nella reciprocità si dipartono due strade dallo stesso punto per incontrarsi nel punto medesimo « ma chi andasse avanti e sempre avanti e sempre più lontano — credi tu o nano che queste strade si contraddirebbero eternamente? Tutto ciò che è diritto mente, mormorò sprezzante il nano »<sup>20</sup> ovvero, dalla conoscenza dell'io si diparte la conoscenza dell'altro e il condizionamento reciproco contribuisce a scardinare la finitezza di ognuno, perché nella società l'io e l'altro costituiscono gli elementi di un'unità, frutto della relazione: l'io esiste determinando l'altro, divenendo l'altro dell'altro che gli attribuisce senso e significato. Leggiamo Simmel: « Solo dissolvendo la rigidità nel processo continuo della conoscenza si arriva alla vera unità nella quale diventa operante non la reciproca esclusione ma la reciprocità quale complementarità »<sup>21</sup>. Ogni parte presuppone l'altra, perché ciascuna trova il proprio senso solo contrapponendosi. Tale contrapposizione si risolve in quanto i suoi elementi si potenziano reciprocamente. La reciprocità consente un processo di conoscenza che procede secondo l'alternanza io-tu in cui ciascuno trova nell'altro « complemento e legittimazione [...] in un processo interminabile di reciproco riferimento »<sup>22</sup>. Bruna Giacomini rintraccia nella circolarità, la possibilità del superamento dell'unilateralità e della parzialità dei singoli punti di vista che si esplica "nell'integrazione degli opposti"<sup>23</sup>.

### 3. Il pluralismo individuale

L'individuo, nell'analisi di Simmel, si colloca tra l'assolutezza di una generalità e l'assolutezza della sua propria soggettività pur non coincidendo con nessuna delle due:

20. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1976, Parte terza.

21. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p.167.

22. Ivi, p. 173.

23. B. GIACOMINI, *La struttura autoriflessiva della conoscenza: l'epistemologia di George Simmel*, in Id., *Conoscenza e riflessività. Il problema dell'autoriferimento nelle scienze umane*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 44-45.

Nel rappresentarci l'altro soggetto con il quale entriamo in contatto, lo cataloghiamo in base ad una determinata funzione che egli svolge nei nostri confronti [...] noi tutti siamo frammenti non solo di un tipo sociale, non solo di un tipo psichico caratterizzabile mediante concetti generali ma anche del tipo che noi stessi siamo.<sup>24</sup>

L'uomo, come la vita che lo anima, per superare i propri limiti, aspira all'assoluto:

La vita è un fluire ininterrotto e nel contempo qualcosa di definito nei suoi soggetti e nei suoi contenuti, ha preso forma, si è individualizzata intorno al nucleo centrale dunque, visto da un'altra direzione, è una struttura sempre limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza.<sup>25</sup>

Pertanto, il fondamento metafisico della dinamica relazionale si manifesta nella vita stessa quale flusso individualizzante e trascendente. Come osserva Monceri:

La vita ha bisogno di porre limiti a sé stessa per superarli eternamente, senza di essi si trasformerebbe in qualcosa di immobile e di eternamente uguale a sé stessa.<sup>26</sup>

In *Intuizioni della vita*, Simmel dichiara che «l'antinomia, quale relazione di sé con il trascendimento del sé, è l'essenza della vita come oltrepassamento di sé stessa»<sup>27</sup> e che «la vita, in senso assoluto è qualcosa che include sé stessa in senso relativo ed il suo opposto, i due termini essendo reciprocamente relativi, ovvero si dispiega in essi come suoi fenomeni empirici»<sup>28</sup>. Tale dualismo testimonia che la vita trova il suo positivo nel suo comparativo ovvero «l'alterità viene ricondotta a determinazione interna della vita»<sup>29</sup> e «solo nella relazionalità sociale l'io coscienziale può dispiegare i tratti di una personalità compiuta la quale, appunto, è sintesi di soggetto e oggetto,

24. G. SIMMEL, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. a cura di G. ANTINOLFI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 62.

25. Ivi, p. II.

26. F. MONCERI, *Simmel e la tragedia della cultura*, in Id., *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa 1999, pp. 114-115.

27. SIMMEL, *Intuizione della vita*, p. 15.

28. Ivi, pp. 15-16.

29. GIACOMINI, *La struttura autoriflessiva della conoscenza: l'epistemologia di George Simmel*, p. 58.

sentimento del sé, solo ed in quanto correlato a una pluralità di “tu” »<sup>30</sup>. Dunque per differenziazione si intende un processo dialettico che lega l'io agli altri entro un quadro di identificazione e opposizione. Ovvero l'individualità si sviluppa pienamente nell'essere-con-l'altro in relazione reciproca: emerge il pluralismo individuale quale biunivocità del singolo che, frammentandosi nella pluralità delle relazioni sociali, ritrova in esse l'unicità della sua essenza perché per Simmel, ogni individualità è formata da diverse universalità e « l'individualità da una parte significa sempre un rapporto con il mondo [. . .] dall'altra parte significa che quest'essere è un mondo a sé, concentrato in sé stesso, in qualche modo chiuso in sé stesso e autosufficiente »<sup>31</sup>.

Emerge dunque l'identità quale relazione con l'alterità: ciò che in prima istanza appare diverso, mediante la relazione di reciprocità, interiorizza l'identità dell'altro nella propria e scopre nell'altro la condizione della propria identità.

#### 4. Percepire l'altro

In *Exkursus sulla sociologia dei sensi*, Simmel studia le condizioni che promuovono e inibiscono le relazioni con l'altro evidenziando l'importanza della percezione sensibile che ci trasmette l'essere dell'altro attraverso il suo essere per noi. Per Simmel percepire l'altro vuol dire raccogliere, unificandole, le impressioni che i sensi comunicano provocando piacere o dispiacere. Il rapporto con l'altro, mediante le sensazioni che l'altro suscita in me, si declina in una relazione del mio io con l'essere per altro dell'altro: mediante le modificazioni che l'altro produce in me, io conosco meglio me stesso e l'altro, dunque l'apparato sensoriale costituisce l'impalcatura in cui si intrecciano le relazioni umane. Simmel, nell'ambito della relazione sociale, esamina scrupolosamente il ruolo dei sensi tra i quali predilige la vista, organo della immediata reciprocità, poiché consente il “guardarsi l'un l'altro”. In virtù dello sguardo riusciamo a mettere insieme i frammenti

30. D. SIMON, *G. Simmel: Persona, formazione, agire sociale in Durkheim, Simmel, Weber*, « Sociologia », 2, 2001, p. 10.

31. G. SIMMEL, *Forme dell'individualismo*, a cura di F. ANDOLFI, Armando Editore, Roma 2001, p. 74.

che appartengono all'essere dell'altro, realizzando così, l'immagine dell'altrui individualità.

Nel volto dell'altro, l'occhio individua « l'oggetto del vedere inter-individuale »<sup>32</sup> e ne coglie « in modo immediato la sua individualità qual è tradita al nostro sguardo dalla sua apparenza, specialmente dal suo viso »<sup>33</sup>. L'attività dell'occhio è pura reciprocità perché, svelando l'interiorità di chi guarda a chi è guardato, svela nell'atto di svelare: è uno scambio reciproco nell'istante battere di ciglia, è un dare prendendo, è reciprocità, « non si può sorprendere con l'occhio senza dare contemporaneamente, l'occhio svela all'altro l'anima che cerca di svelarlo »<sup>34</sup>. Nel simultaneo svelamento che svela si attua la fenomenologia del volto, « manifestazione ed espressione dell'individualità »<sup>35</sup>. È il volto che concede a chi lo guarda « il simbolo dell'interiorità permanente e di tutto ciò che le nostre esperienze vissute hanno depositato nel fondamento duraturo del nostro essere »<sup>36</sup>. Simmel coglie l'interessante relazione reciproca tra occhio e orecchio « disposti in vista di un'integrazione reciproca, alla costatazione mediante l'occhio dell'essenza plastica permanente dell'uomo, mediante l'orecchio a quella delle sue manifestazioni che compaiono e svaniscono »<sup>37</sup>. Anche se l'orecchio è « l'organo egoistico [...] perché prende semplicemente » è l'organo della conciliazione poiché « media tutto ciò che è concreto... coglie ciò che è riservato, immediatamente presente »<sup>38</sup>. I rapporti reciproci tra gli organi di senso condizionano, mediante le informazioni che ci trasmettono, la conoscenza dell'altro e la possibile relazione con esso. Attraverso un'analisi realistica dei rapporti sociali, evidenzia il potere condizionante dell'olfatto che trasmette informazioni capaci di provocare reazioni di attrazione e di repulsione. Interessante è l'attenzione che Simmel dedica al ruolo sociale del profumo artificiale che fornisce con la mediazione del naso esattamente la stessa mediazione fornita da altri tipi di ornamento con la mediazione

32. SIMMEL, *Sociologia*, p. 552.

33. *Ibidem*.

34. *Ivi*, p. 551.

35. G. SIMMEL, *Sull'intimità*, trad. it. di M. SORDINI, a cura di V. COTESTA, Armando, Roma 1996, p. 72.

36. *Ibidem*. Cfr. anche SIMMEL, *Sociologia*, p. 552.

37. *Ivi*, p. 554.

38. *Ibidem*.

dell'occhio. Esso aggiunge alla personalità qualcosa di completamente impersonale, tratto dall'esterno, che tuttavia va insieme ad essa in maniera tale che sembra emanarne. Esso amplia la sfera della persona al pari del brillante, dell'oro e del diamante; chi si trova nelle vicinanze e vi si immerge è così preso nella sfera della personalità. Al pari dell'abbigliamento esso nasconde la personalità con qualcosa che deve contemporaneamente agire come irradiazione suo proprio<sup>39</sup>.

Il profumo, con le sue emanazioni, veicola informazioni sensoriali traducendosi in un messaggio preciso ed amplia la sfera della personalità condizionando, a seconda delle reazioni che provoca, le relazioni sociali. Concludendo, la relazione umana costruita anche mediante l'intervento dei sensi, « suscita nell'altro un'immagine dell'uno, e ciò sta evidentemente in un rapporto di azione reciproca con quella relazione reale »<sup>40</sup> ovvero, il processo di conoscenza, che si basa sulla reciprocità, si snoda attraverso la dinamicità di una dialettica che smaschera la relatività della verità del soggetto.

39. Ivi, pp. 558–559.

40. Ivi, p. 292.



# La cura dei legami in Hans–Georg Gadamer

Tradizione, verità e dialogo interculturale

DANIELE REFERZA

## 1. La questione della tradizione

La tradizione, termine piuttosto indigesto ad una sensibilità marcatamente illuminista promulgatrice della luminosità del progresso, ha conosciuto una felice riscrittura positiva nel pensiero di Hans–Georg Gadamer: egli, infatti, ha contribuito a restituirle la dignità del richiamo alla storia — alla nostra storia, alla storia dei popoli, alla storia degli “esclusi dalla storia” — scalzando il semplice rimando ad un retaggio polveroso di usi e costumi di cui poter fare tranquillamente a meno. Non si intende qui la storia come semplice storiografia, quanto piuttosto come storicità: esistere è avere già una storia, un’eredità comune su cui muovere i primi passi. Aver cura della storicità vuol dire riuscire a sentire responsabilmente questo legame e ad operare per farlo fruttificare. Tale “fatica” del costante situarsi in una storia è il lavoro proprio dell’ermeneutica. Nell’introduzione al testo *Verità e Metodo*, Gadamer precisa infatti che

Il problema ermeneutico non è in origine un problema metodologico. Esso non riguarda la questione di un metodo del comprendere, mediante il quale un testo venga sottoposto alla conoscenza scientifica come un qualunque altro oggetto dell’esperienza. In generale, anzi, non si tratta qui della costruzione di una conoscenza certa, che soddisfi l’ideale metodico della scienza; e tuttavia qui si tratta di conoscenza e di verità. Nella comprensione di ciò che è trasmesso non si comprendono solo dei testi, ma si acquistano delle idee e si conoscono delle verità.<sup>1</sup>

1. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2000, p. 19.

Conoscenza e verità si propongono come dignitarie di attenzione all'interno dell'orizzonte delle scienze dello spirito: queste ultime hanno quindi necessità di far riferimento ad una forma che ne giustifichi la portata fenomenica e che dia ragione della loro essenza. A queste esigenze risponde l'ermeneutica filosofica. Essa è un servizio atto a « mantenere viva quella forma di intelligenza che, nel nostro tempo sopraffatto dalla rapidità dei mutamenti, rischia di oscurarsi e di perdersi »<sup>2</sup>. Ora, precisa Gadamer, la ripresa della forma di verità, specifica delle scienze dello spirito, necessita in primo luogo di un « rapporto vivente con quella tradizione la cui portata e la cui validità essa appunto riconosce »<sup>3</sup>: tale tradizione ha nella storicità la sua sostanza, essendo un accadimento che prosegue nel tempo sin da remote origini. L'assunzione di verità nella forma ermeneutica è strettamente legata alla trasmissione storica ed alla sua presa in consegna da parte dell'interprete. Avere coscienza della determinazione storica<sup>4</sup> di ogni esperienza ermeneutica implica il riconoscere un diritto alla tradizione, un lasciare che la tradizione abbia da dire qualcosa al presente; si dà un'esperienza ermeneutica, dunque, quando il dialogo con la storia degli effetti della "cosa" diviene l'applicazione essenziale della prassi ermeneutica. Possiamo definire in questa sede la tradizione come uno dei legami fondanti l'ermeneutica filosofica gadameriana: esso è talmente fondativo che viene elevato da Gadamer a "tribunale"<sup>5</sup> della legittimazione filosofica; esiste una storicità dei concetti che va strettamente intrecciata alla loro sostanzialità. La tradizione è quindi una consegna, una chiamata, una radice, un legame che ci appella in vista di un fine.

## 2. Tradizione e cura dei legami

La disposizione fondamentale del procedere ermeneutico deve quindi appellarsi al "tribunale della tradizione" per ricevere una giustificazione ontologica. Gadamer, peraltro, vede con molta chiarezza l'assenza di una reale continuità nel *depositum* della tradizione, ed anzi, viste

2. Ivi, p. 23.

3. Ivi, p. 25.

4. Ivi, p. 417.

5. Ivi, p. 27.

le grandi fratture epistemologiche che il Novecento ha apportato a tale continuità, soprattutto incentrata nella salvaguardia del “classico”, è proprio l’ermeneutica filosofica a garantire, secondo il filosofo tedesco, la consapevolezza della determinazione storica di ogni atto interpretativo: la distanza temporale diviene un fattore determinante per la comprensione, poiché essa non si risolve semplicemente in un lasso temporale ma diviene, ontologicamente, la condizione stessa dell’interpretazione. La necessità di riallacciare il filo più o meno solido della storia degli effetti giustifica questa propensione originaria dell’essere umano alla comprensione ed insieme ne riempie di significato i mediatori, ossia i pregiudizi, i quali hanno in essa un carattere “costitutivo”<sup>6</sup>.

La soggettività è solo uno specchio frammentario. L’autoriflessione dell’individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell’individuo sono sostitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi.<sup>7</sup>

È ora necessario comprendere meglio in che modo tale concetto di “tradizione”, strettamente legato a quello di “pregiudizio”, abbia una forte impronta etica e sia quindi una forma di cura: per fare questo urge riallacciare il pensiero di Gadamer a quello del suo maestro, Martin Heidegger, e valutarne sinergie e distanze. In *Essere e Tempo* si può notare come la cura sia definita “l’essere dell’esserci”<sup>8</sup>. Perché attingere proprio a tale termine di stampo etico–pratico per dire l’essenza dell’umano? Tale ridefinizione dell’intenzionalità husserliana è anche una rilettura ontologica dell’aristotelica *órexis*, un “tendere–a” di stampo pratico. Franco Volpi<sup>9</sup> ha sostenuto questa stretta corrispondenza fra Aristotele e Heidegger evidenziando il gran numero di volte nelle quali Heidegger usi tradurre proprio con *Sorge* l’aristotelico *órexis*. Si potrebbe quindi affermare che, sin dal principio, l’esigenza heideggeriana fu di esprimere l’essere con una terminologia etico–pratica. Sappiamo però che l’ontologizzazione di tale termine ultimo, la Cura,

6. Cfr. Ivi, p. 559.

7. Ivi, p. 573.

8. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di F. VOLPI, Longanesi, Milano, 2001, p. 233.

9. F. VOLPI, *È ancora possibile un’etica? Heidegger e la “filosofia pratica”*, in «Acta Philosophica», vol. II, fasc. 2, 2002, p. 302.

portò ad una trasfigurazione della *praxis* che, da essere un'attitudine pratica volta verso l'azione, divenne un modo d'essere, un carattere proprio dell'esistenza. L'orientamento aristotelico verso il Bene viene perso e la *praxis* si costituisce e si ripiega su se stessa: da *possibilità* propria dell'essere umano essa diviene un *predicato* indipendente dalla volontà.

Gadamer riprende l'intuizione del "primo" Heidegger e, se vogliamo, la de-ontologizza: egli, nel testo *Verità e Metodo 2*, scrive:

Heidegger ha sostituito nella sua problematica il concetto della soggettività con il concetto della *Sorge*, della cura. Tuttavia proprio in tal punto risulta chiaro che l'altro viene così a essere considerato solo in una prospettiva marginale e unilaterale. [...] Nel modo in cui Heidegger aveva sviluppato il problema, nella preparazione della questione dell'essere, [...] l'altro poteva rivelarsi nella sua propria esistenza soltanto come una limitazione di me stesso. Alla fine, obiettavo, proprio il rafforzare l'altro contro me stesso porterà a svelare la struttura, l'autentica possibilità del comprendere.<sup>10</sup>

Qui si delinea la fondamentale differenza fra i due: in Heidegger resta la necessità del mantenimento della dimensione della *gettatezza* come trascendentale umano; in Gadamer, piuttosto, riemerge una dimensione più pratica della cura. Egli ripropone la tensione aristotelica fra *ethos* e *phronesis*, non schiacciando la seconda nella prima come aveva fatto Heidegger, ma applicando l'esistenziale del comprendere heideggeriano al modello del dialogo platonico. Mantiene così l'intuizione fondamentale del maestro (il *Dasein*, ossia la reintroduzione della soggettività moderna verso il più ampio essere-nel-mondo, lo scioglimento dell'autocoscienza nella sua relazione col mondo e, perciò, col tempo) aprendola alla dimensione dell'alterità, dell'intesa, della responsabilità in cui l'uno necessita dell'altro, affinché tale *ethos* sia la manifestazione del più proprio dell'essere umano, ossia il comprendere stesso.

Questo *ethos* è per Gadamer la solidarietà che fonda il tessuto sociale, lo alimenta e lo fa fruttificare. L'intento di tale ripresa è quindi concentrato nel mostrare l'importanza dell'intesa fra gli uomini, il loro incontro. Contro una certa razionalità moderna, che restringe

10. H.G. GADAMER, *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, trad. it. di R. DOTTORI, Bompiani, Milano, 1996, pp. 194-195.

la sua ampiezza alla facoltà di argomentazione, Gadamer recupera l'anelito sostanziale dell'*ethos* aristotelico:

Credo che la razionalità sia definita in modo troppo ristretto dal concetto di argomentazione. La razionalità della ragion pratica trae la sua forza normativa non tanto dagli argomenti, quanto da ciò che Aristotele chiama *ethos*, cioè dal modellarsi della vita emotiva che vede all'opera la ragion pratica nell'educazione e nella moralizzazione. [...] Si tratta di una razionalità molto differente da quella del sapere che consiste di proposizioni vere. Questa razionalità è all'opera nella prassi di vita come una conoscenza di genere diverso.<sup>11</sup>

Da ciò si deduce che l'*ethos* comprende la categoria di "formazione" (*Bildung*), la quale a sua volta chiama quella di "fine". Se il fine è il bene, la ragione è apertura al Bene e perciò cammino verso di esso. Il discernimento di ciò che è bene e ciò che non lo è richiama a sua volta la *phronesis* aristotelica, ossia la ragionevolezza, mediante la quale lo stagirita correggeva la platonica teoria delle idee dove la prospettiva etica veniva trattata in modo troppo rigido.

Sembra che l'inesorabile legge del progresso domini la ricerca scientifica, tanto che questa vada irrimediabilmente per la propria strada. Esso deve andare avanti anche se tutto ciò costringa l'umanità all'estraniarsi dal proprio mondo e alla devastazione della terra natale. [...] Non c'è, pertanto, che un'istanza del tutto diversa che possa ancora giocare un ruolo, e questa viene a porsi in connessione diretta con la filosofia pratica di Aristotele. Questa istanza soltanto è in grado di fondare la ragionevolezza politico-sociale che i Greci chiamavano *phronesis*.<sup>12</sup>

La ragionevolezza è il criterio che guida l'applicazione nel momento della deliberazione. Nel riproporre Aristotele, Gadamer mira a delineare i lineamenti di un'ermeneutica del fatto concreto che sappia entrare nella storia e non fermarsi al rigido moralismo della legge. Esiste, secondo Gadamer, una costante oscillazione in Aristotele, « in quanto questo sapere si orienta ora verso il fine, ora verso i mezzi in vista del fine [...] L'etica aristotelica è una descrizione di forme tipiche di giusto mezzo valide per l'essere e il comportamento dell'uomo »<sup>13</sup>.

11. H.G. GADAMER, *Linguaggio*, trad. it. di D. Di CESARE, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 192.

12. GADAMER, *Verità e metodo 2*, p. 422.

13. Ivi, pp. 663-665.

La cura come *ethos* e *phronesis* è la consapevolezza della determinazione storica di ogni atto umano e l'appartenenza di tale atto ad una tradizione; i pregiudizi e gli accidenti dovuti alla contestualizzazione di ogni atto fanno sì che l'esistenza stessa necessiti di una ragionevolezza nel giudizio di ciò che accade. L'essere umano è già in questo circolo; in quanto è in esso compreso, egli è parte attiva di questo *depositum* che si trasmette e si traduce in modo dinamico e creativo di generazione in generazione. Gadamer sa bene che ogni comprensione avviene in un mondo; non esiste alcuna idea sganciata da un contesto storico determinato. La traduzione della *gettatezza* heideggeriana nei termini della inevitabile storicità di ogni giudizio umano sulla cosa ci porta ad una questione: se la comprensione, seguendo Gadamer, è possibile solo a partire dal solco della propria tradizione, può esistere qualcosa come una coscienza interculturale? Può essere pensata una storia degli effetti al di là della propria tradizione, una esperienza della verità che superi lo steccato del *proprium*? Quali caratteristiche assume la cura del legame interculturale?

### 3. Le tradizioni in dialogo: ermeneutica e interculturalità

Si tratta ora di far interagire insieme l'appartenenza alla tradizione, l'applicazione ermeneutica e la comprensione interculturale. Sulla possibilità di una tale correlazione sono state espresse alcune riserve da parte di Frithjof Rodi nel saggio *Problemi della comprensione interculturale*, inserito nel volume *Gadamer: bilanci e prospettive*, edizione degli Atti del convegno omonimo svoltosi a Bologna nel marzo del 2003<sup>14</sup>. I testi probanti scelti da Rodi per evidenziare l'incompatibilità presente nel pensiero gadameriano fra appartenenza ad una tradizione ed interculturalità fanno riferimento a *Verità e metodo*. Il primo recita: « Il senso dell'appartenenza, cioè il momento della tradizione, si concreta così [...] nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi »<sup>15</sup>. Il solco della tradizione, la *gettatezza*, è la radice da cui non si può prescindere. Nel secondo luogo Gada-

14. M. GARDINI, G. MATTEUCCI (edd.), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 15-30.

15. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 611.

mer afferma: « Appartenente (*zugehörig*) è ora chi è interpellato dalla tradizione, dalla parola del passato »<sup>16</sup>. In questa seconda accezione, si direbbe che soltanto colui che appartiene alla tradizione ha la possibilità di ascoltare l'appello del *traditum*, secondo il principio del circolo ermeneutico. Alla luce di tali considerazioni, è legittimo domandare, come fa Rodi, quale posto assumano in chiave ermeneutica le tradizioni altre da quella dell'interrogante: hanno anch'esse la possibilità di chiedere appello? L'esser-gettati in una tradizione implica il poter corrispondere soltanto all'appello di quella? Come potrebbe allora darsi un dialogo interculturale?

Per poter giustificare un'euristica del dialogo interculturale nell'ermeneutica gadameriana è necessario approfondire la sua teoria del linguaggio, inteso in senso lato come comunicazione. Nello specifico del linguaggio verbale, della parola, il linguaggio esiste in quanto colloquio fra due. In questo dialogo si attua una relazione che apre lo spazio alla verità. Ogni dialogo prende piede dalla storicità dei due e dalle loro pre-comprensioni (pregiudizi, tradizioni); il sottrarsi a questa pre-esistenza del dialogo, in nome di uno spirito di autonomia da tali condizioni di continuità, implica in realtà la distruzione del dialogo stesso, strappato dalla responsabilità della storicità: sarebbe infatti impossibile riuscire ad ascoltare l'altro prescindendo dalla sua concretezza. Scrive in merito Gadamer: « L'esser legati gli uni gli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente »<sup>17</sup>. La cura è stata interpretata da Gadamer come appartenenza ad una tradizione, ossia ad un legame che ci precede e ci coinvolge. Essa è l'essere l'un-con-l'altro in modo creativo, ragionevole e rispettoso. Sia con la tradizione che con l'altro concreto al mio fianco posso instaurare una relazione di buona reciprocità a patto che io sia disposto ad ascoltare l'intenzione dell'altro e farmi limitare dall'incomprensibile che l'altro porta con sé. Da questo dialogo quotidiano e appassionato la tradizione si ricrea e si connette alla temporalità dell'essere, rinasce e si riproduce nell'essere-assieme.

Nel dialogo avviene ciò che Gadamer definisce una "fusione degli orizzonti"<sup>18</sup>: l'orizzonte comune (di husserliana memoria) che si

16. Ivi, p. 943.

17. Ivi, p. 745.

18. Ivi, p. 633.

determina è lo spazio dell'incontro delle intenzionalità, il luogo in cui la *traditio* si trasforma in legame. Fusione: indica qui uno scioglimento, una confluenza. Può essere questa categoria valida anche per il dialogo fra culture? Anche se questo aspetto non viene trattato in modo esplicito da Gadamer, possiamo chiederci se dalle premesse fin qui esaminate sia possibile pensarlo. Colui che ha una tradizione "estranea", nell'insieme della lingua, degli usi e dei costumi, della religione, rappresenta il limite della comprensibilità, soprattutto se la sua storicità per noi è assente (si pensi alle culture africane, ad esempio, definite da Hegel come "prive di storia"). Entra qui in gioco il concetto di traduzione: già dal punto di vista morfologico essa è una prassi necessaria al fine di trovare un terreno comune di intesa. Il nuovo testo che verrà a manifestazione andrà, però, interpretato a sua volta, affinché esso riesca a dire qualcosa a chi ascolta a partire da una tradizione. La traduzione non è così una "terra di nessuno", non si configura come un confine abitabile fra due regni, ma resta uno strumento di dialogo che prepara l'avvento dell'intesa. Traduzione e tradizione camminano insieme: sono elementi basilari della comprensione. Ma abbiamo detto abbastanza della interculturalità se l'abbiamo intesa come la relazione fra culture estranee? Abbiamo detto a sufficienza l'essenza del dialogo quando l'abbiamo ridotto ad una traduzione? Dialogare è solamente tradursi a vicenda? Lo stesso Gadamer lo esclude.

Il dialogo è ascolto di ciò che il dialogo stesso sta intessendo. Le tradizioni, coinvolte in questo incontro, mostrano la storia del loro incontro con la verità vivente: fatto di silenzi, di narrazioni, di arresti e ripartenze, esso è senza dubbio l'attestazione di un evento. Mettersi reciprocamente all'ascolto di tale storia significa incontrarsi nella medesima attenzione. Questo mutuo ascolto è, in questo modo, pregno di temporalità: esso è una vera applicazione ermeneutica, un atto del comprendersi, un'attesa del senso. Credo che l'intero filosofare di Gadamer sia diretto verso la determinazione di questa modalità propria del comprendere: «La condizione che sta fra l'estraneità e la familiarità della tradizione è dunque uno stato intermedio fra la morta oggettività, a cui si rapporta storicamente, e l'appartenenza a una tradizione. Il vero luogo dell'ermeneutica risiede proprio in

questo stato intermedio »<sup>19</sup>, scrive Gadamer in *Verità e metodo 2*. Questo intermezzo è altresì il luogo proprio dell'interculturale: la *fusione* degli orizzonti. Ciò che mantiene questo stato nella sua caratteristica medietà è la distanza, sia essa temporale o spaziale. Una buona reciprocità, in definitiva, deve mantenersi in una responsabile e fruttifera distanza fra gli interlocutori: distanza è, in Gadamer, l'interruzione, il silenzio dell'ascolto e dell'interpretazione che partoriscono una nuova domanda. Si deve intendere il colloquio in un ritmo, o anche come un rito, come una danza. Esso è una trasformazione.

Il colloquio possiede una forza trasformatrice. Laddove un colloquio è riuscito, ci è rimasto qualcosa, ed è rimasto in noi qualcosa che ci ha cambiato. Così il dialogo viene a trovarsi in immediata vicinanza con l'amicizia. Solo nel dialogo (e nel ridere insieme, che è come un dilagante comprendersi senza parole) gli amici possono ritrovarsi e costruire quella specie di comunanza, in cui ciascuno resta il medesimo per l'altro, poiché entrambi trovano l'altro e nell'altro trovano se stessi.<sup>20</sup>

La tradizione si esprime pienamente nel colloquio, nel quale essa è messa a tema. Due tradizioni si incontrano nel gioco del dialogo: si fecondano e ritornano "a casa". La tradizione viene quindi intesa da Gadamer come un legame aperto, una costante tessitura di fili, in cui il lavoro è il passaggio del senso attraverso la filatura. Essa è un tribunale che ci appella, ma non ci divide. Il caso estremo dell'incomunicabilità per la mancanza di una lingua comune può essere assunto ad esempio:

Come si possa raggiungere la comprensione, o infine raggiungere l'intesa sul piano pratico, o anche nel colloquio personale e teoretico, può ben essere un simbolo del fatto che, anche laddove la lingua sembra mancare, può essere raggiunta la comprensione, con la pazienza, con il sapersi adattare, con la simpatia e tolleranza, e anche con la incondizionata fiducia nella ragione, di cui partecipiamo tutti noi.<sup>21</sup>

La ragione come *logos* ma soprattutto come *phronesis*. Qui *ethos* e *phronesis* ritornano a chiudere il cerchio: il dialogo è la prassi che si dà a partire da quella forma di cura per l'umano che è l'ermeneutica filosofica. Essa ci insegna anche a riconoscere la fragilità della

19. GADAMER, *Verità e Metodo 2*, p. 63.

20. Ivi, p. 179.

21. Ivi, p. 183.

relazione: essa può essere recisa e rifiutata. L'ermeneuta è anche chi restituisce al rifiuto una nuova fiducia nell'intesa. Credo che partire da questa modalità di comprensione reciproca significhi riconoscere la dignità e l'irriducibilità dell'essere umano in quanto tale e permetta, inoltre, di incontrare ogni volta non un soggetto astratto, nominale, ideale, ma una persona concreta, radicata in un contesto storico. Dal punto di vista del dialogo interculturale, il vantaggio di questa impostazione risiede nel criticare ogni istinto di fuga dalle proprie radici verso improbabili miraggi esotici o anche verso fusioni totalizzanti. Essere radicati, appartenere ad una tradizione e riconoscersi in tale radicamento storico significa avere qualcosa da domandare e da rispondere al momento del colloquio, trasformando l'appartenenza storico-culturale in un servizio reso alla verità. Una tradizione aperta diviene quindi un ponte dialogale verso l'altro attraverso il quale poter riconoscere la comune appartenenza alla verità: non una verità studiata a tavolino, messa a sistema o appiattita nel linguaggio, ma attesa, ricercata, desiderata, incarnata nelle culture e, allo stesso tempo, ulteriore a tutte.

# L'altro, la terra e la storia

Dialogo tra Maurice Merleau-Ponty e Jan Patočka

CHIARA PESARESI

Col presente contributo, intendo far dialogare sul tema della relazione due pensatori che si inseriscono nella tradizione fenomenologica: M. Merleau-Ponty e J. Patočka. Quest'ultimo, sicuramente meno noto, fu un filosofo boemo, allievo di Husserl e Heidegger e amico di Fink; è conosciuto soprattutto per le sue riflessioni sulla filosofia della storia e per il suo impegno civile e politico contro il regime sovietico in Repubblica Ceca. Dalle riflessioni di Patočka sul mondo naturale e da quelle di Merleau-Ponty sull'istituzione storica, vorrei trarre delle indicazioni per comprendere i fenomeni che fondano la coesistenza e la relazione con l'altro — specifico che intendo tale termine nel senso più ampio, e dunque non solo come altro individuo, ma anche come altra cultura e, addirittura, come altra epoca storica.

## 1. La terra come suolo originario dell'abitare

In un discorso sulle condizioni di possibilità dell'incontro con l'altro, mi sembra che entrambi gli autori attribuiscono un ruolo fondamentale alla questione della terra, intesa come suolo originario in cui si radica l'esistenza. Per Merleau-Ponty, essa rappresenta il terreno concreto di ogni esperienza soggettivamente ed intersoggettivamente vissuta. Per Patočka, la terra è il dove originario del triplice movimento dell'esistenza — tema su cui tornerò tra breve — e il nucleo di ogni possibilità di relazione. La centralità che il tema della terra assume presso questi due pensatori deriva con ogni probabilità dall'importanza che entrambi attribuiscono al manoscritto husserliano intitolato *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione*

della corrente visione del mondo<sup>1</sup>. Qui Husserl distingue la percezione che “noi copernicani” abbiamo della terra, per cui essa è corpo tra i corpi nello spazio cosmico, e la percezione originaria della terra come suolo in relazione al quale ogni cosa è una sorta di propaggine ed ogni moto o quiete acquisisce il suo senso. La terra, scrive Husserl, è “il nucleo dell’esperienza del mondo”, di ciò che esso prefigura come ambito di possibilità<sup>2</sup>.

In questo senso, mi sembra che l’idea di terra superi e fondi quella di mondo come sistema o struttura significante: in quanto dimensione massimamente comprensiva, non relativa ad istituzioni storiche o culturali ma suolo sul quale queste si stratificano, la terra rappresenta il nucleo di tutte le possibilità ulteriori dell’esperienza ed è, come cercherò di dimostrare, la condizione concreta e concretamente universale della coesistenza. Vediamo come questa concezione emerge, per vie differenti, dalle riflessioni di Merleau-Ponty e di Patočka, sfociando per entrambi nell’idea di un radicamento originario negli altri.

## 2. I movimenti dell’esistenza

Nel pensiero di Patočka, la terra è il referente primario dei tre movimenti dell’esistenza. Capiamo innanzitutto cosa l’autore intenda per movimento e quale posto occupi questo fenomeno nel suo pensiero. Il movimento, spiega l’autore in un saggio del 1965 intitolato *Per la preistoria della scienza del movimento*, è il filo conduttore dei nostri incontri nel mondo: sottratto alla concezione tradizionale di cambiamento di luogo, esso è ciò che determina la natura della nostra vita e le modalità di coesistenza con le cose e con le altre persone<sup>3</sup>; in altre parole, il movimento funge da condizione e da archetipo di ogni relazione. Ma lasciamo parlare l’autore:

Se la nostra vita è determinata come movimento, ne discende un’impor-

1. E. HUSSERL, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, trad. it. di G.D. NERI, in « *Aut aut* », 245, 1991, pp. 3–18.

2. Ivi, pp. 4–5.

3. J. PATOČKA, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in ID., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. PANTANO, Mimesis, Milano 2003, p. 60.

tante conseguenze: questo movimento richiede un suo referente, e un tale referente non può essere semplicemente “il mondo in generale”; [...] è indispensabile ciò in rapporto a cui noi ci muoviamo, ciò che ci fornisce il criterio del movimento e della quiete, ciò in cui o su cui il movimento si dispiega. [...] Così la terra è innanzitutto un solido appoggio e il sostrato per qualsiasi movimento, sia nostro che della altre cose. Essa è l'appoggio universale e pertanto è il prototipo di tutto ciò che è massiccio, corporeo, materiale, è il “corpo universale, di cui tutte le cose sono in un certo modo delle parti.”<sup>4</sup>

Se l'esistenza è un triplice movimento ed il movimento è sempre una relazione, ne deriva che l'esistenza è essenzialmente relata e relazionale; se poi, come abbiamo visto, la terra è portatrice e referente reale di tutti i movimenti e di tutti i rapporti, l'esistenza si caratterizza innanzitutto come movimento corporeo e come radicamento spaziale in essa. La terra rappresenta quindi la dimensione originariamente spaziale e corporea dell'esistenza, dimensione inscindibile da quella intersoggettiva, poiché solo un essere che abita il proprio spazio è un essere originariamente in relazione e perciò capace di relazione.

Cercherò di illustrare in modo molto conciso la teoria patočkiana dei tre movimenti dell'esistenza, ciascuno dei quali esprime appunto una certa posizione nei confronti dell'altro, del mondo e del tempo<sup>5</sup>. Il primo è il movimento di radicamento — concetto fondamentale anche nella riflessione di Merleau-Ponty — mediante cui gli esseri umani sono esseri per altri e si trovano in un mondo preliminarmente dato; il secondo è il movimento di auto-prolungamento, caratterizzato dal lavoro e dalla contrapposizione, in cui si vive per rispondere al bisogno presente; il terzo è il movimento di conquista di sé mediante l'assunzione della propria finitezza e la dedizione all'altro; qui emerge anche il versante conflittuale dell'esistenza (e della coesistenza), che per conquistarsi deve sradicarsi, rompere il proprio legame col senso acquisito e il mondo dato. Ma su questo punto tornerò più avanti.

Come si vede, l'intersoggettività struttura tutti e tre i movimenti, ossia struttura l'esistenza umana nel suo complesso; tuttavia, nel movimento di radicamento, la dimensione intersoggettiva è dominante poiché, scrive Patočka, «acquistare il mondo, ancorarsi e radicarsi in

4. Ivi, p. 62.

5. Ivi, pp. 65 e sgg.

esso è possibile soltanto attraverso l'intermediario degli altri »<sup>6</sup>. L'altro mi accoglie e mi interpella (si noti, qui, la differenza con l'heideggeriana *Ruf des Gewissens*, dove è l'io a chiamare se stesso), determinando il mio radicamento nell'antiorità ontologica in cui fin dalla nascita mi inserisco. Il movimento di radicamento–accoglienza è in realtà un « co–movimento in reciprocità con gli altri », poiché l'acquisizione del mondo, del sé e l'accoglienza dell'altro sono contemporanei. Gli altri, allora, costituiscono « la dimora originaria, e non una mera necessità esteriore »<sup>7</sup>: solo perché abitata da un altro che accoglie le mie radici, la terra può rappresentare una reale dimora e la sede in cui prende forma qualcosa come un divenire storico.

### 3. La storicità dell'esistenza

Ciò significa che l'esistenza è originariamente coesistenza storica, e che questa si dà come coabitazione sulla terra. Facciamo dunque un passo avanti, approfondendo il rapporto tra queste due dimensioni che concorrono a rendere possibile la relazione, ossia radicamento terrestre e storicità dell'esistenza.

Ogni popolo con la sua storicità, scrive Husserl,

ha la propria patria, in ultima analisi, sulla “Terra” e tutti gli sviluppi, tutte le storie relative, hanno pertanto un'unica storia originaria (*Urhistorie*), nell'orizzonte aperto e indeterminato dello spazio terrestre.<sup>8</sup>

Si tratta dunque di cogliere ciò che Merleau–Ponty chiama il *nexus*

della storia e della geologia trascendentale, quello stesso tempo che è spazio, quello stesso spazio che è tempo, [...] l'*Urstiftung* (istituzione originaria)

6. *Ibidem.*

7. J. PATOČKA, *Per la preistoria della scienza del movimento*, p. 66. Questo movimento di acquisizione e accettazione di cui parla Patočka mi sembra assimilabile all'idea merleau–pontiana di uno « sconfinamento (*empiètement*) del passivo sull'attivo e viceversa », per cui la posizione dell'uomo nei confronti del mondo e degli altri è cooriginariamente e inseparabilmente attiva e passiva. Cfr. M. MERLEAU–PONTY, *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in Id., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France. 1952–1961*, a cura di M. CARBONE, Bompiani, Milano 1995, p. 120.

8. HUSSERL, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, p. 13.

simultanea di tempo e spazio la quale fa sì che ci sia un paesaggio storico e una iscrizione quasi geografica della storia.<sup>9</sup>

Possiamo trarne che la terra è la dimensione spaziale unitaria ma non univoca entro la quale si articola l'esperienza storica come esperienza plurale. Le coordinate spaziali (territorio, paese, lingua, tradizione) sono quindi coordinate storiche che rimandano alla terra come ultimo referente del divenire, senza smarrire la loro pluralità e con ciò la peculiarità di ciascun abitare. La terra è così lo spazio della storia e della coesistenza, l'orizzonte in cui si snodano la storicità individuale e quella collettiva, l'istituzione personale e quella pubblica.

« Il nostro radicamento sulla stessa terra », leggiamo nella *Prosa del mondo*, « la nostra esperienza di una stessa natura, è ciò che ci lancia nell'impresa [della comunicazione] », senza tuttavia essere sufficiente a compierla<sup>10</sup>. Infatti, mentre l'appartenenza e il radicamento esprimono una “comunanza di essere”, una comune origine, la storia esprime “una comunanza di fare”, una comune tendenza, verrebbe da dire: la prima è la condizione “preistorica” della coesistenza, la seconda la *praxis* storica che assume tale coesistenza come fine<sup>11</sup>. Ciò che Merleau-Ponty chiama comunanza di fare rappresenta così il prolungamento ed il superamento della comunanza di essere, ossia della preistoria comune, di quel movimento di radicamento che per Patočka segna la prima relazione con l'altro. Anche per Merleau-Ponty, dunque, il radicamento apre e rimanda immediatamente alle due dimensioni della storicità e dell'intersoggettività<sup>12</sup>: l'altro mi appare nel mondo e a partire dal mondo, ossia da un universo storico, socioculturale e linguistico già strutturato nel quale anche io mi trovo ad essere né come prodotto né come artefice, ma come soggetto co-istituente.

Se un orizzonte di senso è possibile nella misura in cui la comprensione viene ripresa sempre di nuovo da altri, allora la storia personale

9. M. MERLEAU-PONTY, *Il Visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. BONOMI, Bompiani, Milano 1993, p. 270.

10. M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mondo*, trad. it. di M. SANLORENZO, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 143.

11. *Ibidem*.

12. La differenza tra il concetto patočkiano e quello merleau-pontiano di radicamento è che, per Patočka, esso non rappresenta solo la condizione prescientifica dell'esperienza ma, più radicalmente, uno stadio dell'esistenza precedente la storia e quindi estraneo alla problematizzazione del mondo e alla domanda sul senso.

« è immediatamente intersoggettività », non è « la storia di una vita ripiegata su se stessa, ma quella di una vita in seno alla comunità ». <sup>13</sup> In questo modo, il concetto stesso di storia cambia: essa non è più quella linea ininterrotta del progresso che assorbe ed ingloba civiltà ed eventi, ma una costellazione di campi di senso (individui, culture, tradizioni) istituiti ma in divenire, differenti ma sconfinanti l'uno nell'altro. Il carattere corale della storia e la condivisione della stessa patria originaria fanno sì che l'uomo, a partire dalla propria situazione, possa comunicare non solo con l'altro che si dà nella prossimità spazio-temporale, ma anche con un altro lontano nello spazio e nel tempo. La "situazione", dunque, non rappresenta un mero limite, una chiusura nelle nostre coordinate storico-geografiche, ma ci apre alla differenza, è un'occasione di libertà <sup>14</sup>.

La terra è così la radice della spazialità: di una spazialità vissuta, abitata, che rappresenta contemporaneamente un fattore individualizzante (questo è il mio luogo e il luogo a cui appartengo) e comunitario (io abito la terra che, in quanto *Urheimat*, patria originaria, condivido con l'umanità tutta e con gli esseri viventi) <sup>15</sup>. È questo carattere ancipite della situazione storica e del radicamento che permette la comunicazione tra tempi diversi, società diverse e società diverse in tempi diversi, senza fusioni né riduzioni anacronistiche. È ciò che Merleau-Ponty, a partire dalla critica della sociologia lévi-straussiana, chiama concezione diacritica del campo sociale o intersoggettività differenziale, cioè l'idea che l'individuo o la società si configurino contemporaneamente come scarto (*écart*) e rimando rispetto all'altro e rispetto al loro mondo comune <sup>16</sup>. In questo modo, identità e alterità si danno a partire dall'unicità di un campo di senso che fa sì che l'altro sia originariamente presente e stia con me in una relazione di reciproco rimando, seppure in maniera dialettica (quindi anche come assenza, distanza o differenza).

13. C. CAPALBO, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, in « Revue Philosophique de Louvain », Quatrième série, vol. 73, n.19, 1975, p. 519.

14. Cfr. a questo proposito l'analisi della "situazionalità" umana proposta da Patočka nel saggio *Personal Spatiality, Husserl, Heidegger* in J. PATOČKA, *Body, Community, Language, World*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1998, p. 172.

15. Mi sembra che parlare di individuazione e comunanza permette di evitare categorie problematiche come quelle di inclusione ed esclusione, che mi sembra rimandino ad una concezione geometrica, astratta e puramente estensiva dello spazio.

16. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Berlin, Paris 2003, pp. 121-122.

#### 4. Conflittualità dell'incontro: *pólemos* e dialettica

Proprio sulla considerazione del versante conflittuale e dialettico dell'essere–assieme, le riflessioni di Patočka e Merleau–Ponty mi sembrano incontrarsi ancora una volta, nella misura in cui entrambi gli autori considerano la relazione nella sua concretezza storica. Tale conflittualità va sottolineata poiché esprime la non pacificità dell'incontro, il fatto che, nonostante la comune inerenza alla stessa terra e alla stessa trama carnale, la coesistenza non va da sé e la relazione non è qualcosa di semplicemente e positivamente dato.

L'idea eraclitea di *pólemos* indica per Patočka il gesto — tipico della filosofia, della politica intesa come vita nella *polis*, e della storia — di rottura del senso dato, di scotimento (*ébranlement*) della vita « affinché questa esca dal torpore di un destino passivamente accettato e problematizzi l'orizzonte di senso tramandato »<sup>17</sup>. Ma solo quando esprime un dissenso comunitario — rispetto ad un potere disgregatore o alla tirannia del senso comune, all'appiattimento della profondità della vita — questa problematizzazione assume la sua forma autentica, creando una dimensione nuova e condivisa: si tratta di quella comunanza nel dissenso che Patočka chiama “solidarietà degli scossi”<sup>18</sup>. Questa rappresenta una sorta di “ritorno al primo movimento” di radicamento negli altri e nel mondo, ma nel segno della problematizzazione e dell'accettazione della conflittualità dell'esistere, di modo che, « se è giusto caratterizzare l'uomo come abitante della terra, ecco che in lui la terra è sconvolta da un terremoto. Egli scopre questa sua esistenza non in quanto radicata e accettata, ma come *nuda* »<sup>19</sup>.

Con l'idea di *pólemos*, dunque, non si vuole indicare una situazione contingente, ma la condizione essenzialmente conflittuale e sradican-

17. M. CARBONE, C. CROCE (edd.), *Pensare (con) Patočka oggi*, Orthotes Editrice, Salerno, 2012, p. 84.

18. Cfr. J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. di D. STIMILLI, Einaudi, Torino 2008.

19. PATOČKA, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, p. 67. Bisogna però considerare che una solidarietà di questo tipo scaturisce da una condizione di fragilità e di incertezza, poiché si fonda sulla condivisione di un trauma: trattandosi di un evento straordinario, per essenza instabile e non durevole, non mi pare che questo possa fungere da condizione fondativa della coesione sociale. Il trauma ha piuttosto carattere incoativo, se così si può dire: più che una condizione stabile, è l'occasione di un risveglio, di uno scotimento appunto, che andrebbe continuamente e dialetticamente rinnovato.

te del manifestarsi dei fenomeni, della storia e dell'essere–assieme. L'accettazione di tale versante conflittuale della vita provoca uno sconvolgimento del mondo della quotidianità, in cui ciò che è scosso « è la totalità del senso sedimentato dall'uomo preistorico »<sup>20</sup>. Il conflitto e lo scotimento che ne deriva segnano il passaggio dal mondo preistorico del senso dato al mondo storico della sua problematizzazione intersoggettiva; potremmo dire che, alla contrapposizione all'altro, propria del secondo movimento, fa eco la lotta contro questa stessa decadenza nella frammentazione, ossia il conflitto in cui l'uomo libero si pone nei confronti dell'esistenza storica. L'apertura alla relazione autentica ha quindi come sfondo lo sradicamento e la differenziazione conflittuale, la lotta tra l'io e il mondo e tra l'io e l'altro; ciò a dimostrazione del fatto che il conflitto non rappresenta né un fatto eccezionale né una pura negazione, ma la modalità stessa del problematizzarsi dell'esistenza: come scrive Patočka, « la lotta è qualcosa che appartiene necessariamente al movimento della vita »<sup>21</sup>.

Negli stessi termini, Merleau–Ponty parla di una dialettica senza sintesi positiva, ossia essenzialmente incompiuta, che permeerebbe storia e società; queste sono per lui l'espressione di un senso in divenire, animato da una dialettica che non si risolve hegelianamente (o anche marxianamente) in una positività dello spirito realizzata, in grado di riassorbire completamente l'individuale. È necessario ritrovare la dialettica nel sociale e « nella nostra esperienza concreta, al punto di giunzione di un soggetto con l'essere e con altri soggetti », scrive Merleau–Ponty.<sup>22</sup> La “contraddizione operante” che il filosofo france-

20. Il termine “scotimento” emerge dunque dalla riflessione sui movimenti dell'esistenza e conduce alla dialettica tra mondo preistorico del senso dato e mondo storico della problematizzazione; potremmo dire che su questo elemento essenzialmente dialettico convergono quelli che Ricoeur riconosce come i due versanti del pensiero patočkiano, ossia fenomenologia del mondo naturale e filosofia della storia. Cfr. P. RICOEUR, *Jan Patočka : de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire*, in *Jan Patočka and the European heritage*, « *Studia Phaenomenologica* », VII, 2007.

21. PATOČKA, , *Il mondo naturale e la fenomenologia*, p. 70.

22. M. MERLEAU–PONTY, *Umanesimo e terrore; Le avventure della dialettica*, trad. it. di A. BONOMI e F. MADONIA, Sugar, Milano 1965, p. 410. A proposito dell'irriducibilità dell'elemento dialettico, cfr. anche MERLEAU–PONTY, *Linguaggio, storia, natura*. La riconduzione ultima della negatività al positivo non connota, secondo Merleau–Ponty, solo la dialettica hegeliana; lo stesso Marx, infatti, « situa la dialettica nella fase preparatoria della “preistoria umana” e si dà quale orizzonte, di là dal comunismo, negazione della negazione, la vita tutta positiva dell'uomo » (Ivi, p. 71).

se riconosce nel cuore della relazione intersoggettiva, della società e della storia rappresenta il motore di un'incessante dinamica generativa (di relazioni, eventi e significati). Tra passato, presente e futuro, tra me e l'altro, vi è un rapporto dialettico di ripresa, riattivazione e superamento che permette di pensare l'irrompere di un senso nuovo in una dimensione pre-data. Potremmo dire che, senza dialettica di radicamento e sradicamento, non vi è né viaggio né incontro, non vi è storia né problematizzazione: non vi è, in altre parole, l'irruzione del nuovo né la sua condivisione.

Per concludere, mi sembra che entrambi gli autori ci invitino a pensare la terra e la storia come le coordinate della relazione e a non perdere di vista la problematicità che ogni incontro con l'altro necessariamente implica, sia esso l'uomo che ci sta di fronte o un autore del passato del quale studiamo la vita e le opere. Proprio questa tensione, che genera un campo e si rigenera in esso, è condizione di possibilità non solo della comunicazione nella relazione prossimale io-altro, ma anche della comprensione nella distanza spazio-temporale. Credo che questo aspetto sia particolarmente interessante, poiché delinea la possibilità di una comprensione trasversale rispetto ai luoghi e alle epoche, cioè tra individui lontani nello spazio e nel tempo: ciò significa poter pensare una coabitazione ed una comunicazione di tipo globale, ma rispettose della peculiarità storica e della pluralità culturale e sociale.



## Metafisica personalista o meta–antropologia?

Problematiche di fondazione di una metafisica dell'Assoluto  
nella filosofia di Max Scheler

MARTINA PROPERZI

In Italia ma anche, potremmo dire, più diffusamente nel contesto di studi europeo<sup>1</sup>, la ricezione del pensiero filosofico di Max Scheler è stata per lungo tempo e presso molti interpreti legata all'approfondimento di aspetti specifici, connessi, in particolar modo, alle indagini che l'autore in veste di fenomenologo ha condotto nei più disparati campi dell'esperienza umana. Tale ricezione, se è almeno in parte giustificata dalla discontinuità di temi e di posizioni riscontrabile entro l'opera scheleriana<sup>2</sup>, non rende però giustizia alla complessità propria dell'impostazione filosofica dell'autore. Infatti, come alcuni studi hanno recentemente messo in luce<sup>3</sup>, le numerose "svolte", interne alla riflessione dello Scheler, non sembrano poter escludere la presenza di un'istanza sistematica che si rende evidente in riferimento ad ambiti quali l'ontologia e la *Erkenntnislehre*.

In questa direzione, il mio contributo si limita a suggerire come il tema della metafisica e, in particolare, all'interno di questo ambito tematico la caratterizzazione di quella figura del "legame" che rappresenta l'oggetto comune delle nostre riflessioni, possa individuare un

1. Cf. W. HARTMANN, *Max Scheler Bibliographie*, Frommann, Bad Cannstatt–Stuttgart 1963; G. FERRETTI, *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca* in « Rivista di filosofia neoscolastica », 57, 1965, pp. 483–498; 807–847.

2. Per questo cfr. G. FERRETTI, *Fenomenologia e teoria della conoscenza* in « Rivista di filosofia neo–scolastica », 58, 1966, pp. 25–62; ID., *Gli sviluppi della concezione filosofica scheleriana* in « Rivista di filosofia neo–scolastica », 59, 1967, pp. 64–102.

3. Cfr. S. BESOLI e G. MANCUSO (edd.), *Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, Quodlibet, Macerata, 2010 (« Quaderni di "discipline filosofiche" »); ma anche W. HENCKMANN, *Der Systemanspruch von Schelers Philosophie* in E.W. ORTH, G. PFAFFEROTH (hrsg. von), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Alber, Freiburg–München, 1994, pp. 271–313.

ulteriore luogo in cui l'istanza sistematica posta alla base della filosofia dell'autore si manifesta. Se si sottopone infatti ad una ricognizione complessiva l'opera scheleriana è possibile osservare come in essa sia presente, con una continuità apparentemente sorprendente, una formulazione "radicale" della domanda filosofica, la quale si distingue dalle formulazioni datene dall'autore sul terreno tanto dell'ontologia, quanto della teoria della conoscenza. Questa domanda investe la possibilità di configurare un momento di "conciliazione" dei due poli fondamentali interni alla relazione conoscitiva — soggetto e oggetto — più originario di quello che la stessa fenomenologia scheleriana cercherà di delineare con le figure della *intentio* e dell'"apriori materiale", e sulla base del quale, sin dagli anni giovanili jenesi<sup>4</sup> e sempre più esplicitamente nel corso del proprio itinerario di ricerca, l'autore tenterà di elaborare un'idea della filosofia come *Grundwissenschaft*, vale a dire, come sapere fondativo nei confronti della conoscenza naturale e del sistema conoscitivo delle scienze positive.

Ora, quali caratteri definiscono questo momento di "conciliazione" di polo soggettivo e polo oggettivo? Perché lo abbiamo, in un modo ancora non precisato, inserito nel contesto tematico della metafisica e collegato ad una riflessione intorno alla figura del "legame"?

Una preliminare risposta a tali questioni può venire, a mio avviso, ancora una volta da una considerazione complessiva del percorso intellettuale dell'autore. Infatti, se si osserva più da vicino l'itinerario della ricerca scheleriana è possibile notare come dalla formazione filosofica jenese avvenuta sotto la direzione di Rudolf Eucken, passando per il forte influsso che sul giovane Scheler eserciterà il neo-kantismo di

4. Per un resoconto dettagliato di questo aspetto nella fase produttiva giovanile dell'autore cfr. G. CARONELLO, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del "Formalismo" di Max Scheler*, introduzione a M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, a cura di G. CARONELLO, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996. Nel caso del giovane Scheler si può dire che l'istanza metafisica, lungi dall'essere, come spesso si ritiene, assente o dall'essere solo una forma in cui si esprime il carattere "universalizzante" della filosofia del maestro Rudolf Eucken, riceve già una prima ma importante delimitazione come *kritische Metaphysik*, cioè come « una scienza filosofica fondamentale ( che è in realtà, anche se non in senso genetico, "prima filosofia" ) la quale cerca di definire lo spirito come potenza unitaria ( sebbene non semplice ) » (M. SCHELER, *Metodo trascendentale e metodo psicologico*, trad. it. di S. BESOLI e M. MANOTTA, Quodlibet, Macerata 2009), rivelandosi capace di anticipare strutture argomentative e tematiche destinati poi ad essere riprese ed ulteriormente sviluppate dall'autore nel corso della sua produzione.

Marburgo, ma anche, in direzioni diverse, la riflessione di Hermann Lotze, di Franz Brentano, di Henri Bergson e quella di ascendenza agostiniana degli oratoriani francesi, per giungere alla celebre “svolta” del 1906 che segna l’adesione dell’autore all’allora nascente indirizzo di ricerca della fenomenologia e, infine, — a partire dal 1921–1922 — alla sempre più marcata formulazione metafisica del suo realismo fenomenologico, la parabola intellettuale dell’autore mostra influenze teoriche estremamente distanti fra di loro che appaiono, ad una prima analisi, quasi inconciliabili. Tuttavia, la loro assimilazione da parte dello Scheler è contraddistinta da un tratto caratteristico e ricorrente in virtù del quale esse contribuiscono all’elaborazione di un progetto filosofico originale: le fonti storiche del pensiero scheleriano si inseriscono infatti all’interno di un programma di ricerca “regressiva” volto all’individuazione della struttura invariabile dell’esperienza e della conoscenza umana a partire dal loro *datum* storicamente circoscritto. Questo programma di ricerca è sviluppato dall’autore lungo una direzione che, pur riconoscendo il necessario condizionamento culturale e soggettivo di quanto costituisce il nostro mondo dell’esperienza o il contenuto delle nostre conoscenze, ne indica tuttavia un fondamento unitario: la nostra esperienza e la nostra conoscenza del mondo si fondano infatti, osserva Scheler, su quella dimensione spirituale del *Geist* che rende il momento di autonomia o di libera determinazione che qualifica l’espressione<sup>5</sup> umana e che, come tale, rappresenta un momento di “rottura” nei confronti tanto della condizione di passiva presenza all’essere del corpo materiale (*Körper*), quanto nei confronti dell’animazione causalmente determinata del corpo-vivente o *Leib*<sup>6</sup>.

Ora, è possibile osservare come nell’opera scheleriana tanto la formulazione della domanda intorno al fondamento, quanto la sua soluzione che, abbiamo visto, procede nella direzione di una “teoria dello spirito”, mostrano il dato dell’autonomia dell’espressione spirituale in stretta connessione con quello della finitezza e della pluralità

5. «Noi designeremo con un unico concetto questo atto e il suo fine, e chiameremo il fine di questo concentrarsi “coscienza che l’atto spirituale ha di se stesso” o “autocoscienza” [...] Concentrazione, autocoscienza, capacità e facoltà di oggettivare l’originaria resistenza della pulsione formano pertanto un’unica struttura inscindibile che in questa forma è data unicamente nell’uomo» (M. SCHELER, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, trad. it. di G. CUSINATO, Franco Angeli, Milano 2004).

6. Per questo cfr. i paragrafi centrali della *Stellung*.

di forme espressive proprie dell'agire umano. Questa osservazione è molto importante e, ai fini del nostro discorso, risulta possedere addirittura un valore centrale: è infatti proprio il rilievo di questa connessione a determinare l'“apertura” della riflessione filosofica scheleriana ad una forma di argomentazione di tipo metafisico che, tuttavia, come lo stesso autore sottolineerà più volte, si svolge lungo una nuova direzione, diversa da quella elaborata dalla grande tradizione metafisica occidentale. Infatti, nel materiale composto da testi e appunti destinato a confluire nella sua *Metaphysik* — ma mai effettivamente confluìto a causa della prematura morte —, Scheler definirà il proprio progetto nei termini di una “metafisica dell'atto” (*Actmetaphysik*), e lo contrapporrà direttamente a quella “metafisica dell'oggetto” (*Gegenstandsmetaphysik*) che cerca di « ottenere conoscenze concernenti i supremi fondamenti di esistenza ed essenza delle cose direttamente dall'esistenza oggettiva e dalla natura di un universo esterno »<sup>7</sup>.

Per approfondire quanto osservato, ritengo sia opportuno seguire “in concreto” l'articolarsi dell'argomentazione scheleriana. A tal fine, si possono considerare alcune pagine appartenenti ad uno dei testi più noti dell'autore, vale a dire *Vom Ewigen im Menschen*<sup>8</sup>, e, precisamente, alcune pagine interne alla sezione centrale di questo testo intitolata *Probleme der Religion*. Qui Scheler tematizza, infatti, per quanto mi è dato sapere per la prima volta, quell'argomento che successivamente verrà da lui stesso denominato “conclusione di tipo trascendentale”<sup>9</sup>, e che apparirà costantemente nei testi appartenenti alla sua produzione più tarda per indicare il tipo di conclusione che sostiene il discorso metafisico inteso nella sua espressione più propria, vale a dire, come “metafisica dell'Assoluto e dei suoi attributi”<sup>10</sup>: da punto di vista

7. M. SCHELER, *Corso sulla metafisica* (Francoforte 1928), in *Un sistema mai concluso che cresce con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, trad. it. di S. BESOLI e L. GUIDETTI, « Discipline filosofiche », XX, 2, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 8–26.

8. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, trad. it. di P. PREMOLI DE MARCHI, Bompiani, Milano 2009.

9. Cfr. M. SCHELER, *Weltanschauung filosofica* in ID., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, trad. it. di R. RACINARO, Napoli 1988, pp. 252–253.

10. Come è noto, nell'ultima fase produttiva Scheler svilupperà il suo realismo fenomenologico in chiave metafisica, trasformando la sua ontologia, precedentemente formulata in termini fenomenologici, in una “filosofia prima” o “metafisica dei problemi limite” delle scienze (*Metaphysik der Grenzprobleme*) elaborata ancora attraverso il metodo fenomenologico della riduzione/evidenza opportunamente rivisitato, e pensata come “porta d'accesso”

formale l'argomento non presenta evidenti elementi di novità e potrebbe, sotto questo aspetto, essere situato nel contesto dei tentativi moderni di riformulazione delle tradizionali "prove dell'esistenza di Dio". Esso si articola infatti nella forma di un sillogismo "classico", vale a dire, secondo un'interpretazione dello schema inferenziale sillogistico, caratteristica della cosiddetta "logica classica moderna"<sup>11</sup>, che segue il grande lavoro di sistematizzazione e produzione svolto dalla logica scolastica e che si esaurirà solo a partire dalla metà del XIX sec. con i primi lavori di logica matematica. Tuttavia, se consideriamo da un punto di vista contenutistico le due premesse del sillogismo scheleriano, notiamo come esse contengano due "evidenze" di diversa qualità, un'evidenza di tipo fattuale e un'evidenza di tipo invece "puro", illustranti, rispettivamente, l'"indipendenza del mondo dall'essere dell'uomo" e le "rigorose connessioni d'essenza fra classi di atti spirituali e regioni dell'essere". La distinzione qualitativa fra i due tipi di evidenza è determinata dal fatto che l'evidenza che costituisce la base della premessa maggiore del sillogismo non è, come quella che costituisce invece la base della premessa minore, un'evidenza empirica di tipo, cioè, immediato. Essa infatti è un'evidenza ottenuta fenomenologicamente, vale a dire, mediante la "riduzione" dell'aspetto o dimensione fattuale del dato: l'evidenza così ottenuta mostra come, considerati nella loro struttura "pura" o essenziale, atto ed oggetto siano termini interni ad una struttura relazionale originaria a cui sono da ricondurre le molteplici espressioni fattuali dell'"incontro" atto/oggetto, caratterizzate da una "trascendenza" insuperabile dell'oggetto, in quanto *res* materiale esistente, rispetto all'orizzonte d'atto. Il "contrasto" che si stabilisce fra la correlazione originaria atto/oggetto e la "trascendenza" dell'oggetto in quanto *res* rispetto all'atto eseguito dall'essere umano, origina l'"apertura" in direzione metafisica dell'argomento scheleriano, apertura che si compie

alla *oberste Metaphysik*, la "metafisica dell'Assoluto e dei suoi attributi". Il passaggio fra i due livelli del discorso metafisico si compie qui attraverso quel tipo di conclusione "trascendentale" che stiamo illustrando e che dunque Scheler considera, anche in seguito all'elaborazione di una metafisica generale, l'unico strumento argomentativo possibile per sviluppare il discorso metafisico nel suo senso più proprio, vale a dire, come teologia razionale.

11. Per questo cfr. J. BOCHENSKI, *La logica formale* vol. I *Dai Presocratici a Leibnitz*, trad. it. di A. CONTE, Einaudi, Torino 1972.

mediante un ampliamento delle forme in cui l'attività del *Geist* si manifesta. In essa, infatti, l'autore distingue ora un'attività spirituale finita che si esprime in atti intenzionanti l'ente come qualcosa di esterno ed è caratteristica dell'essere umano, e un'attività spirituale assoluta la cui azione contiene originariamente l'ente ed è caratteristica invece di un *Ens a se et per se*.

Lo schema della "conclusione di tipo trascendentale" tracciato ci permette di evidenziare le direttrici fondamentali della *Actmetaphysik* scheleriana: qui è l'esigenza di fondare la struttura invariabile dell'esperienza e del conoscere umani a determinare un approfondimento interno alla dimensione spirituale del *Geist*. Questo approfondimento è condotto mediante un percorso di "purificazione" dell'atto spirituale eseguito dall'essere umano, il quale consente di fondarne l'originaria struttura intenzionale — l'interno riferimento dell'atto a una regione dell'essere — attraverso l'individuazione di una forma di attività spirituale assoluta e del suo soggetto, l'*Ens a se et per se*.

Tuttavia, se con la sua "metafisica dell'atto" Scheler riesce a fondare stabilmente il carattere intenzionale dell'esperire e del conoscere umano, configurandolo *sub specie aeternitatis*, questa configurazione originerà una difficoltà all'interno del sistema filosofico dell'autore. Tale difficoltà concerne proprio l'articolazione del legame che intercorre fra i due soggetti spirituali e le loro attività, e viene affrontata dallo stesso Scheler soprattutto in seguito all'elaborazione di quell'ampio e complesso ambito della sua riflessione che va sotto il nome di "personalismo"<sup>12</sup>: in questa sede non posso purtroppo soffermarmi sui numerosi aspetti di estremo interesse della proposta personalistica scheleriana. Mi limito pertanto a ricordare come essa originariamente si sviluppi entro il contesto tematico dell'"etica materiale dei valori" elaborata dall'autore, e come attraverso la proposta personalista Scheler delinea le linee di fondo della propria antropologia filosofica in diretta contrapposizione, da un lato, alla prospettiva sostanzialista caratteristica a suo avviso dell'antropologia filosofica antica e medievale, dall'altro, alla prospettiva razionalista e a quella attualista caratteristiche a suo avviso invece dell'antropologia filosofica moderna. Il cuore

12. Per questo aspetto della riflessione scheleriana cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, trad. it. di R. GUCCINELLI, Bompiani, Milano 2013. In particolare il cap. VI dedicato a *Formalismo e persona*.

della sua proposta è quello di identificare la persona con un soggetto o, meglio, un centro “concreto” di attività spirituale, che forma un’unità in senso reale ma non sostanziale, in quanto è unità presente solo e solamente nel compimento o esercizio d’atto. In questo contesto, l’opzione metafisica si inserisce progressivamente secondo un percorso di cui è possibile tracciare schematicamente l’evoluzione:

- 1) compiendo l’atto la persona realizza l’accordo intenzionale atto/oggetto che, infatti, al di fuori dell’orizzonte di attività della persona è solo un accordo possibile, non reale;
- 2) poiché nella realizzazione personale dell’accordo intenzionale l’oggetto, inteso come *res*, rimane trascendente e, poiché, tuttavia, atto ed oggetto sono essenzialmente definiti dalla loro reciproca relazione, occorre fondare l’accordo intenzionale sull’attività “pura” di un centro spirituale assoluto, la Persona divina;
- 3) fondato sull’attività spirituale della Persona divina l’accordo atto/oggetto non ha più carattere intenzionale-conoscitivo, ma carattere “creativo”. Il carattere creativo dell’accordo non garantisce come tale la fondatezza dell’*intentio* conoscitiva. Per garantire ciò occorre che si stabilisca una dinamica — che Scheler chiamerà “partecipazione”<sup>13</sup> — attraverso cui la persona, compiendo l’atto, realizza la *creatio* divina; 4) l’identità posta fra atto conoscitivo e atto creativo nella dinamica di “parteci-

13. Quella di “partecipazione” è una figura fondamentale della filosofia scheleriana e indica, nella sua definizione più generale, una forma di relazione che investe la configurazione essenziale (*Sosein*) di due o più enti, di cui uno almeno sia configurato secondo il carattere “spontaneo” o attivo del *Geist*. Nel contesto del personalismo scheleriano il *Wesenszusammenhang* partecipativo si definisce più precisamente come “con-compimento” dell’atto eseguito, vale a dire, come compimento “contemporaneo e parallelo” dello stesso atto da parte di due distinti “centri” personali: « Tale partecipazione è possibile oltretutto nei confronti dell’essere oggettivabile, anche nei confronti dell’essere che compie atti; la partecipazione con un essere compiente atti avviene grazie ad un con-compimento di atti, la partecipazione con un essere che sente attraverso il sentire-con, ecc. Questo di partecipazione è un concetto molto più ampio di quello di sapere oggettuale, cioè di sapere concernente enti oggettivabili. La relazione di cui si parla non è mai riducibile ad un rapporto causale oppure ad una relazione di uguaglianza e di somiglianza o ancora ad una relazione di simbolo e simboleggiato, perché si tratta di una relazione ultima di essenza di carattere tutto speciale » (M. SCHELER, *Idealismo-realismo*, trad. it. di F. BOSIO, Il Tripode, Napoli 1995).

pazione” della persona all’attività del Fondamento spirituale non consente di stabilire più una distinzione reale fra i due “centri” personali. Essi diventano così momenti interni alla manifestazione di un’unica realtà dinamicamente configurata, la *Deitas*.

Giunti a questo punto della nostra riflessione ci si potrebbe domandare: quali aspetti della *Actmetaphysik* possono aver condizionato l’insorgere di quella difficoltà nella caratterizzazione del legame che intercorre fra i due centri personali e fra le loro attività, dalla quale, abbiamo visto, ha tratto origine lo sviluppo che ha investito il personalismo scheleriano e che lo ha condotto alla negazione di uno spazio di alterità effettiva o distinzione reale fra persona finita e Persona divina? Questa domanda apre un vasto e complesso orizzonte problematico che richiede di essere affrontate da analisi ben più specifiche di quella che stiamo proponendo in questa sede.

Tuttavia, per completare il percorso analitico sin qui effettuato, ritengo opportuno porre in rilievo un altro aspetto caratteristico della riflessione filosofica del nostro autore, che mi pare possa contribuire a fare luce intorno a quanto osservato. Questo aspetto coincide con la *Lebensphilosophie*<sup>14</sup> scheleriana: affrontato secondo una modalità “filosofica” che prescinde dagli specifici parametri biologici caratterizzanti le diverse forme viventi, lo studio scheleriano del fenomeno vitale individua in esso un fenomeno originario, irriducibile ad altre realtà come il “corpo” e lo “spirito”. Questo fenomeno è, ad avviso dell’autore, contraddistinto dal fatto di caratterizzarsi dinamicamente come movimento diretto da “tendenza”, e dal fatto di specificarsi come “impulso”, “istinto”, “intelligenza pratica”, ecc. nelle diverse *Lebensformen*. Così specificato il fenomeno vitale agisce come fattore di forza efficiente-operativa nei diversi esseri viventi che, infatti, per suo tramite non si adattano passivamente all’ambiente esterno, ma agiscono funzionalmente sullo stesso modificandolo a proprio vantaggio.

Ora, come è noto, nell’ultima fase produttiva Scheler ipostatizza il fenomeno vitale nel principio metafisico dinamico del *Drang* che

14. Per questo cfr. i cicli delle *Biologievorlesungen* relativi al biennio 1908/1909 e al biennio 1926/1927 ora, rispettivamente, in *Gesammelte Werke* Band XIV e Band XI-XII.

fa parte, insieme con il principio spirituale del *Geist*, dell'unica realtà ontologicamente fondata, la *Deitas*<sup>15</sup>. Questo movimento di ipostatizzazione del fenomeno vitale rappresenta un passaggio rilevante per la riflessione scheleriana e, in particolare, per quello che a noi qui interessa, per la sua "metafisica dell'atto": con la figura del *Drang* essa acquista infatti una direzione di sviluppo precedentemente assente, centrata su un'espressione non più solamente spirituale, ma anche dinamico-vitale dell'atto<sup>16</sup>. Ciò determina un ampliamento interno alla struttura della *Actmetaphysik*, che ora contiene infatti due grandi direzioni analitiche — quella rivolta alla realtà del *Geist*, da un lato, e quella rivolta alla realtà del *Leben*, dall'altro —, accomunate dal fatto di condividere entrambe lo stesso *iter* argomentativo che muove dalla realtà dell'atto umano e dei suoi limiti intrinseci e giunge, attraverso un percorso di progressiva eliminazione degli aspetti di determinatezza inerenti allo stesso, all'individuazione di un'espressione "pura" dell'agire caratteristica dell'Essere originario (*Ursein*). In questo modo, seguendo lo sviluppo che ha investito la *Lebensphilosophie* scheleriana, si configura la presenza di un nuovo elemento nel contesto del discorso metafisico dell'autore e ciò avviene proprio lì dove la "metafisica dell'atto", non stabilendo più alcuna differenza qualitativa fra atto conoscitivo e atto creativo, impone un'evoluzione in direzione panteista al personalismo scheleriano. Riflettere sulle condizioni che hanno determinato l'ampliamento interno alla struttura della *Actmetaphysik* mi pare dunque sia importante per approfondire il significato di quel nesso posto fra "metafisica dell'atto" e legame inter-personale fra persona finita e Persona divina sulla cui natura ci siamo sin qui interrogati, e sulla cui formulazione, alla luce delle brevi considerazioni effettuate, sembra avere esercitato un influsso anche la *Lebensphilosophie* scheleriana.

15. Per una sintetica illustrazione dei principali caratteri del cosiddetto "panteismo scheleriano" cfr. il saggio *Philosophische Weltanschauung*.

16. Per questo cfr. il cap. IV dell'opera *Erkenntnis und Arbeit* dedicato a *Per una filosofia della percezione* (M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e i limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, trad. it. di L. ALLODI, Franco Angeli, Milano 1997).



## Legare / slegare nell'atto della promessa e del perdono, nel solco del pensiero di Paul Ricoeur

CECILIA MARIA DI BONA

Se volessimo, prima di cogliere il fine intreccio di questi temi nel pensiero di Paul Ricoeur, porre i termini delle questioni per una riflessione, potremmo osservare che la promessa (che implica una memoria della volontà) e il perdono (che implica una capacità, anch'essa frutto della volontà, di oblio) possono essere collocati in una relazione del tipo legare / slegare.

La sequenza coerente della punizione come conseguenza della colpa implica una relazione del tipo legare / legare. Questo è vero, quantunque occorra osservare che la pena, una volta assolta, slega, nel senso di saldare un debito contratto con la colpa. La condanna, centrata sul criterio della giustizia retributiva, riconosce la gravità della colpa e le fa corrispondere quella della pena; quest'ultima, che pure ha come fine l'espiazione della colpa, si configura come un male (generalmente la privazione della libertà) che il colpevole subisce per "compensare" quello che ha perpetrato. L'imponderabile (*incognito*) relazione, espressione della libertà della coscienza, della coppia colpa / perdono, rappresenta, invece, la relazione tra l'effetto della colpa di *segnare=legare* e quello del perdono di *liberare=slegare*. La colpa, la punizione, segnano e legano; il perdono senza veramente "assolvere", poiché la colpa rimane, pure simbolicamente *libera=slega* e spesso esercita il potere di risanare l'uomo che lo ha chiesto. Si sottolinea qui come sia necessario che il perdono sia chiesto e che sia chiesto con consapevolezza della colpa commessa. Come la capacità di perdonare implica quella di (sia pur parzialmente) "dimenticare" il passato per riaprire possibilità nel futuro, così essa necessita della libertà della coscienza che, concentrandosi sulle potenzialità dell'uomo nel presente

e nel futuro, le slega dalle implicazioni (ipoteche) del passato. Il perdono si traduce nella libertà di slegare ciò che in un primo momento si è riconosciuto essere (e si è considerato) legato e indissolubile, ovvero imperdonabile. Cercheremo di mostrare come queste dimensioni si implichino a vicenda e come non vi sia possibilità di perdono se non sulla base di un riconoscimento della colpa e del legame, indelebile nella memoria, che la colpa ha istituito tra il colpevole e la vittima.

La libertà della coscienza si fonda sul riconoscimento del passato e delle proprie responsabilità, e, al contempo, sulla possibilità di rapportarsi ad essi con un certo distacco, aprendosi un varco al presente e al futuro. In relazione alla promessa, cercheremo di mostrare come quantunque essa leghi, essa leghi a partire da una speranza che libera (slega) potenzialità inesprese nel presente esprimendosi come un atto di speranza nell'uomo. Il riconoscimento reciproco consente nell'atto del perdonare di considerarsi potenzialmente come creditori e come debitori; quello autentico non si dà che su questo presupposto: occorre riuscire a intravedere nel colpevole qualche tratto dell'umanità non solo colpevole ma anche sofferente per poter vedere in lui l'essere umano. Il riconoscimento reciproco nell'atto di promettere consente di sentirsi vincolati a una parola data non unicamente per non venire meno ai propri principi, ma per non far torto a colui al quale la si sia data. In sintesi, innanzi tutto, osserviamo come la *pars destruens* sia necessaria non unicamente nei processi della memoria — sempre e di necessità selettivi — ma più profondamente nel rapporto tra presente e passato, vita dei viventi e coscienza degli atti compiuti nel passato: i crimini sono indelebili nella memoria, ma occorre fare il lavoro del lutto per ricominciare a vivere, per offrire ai giovani un mondo nel quale i segni, incancellabili, del passato non interdicano di agire. Nella promessa, occorre fare un atto di fiducia che vada oltre le passate esperienze, in specie negative, delle metamorfosi dell'animo umano. Secondariamente, sottolineiamo che la relazione che sta alla base e a fondamento della promessa e del perdono è essenziale: occorre che una forma di riconoscimento e di reciprocità sia messa in atto affinché possa essere inteso il senso della promessa e del perdono. Terzo elemento che ci preme mettere in luce è l'implicazione reciproca delle due attitudini di legare e slegare in entrambi i gesti, quello di promettere e quello di dimenticare: per legarsi a una promessa è necessario slegarsi dall'esperienza della natura mutevole dell'animo umano; per

“slegare” attraverso il perdono, occorre essere legati a una cosciente memoria della colpa. Promessa e perdono, secondo la visione espressa da Hannah Arendt, in sintonia con il pensiero di Ricoeur, stanno a baluardo delle, sia pur fragili e soggette al passar del tempo, istituzioni umane. Esse rilanciano la possibilità stessa di agire nel mondo, quella capacità di incidere sulla realtà che le ferite aperte degli effetti irreversibili del male e della violenza avevano minato. Il perdono, nei confronti delle azioni e dei loro responsabili nel passato, e la promessa, nella sua straordinaria capacità di proiettarsi con speranza verso il futuro, rendono possibile recuperare la fiducia necessaria all’agire responsabile nei confronti degli effetti dell’azione. Nella promessa, l’uomo decide di legare dimensioni che vanno incontro a trasformazioni tali da implicare lo sciogliersi e l’oblio di quei legami: nella promessa, si esprime un atto di fiducia che travalica la consapevolezza della realtà e dei suoi limiti, pur basandosi su quest’ultima. La percezione di un limite si fonda sul riscontro (legame a) di una realtà definita e precisa, l’aspirazione a travalicarlo sulla possibilità di riaprire un orizzonte chiuso, slegando i vincoli. L’atto del promettere presuppone una “volontà buona” tra gli esseri umani, ed evoca una dimensione di speranza, che si proietta verso la realizzazione, nell’orizzonte aperto del futuro, di qualcosa che, nonostante tutte le passate esperienze negative, si considera umanamente possibile realizzare nei fatti. Intuitiva appare la sua implicazione etica, nonché il tratto teleologico che la alimenta dall’interno: promettere significa sperare di poter realizzare qualcosa in futuro per qualcuno. Nella sua *petite éthique*, l’autore delinea un’etica consapevole della fragilità umana e che tuttavia si pone come segno della sua tenacia a costituire delle relazioni interpersonali, fondate sulla sollecitudine, e che siano praticabili e giuste. La promessa, con gesto coraggioso, tiene insieme il tempo della coscienza individuale — con il suo complesso e insolubile vissuto interiore — con lo scorrere del tempo storico, il quale determina quel quadro di realtà storica e sociale all’interno del quale si gioca l’esistenza individuale e la vita associata degli uomini. Quantunque conscio degli effetti del passare del tempo e della sua stessa natura come quella di un essere temporalmente definito e fragile nella sua stessa struttura identitaria, l’uomo non si abbandona passivamente e con rassegnazione al corso degli eventi: egli cerca di esercitare la sua forza di volontà nel rinnovare dall’interno le proprie speranze dando loro ancora, malgrado tutto,

una possibilità di realizzarsi nel presente e nel futuro. Con il perdono e con la promessa, egli compie un gesto di speranza e di apertura nei confronti di un presente e di un futuro nei quali sia ancora possibile operare un cambiamento. Nel perdono e nella promessa, l'uomo si scopre intimamente uomo, riscopre la sua vera identità come essere umano, con il suo tratto intimamente etico, quel tratto etico che si alimenta di una fiducia in se stessi e negli altri. È la speranza di una rigenerazione dell'umanità in favore delle nuove generazioni. Quest'ultime ereditano, come ogni generazione ha ereditato, prima di loro, speranze e valori delle generazioni passate che restano, e che saranno sempre ancora da compiersi. Nel perdono, la reciprocità che si fonda sul riconoscimento del legame rende possibile slegare quest'ultimo dai suoi vincoli. La condivisione della vita è a fondamento della condivisione nell'accettazione della colpa e del dolore, che pur non coincidendo con quest'ultima, ne illumina alcune cause. In qualche misura, deve essere esteso il confine tra il noto e l'ignoto, il familiare e lo sconosciuto o straniero. Solo includendo il terzo nella coscienza che si consegue dell'umano, si riuscirà a concepire l'inesauribile complessità della relazione e la sua apertura in avanti all'imponderabile, all'inesplicabile perché in-anticipabile e diverso. Nella vicenda corale della storia, si avvicendano fatti sempre nuovi, protagonisti sempre diversi, accanto a una certa ricorrenza che ci pare di poter ravvisare di elementi: in sintesi, essi sono sempre nuovi e diversi e al contempo ricorrenti. Come comprese anche Nietzsche, l'atto del dimenticare è fondamentale, caratteristico dell'uomo che ha la capacità di ritrarsi in se stesso, separandosi dal mondo. Per poter promettere, occorre una memoria della volontà che sia capace di ergersi oltre il fisiologico oblio. Per perdonare occorre un oblio della volontà, e la capacità di slegare (pur conservando la coscienza del suo indissolubile legame) il colpevole dalla colpa. In entrambi i gesti, occorre una capacità di concentrazione che fa astrazione dalla percezione della realtà nell'*hic et nunc* o meglio che è capace di interpretarla e di travalicarla. Colpa e perdono si radicano in modo indissolubile tra le ragioni del ricordare e del dimenticare, ovvero dell'umana capacità di dimenticare, ricordando, e di ricordare dimenticando. Se da un lato, si deve riconoscere che la simmetria è virtuosa, in quanto centrata sulla reciprocità, dall'altro, la rottura della *Regola d'oro* ha come sua intima aspirazione quella di convertire il nemico in amico, e quindi di ristabilire una

possibile relazione bilaterale e potenzialmente simmetrica. Ancora più profonda e imperscrutabile sarà la mutualità nell'accettazione della differenza quale emerge nell'amicizia, esperienza quest'ultima che, se pur non a fondamento della società che deve fondarsi essenzialmente sulla giustizia, pure mostra l'origine di quest'ultima nella presenza dei sentimenti non antagonisti — alla base degli stati di pace — sentimenti di alcune delle istanze dei quali la giustizia rappresenta in un certo senso un'estensione, sia pur su un piano universale. Oltre a questo, Ricœur discerne nell'azione dell'uomo un elemento di potenzialità, che non si esaurirebbe nell'atto compiuto, accompagnando questo discernimento, con un atto di fede nelle sue potenzialità di rigenerazione. Questo atto di fede è inscritto nelle religioni del Libro, che hanno al loro centro figure che si pongono come espressione vivente della gratuità dell'esistenza e della potenza dell'amore oblativo, figure dotate di una profonda valenza simbolica, come quella del "servitore sofferente" di Isaia e quella di Gesù, e si fonda sull'associazione che si opererebbe nella coscienza tra il perdono e il pentimento<sup>1</sup>. Ed è in questa prospettiva che Ricœur cerca di tracciare, solo di tracciare poiché più di questo, secondo lui, non si può fare, l'orizzonte del compimento, inteso come speranza del compimento, speranza sottesa, come una corrente sotterranea ma intensa, a tutto l'agire umano, speranza nascosta nel gesto del promettere e del perdonare e anche nel gesto del ricordare e della scrittura della storia, e che ha come suo intimo desiderio: la felicità<sup>2</sup>. D'altro canto, non vi è forse una forma di speranza, come moto segreto e nascosto, ad alimentare anche la fiducia nella possibilità di ricordare? Al centro di tutta la riflessione sulla memoria di Ricœur, vi è la memoria come capacità di infrangere il dilemma, a prima vista insormontabile, di conservare nel presente qualcosa che è assente in quanto stato, il dilemma della presenza di un'assenza. Scrive l'autore:

1. P. RICŒUR, *Amore e giustizia*, trad. it di I. BERTOLETTI, Morcelliana, Brescia 2000.

2. P. RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. di D. IANNOTTA, Raffaello Cortina, Milano 2003. Scrive l'autore: « Il discorso che conviene [...] è quello dell'esplorazione dell'orizzonte di compimento della catena delle operazioni costitutive di quel vasto memoriale del tempo, che include la memoria, la storia e l'oblio. Mi arrischio a parlare [...] di escatologia per sottolineare la dimensione di anticipazione e di proiezione di questo orizzonte ultimo. [...] ottativo dell'auspicio [...] la posta in gioco di tutta la ricerca merita il bel nome di felicità » (Ivi, p. 703).

Se il perdono ha qualche cosa da fare in queste situazioni di una tragicità crescente, non può trattarsi che di una sorta di lavoro non puntuale vertente sulla maniera di cogliere e di accogliere situazioni tipiche: l'inestricabile, l'inconciliabile, l'irreparabile. [...] ammettere che c'è una perdita per sempre sarebbe la massima della saggezza, degna di essere ritenuta come l'*incognito* del perdono nel tragico dell'azione. [...] La ragione più irriducibile della dissimmetria fra l'oblio e la memoria riguardo al perdono risiede nel carattere indecidibile della polarità, che divide contro se stesso l'impero sotterraneo dell'oblio: la polarità fra l'oblio di cancellazione e l'oblio di riserva. Sulla confessione di questa equivocità irriducibile può essere apposta la marca più preziosa e più segreta del perdono. Ammettere che « nella situazione umana, non c'è un punto di vista superiore dal quale si potrebbe scorgere la fonte comune al distruggere e al costruire ».<sup>3</sup>

Le religioni del Libro concepiscono la condizione umana come espressione della Creazione e della Grazia; Spinoza come un *conatus existendi*, che pervaderebbe l'intera natura dei viventi, nella quale, forse, tuttavia, l'ipseità della persona sarebbe un po' dispersa; Ricoeur, pur conservando fino alla fine una lucida consapevolezza dell'originaria bontà dell'essere e dell'essere umano, espressione dell'immersione nell'essere, della quale le visioni mitologiche sono portatrici come metafore vive, solleva più in alto lo sguardo verso quel *au de là*, che rimane misterioso, sotto il segno ascetico della rinuncia alla sopravvivenza dell'esistenza soggettiva, per abbracciare in un solo sguardo la sopravvivenza negli altri, negli altri che mi sopravvivranno<sup>4</sup>. *Distinguere per unire*, ma, nella dimensione del male, la sua stessa radicalità rende

3. RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*. L'autore prosegue introducendo nella propria analisi il portato degli studi antropologici di Marc Augé in *Le forme dell'oblio*, trad. it. di R. SALVADORI, Il Saggiatore, Milano 2000: « Al contrario di questa rovinosa competizione fra le strategie della memoria e dell'oblio, si propone, allora, il possibile lavoro dell'oblio, tessuto fra tutte le fibre che ci riconnettono al tempo: memoria del passato, aspettativa del futuro e attenzione al presente. È la strada scelta da Marc Augé in *Le forme dell'oblio*. Osservatore e interprete sottile dei riti africani, l'autore disegna tre "figure" dell'oblio. Per ritornare al passato [...] è necessario dimenticare il presente, come negli stati di possessione. Per ritrovare il presente, dobbiamo sospendere i legami con il passato e il futuro, come nei giochi di inversione dei ruoli. Per abbracciare il futuro, dobbiamo dimenticare il passato in un gesto inaugurale, di inizio, ricominciamento, come nei riti di iniziazione. "Sempre al presente, insomma, si coniuga l'oblio" (*Le forme dell'oblio*, p. 82) » (Ivi, pp. 713-714).

4. P. RICŒUR, *La critica e la convinzione*, trad. it. di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano 1997. Scrive l'autore: « Appoggiando tale speculazione sullo schematismo della memoria di Dio, io mi "figuro" che l'esistenza umana che non è più, ma che è stata, viene in qualche maniera raccolta nella memoria di un Dio che ne è affetto. [...] l'esistenza così raccolta "costituisce una differenza" in Dio. Un'idea vicina a questa, viene proferita da Hans Jonas

impossibile la sua comprensione. Distinguere il colpevole dalla colpa diviene concepibile nella misura in cui si accetti l'idea di un'impossibilità radicale di comprendere il male e conseguentemente di giudicare, in modo assoluto, il colpevole. Sul fondo, permane la coscienza che il male abbia un'inserzione radicale nella natura umana, che l'uomo non sia in grado di sottrarsi completamente a esso, che laddove egli si sottragga, lo faccia con la sua sola forza di volontà. Questa è una delle ragioni in virtù delle quali, il margine dell'orientamento interiore della volontà è fondamentale, oltre al fatto che non si tratta solo di comprendere ciò che il male sia, e comprendere non si può che in parte, ma di agire. Libertà e coscienza, nella loro capacità di rientrare in se stesse, sono a fondamento della forza di volontà che orienta la coscienza al bene. I miti (e.g., quello adamitico) si sforzano di scoprire un'origine del male, per cercarne di spiegare la natura, collocandola in un momento trans-storico; essi cercano di distinguere la pervasività del male nella storia dell'uomo, da quella che immaginano fosse la natura originaria dell'uomo. Anche nel pensiero di Nietzsche, la rigenerazione è possibile poiché l'uomo con un atto di oblio e di libertà crea il nuovo (cfr. metafora del fanciullo).

Occorrerà riconoscere un'antecedenza, illuminata dalla coscienza, del legame tra gli esseri umani, sulla base della quale è possibile il distacco, inteso come slegatura, espressione della libertà individuale e dell'affiorare dell'individualità. Che cosa aggiunge la riflessione sul riconoscimento — messa a tema dall'autore nel suo ultimo saggio, che ne ripercorre le vie, le forme, le espressioni — alla trattazione della promessa (e del perdono)? La reciprocità, la capacità che il soggetto acquisisce con l'esperienza vissuta, di dislocarsi — al di là della

nel suo mirabile saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Egli si raffigura un Dio sofferente che le buone azioni degli uomini (in una prospettiva ebraica) vengono in qualche modo a soccorrere. In ultima analisi, la mia posizione riguardo alla sopravvivenza personale è in pieno accordo con la mia interpretazione della resurrezione in Cristo. All'insegna di questa resurrezione che unisce il dono della propria vita e il servizio degli altri, io colloco la presente speculazione. [...] Per utilizzare un linguaggio che resta molto mitico, direi: "Che Dio, dopo la mia morte, faccia di me ciò che vuole. Io non reclamo niente, non reclamo alcun *dopo*. Rimando agli altri, coloro che mi sopravvivranno, il compito di sostituire il mio desiderio di essere, il mio sforzo per esistere, nel tempo dei vivi. [...] Proiettandomi nell'altro che mi sopravvivrà, discendenti e amici, partecipo anticipatamente al dovere di memoria, come se io fossi, al futuro anteriore, sopravvissuto alla mia morte. Ma tutto questo non ci deve ricondurre all'immaginario della propria sopravvivenza" » (Ivi, pp. 221-222).

percezione interna della propria identità in quanto soggetto dell'azione volontaria — nella posizione che occupa l'altro. Questo diviene possibile in virtù di un'estensione "analogica", e talora simpatetica, dell'esperienza che ciascuno di noi fa di sé, di volta in volta, nei due differenti ruoli: come creditore e come debitore. Questo diviene possibile quando si sia disposti a riconoscere come soggetto della relazione anche il terzo, che forse non sarà mai incontrato nell'immediatezza della relazione della condivisione. Quindi, si rivela per il soggetto illuminante nel potersi riconoscere anche in questa dimensione *se stesso come un altro*.

Se gli uomini non sono nati per morire, ma per incominciare, ovvero per esprimersi con creatività e libertà nell'azione, ciò è possibile perché essi sono capaci di non restare prigionieri del passato; e se nella relazione la vera risposta al dono non è un altro dono ma la gratitudine — gesto del riconoscimento reciproco che gli uomini si scambiano confermandosi a vicenda di essere uomini e non cose — il vero senso del richiamo alla gratitudine è da individuarsi nel riconoscimento, possibile in considerazione della natura della nascita che lega e della morte che slega, dell'intima gratuità della vita.

## Le distorsioni del riconoscimento tra legami pubblici e privati

SILVIA PIEROSARA

In questo intervento proverò ad articolare tre linee d'indagine relative ad alcune ambiguità del paradigma del riconoscimento attraverso un esame di alcuni recenti scritti di Axel Honneth. Tali ambiguità si riflettono puntualmente in altrettante distorsioni del rapporto tra legami privati e relazioni pubbliche. Per comprendere tali ambiguità, analizzerò i seguenti ambiti pratico-esistenziali in cui il riconoscimento sembra subire una distorsione: il significato dell'ideologia del riconoscimento nei suoi molteplici aspetti (pubblici, privati, di gruppo); l'exasperazione del paradigma dell'autorealizzazione, del tutto strumentale rispetto all'attuale sistema socioeconomico e politico; infine, l'imbarbarimento — su cui Honneth si è recentemente soffermato — delle rivendicazioni legate al riconoscimento dipendenti in larga misura da una rinnovata attenzione al “principio di prestazione”, strettamente connesso al bisogno di riconoscimento. Dopo aver passato brevemente in rassegna tali nodi problematici, proverò a rintracciarne una possibile radice comune di natura etico-antropologica e politica, riassumibile nell'interiorizzazione del dominio operata dal capitalismo deregolamentato contemporaneo.

### 1. Riconoscimento come ideologia

Nel suo saggio *Riconoscimento come ideologia*<sup>1</sup> Honneth indaga il modo in cui nella società contemporanea le pratiche del riconoscimento sono diventate in buona misura strumentali rispetto al potere costituito:

1. Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, trad. it. di M. SOLINAS, in A. HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. SOLINAS, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 77–99.

in tal senso egli utilizza la semantica dell'ideologia. In altre parole, il riconoscimento assume una connotazione ideologica quando da mezzo di valorizzazione sociale delle attitudini individuali diventa il fine delle relazioni interpersonali, tanto entro la sfera privata quanto in quella pubblica. In tal senso, soprattutto in relazione a gruppi e minoranze che chiedono di essere riconosciuti, il riconoscimento stesso può diventare funzionale al potere costituito, consentendo un controllo capillare degli individui le cui caratteristiche e legittime aspirazioni vengono appiattite su quelle del loro gruppo o classe di appartenenza.

L'analisi di Honneth prende le mosse dalle obiezioni di Louis Althusser al paradigma del riconoscimento, che rilevano nell'attestazione pubblica di una corrispondenza tra ruolo sociale e virtù individuale socialmente valorizzata un nucleo irriducibilmente ideologico delle pratiche riconoscitive, in quanto queste ultime prevedono la costituzione di un soggetto riconosciuto che è anche, in tal modo, facilmente controllabile o comunque assoggettato. Tale ideologizzazione del riconoscimento ha anche una risonanza interiore, da cui risulta chiaramente come il riconoscimento non sia più soltanto legittimante rispetto a uno stato di cose esistente, ma tenda ad incrementare una realtà sociale e produttiva che si rafforza mediante l'utilizzo di un rilievo eccessivo attribuito al riconoscimento altrui. L'aspetto individuale, psichico, di tali dinamiche non è oggetto esplicito della trattazione di Honneth, eppure potrebbe costituire il punto di congiunzione tra degenerazione del capitalismo e distorsioni del riconoscimento.

La deriva ideologica delle pratiche riconoscitive consiste nel sostituire il processo di autonomizzazione personale con la produzione di «attitudini conformi al sistema»<sup>2</sup>; queste ultime si innestano quindi su un bisogno distorto di riconoscimento in ragione del quale l'individuo tende ad accontentarsi dei surrogati di riconoscimento che il sistema può tollerare, ovvero che può erogare senza implodere. D'altra parte, per poter definire tale deriva ideologica, è necessario tenere presente che alle dinamiche riconoscitive appartiene un tratto critico ed emancipativo che può essere attivato nella prassi politica.

Sebbene nel suo saggio, come si è detto, Honneth non indaghi esplicitamente il versante individuale di tale ideologizzazione e il rovesciamento del rapporto tra fini e mezzi, l'ipotesi che guida queste

2. HONNETH, *Riconoscimento come ideologia*, p. 79.

pagine è che alla strumentalizzazione pubblica delle pratiche del riconoscimento corrisponda, nell'individuo, un'analogia trasformazione, per cui il riconoscimento da mezzo per il raggiungimento dell'autonomia personale diventa il fine unico a cui subordinare l'agire individuale. L'individuo contemporaneo, mosso dal bisogno di riconoscimento, è pronto a negoziare la propria dignità piegandosi alle richieste del sistema economico e produttivo, rendendosi in tal modo un ingranaggio sostituibile del sistema e asservendosi a quest'ultimo pur di ottenere riconoscimento. La persona non è più fine in sé, ma il fine della persona diventa la visibilità dell'essere riconosciuti anche in modo falsificante.

Per una piena comprensione dell'ideologia di alcune pratiche di riconoscimento si rivela dunque necessario esplicitare la connessione del riconoscimento ideologico con le dinamiche riconosciute intrapsichiche e interpersonali.

## **2. L'exasperazione del paradigma dell'autorealizzazione**

Il secondo ambito pratico–esistenziale consiste nell'exasperazione del paradigma dell'autorealizzazione. Secondo Honneth, che elabora una diagnosi del fenomeno avvalendosi di alcune celebri analisi di carattere sociologico, il paradigma dell'autorealizzazione ha subito una metamorfosi radicale negli ultimi decenni del secolo scorso; il nucleo di tale mutamento consiste nella transizione da una legittima, direi quasi aristotelica, aspirazione all'autorealizzazione alla sua progressiva istituzionalizzazione. Per istituzionalizzazione s'intende qui la pretesa, da parte delle istituzioni economiche e sociali, che l'individuo ponga al centro della propria biografia l'ambizione di realizzarsi in campo lavorativo. L'autorealizzazione, da legittima istanza di affermazione di sé e delle proprie attitudini e di soddisfazione dei propri bisogni, si è trasformata nella richiesta, da parte delle istituzioni, che gli individui asserviscano le proprie vite al successo lavorativo ed economico.

Il desiderio di realizzare se stessi è stato dunque contraffatto fino al punto di essere strumentalizzato. Tale strumentalizzazione non è affatto neutrale; al contrario, essa impone una mistificazione della propria individualità da parte della persona umana: l'autorealizzazione strumentalizzata confina pericolosamente con la perdita di sé e della

propria autenticità intesa come integrità. Honneth descrive nei termini seguenti la parabola dell'autorealizzazione:

Per render conto adeguatamente delle ragioni per le quali l'aspirazione all'autorealizzazione nel corso degli ultimi tre decenni del XX secolo si è rovesciata in una richiesta istituzionalizzata, risulta [...] promettente l'immagine delle "affinità elettive" tra processi trasformativi che si adattano reciprocamente l'uno all'altro. Per potersi assicurare un successo professionale o sociale, gli individui, prima soltanto sporadicamente poi in modo sempre più massivo, si sono infine ritrovati a dover affrontare il compito di presentare se stessi come soggetti biograficamente flessibili, sempre pronti ai cambiamenti.<sup>3</sup>

Come nel caso del riconoscimento come ideologia, anche l'autorealizzazione subisce una distorsione che la impone come funzionale al mantenimento in vita del sistema sociale, economico e produttivo. L'individuo deve rispondere all'imperativo dell'autorealizzazione, modellando la propria biografia e il racconto che deve fare di essa nel senso di una rimozione dei limiti e delle fragilità, demonizzati e rimossi dalla sfera pubblica. Quest'ultima, da parte sua, con le sue dinamiche compie pesanti incursioni nella sfera privata, costringendo l'individuo a manipolare la propria biografia e a manifestare una ferma volontà di autorealizzazione, perché i propri progetti di vita possano essere modificabili secondo le esigenze del sistema produttivo e malleabili dal punto di vista del mercato del lavoro. Ad avviso di Honneth, la persona, secondo l'imperativo che le relazioni pubbliche dettano, deve organizzare la propria vita intorno alla volontà di autorealizzazione come fine, anziché come mezzo, per approdare a una condizione di pienezza.

### **3. Il principio di prestazione: dall'emancipazione all'assoggettamento**

Il terzo ambito pratico-esistenziale, che costituisce un'ulteriore declinazione delle distorsioni relative al paradigma del riconoscimento,

3. A. HONNETH, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, trad. it. di M. SOLINAS, in HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, pp. 39-54, p. 49.

concerne lo statuto e le forme del “principio di prestazione”, che dilaga in epoca contemporanea come misura assoluta e unica del valore personale non soltanto a livello pubblico e nell’ambito lavorativo, ma anche e soprattutto a livello privato. Nelle relazioni private l’individuo si trova così a dover garantire un’efficienza un tempo richiesta soltanto in ambito lavorativo e ad essere colpevolizzato per le proprie fragilità; anche nelle relazioni sociali e pubbliche, l’individuo deve rispondere di aspettative altissime, perlopiù non esplicitate, che lo illudono circa la propria libertà di forgiare autonomamente il proprio destino.

Axel Honneth ricostruisce la genesi e lo sviluppo del principio di prestazione in alcuni suoi scritti e vi fa riferimento anche nel suo più recente volume *Das Recht der Freiheit*<sup>4</sup>. Secondo Honneth, originariamente il principio di prestazione reca in sé un potenziale emancipativo:

Non è difficile riconoscere che anche il principio di prestazione ha un contenuto emancipativo: quanto infatti è maggiore l’ambito nel quale i soggetti possono ottenere successo sulla base dei loro soli propri sforzi, tanto più si amplia l’ambito di uguali chance di partecipazione alle posizioni sociali di *status*.<sup>5</sup>

Il “principio di prestazione” nasce in contrapposizione ai privilegi feudali e possiede un potenziale universalizzante che pone i soggetti in condizione di affermare se stessi in ambito produttivo, economico e sociale attraverso l’esercizio delle proprie capacità. Tuttavia, tale principio ha subito, negli ultimi decenni, un mutamento sostanziale che lo ha subordinato, se non completamente asservito, alle logiche del profitto in un quadro di deregolamentazione pressoché totale dei sistemi produttivi globali. Se in passato la possibilità di realizzazione economica e sociale era legata non solo alla prestazione individuale ma a una serie di percorsi istituzionalmente riconoscibili e garantiti che mediavano tra le attitudini e la preparazione del singolo e il suo ruolo nella promozione del bene della società, oggi il peso del successo e della riuscita grava interamente sulla persona: non semplicemente

4. Cfr. A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischer Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011.

5. A. HONNETH, M. HARTMANN, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, trad. it. di M. SOLINAS, in HONNETH, *Capitalismo e riconoscimento*, pp. 55–76, p. 71 (trad. it. parzialmente modificata).

sulla sua preparazione ma, ben più profondamente, su attitudini psicologiche richieste dal “capitalismo reticolare”<sup>6</sup>, come ad esempio « la capacità di interessare relazioni, di generare fiducia, flessibilità ecc. »<sup>7</sup>.

Al mutamento di rotta del principio di prestazione si accompagna un imbarbarimento delle lotte per il riconoscimento che può essere descritto nei termini seguenti: all’implosione della portata utopica ed emancipativa delle lotte per il riconoscimento si sostituisce una quantità innumerevole di lotte in cui il tribalismo comunitario e amorale occupa la sfera sociale e indirizza il soggetto. Quest’ultimo, completamente in balia di se stesso, si lascia imbrigliare entro una serie di legami comunitari in mancanza di una rete di solidarietà istituzionalizzata che sostenga le sue lotte per il riconoscimento: l’universalismo delle istanze emancipative implode e abbandona qualsiasi riferimento a una morale intersoggettivamente condivisa. Allo stesso tempo, sostiene Honneth, la domanda individuale di riconoscimento sociale, che concorre a sviluppare la stima di sé, non viene meno, ma è costretta ad assumere altre forme, perlopiù alienanti:

L’aspirazione alla stima di sé nella società e attraverso essa non si estingue facilmente, una volta che vengano meno storicamente tutte le sfere regolate normativamente [che ne garantiscano] una sua attendibile conferma e soddisfazione; tuttavia, essa perde però, si può forse dire così, ogni possibilità di codificazione intersoggettivamente comprensibile, non si può attenere a nessun principio legittimante.<sup>8</sup>

Per un verso, dunque, il soggetto che domanda riconoscimento, pur di incrementare la stima di sé, è portato a colmare tale bisogno con surrogati non istituzionalizzati né istituzionalizzabili di quest’ultima; per altro verso, ciò accade perché è sempre più arduo fare appello a un sistema di riconoscimento valido a livello intersoggettivo:

Sempre più i membri della società dipendono da percorsi non pubblici per l’acquisizione dell’autostima; sempre meno possono reclamare, per le loro aspirazioni e realizzazioni, un riconoscimento intersoggettivamente

6. Ivi, p. 74.

7. *Ibidem*.

8. A. HONNETH, *Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in A. HONNETH, O. LINDEMANN, S. VOSWINKEL (a cura di), *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Campus, Frankfurt am Main/New York 2013, pp. 17–40, p. 35.

condiviso. Il conflitto sociale oggi si è imbarbarito per il fatto che la lotta per il riconoscimento nei decenni passati ha perso così fortemente i propri fondamenti morali che si è trasformato in un palcoscenico di incontrollata e crescente autoaffermazione.<sup>9</sup>

#### 4. Presupposti etico–antropologici delle distorsioni del riconoscimento

L'ipotesi che guida quest'ultimo paragrafo è che il paradigma del riconoscimento contenga in sé, in un certo senso strutturalmente, le condizioni di possibilità di un suo utilizzo distorto; per tale ragione si potrebbe far riferimento a una "china scivolosa" che investe la qualità del legame interpersonale e sociale che il riconoscimento può contribuire a istaurare. Il legame può contribuire a raccordare bene individuale e comune in senso non esclusivo o, viceversa, può favorire il consolidamento di dinamiche distorte di potere. Il "lato oscuro" del legame di riconoscimento da un punto di vista sociale e politico è stato di recente approfondito dallo studioso Patchen Markell, che sottolinea come anche un riconoscimento istituzionale "riuscito" possa « rafforzare ingiustizie esistenti o a crearne nuove ». <sup>10</sup> Secondo Markell:

La giustizia democratica richiede che nessuno sia ridotto a una caratterizzazione della sua identità a beneficio del raggiungimento, da parte di altri, di un senso di sovranità o invulnerabilità, non importa se quella caratterizzazione sia negativa o positiva, amichevole o meno (infatti, come vedremo, anche le immagini positive possono essere strumenti di subordinazione).<sup>11</sup>

La bontà morale del riconoscimento e la sua capacità di generare legami orientati al bene comune non dipendono dunque dall'esito positivo del processo riconoscitivo, ma piuttosto dalla sua assolutizzazione, per cui il fine in sé non è più la persona con la sua dignità, ma la persona come "essere visibile" e riconosciuto a ogni costo: se il riconoscimento diventa un fine assoluto, esso può essere utilizzato per riprodurre dominio, dal momento che l'individuo è disposto a

9. Ivi, p. 38.

10. P. MARKELL, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 5.

11. Ivi, p. 7.

subordinare la propria dignità al bisogno senza fine di riconoscimento e di visibilità, inserendosi così perfettamente negli ingranaggi del potere; viceversa, se il riconoscimento concorre a sviluppare le attitudini individuali in vista del bene comune e della promozione di relazioni orientate al bene, allora è possibile rintracciare nel legame che esso genera uno strumento di emancipazione sociale.

La risonanza interiore della strutturale ambivalenza del riconoscimento è la condizione di possibilità del passaggio da un comprensibile e legittimo bisogno di visibilità a una richiesta, patologicamente illimitata, di approvazione, che coinvolge e confonde, senza tuttavia raccordarle in modo fruttuoso, sfera privata e sfera pubblica. Il “riconoscimento senza fine” nei legami privati sembra fenomenologicamente caratterizzato da un “esser presi da sé” che denota un’incapacità di decentramento e di ascolto. Quest’ultima inaridisce la persona umana e le impedisce di generare, di dar vita. Intendo qui il dare vita come possibilità di creare forme nuove di relazionalità, nell’ordine del bene, a tutti i livelli; la postura del generare condiziona la relazione riconoscitiva nel senso di un’apertura dinanzi agli altri e al mondo. Al contrario, il ripiegamento su di sé che rende l’incontro con l’altro strumentale al bisogno di conferme inaridisce la relazione. Nelle dinamiche di “riconoscimento senza fine” la relazione riconoscitiva dissipa ogni istanza emancipativa orientata alla giustizia.

Dal punto di vista etico, una relazione riconoscitiva capace di generare si caratterizza per la promozione del “decentramento” di sé, termine con il quale si può intendere una condizione etico-ontologica di apertura all’esperienza. Quest’ultima può essere assecondata esistenzialmente come via verso la generatività o, viceversa, rinnegata, per rifugiarsi in una solitudine autistica e indifferente alla ricerca di conferme.

Una nozione affine a quella di decentramento si potrebbe rintracciare nella semantica dell’“esposizione” ripresa dalla filosofa americana Judith Butler, che la indica come condizione inaggirabile dell’essere umano; tanto nell’esposizione quanto nel decentramento il paradigma del riconoscimento assume una posizione ancillare rispetto al primato della relazione. Scrive Judith Butler:

Il mio dar conto di me è sempre parziale, ossessionato da qualcosa per cui non posso escogitare alcuna storia definitiva. Non posso spiegare esattamente

te perché ho fatto la mia comparsa in questo mondo, e tutti i tentativi di dargli senso narrativamente sono sottoposti a costante revisione [...] O si tratta piuttosto di un fallimento che lascia presagire una pre-disposizione etica altra rispetto all'idea piena e trasparente di responsabilità narrativa? C'è, in questa ammissione di parziale trasparenza, la possibilità di riconoscere una forma di relazionalità che mi lega al linguaggio, e a un "tu", più profondamente di quanto non potessi saperne prima? E proprio questa relazionalità che condiziona e inganna il "sé" non sarà per caso una risorsa indispensabile per l'etica?<sup>12</sup>

La capacità di decentramento trova la sua condizione di possibilità nella strutturale esposizione ad altri, anche nei termini della possibilità di dar conto narrativamente di sé. Riconoscere la propria originaria esposizione come una forma di decentramento, come possibilità strutturale di essere con gli altri e dagli altri influenzati, anche nel raccontarsi la propria storia, indica la possibilità di coltivare relazioni riconoscitive orientate al bene comune e alla giustizia e non subordinate a un bisogno senza fine di approvazione e di colmare una condizione di carenza.

L'apertura ontologica, strutturale, emersa nella prospettiva di Judith Butler può essere utile per rintracciare il fondamento etico-filosofico di ogni teoria del riconoscimento che promuova nell'individuo un'attitudine generativa. Honneth non individua in modo esplicito la questione del decentramento come fondativa di legami di riconoscimento "buoni", eppure mette bene in luce le radici sociali dello sviluppo personale e morale. Nella sua ricostruzione della genesi e dello sviluppo della persona umana in senso morale e sociale egli attribuisce alle relazioni riconoscitive sociali una grande rilevanza nella formazione di un sé pienamente realizzato e autonomo.

Nelle relazioni pubbliche la fenomenologia del riconoscimento può essere indagata in almeno due direzioni: la prima riguarda le minoranze che rivendicano una serie di diritti o i gruppi che chiedono di poter partecipare attivamente alla vita pubblica ciascuno con le proprie rivendicazioni; la seconda investe direttamente la motivazione profonda che talvolta muove l'individuo verso l'impegno sociale, politico e lavorativo. In entrambi i casi le relazioni riconoscitive si presentano

12. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. RAHOLA, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 55-56.

come una “china scivolosa” in cui il rischio dell’ideologizzazione, che costituisce il contrario esatto dell’utopia emancipativa, è ben presente. Se da un lato, infatti, il buon esito del riconoscimento rivendicato da minoranze e gruppi può condurre all’emancipazione di alcuni settori della società, dall’altro lato proprio tale riconoscimento può concorrere a consolidare un irrigidimento della definizione di gruppo che al suo interno può produrre discriminazione. Parimenti, la motivazione che muove l’individuo alla partecipazione alla vita civile può essere dettata da una legittima volontà di concorrere al bene comune o, al contrario, da un bisogno distorto di colmare o compensare le carenze di riconoscimento occupando la sfera sociale con linguaggi e pratiche che riguardano invece la vita personale.

Un buon legame di riconoscimento — tanto a livello privato quanto a livello pubblico — favorisce il decentramento personale e incrementa il bene comune alimentando una tensione all’emancipazione; un legame di riconoscimento distorto conduce a riprodurre le ingiustizie e le dinamiche ideologiche insinuandosi nelle pieghe del narcisismo individuale e asservendo quest’ultimo alle logiche dominative del capitalismo deregolamentato. Riecheggiando Herbert Marcuse, si potrebbe dire che l’assolutizzazione del riconoscimento, l’esasperazione dell’autorealizzazione e il parossismo del principio di prestazione interpretino bene l’interiorizzazione del dominio che azzera la possibilità della ribellione spacciando i propri interessi per altrettante istanze di libertà<sup>13</sup>.

13. Cfr. H. MARCUSE, *Teoria degli istinti e libertà*, trad. it. di L. FERRARA DEGLI UBERTI, C. CAMPORESI, F. CERUTTI, in ID., *Psicanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 35–66.

PARTE III

APPROCCI ETICO-ANTROPOLOGICI



## La cura dei legami nel percorso di ricerca di Anselmo d'Aosta

STEFANO MARCHIONNI

### 1. La cura dei legami nell'orizzonte unitario della proposta anselmiana

Questo contributo si propone di indagare il valore filosofico e la rilevanza della *cura dei legami* nel percorso di ricerca di Anselmo d'Aosta; l'ipotesi euristica che guida l'indagine è che tale dimensione abbia avuto un'importanza non trascurabile nell'itinerario filosofico ed esistenziale dell'autore e che l'esplorazione del suo dinamismo possa favorire una comprensione non settoriale tanto del suo pensiero quanto della sua esperienza umana, offrire un promettente orizzonte ermeneutico sulla vasta attività di questo maestro del pensiero occidentale — accompagnando, e forse contribuendo a chiarire ulteriormente, almeno alcune delle dinamiche fondamentali della sua riflessione — e costituire occasione di confronto per la riflessione filosofica contemporanea.

Una delle peculiarità dell'atteggiamento anselmiano — e forse uno dei motivi della sua forza e del fascino che ha suscitato nei suoi contemporanei e lungo i secoli — è che esso unisce profondamente la ricerca logico-dialettica con l'orizzonte affettivo-relazionale biblico-sapienziale, alimentato e abitato da numerose e profonde relazioni personali nonché dall'onere delle responsabilità educative, ecclesiali e politiche. L'articolazione stessa delle opere di Anselmo, la varietà dei loro destinatari, del loro contenuto e del loro stile provocano — nella loro grande eterogeneità — a riflettere sul legame tra la rigorosa indagine logica e l'affettuoso slancio dell'amicizia, tra l'asciuttezza di un serrato procedere argomentativo e il calore dell'effusione affettiva, tra la concentrazione dell'indagine intellettuale e la confidenza della ricerca orante, tra la dimensione solitaria del riflettere e la sua

apertura relazionale ad un interlocutore<sup>1</sup>. Queste polarità accompagnano il dispiegarsi dell'opera anselmiana e sono facilmente coglibili accostando — come prima esemplificazione — alcuni testi più “speculativi”, come il *Cur Deus Homo*, con altri più “personali” o “religiosi”, come la III Meditazione. Non di rado esse attraversano un medesimo testo, come accade — per riferirmi qui a titolo esemplificativo solo all'opera più studiata di Anselmo — per il *Proslogion*, il cui ritmo può esser difficilmente seguito senza ascoltare il reciproco rapporto tra i suddetti aspetti. L'esperienza di ricerca che vi è consegnata palesa infatti la copresenza delle dimensioni affettiva, intellettuale e spirituale e il dialogo tra l'orizzonte della conoscenza e quello dell'affettività, tra il *pensare* e il *sentire*, tra il pensiero di Dio e la relazione con lui.

Ciò si lascia cogliere talora in modo esplicito proprio sotto il segno della cura dei legami: ad esempio, nel “Proemium” di questo testo Anselmo fa un chiaro riferimento alla presenza di tale aspetto nel percorso che lo ha portato all'elaborazione dell'opera, ricordando di aver pubblicato il precedente “opuscolo” (il *Monologion*) per le preghiere insistenti di alcuni confratelli; anche l'insoddisfazione per la pluralità di argomenti contenuti in quel testo, la ricerca ardente di un *argumentum* che fosse *unum*, nonché il “conflitto di pensieri” in cui tale ricerca lo ha versato sembrano legittimamente interpretabili come recanti il segno — dietro e dentro la speculazione solitaria del filosofo — dell'attività e della responsabilità del maestro di fronte alle istanze e alle attese dei suoi discepoli; la decisione di scrivere l'opera è esplicitamente motivata infine dal ritenere che sarebbe piaciuto a qualche lettore ciò che l'autore si rallegrava di aver trovato<sup>2</sup>. Tale attenzione relazionale è palese d'altronde nel “Prologus” dello stesso *Monologion*, laddove Anselmo, oltre a ricordare già il ruolo delle preghiere frequenti e insistenti dei discepoli nell'indurlo alla stesura dell'opera, sottolinea di aver seguito nel far questo più la loro volontà che la facilità della cosa o le sue possibilità, di essersi lasciato imporre da essi la forma del

1. Cfr. J. LECLERCQ, *Due aspetti dello stesso Sant'Anselmo: lo scrittore dotto e lo scrittore popolare*, in I. BIFFI, C. MARABELLI (edd.), *Anselmo d'Aosta. Figura europea*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 145–154.

2. Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, Proemium: I, 93, 2–21. Tutte le citazioni dalle opere di Anselmo sono dall'edizione critica: F.S. SCHMITT, ed., *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Nelson, Seckau 1938 (vol. I) e Edimburgo 1946 (II e III), 1949 (IV), 1951 (V) e 1961 (VI).

testo e l'impegno a rispondere alle obiezioni, anche a quelle semplici o banali, di aver superato la sua ritrosia a compiere quest'impresa vinto — oltre che dalle già ricordate preghiere — dalla "onestà" della loro insistenza e di aver potuto concludere volentieri ciò che contro voglia aveva cominciato, proprio in considerazione della loro "carità"<sup>3</sup>. Non credo sia da trascurare che Anselmo con segni al lettore questi (e altri) ripetuti e precisi riferimenti ai suoi legami con i monaci in passaggi così importanti come quelli qui scelti a modo di esempio, deliberatamente posti come accompagnamento e introduzione alle sue maggiori opere filosofiche.

## **2. Relazione della *cura dei legami* con importanti temi della riflessione anselmiana**

La cura dei legami sembra inoltre essere in relazione significativa (ora più, ora meno esplicita) con diversi temi fondamentali della riflessione di Anselmo, quali ad esempio la libertà, la rettitudine (con la sua relazione alla giustizia e alla verità), la ricerca e la conoscenza di Dio, l'amicizia, l'educazione ecc., nell'orizzonte unitario di un'esistenza che pare esprimibile — con linguaggio moderno — come esperienza integrale di vita.

Nella visione anselmiana della libertà, ad esempio, le creature razionali — libere e perciò generatrici di storia — con le loro scelte morali responsabili sono chiamate a divenire come Dio le ha volute fin dalla loro creazione. Il cammino nel tempo ha dunque un'importanza decisiva nel loro compiere se stesse; il loro dover-essere, la loro storia è chiamata « a porre in essere, a far accadere, a costruire un intreccio di relazioni interpersonali, fatte di gratuità e disinteresse »<sup>4</sup>: l'impegno a costruire relazioni gratuite e disinteressate è dunque fondamentale nel cammino della libertà e del compimento dell'uomo.

Tale cammino esprime un interesse fondamentale della riflessione di Anselmo, quello della rettitudine della volontà, che attraversa tutta la sua opera. C'è un profondo legame tra la libertà, chiamata a porre scelte che compiano il dover-essere dell'uomo, e la rettitudine, che

3. Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, Prologus: I, 7–8.

4. A. ORAZZO, *Analogia libertatis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 102.

esprime ciò che la volontà è chiamata ad essere. La volontà è chiamata infatti a scegliersi liberamente come retta, a compiere nella libertà la propria rettitudine<sup>5</sup>. Ci chiediamo: c'è un nesso tra questa dinamica e la cura dei legami? Il carattere di "amabilità", comunemente attribuito ad Anselmo e autorevolmente accostato a quello della rettitudine nel tracciare un profilo di questo autore<sup>6</sup>, è solo co-presente e occasionalmente interagente rispetto a tale processo o rivela qualcosa di essenziale di esso, forse in qualche modo indicativo del suo stesso compiersi? Una diffusa considerazione di questo interrogativo sarà sviluppata in più ampi studi. Giova qui però già ricordare che la *rectitudo* appare come l'eco dell'*ama et fac quod vis* agostiniano e « informe si bien la volonté que celle-ci est conduite à agir par amour vrai »<sup>7</sup>, a generare azioni e relazioni ispirate e informate dall'amore. Questo cammino della volontà per guadagnarsi alla propria rettitudine coinvolge ed ingaggia la libertà in tutta la sua responsabilità e capacità di azione; si può convenire sul fatto che aver sottolineato la necessità per la libertà umana di conquistarsi con le sue proprie forze è uno dei maggiori contributi del nostro autore e punto di orientamento di tutto il suo insegnamento sulla libertà<sup>8</sup>. D'altra parte su questo stesso cammino la libertà umana sperimenta per Anselmo il proprio limite e l'ostacolo costituito dal peccato<sup>9</sup>. La riflessione anselmiana sull'azione divina — che ha "formato" e "riformato" l'uomo<sup>10</sup> — e sulla rinnovata possibilità per quest'ultimo di guadagnarsi alla rettitudine della volontà — e dunque al pieno esercizio della sua libertà nell'"alleanza" con la libertà divina — non comporta una visione della concordanza delle libertà divina e umana come connotata dalla sostituzione della prima alla seconda ma come caratterizzata dall'esercizio della *dilectio*, vertice dell'amore umano, « forme dynamique de toutes nos puissances »,

5. Cfr. in particolare le opere di Anselmo che considerano maggiormente la dinamica della libertà: *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*.

6. Cfr. I. BIFFI, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, 1: *Priore e abate del Bec*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 43–88.

7. P. GILBERT, *Le Prosligion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, PUG, Roma 1990, p. 226.

8. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La 'concordantia libertatis' chez saint Anselme*, in *L'homme devant Dieu*, Fs. H. de Lubac, t. 2, Aubier, Paris 1964, p. 31.

9. Cfr. soprattutto: *De casu diaboli*.

10. Tema che accompagna il cammino della riflessione del pensatore aostano e che si fa talvolta molto esplicito, come per esempio lungo il primo capitolo del *Prosligion*.

amore che viene da Dio e che ritorna a lui, « fusion sans confusion, où l'homme, pécheur pardonné, vénère Dieu et trouve en lui ce qui dynamise son désir et le pose ainsi dans l'être »<sup>11</sup>. La visione anselmiana dell'amore e il suo compimento nella *dilectio*, che comprende la capacità di amare evangelicamente i fratelli e la cui fonte è Dio stesso<sup>12</sup>, si mostrano dunque strettamente correlate con le tematiche della libertà e della rettitudine.

Esse sembrano ancora offrirsi come utili vedette per guardare ad altri orizzonti collegati con quelli fin qui trattati.

Anche i temi della verità e della giustizia, intrinsecamente connessi in Anselmo a quello della rettitudine, possono essere utilmente considerati da questa prospettiva. Nel *De Veritate* Anselmo definisce la giustizia « *rectitudo voluntatis propter se servata* »<sup>13</sup> e, parlando della verità, scrive: « *Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis* »<sup>14</sup>, nonché:

Quoniam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia. Ut qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit; immo qui noverit unam, alias nescire non possit.<sup>15</sup>

Il verbo *servare* in questo contesto non si riferisce all'ottemperanza di un precetto particolare ma alla disposizione fondamentale e all'opzione stabile per Dio, cardine del "permanere nella verità"; ricco di memorie giovanee, il termine « ha come oggetto il rapporto di amore verso Dio e verso il prossimo, come risposta all'amore (*agàpe*) che il Padre ha manifestato nel Figlio »<sup>16</sup>. Allo stesso modo, la primazia della volontà di giustizia su quella di beatitudine in Anselmo è interpretata da diversi studiosi come segno del primato dell'amore<sup>17</sup>; inoltre, il legame tra il cammino della libertà e l'orizzonte della verità-rettitudine

11. GILBERT, *Le Proslogion de S. Anselme*, pp. 230–231.

12. Così nota in proposito ancora P. Gilbert: « L'amour est achevé lorsqu'il s'unit à ce qui l'éveille, au don qui le fait aimer, lorsqu'il fleurit en *dilectio* » (*Ibidem*); cfr. anche: H. YAMAZAKI, 'Fons Dilectionis': *St. Anselm's Understanding of 'Caritas'*, in *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, Pázmány Péter Catholic University, Budapest 2005, pp. 268–271.

13. ANSELMO D'AOSTA, *De Veritate* 12: I, 194, 26.

14. Ivi, *De Veritate* 12: I, 191, 19–20.

15. Ivi, *De Veritate* 12: I, 192, 7–10.

16. ORAZZO, *Analogia libertatis*, p. 50.

17. Cfr. Ivi, p. 63.

ha fatto sottolineare che questa visione anselmiana « può risultare interessante anche per la sensibilità e la cultura di oggi, in quanto si presenta come percorso di autentica realizzazione di sé »<sup>18</sup>. Si è potuto parlare in questo senso, a proposito della proposta anselmiana, di « un umanesimo della pienezza perché fondato sul primato dell'amore, che è la perfezione dell'essere umano »<sup>19</sup>.

Elemento caratterizzante la ricerca anselmiana è notoriamente — come richiamato all'inizio — anche l'aspetto logico-dialettico. Esso rivela frequentemente il suo legame con il tema della rettitudine, con quello dell'amore e con la rete degli elementi ad esso correlati. Ai fini di questo studio pare utile guardare a come il tema della cura dei legami possa essere in relazione anche al percorso della conoscenza riguardo a Dio. Anselmo riceve il tema dell'*erigere mentem* e l'antitesi *erectus-incurvatus* dalla tradizione biblico-patristica e da quella monastica (specialmente da Gregorio Magno) che li leggeva soprattutto in senso mistico-spirituale. È proprio del nostro autore aver dato a tale "rettificazione spirituale" anche una grande valenza dialettico-filosofica<sup>20</sup>. Ciò può esser agevolmente colto ancora nel *Proslogion*, ad esempio nel primo capitolo, allocuzione in cui Anselmo parla a Dio e a se stesso, chiarendo bene l'atteggiamento nel quale egli vive la sua ricerca: dopo aver esplicitato la condizione dell'uomo che, *incurvatus*, non può guardare se non in basso (*deorsum aspicere*), supplica Dio di restituirlo alla posizione eretta (*erige me*) affinché possa *sursum intendere*, con tutta la ricchezza che quest'ultimo verbo esprime, sia in riferimento alla tensione e alla penetrazione nell'oggetto cercato che in relazione alla concezione che della dialettica aveva l'Alto Medioevo cristiano<sup>21</sup>. La preghiera e la relazione viva con Dio, nonché la consa-

18. Ivi, p. 80.

19. O. ROSSI, *Introduzione*, in ANSELMO D'AOSTA, *Fede e libertà*, Messaggero, Padova 1988, p. 38.

20. Cfr. R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, Etudes augustiniennes, Paris 1964, pp. 45-52.

21. Questa disciplina mirava innanzitutto a facilitare la comprensione, e non la verifica dimostrativa, di quanto attestato dalla rivelazione. Essa si basava inoltre, tuttavia, su verità oggetto di intuizione noetica, di tipo immediato ed intuitivo, assolute, coglibili attraverso *l'ars inveniendi* grazie alla sola intelligenza umana; assumendole come punti di riferimento, *l'ars iudicandi*, scienza descrittiva della deduzione, ne sviluppava i contenuti e le conseguenze. Anselmo nel *Proslogion* si inserisce perfettamente in questo modo di concepire la dialettica, comunemente accettato nell'Alto Medioevo: egli propone l'*argumentum*, « ciò di

pevolezza di sé, della condizione dell'uomo nell'ampiezza della sua realtà esistenziale — non solo gnoseologica — e l'impegno a guidare il proprio cammino in base a tali premesse mostrano qui la loro valenza per "rettificare" l'uomo e consentirgli di "intendere", dando a questo fondamentale momento della conoscenza, letto secondo la concezione corrente della dialettica, una irrinunciabile coloritura anche affettivo-relazionale, che implica fortemente l'attenzione al rapporto con sé e con Dio. Ciò è ben esplicitato nelle righe successive, anche dalla sintetica — ed efficacissima — descrizione dell'atteggiamento in cui Anselmo vuole porsi in questa ricerca: « Quæram te desiderando, desiderem quærendo. Inveniam amando, amem inveniando »<sup>22</sup>. La ricerca e il desiderio si accompagnano e sospingono reciprocamente, così come è reciproco il rapporto tra il trovare e l'amare. L'*intellectus fidei*, perseguito rigorosamente secondo la concezione altomedievale della dialettica, appare in Anselmo sviluppato e colto in un atteggiamento di ricerca caratterizzato da un'affettività e da una relazionalità — sostanziate dal desiderio e dall'amore — che palesano il loro legame con l'orizzonte sapienziale biblico-patristico e che non appaiono solo "accanto" al cammino della ricerca logica, ma lo stimolano e rilanciano, essendone a loro volta stimolati e rilanciati.

Gli stessi esiti teoretici più arditi sono talvolta inseriti in un contesto denso di questi elementi. La consapevolezza della continua relazione — pur nella distinzione — tra di essi mi pare necessaria, come già accennato, per seguire il "ritmo" del *Proslogion*, nel quale si alternano non casualmente, in un percorso di ricerca che si sostanzia di entrambi. Ciò appare chiaro, a modo di esempio, in quella che può essere considerata una "cerniera" importante del testo, oltre che suo "centro": il capitolo XIV, nel quale l'allocuzione alla propria anima e a Dio — circa il fatto che l'anima che ha *trovato* Dio tuttavia non lo *sente* — conduce l'intelligenza a comprendere (capitolo XV) che Dio è *quiddam maius quam cogitari possit*, ultima delle tre espressioni riferite a Dio nel *Proslogion* e chiave di volta di tutto lo svolgersi successivo

cui non può pensarsi il maggiore», come verità noetica di tipo intuitivo, e deduce poi da esso, attraverso l'*argumentatio*, i contenuti impliciti in tale definizione. Cfr. G. D'ONOFRIO, *Chi è l'"insipiens"? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, in *L'argomento ontologico*, Cedam, Padova 1990, pp. 99-102.

22. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* I: I, 100, pp. 10-11.

dell'opera<sup>23</sup>.

Tali nessi tra la cura dei legami — con il prossimo, con sé, con Dio — nell'amore e i grandi temi della riflessione anselmiana non sono tuttavia sempre evidenti, né vanno sempre dati globalmente per scontati. La terminologia di Anselmo si ispira infatti a diversi ambiti concettuali ed esperienziali, lasciandosi provocare e rinnovare da una vigile attenzione ai fenomeni culturali e sociali del tempo, e dunque dai mutamenti nel linguaggio nei rapporti sociali, nella giustizia, nell'economia, negli studi di logica ecc. L'orizzonte fondamentale, certo, continua ad attingere comunque alla sorgente biblico-patristica, all'elaborazione culturale del cristianesimo nel Medioevo e all'esperienza spirituale del monachesimo. Ciò contribuisce al fatto che il tema della cura dei legami, all'interno e nel più ampio respiro dell'amore evangelico, possa essere riconosciuto presente, ma ovviamente con le dovute cautele metodologiche, anche al di là della sua stessa esplicitazione. Così si esprime ad esempio Pouchet circa il rapporto tra la terminologia usata da Anselmo a proposito della rettitudine e il tema della carità cristiana:

La terminologie quelque peu stoïcienne dont saint Anselme revêt sa théorie nous déconcerte au premier abord. Mais Dieu et son Évangile sont trop présents à la pensée de ce moine pour ne pas infuser, à la lettre qui tue, l'esprit qui vivifie, celui de la charité.<sup>24</sup>

L'impegno di Anselmo — e qui sta uno dei motivi del suo fascino e della sua "modernità" — è tuttavia di sviluppare la sua riflessione secondo percorsi proponibili anche a chi non condivide l'orizzonte

23. Per l'importanza di tale "passaggio" nell'economia del *Proslogion* e della proposta filosofica anselmiana, cfr. H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, in *Spicilegium Beccense*, I, Vrin, Paris 1959, pp. 295-312; e ID., *Seigneur, je cherche ton visage*, in *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 79-124.

24. POUCHET, *La rectitudo*, p. 196. A sostegno della sua lettura, l'autore cita studiosi che lo hanno preceduto nella stessa linea interpretativa su questo punto, tra cui P. Rousseau: « L'amour est continuellement sous-jacent dans la pensée de saint Anselme » (P. ROUSSEAU, *Introduction in Œuvres philosophiques de saint Anselme*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1947, p. 36). In questo medesimo senso si può comprendere il legame che lo stesso Pouchet fa tra la libertà, l'obbedienza e l'amore in Anselmo: « La liberté d'Anselme, c'est avant tout la liberté des enfants de Dieu, qui est une obéissance, donc une servitude, mais une obéissance d'amour » (POUCHET, *La rectitudo*, p. 110).

della Rivelazione, riponendo un'illimitata fiducia<sup>25</sup> nella ragione e non temendo di pensare anche i propri dubbi, facendone anzi non di rado la molla dialettica del suo procedere<sup>26</sup>.

La riflessione sull'amore nei testi più "speculativi" riflette questo atteggiamento. Diverso può per certi versi essere il caso dei testi più "personali" o "religiosi", dove la presenza del tema dell'amore, il suo manifestarsi in una pluralità di modi tra cui — molto significativo — quello della cura dei legami, nonché il suo rapporto con altri aspetti del pensiero di Anselmo sono senz'altro più espliciti, nelle loro varie espressioni tra cui, per esempio, quelle relative proprio alla cura delle persone e delle relazioni, nell'amicizia, nell'insegnamento, nel governo o nella guida spirituale.

### 3. Alcuni aspetti "concreti" della cura dei legami in Anselmo

Dalla considerazione delle numerose testimonianze offerte in questo senso in particolare dalle suddette opere nonché dalle narrazioni biografiche, mi pare conclusivamente utile cercare anche di evidenziare — nel contesto di quanto fin qui emerso sull'importanza del nostro tema per il percorso di ricerca di Anselmo — alcune caratteristiche "concrete" della sua cura dei legami, indicando ancora alcuni emblematici riferimenti testuali<sup>27</sup>.

Innanzitutto l'affabilità, nutrita di condivisione e capacità di narrazione fiduciosa del percorso di vita<sup>28</sup>; poi l'attenzione, espressione di vicinanza alla persona, sia individualmente che in quanto inserita in ampie relazioni fraterne, amicali, comunitarie<sup>29</sup>; la memoria, custode

25. Cfr. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Payot, Paris 1952; trad. it. di M.A. DEL TORRE, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze 2008, p. 276.

26. Cfr. I. SCIUTO, *Introduzione al Proslogion*, in ANSELMO, *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano 2009, p. 256.

27. Tra gli studi sull'argomento, cfr. in particolare: R.W. SOUTHERN, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, I, trad. it. di P. FIORINI, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998, soprattutto il settimo capitolo: «La natura e l'importanza dell'amicizia», pp. 145-173. Cfr. anche il già citato: I. BIFFI, *Anselmo al Bec*.

28. Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Ep. 156*. Cfr. anche la testimonianza di Eadmero, dall'edizione critica: R.W. SOUTHERN (ed.), *The Life of St. Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer*, OMT, Oxford 1972<sup>2</sup> (d'ora in poi: VA): II, p. 171.

29. Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Ep. 134 e VA, I*, p. 33.

del legame attraverso e oltre le distanze spaziali e temporali<sup>30</sup>; l'insegnamento *nella cura e della cura*<sup>31</sup>; la vitalizzazione continua della capacità di relazione attingendo incessantemente a ciò che è ritenuto radice, linfa e fine di essa: per Anselmo, l'amore di Dio, relazione fondamentale, conforto e scopo della sua vita, di cui avere cura attraverso la preghiera, i colloqui spirituali, l'impegno della conversione, la donazione di sé, la vita nella carità<sup>32</sup>.

La presenza e la rilevanza del tema della *cura dei legami* nel percorso biografico ed intellettuale di Anselmo ricevono dunque non poche conferme, tanto dalla lettura dei testi e delle testimonianze su di lui che da autorevoli commenti come quelli citati. Nel più ampio contesto di un auspicabile studio della visione anselmiana dell'amore, l'evidenziazione delle prospettive ermeneutiche che esso apre e la rilevazione della sua valenza in relazione ad altre importanti tematiche e all'insieme del percorso di ricerca di Anselmo sembrano così poter offrire un contributo nel percorso mai concluso della comprensione del suo pensiero nonché poter proporsi come motivo di stimolo e riflessione per la sensibilità contemporanea.

30. Cfr. Ivi, *Epp.* 199 e, ancora, 156.

31. Oltre alla testimonianza sull'atteggiamento tenuto da Anselmo col giovane monaco "ribelle" Osberno (VA, I, 10), cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Epp.* 43, 80 e 165; VA, I, 22.

32. Cfr. Ivi, *Epp.* 21, 38, 69, 79, 85, 112, 135; VA, I, 5.

## Riflessioni teologico-politiche su amore e libertà

UMBERTO LODOVICI

La riflessione sulla relazione e il legame non può prescindere dal considerare la relazione originaria tra Dio e Uomo, principio paradigmatico di ogni altro rapporto, compreso quello sociale.

Il pensiero contemporaneo sul rapporto tra cristianesimo e politica ha messo spesso l'accento sulla separazione delle due sfere, lasciando così intervenire la religione come qualcosa di estrinseco e moralistico. Il riconoscimento della distinzione non deve invece oscurare il grande tema dell'analogia tra i due piani: si pensi solo all'influsso sulla filosofia rinascimentale delle riflessioni sul buon governo che i Padri della Chiesa traevano dal governo divino del mondo. Più recentemente anche Carl Schmitt — assieme ad altri come Hans Kelsen ed Erik Peterson — ha posto l'attenzione sulle analogie tra dottrina dello Stato moderno e concetti teologici<sup>1</sup>. D'altronde, il lavoro di “traduzione” di contenuti religiosi in forme razionali condivisibili oltre ad essere stato recentemente riproposto da Habermas, è centrale in tutta la filosofia moderna.

Questa corrispondenza può essere utile anche a comprendere la portata politica del rapporto tra Dio e Uomo intesa come relazione d'amore<sup>2</sup>. Un primo aspetto è rappresentato dal fatto che le relazioni umane riposano sulla realtà dell'amore come fondamento dell'essere: non la violenza e la sopraffazione, bensì la relazione e la comunità sono all'origine; un secondo punto, è il carattere personale della Trinità

1. Sul tema della teologia politica nel Novecento rimando a U. LODOVICI, *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011; recentemente anche M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova–Milano 2013.

2. Del tema politico dell'amore mi sono già occupato in *Il problema politico dell'amore per il nemico. Bonhoeffer e Schmitt in dialogo*, in S. LABATE (ed.) *Differenze e relazioni. Il prossimo e l'estraneo*, Aracne, Roma 2013.

e del rapporto tra Dio e uomo: l'amore non assorbe l'altro, ma gli garantisce la sua alterità. Così lo Stato non deve sostituire il singolo, ma accordargli fiducia. Infine, in questo rapporto personale è implicita l'idea di libertà. La libertà dei moderni trova sua radice proprio in questo rapporto d'amore tra Dio e uomo privo di coercizione.

## 1. L'originarietà della cura

“Dio è amore” scrive San Giovanni nella Prima lettera così importante anche per Agostino di cui ci ha lasciato un fondamentale commento. L'amore non è né meramente uno degli attributi della divinità, né un demone dell'inframondo, ma la verità profonda dell'essere. La conciliazione, la pace, la benevolenza non sono quindi maschera, velamento della sopraffazione cosmica, ma l'essenza più autentica della realtà. La filosofia dell'essere medievale coincide così con una nuova metafisica dell'amore<sup>3</sup>. Nel Novecento è stato soprattutto Bonhoeffer a sviluppare in modo originale le virtualità di questa teologia delle cose terrene: «Buona non è una qualità della vita, ma la “vita” stessa. Essere buoni significa “vivere”»<sup>4</sup>.

Il Creatore, il Fondamento dell'essere è insomma *charitas*: l'amore non è più in contraddizione con la Verità delle cose. È su questa nuova metafisica che la comprensione dell'essere come *physis* nel senso platonico–aristotelico lascia il posto a un'ontologia dell'amore e in fondo della libertà. Come scrive Scheler: «*L'ordo amoris* è dunque il nucleo dell'ordine del mondo inteso come ordine costituito da Dio»<sup>5</sup>. Al contrario, sono il peccato, il male, l'inimicizia a essere eccezione, caduta, privazione di un qualcosa che dovrebbe esserci. Il disordine umano è insomma ridotto a dimensione storica, contingente, derivata e quindi *a termine*. L'oppositore a Cristo, secondo Erik Peterson, non è un contro–Dio, ma un mortale: «L'Anticristo è un uomo. Non è un demone – e nemmeno qualcosa come un diavolo incarnato. È qualcosa come il Superuomo»<sup>6</sup>. L'amore non si realizza insomma attraverso

3. É. GILSON, *L'amore e il suo oggetto*, in ID., *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it. di P. SARTORI TREVES, Morcelliana, Brescia 2000, p. 339.

4. D. BONHOEFFER, *Etica*, trad. it. di C. DANNA, Queriniana, Brescia 2010, p. 220.

5. M. SCHELER, *Ordo amoris*, trad. it. di E. SIMONOTTI, Morcelliana, Brescia 2008, p. 72.

6. G. CARONELLO, «L'Anticristo è un uomo, non un demone». *Su una figura escatologica*, in

una ferita da parte di un dio e non è neppure lo sforzo titanico di un singolo, ma apprendimento e realizzazione di una “natura”.

Il giurista Carl Schmitt ha visto in questa teologia la fondazione dell'intrinseca bontà e legalità del mondo visibile: «La vita non è un fungo nato sulla morte, ma è la morte una caduta dalla vita»<sup>7</sup>. L'aspirazione alla pacifica convivenza umana rispetta insomma lo statuto originario dell'essere, perché se l'armonia è l'Inizio, l'odio non è che la sua corruzione. Se il Politico è riconducibile alla sua capacità di distinguere l'amico dal nemico, al principio della società si trova però l'amicizia, la volontà di convivenza pacifica e il riconoscimento. Anche Rosmini ne trae delle conseguenze analoghe: alla base della società umana non sta un patto artificiale e costretto, come pensava Hobbes, ma la società teocratica, ovvero l'originaria socialità.

Il trinitarismo cristiano costituisce una novità fondamentale rispetto al pensiero pagano, il cui orizzonte era lo scontro tra divinità cosmiche a cui corrispondeva il pluriverso politico delle diverse nazioni. Max Weber ha visto nella modernità il ritorno di questo “politeismo” che tocca ora però i “valori”. Infatti l'uomo di oggi che sta nel mondo:

Non può in sé esperire nient'altro che il conflitto tra una sequenza sterminata di valori, ognuno dei quali, isolatamente considerato, appare vincolante. Sta a lui scegliere quale di questi dèi egli voglia e debba servire, o quando l'uno e quando l'altro. Sempre però egli si troverà a confliggere contro uno o più degli dèi di questo mondo e soprattutto si troverà ben lungi dal Dio del cristianesimo — da quel Dio, per lo meno, che è stato annunciato nel Discorso della montagna.<sup>8</sup>

## 2. Il carattere personale del rapporto teologico

Nell'antico Vicino Oriente, come ha mostrato Assmann, il rapporto tra Dio e uomo viene pensato in termini politici. Il comandamento dell'amore antico-testamentario deriva infatti dal linguaggio dei trat-

*Il Katéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, «Rivista Religione e Politica», Morcelliana, Brescia 2008, p. 187.

7. C. SCHMITT, *La visibilità della Chiesa*, in *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. di C. SANDRELLI, Giuffrè, Milano 1986, p. 82.

8. M. WEBER, *Il politeismo dei valori*, a cura di F. GHIA, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 80-81.

tati di vassallaggio e dei giuramenti di lealtà diffusi al tempo. La sua direzione è quella dal basso verso l'alto; mentre l'ira è quella di Dio, e poi del suo vicario in terra, garante e custode della giustizia<sup>9</sup>. Sono i profeti del dopo-esilio, e in particolare Osea, a interpretare il rapporto tra Dio e Israele nei toni intimi del rapporto amoroso: « Amerò non-amata e a Non-mio-popolo dirò: Mio popolo. E lui mi dirà: Mio Dio » (Osea 2,25). Nel cristianesimo, il rapporto tra Dio e uomo si approfondisce ulteriormente in un linguaggio nuziale. Nell'*Apocalisse*, la Chiesa viene vista come la Sposa, secondo una simbolica matrimoniale che unisce vincolo giuridico con la dimensione affettiva della premura e della fedeltà. L'amore assume così forma eminentemente personale. Il rapporto amoroso della Trinità si apre a ogni uomo come a un Qualcuno da accogliere; in termini kierkegaardiani, come una verità "per me": Dio non si comunica alla folla, bensì ai singoli. Non si manifesta quindi più come estasi metapsichica o invasamento demoniaco, ma come rapporto tra persone che mantengono il carattere di individui. Anzi l'amore è il momento vero dello svelamento della dimensione persona dell'uomo<sup>10</sup>. Anche Kierkegaard coglie tutta la novità rispetto all'*Eros* impersonale degli dei greci: « In nessuno di loro l'amore è presente come principio; nella misura in cui era in loro, cioè nel singolo, era come momento della potenza universale dell'amore »<sup>11</sup>.

Guardini ha riflettuto sul carattere politico del rapporto personale che caratterizza il Dio cristiano:

La Trinità insegna che tutto, proprio tutto potrebbe essere e, al massimo grado, dovrebbe essere comune. Una cosa sola non dovrebbe esserlo, e con ciò si contrappone alla dedizione il suo contrappeso: la personalità. Questa deve rimanere inviolata nella sua indipendenza. Il suo sacrificio non può essere né desiderato, né offerto, né accettato.<sup>12</sup>

Ogni relazione è un gioco tra distanza e prossimità. L'atteggiamen-

9. J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto*, in *Israele e in Europa*, trad. it. di U. GANDINI, Einaudi, Torino 2002, pp. 56 ss.

10. Sul nesso amore e persona si veda V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013, pp. 74-84.

11. S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, Vol. I, trad. it. di A. CORTESE, Adelphi, Milano 1976, pp. 125 ss.

12. R. GUARDINI, *Scritti politici*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia 2005, p. 97.

to orientato alla persona significa anche distacco, rispetto per l'integrità dell'altro. Nella Croce il Padre lascia spazio alla Redenzione come opera libera del Figlio. In questo abbandono, rifiuta paradossalmente di usare il Figlio come un mezzo<sup>13</sup>. L'astenersi significa qui rispetto di quel cerchio sacro che costituisce la persona. In ciò è implicata anche una radicale fiducia nell'individuo, nelle sue forze e capacità. Dio permette il male, per rispetto della persona, di cui esalta il protagonismo e l'autonomia. Rosmini ha sottolineato con acume questa teologia della cooperazione umana alla sua stessa salvezza. In questo senso, trova spiegazione la polemica rosminiana contro la tendenza dello Stato ottocentesco ad assumere quelle responsabilità che spettano invece alla Persona<sup>14</sup>.

### 3. Amore e libertà

Questo rapporto d'amore tra Dio e uomo è quindi una paradossale relazione tra Libertà increata e Libertà creata<sup>15</sup>. La persona di per sé non incarna l'assoluto — non c'è in questo senso una sacralità della persona (come pensa Simone Weil ad esempio) — l'invulnerabilità consiste nella sua relazione con l'assoluto. La Redenzione inizia proprio con una richiesta di cooperazione da parte dell'uomo. Maria acconsente liberamente di collaborare con Dio, avrebbe potuto sorridere come Sara — come suggerisce Kierkegaard — invece si rende disponibile. Il Dio biblico non teme di esporsi al rischio di venire rifiutato.

Agostino ha mostrato chiaramente come non esista salvezza senza consenso soggettivo. La beatitudine non consiste in una condizione oggettiva nella quale l'uomo si trova suo malgrado. Non si può condurre l'uomo alla felicità attraverso un sequestro da parte delle forze

13. M. NICOLETTI, «Per amore della libertà». *Sulla dialettica tra religione e politica*, in *Religione e politica nella società post-secolare*, A. FERRARA (ed.), Meltèmi, Roma 2009, p. 74.

14. In merito soprattutto P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

15. Scrive Hegel: «Questa Idea è venuta al mondo con il Cristianesimo, secondo il quale è l'individuo in quanto tale ad avere valore infinito: l'uomo, essendo oggetto e fine dell'amore di Dio, è destinato ad avere il suo rapporto assoluto con Dio come Spirito, e a far dimorare entro sé questo spirito. In altre parole: L'uomo è destinato alla Libertà suprema» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, § 482, p. 785).

celesti, ma è necessaria la libera adesione del singolo<sup>16</sup>. Per questa ragione lo Spirito non interviene con la violenza, ma esercita una sorta di capacità di *delectare*, di fare innamorare, di muovere la volontà umana. La Legge non viene più trasmessa come codice scritto nella pietra, ma come trasformazione del cuore. Si comprende così come la persuasione e la retorica siano penetrate nello stile comunicativo della teologia cristiana<sup>17</sup>.

Hegel ha sviluppato filosoficamente questo nesso tra amore e libertà. In particolare, è utile considerare un luogo hegeliano poco frequentato, ovvero l'aggiunta al capitolo § 7 (Il concetto concreto della libertà) della *Filosofia del diritto*:

Qui, non si è unilaterali in sé, ma ci si limita volentieri, in relazione a un altro; ci si conosce, però, in questa limitazione, come se stessi. Nella determinatezza, l'uomo non deve sentirsi determinato; ma, considerandosi l'altro in quanto altro, si ha in ciò, per la prima volta il sentimento di sé. Quindi, la libertà non sta né nella indeterminatezza, né nella determinatezza, ma è l'una e l'altra. [...] Ma la volontà non è legata a un che di limitato, sibbene deve andare oltre, poiché la natura della volontà non è questa unilateralità e questa dipendenza; bensì la libertà è volere un che di determinato, essere a sé in questa determinatezza e ritornare di nuovo all'universale.<sup>18</sup>

In queste pagine Hegel intende uscire da un'aporia: da un lato, la libertà se vuole essere assoluta non può volere qualcosa di concreto, altrimenti sarebbe determinata e non più infinita; dall'altro lato, senza oggetto rimane vuota, quindi, libertà di nulla. La libertà come mera emancipazione e autonomia, nel senso kantiano e illuminista, gli sembra insomma insufficiente. È necessario includere la dimensione dell'*autenticità*, ovvero il bisogno di identità che caratterizza l'uomo moderno. L'amore è allora assunto come modello di una relazione in cui l'essere presso di sé (momento dell'autonomia) ed essere presso altro (momento dell'autenticità) non si escludono.

16. M. NICOLETTI, *L'amore e il dramma della libertà da Paolo ad Agostino*, in «Humanitas», n. 6, 2003, pp. 994–1010.

17. Su questo punto G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De Doctrina Christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001.

18. Su questo passo ha attirato l'attenzione anche A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. CARNEVALE, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 52 ss.

L'altro deve insomma essere incluso — con un atto di libera autolimitazione — nella realizzazione della propria libertà. L'amore viene visto non come dipendenza, ma come aumentata realizzazione di sé grazie al rapporto con l'altro<sup>19</sup>. Ma nell'amore è implicata non solo la propria libertà, ma anche quella dell'altro. L'uomo vuole essere amato liberamente. Nel rapporto amoroso con l'altro l'io è libero non contro, ma in forza di un'altra libertà. Hegel ha così inteso delineare quei principi normativi che legittimano quelle condizioni sociali sotto le quali i soggetti possono scorgere reciprocamente nella libertà degli altri un presupposto della loro stessa auto-realizzazione.

Hegel ha sottolineato nel cristianesimo il nesso tra religione dell'amore e religione della libertà<sup>20</sup>. Il rapporto con Dio non si comprende più come minaccia o timore, ma come incontro tra la libertà eterna e quella finita. Senza questo sfondo teologico è difficile comprendere il concetto di libertà religiosa come si è sviluppato nella storia europea, in particolare con lo Stato liberale moderno. Esso ha rinunciato, come ha mostrato Böckenförde, alla coazione, per chiedere un riconoscimento da parte dei cittadini che si esprime liberamente. In questa prospettiva, lo Stato moderno rinuncia per "amore della libertà" all'imposizione di quei presupposti che rendono possibile la sua esistenza. Il riconoscimento politico non può infatti essere pensato che in termini di libera e soggettiva lealtà, in forme che "traducono" il radicale rispetto divino per la coscienza e l'insostituibilità dell'individuo<sup>21</sup>.

19. L. CORTELLA, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 50.

20. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Osservazioni sul rapporto tra Stato e religione in Hegel*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. PRETEROSSO, Laterza, Bari 2007, pp. 55-81.

21. Su questi aspetti si veda: E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà democrazia*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia 2007.



# L'uomo e l'altro: antropologia ed etica della relazione

LUCA DE ROSA

## **1. Il contesto storico–culturale attuale**

La crisi della nostra epoca non è soltanto una crisi economica e sociale, ma è soprattutto alla radice, nelle sue cause più profonde, una crisi etica e prima ancora antropologica, cioè dell'uomo. L'aumento vertiginoso della tecnologia induce ad un mondo virtuale, astratto, immateriale, ma non deve mettere a tacere uno straordinario bisogno di verità e di bellezza, presente in ogni uomo, sul quale tutti dobbiamo interrogarci. Oggi è fortissimo il bisogno di senso, di orientamento, di un pensiero, in grado di interrogare se stesso e gli altri. Per un'adeguata lettura e interpretazione del contesto, nel quale inserire la nostra ricerca, per dare risposte alle domande dell'uomo, è opportuno conoscere la cultura dell'uomo del nostro tempo e porre la seguenti domande: cosa è cambiato e cosa sta cambiando nella nostra società? Quali sono i segni di speranza?

### *1.1. I segni del cambiamento*

1. La globalizzazione, l'industrializzazione e l'urbanizzazione, (aspetto sociale ed economico), il passaggio da una vita patriarcale a una società anonima, dove prevale il potere della tecnologia, che offre grandi potenzialità, ma, se non si avverte il senso del limite, può rendere l'uomo più schiavo;
2. la forte spinta alla secolarizzazione con la moltiplicazione degli orientamenti culturali e religiosi ha provocato il pluralismo delle idee e dei comportamenti, spesso diversificati e discordanti tra loro;

3. la fine della modernità con la crisi delle ideologie della fine del secolo scorso ha determinato il passaggio alla postmodernità, che viene chiamata società liquida, dove non ci sono valori di riferimento (aspetto morale) e spesso domina l'utilitarismo;
- a) l'affermarsi del consumismo, che con lo sviluppo tecnologico ha consentito una elevata produzione di beni di consumo e ha determinato la corsa dell'uomo "*tecnicus*" al benessere immediato. Le conseguenze sono che la tecnologia produce tre forme di riduzionismo, che hanno un'incidenza della vita umana:

- la riduzione ontologica (l'essere), l'uomo "*tecnicus*" ritiene di essere diventato autosufficiente, ma in realtà è un uomo solo;
- la riduzione cosmologica (l'universo), tutto si può conoscere e sperimentare, viene esaltato l'aspetto quantitativo delle cose, ma non qualitativo;
- la riduzione assiologica (i valori), l'uomo "*tecnicus*" colloca al primo posto gli aspetti materiali, immediati, terreni, mettendo da parte i valori spirituali. Si sperimenta una crisi di senso, che ha il suo inizio nel modo di intendere l'essere umano e che è diventata perciò crisi dell'uomo (aspetto antropologico).

Le conseguenze si avvertono nella crisi della morale, che non dà valori, norme e diventa solamente descrittiva. Si vive in tal modo nell'individualismo, che provoca la deformazione del concetto di libertà, che spesso non viene adeguatamente intesa. Si è giunti al punto tale da esaltare la libertà, da farne un assoluto, soprattutto per quanto riguarda la famiglia, l'economia e la politica. La libertà è fondamentale per l'uomo, ma la libertà presuppone la verità; errore del nostro tempo consiste nello spezzare il nesso tra verità e libertà. Se l'uomo cerca un senso, noi dobbiamo riproporre la grande verità sulla persona umana: l'uomo è essenzialmente un essere relazionale; egli è sempre alla ricerca di questa relazione fondamentale con Dio, per costruire la relazione con gli altri uomini e vivere in società.

1.2. *I segni di speranza del nostro tempo*

1. Il senso religioso e il senso morale non sono completamente scomparsi, ma hanno subito delle profonde modificazioni, sulle quali è possibile ancora agire, restituendo valore all'uomo,
2. la crisi morale provoca la costruzione di altre gerarchie di valori e prevale il senso della domanda etica: la questione morale, intesa in tutti i suoi molteplici significati, sta diventando il problema centrale del nostro tempo; stiamo vivendo un ritorno all'etica,
3. è forte il senso dei diritti umani, dell'uguaglianza sociale, del diritto al lavoro, della parità tra uomo e donna, della libertà di pensiero e di associazione,
4. si avverte una crescente domanda di etica nell'economia, al fine di una maggiore giustizia sociale, soprattutto nell'ambito della cura della salute dei cittadini, da considerare persone e non numeri,
5. è molto sentita in alcuni settori della società, soprattutto tra i giovani, l'esigenza di coltivare determinati valori nel gruppo mediante iniziative di volontariato sociale, ricco di ispirazione etica, che si sviluppa particolarmente nell'attenzione nei confronti delle persone povere e deboli, più segnate dalla fragilità fisica, psichica e morale,
6. una maggiore sensibilità verso il problema ecologico nella salvaguardia del creato, che renda l'uomo custode e non più sfruttatore delle risorse ambientali, nella ricerca di nuovi stili di vita, basati sulla condivisione e sulla solidarietà.

Risulta opportuno far leva su questi segni di speranza, per costruire una comunità umana e sociale solidale e fraterna, che metta al centro il valore della persona umana. A tale scopo, si richiede di ricostruire un rapporto indispensabile tra gli uomini, che renda stabili e ricchi di significato i legami umani e sociali. In quanto specie, l'uomo è parte della natura, ma egli, in quanto persona, esprime un'identità, che si può comprendere solamente all'interno della relazione.

## 2. La questione antropologica

Nel nostro tempo si avverte la necessità di analizzare criticamente il problema dell'uomo e del significato globale della persona umana, per compiere un'indagine sulla questione della relazione interpersonale e della costituzione dei legami stabili.

### 2.1. *La centralità della persona*

La riflessione sull'uomo nella cultura contemporanea è caratterizzata non solo da una visione legata allo sviluppo scientifico, ma anche dall'analisi, condotta sul piano filosofico, per definire con chiarezza il concetto di persona, al fine di una comprensione organica e coerente dell'uomo e dei suoi atti. All'interno del dibattito filosofico sono molti gli autori che hanno sottoposto ad indagine il concetto di persona. Ma il personalismo più adeguato alla comprensione dell'uomo e dei suoi atti è quello che riconosce l'unità psico-fisica e spirituale della persona. Può essere chiamato il personalismo ontologicamente fondato, che propone un'etica razionale, basata sul valore della persona, in quanto rinvia come fondazione ultima all'esistenza dell'Assoluto. Da tale personalismo scaturiscono di conseguenza i principi della morale: il valore fondamentale nella vita umana, la validità oggettiva della norma morale, la libertà dell'uomo nell'uso della sua volontà, i diritti umani. Tale personalismo nasce dall'elaborazione morale del pensiero classico, riletto in chiave moderna: dal contributo fondamentale di San Tommaso d'Aquino e di San Bonaventura da Bagnoregio, ma anche dalle riflessioni dei filosofi, che nel secolo scorso hanno riportato al centro del dibattito filosofico la persona. In particolare, coloro che hanno adottato il metodo fenomenologico (E. Stein, M. Scheler, K. Wojtyła ecc.) hanno proposto un superamento delle visioni soggettivistiche dell'Ottocento, in favore di uno studio dell'uomo nella sua concretezza e nella sua dimensione relazionale. La persona è così considerata sostanza sussistente, che nel suo essere spirituale trascende le manifestazioni sensibili nella relazione con sé, con gli altri e con il mondo. L'aspetto relazionale è indispensabile per l'uomo, ma, se resta puramente soggettivo, non riesce a dare ragione della complessità e della ricchezza della persona umana. Bisogna ricercare una sorgente di carattere spirituale, che unisce e fonda le facoltà intellettuali ed

operative dell'uomo e spieghi la capacità umana di compiere degli atti intelligenti e liberi. La persona trova, quindi, una base ontologica fondativa nell'essere, quale principio della verità e dell'esistenza. A. Rosmini aveva affermato che solamente questo principio spiega l'uomo, perché lo precede e lo fonda nella dimensione originaria dell'Esse-re divino. La persona è l'unico ente del mondo finito, al quale Dio comunica l'essere nel modo più elevato, ossia il divino nell'uomo<sup>1</sup>.

L'uomo essere resta un essere spirituale, unito nella dimensione corporea, che a sua volta è pervasa dall'io spirituale<sup>2</sup>. Una concezione solamente soggettivista ed individualista diventerebbe una forma di riduzionismo, perché non riuscirebbe ad intendere l'uomo nella sua unità. Il personalismo ontologicamente fondato, invece, considera ogni singola persona nella sua globalità e unità e la sua soggettività fondata su una ontologia spirituale. La filosofia morale ha bisogno di una fondazione: la persona diviene così il fondamento e il criterio della moralità dell'uomo, in quanto capace di conoscenza dei valori e delle norme. Una volta colta razionalmente l'essenza metafisica dell'uomo nel concetto di persona, diventerà possibile passare dal piano dei valori al piano dei comportamenti, secondo l'antico principio: *operari sequitur esse*, che esprime la fondazione ontologica dell'agire del soggetto umano. Il valore della persona emerge nell'universo, nella storia e nella società, come capace di relazionalità positiva e costruttiva. Il personalismo afferma il carattere trascendente della persona rispetto al mondo materiale e rispetto ai rapporti umani e sociali. Nei confronti della natura la persona è trascendente in senso ontologico a causa della

1. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009; R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1983; M. DE MARTINI (ed.), *La filosofia del dialogo da Buber a Levinas*, Biblioteca Pro Civitate Cristiana, Assisi 1990; G. INVITTO, *Fra Sartre e Wojtyła. Saggi su fenomenologia ed esistenze*, Mimesis, Milano 2007; V. MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Baroli, Milano 2007; F. MIANO, *Vita, relazione, responsabilità in Martin Buber*, in E. D'ANTUONO (ed.), *Vita ebraica e mondo moderno: esperienze, memoria, "nuovo pensiero"*, Giannini, Napoli 2012, pp. 151-160; P. NEPI, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008; G. PENATI, *Modernità e postmoderno nel dibattito filosofico attuale*, in *Postmoderno? Il destino dell'uomo*, in « Communio », 110, 1990, pp. 16-31; A. PONZO, *La relazione interpersonale*, Laterza, Bari 1967; I. SANNA, *La categoria persona e le antropologie contemporanee*, in Id., (ed.), *La teologia per l'unità d'Europa*, EDB, Bologna 1991; G. SANSONETTI, *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine Trento, 2009.

2. A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Centro Internazionale di Studi rosminiani. Città Nuova, Roma 1976.

sua libertà come autodomínio: l'uomo è un animale, ma non come gli altri animali, perché in lui è presente una ricchezza di vita spirituale e interiore. Egli è nell'universo, ma all'interno di esso, non è solo una parte, ma è un microcosmo, cioè un tutto intero per la sua capacità di conoscere e amare; il suo io da solo vale più del mondo intero. Nei confronti poi della società, la persona mostra una sua identità, dal punto di vista ontologico, perché egli non è una parte della società, ma è il centro, da cui trova origine la società. La persona, infatti, non può annullarsi nella dimensione del sociale, cadendo nel collettivismo e perdendo così la sua identità. Così anche, la persona non può essere dissolta nello Stato, o nel partito, perché, come ci insegna la storia, tante volte si è provocata la soppressione di tanti esseri umani a causa del totalitarismo. Si può affermare con sicurezza il primato di ogni persona umana su tutto l'universo e su tutta la società. Quindi, non possiamo accettare tutte le riduzioni dell'uomo, avvenute nella storia, sia nei regimi totalitari, sia nella società dei consumi e dei profitti. Di fronte allo strapotere dello scientismo, che riduce l'uomo alla sua dimensione materiale e delle ideologie, che considerano l'uomo nella chiusura nichilistica, oggi è necessario riproporre la difesa della persona umana. Ciò è possibile, avendo piena fiducia nella capacità della ragione umana di conoscere la verità e di riscoprire quegli orientamenti etici, che consentano all'uomo di ritrovare il senso del bene, del bello e del giusto. L'uomo persona è colui che supera la situazione di isolamento egocentrico e, prendendo coscienza della sua interiorità, è capace di apertura all'altro e di generosità, si dona e si muove nella prospettiva della condivisione e della partecipazione. Nella donazione trova la sua vera realizzazione umana e sociale.

## 2.2. *L'intersoggettività e la relazione*

Avendo sostenuto, che la comprensione dell'uomo non può essere compiuta a partire dal mondo naturale, risulta però necessario evidenziare come l'identità richiede un rapporto indispensabile col mondo degli uomini, nel quale egli vive e dal quale non può essere separato.

In quanto specie, l'uomo è parte della natura, ma egli, in quanto persona, esprime un'identità, che si può comprendere solamente all'interno della relazione. La filosofia contemporanea ha esaminato molto il tema della relazione e della comunicazione. E. Husserl

(1859–1938) ha affrontato la questione della mediazione, come indispensabile nel rapporto tra l'io e l'altro, partendo dalla intenzionalità dell'io, che in Husserl costituisce l'atteggiamento fenomenologico all'origine della ricerca<sup>3</sup>. L'uomo è questa intenzionalità del conoscere, come apertura della sua capacità intellettuale alla realtà. Segue poi la tematica dell'empatia, che si esprime nell'intersoggettività, inserendo l'uomo nella comunità degli uomini. Contro qualunque forma di riduzione dell'uomo alla natura (positivismo) e alla l'io (idealismo), la fenomenologia porta l'io umano al dialogo con l'altro uomo nella reciprocità. Ma il filosofo, che ha maggiormente tematizzato la relazione è stato E. Levinas (1905–1995), filosofo ebreo lituano di lingua francese, il quale evidenzia che tra gli uomini si creano delle relazioni umane profonde<sup>4</sup>. Lo scopo di Levinas è quello di superare il soggettivismo e di riconoscere nel volto dell'altro quell'esperienza di relazione come pura gratuità, che genera autentica responsabilità. L'altro non è mai, secondo Levinas, un altro io, ma è sempre il vero tu in una realtà interpersonale, in cui scopre che all'origine c'è sempre la relazione con l'Infinito. L'identità dell'uomo non è mai così un prodotto dell'uomo stesso, né della natura, ma si deve ammettere che sia un dono di un Altro. Infatti, l'identità si presenta come asimmetrica, non solo rispetto all'universo, ma anche rispetto agli altri uomini e alla società<sup>5</sup>. L'uomo persona ha un'identità, che non ha in se stesso né l'origine, né il fine, perché può trovare la sua vera identità nel dialogo con gli altri, diventando dialogo con l'Altro, che è unicamente principio e fine di tutte le cose. Solamente Dio creatore si rivolge all'uomo in un'originaria relazione d'amore, che rende l'uomo comprensibile nella sua singolarità. E. Mounier (1905–1950) insiste molto sul dinamismo della persona: essa è capacità di riflessione, che si unisce agli altri nella dimensione comunitaria, ma senza mai perdere la sua dimensione irriducibile, né all'altro, né alla società<sup>6</sup>. Anche K. Wojtyła (1920–2005)

3. A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio–Credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005.

4. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'interiorità*, a cura di A. DALL'ASTA, Jaca Book, Milano 1980, pp. 20–25.

5. B. FORTE, *In ascolto dell'altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 144–149.

6. Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. it. di L. FUA, Edizioni di Comunità, Milano 1949.

propone questo tema della irriducibilità dell'uomo, sia nei confronti della natura, sia nei confronti della società. La sua riflessione filosofica inizia dalla metafisica della persona, unendo la filosofia dell'essere della tradizione aristotelico-tomista ai temi della soggettività e della libertà, studiati dalla fenomenologia. In risposta al pensiero di Scheler, che aveva considerato il valore morale in riferimento alla dimensione soggettiva dell'esperienza emotiva del soggetto, Wojtyła pone il fondamento oggettivo del valore non nell'emozione, ma nella persona umana, centro della vita etica, in quanto sede della scelta dei valori. La coscienza morale non può essere basata sull'emozione, perché in tal modo si cade nel relativismo soggettivo. La scelta etica è basata sulla persona umana nell'incontro con l'altro mediante la relazione, che supera così qualunque rischio di solipsismo e di chiusura autoreferenziale nell'io.

L'antropologia relazionale diventa la chiave interpretativa della vita morale dell'uomo. Egli mette in evidenza, che solamente questa trascendenza della persona umana spiega il mistero della sua identità personale. Wojtyła è inoltre convinto che l'identità, che cerca la relazione con l'altro, è spiegabile solamente nella considerazione, che l'uomo è persona, chiamato alla comunione con Dio. La soggettività del conoscere e la personalità della relazione diventano in Wojtyła la presa di coscienza che la comunione con Dio diventa il vero fondamento della relazione. Questa filosofia dell'uomo, in chiave teologica, diventa il fondamento dell'etica, sia personale, che sociale. L'etica, fondata sulla persona, si presenta come via d'uscita, sia rispetto al razionalismo, sia rispetto al pensiero debole, nel quale l'uomo perde il suo centro, precipitando nel vuoto etico del nichilismo. L'essenza della moralità risiede quindi nella persona, che, mediante i suoi atti, è sempre tesa ad un fine: la sua autorealizzazione<sup>7</sup>. L'attività del soggetto agente è considerata a partire dall'esperienza del vissuto: la libertà non è solamente possibilità di scelta, ma consiste nel potere di autodeterminazione del soggetto morale. La dimensione dell'apertura all'altro e al divino porta alla ricerca di valori autentici, che la persona umana assume nella responsabilità. Questa tensione al bene diventa per la persona il dovere morale. La verità del bene permette alla persona

7. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. REALE e T. STYCZEŃ, Bompiani, Milano 2001.

di attuare così la propria dignità nella tensione al fine. La persona è così valore assoluto, in quanto trova la sua origine e la sua finalità nell'Essere, che è Persona, il Verbo incarnato<sup>8</sup>. Nell'uomo, infatti, la relazione si esprime nella duplice tendenza: a ricevere e a donare. L'uomo ha la capacità di ricevere e di accogliere beni spirituali dall'altro, dimostrando così la sua dimensione comunionale. Ma è anche in grado di fare dono di sé, in tutte le dimensioni affettive, che realizzano donazione totale e piena. Anche M. Buber (1878–1965) s'interroga sull'esistenza umana e scopre che l'uomo è caratterizzato da una fitta trama di rapporti e di relazioni, che coincide con l'esperienza umana. La persona è intesa come l'io autentico, che si costruisce unicamente, rapportandosi con le altre persone. La realtà umana è relazione, che trova la sua più compiuta manifestazione nel dialogo col Tu divino. In questa relazione dialogica sono coinvolti tre termini: uomo, mondo e Dio. L'esistenza, vissuta in maniera autentica, è solo nella relazione, che resta la categoria fondamentale dell'antropologia di Buber<sup>9</sup>. La relazione viene stabilita nel dialogo personale, che crea le relazioni interpersonali, necessarie per la crescita complessiva della persona.

### **3. La libertà come realizzazione della persona**

Il filosofo francese J.P. Sartre (1905–1980) insiste molto sul tema della libertà, che presenta come la condizione assoluta dell'uomo di poter decidere direttamente e in maniera del tutto incondizionata riguardo al suo agire. Rifiutando il determinismo, l'uomo è completamente libero, ma anche responsabile di tutte le sue azioni. Infatti, l'uomo non sceglie la propria esistenza, dove si trova gettato; non può decidere per la propria libertà, ma è condannato ad essere libero. La libertà, come possibilità di scegliere, diventa un peso difficile da sopportare. Essendo la libertà costitutiva dell'essere umano, l'uomo deve scegliere e non potrebbe fare diversamente; tale condizione diventa, per Sartre, fonte di angoscia e di vuoto inquietante a causa della vasta gamma di possibilità d'azione, tra le quali deve scegliere. Per Sartre, l'uomo è un

8. Cfr. J. SEIFERT, *Essere e Persona*, trad. it. di R. BUTTIGLIONE, Vita e Pensiero, Milano 1949.

9. Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di A.M. PASTORE, San Paolo, Milano 1958.

essere radicalmente libero, al punto tale da dover negare Dio: infatti, Sartre è convinto, che ammettere Dio significa ritenere che l'uomo ha già una essenza predeterminata, da cui dipende la sua esistenza. Secondo Sartre, invece, l'esistenza come libertà dell'uomo precede l'essenza; l'idea di libertà assoluta in Sartre porta all'ateismo come umanesimo radicale, che non solo in Dio, ma anche nell'altro un nemico, la cui azione limita in ogni modo la libertà dell'uomo<sup>10</sup>. I rapporti umani sono resi difficili dall'incontro, che si trasforma nello scontro tra libertà contrapposte; nasce così un conflitto inevitabile tra gli uomini, perché ogni io umano è una libertà, che con il suo sguardo è capace di rendere gli altri uomini degli oggetti. Tra gli uomini può esserci soltanto la lotta. Nello stesso tempo, però, l'uomo sente il senso del suo limite, a cui non riesce a dare una spiegazione; anzi il limite, per Sartre, non potendo essere superato nella relazione con Dio, rende assurda l'esistenza: la vita degli uomini resta senza senso e priva di fondamento oggettivo. Ma tale visione della libertà rende l'uomo un solitario, che vive in un ambiente estraneo ed ostile con un forte senso di isolamento e di sfiducia universale. Il soggetto umano resta in una situazione di alienazione, che può essere superata attraverso l'azione, ma mai eliminata definitivamente. Un contributo alla riscoperta dell'altro non come un nemico, bensì come il volto, che genera senso di responsabilità, è nell'etica di E. Levinas (1905–1995), filosofo ebraico, ma emigrato in Francia, formatosi filosoficamente nell'ambito della fenomenologia. Nella sua critica nei confronti della filosofia immanentistiche, che presentano l'uomo chiuso nel suo io, egli è convinto che l'uomo entra in rapporto con l'altro mediante l'imperativo universale dell'amicizia, che sostituisce l'imperativo categorico Kantiano, incapace di proporre un contenuto concreto alla morale. L'amicizia cerca il bene e la promozione dell'altro e diventa così per Levinas il valore morale fondamentale, che impedisce all'antropologia di rinchiudersi all'interno di un'immanenza autosufficiente. L'etica del volto dell'altro di Levinas consente al pensiero di uscire dall'influenza esercitata da Hegel, che aveva distrutto ogni alterità. Mediante il confronto con la Bibbia ebraica, Levinas apre una strada per liberare la filosofia dal

10. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. DEL BO, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 58–83, pp. 527–552; cfr. ID., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. di P. CARUSO, Mursia, Milano 1963.

soggettivismo, che, a suo giudizio, aveva dato il primato alla totalità, sacrificando l'uomo e la sua libertà. Nel riconoscimento dell'altro, che si manifesta come volto, invece, il primato viene assunto dalla relazione. Nella sua opera filosofica Levinas ha tematizzato la relazione tra l'io e l'altro, come un cammino di riflessione, che risulta ancora attuale<sup>II</sup>. Infatti, dall'alterità risulta il senso di responsabilità mediante l'epifania del volto, intesa come manifestazione dell'altro, che spezza la chiusura dell'io. L'uomo comprende che non potrà mai essere da solo, l'unico padrone del mondo, ma che la sua vera realizzazione come identità è possibile solo nell'alterità.

### 3.1. Dalla libertà alla responsabilità

Operando un superamento del soggettivismo etico, nella direzione di una libertà convinta e consapevole, si pone la questione del passaggio dalla libertà al senso di responsabilità. Spostando il baricentro del giudizio morale al di fuori della sfera soggettiva, mediante la centralità della persona, individuata nel tu dell'altro nella relazione e nella libertà, è possibile costruire un'etica della responsabilità. Nella ricerca compiuta da H. Jonas (1903–1993), filosofo tedesco, d'origine ebraica, la responsabilità si presenta come una sorta di consegna assoluta, che l'uomo assume nella sua libertà come dimensione costitutiva dell'essere, che fonda il dover essere e il dover fare. Per Jonas, infatti, il grande progresso tecnologico ha attribuito all'uomo un grande potere, come non era mai accaduto nelle epoche precedenti, nei confronti di tutti gli esseri viventi. La natura, che fino all'inizio della modernità aveva mantenuto la sua condizione di stabilità, ha subito trasformazioni così grandi, da renderla a totale servizio dei progetti umani, come se fosse a completa disposizione di tutti i desideri dell'*homo faber*. Di conseguenza, ogni uomo ha sempre una responsabilità cosmica, che deve assumere mediante la relazione, sia nei confronti dell'umanità, sia nei confronti dell'ambiente naturale. Occorre, perciò, per Jonas, risvegliare le coscienze e ed orientarle nell'impegno complessivo di salvaguardia dell'umanità mediante una riduzione dell'intervento massiccio delle tecnologie nell'ambiente naturale e con l'adozione di nuovi stili di vita.

II. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. DALL'ASTA, Jaca Book, Milano 1980, pp. 24–25.

La problematica della libertà si pone così soprattutto nel rapporto tra la condizione umana e la tecnica nel senso della ricerca della finalità, che per l'uomo assume il sapere. Infatti, l'uomo rischia di perdere il suo ruolo di soggetto nell'uso della tecnica, ma di diventare solamente un mezzo all'interno del sistema dominato dalla tecnologia. Jonas, infatti, risente delle considerazioni svolte da Heidegger sul carattere inumano dell'uomo nell'era della tecnica con la conseguente pretesa di cancellare ogni limite legato alla condizione dell'uomo come essere finito. Ma, nello stesso tempo, Jonas si pone oltre Heidegger, che vede la libertà del *dasein* come possibilità di poter agire autenticamente, ma senza sviluppare tutte le possibili conseguenze. Soprattutto manca in Heidegger qualunque valutazione di carattere etico, limitandosi solamente alla dimensione esistenziale. Per Jonas, infatti, è necessario insistere sulla responsabilità, che costituisce la vera chiave di lettura per dare risposte alle urgenze etiche della nostra epoca.

# Diritto e sentimento: tra volontà ed emozioni

CLAUDIO SARTEA

## I. Il contesto

Nel recente Festival della Filosofia di Modena, Carpi e Sassuolo, abbiamo ascoltato riflessioni d'autore sulla parola "amare" che dava il titolo all'evento. Marc Augé, per esempio, ha proposto delle considerazioni sulla sua idea di amore e di legame amoroso, in cui, così si è espresso, "due solitudini vengono a coincidere", al punto che

la relazione amorosa non è propriamente una relazione; una relazione tra due individui, per quanto possa essere forte, non si lascia compromettere dalla tentazione della "fusione". La fusione non è solo la simpatia o l'empatia, è il divenire padroni dell'altro a livello immaginario e, in tal senso, la negazione di esso, una forma di cannibalismo vorace e pulsionale.<sup>1</sup>

Non entro nel merito delle possibili critiche a questa presentazione del legame amoroso: presentazione paradossale di una relazione che al suo culmine nega la dualità e spinge un *partner* a divorare l'altro. Jacques Lacan ha sostenuto in altri tempi e contesti l'impossibilità di pensare dualmente, cioè relazionalmente, la sessualità (è nota la sua provocatoria espressione secondo cui "non esiste rapporto sessuale")<sup>2</sup>, ma qui Augé va molto oltre, rifiutando persino la possibilità di una relazione amorosa (e non solo sessuale). Mi limito ad osservare che l'idea mi sembra discutibile e fragile: sia logicamente, perché la conclusione (secondo cui in definitiva la relazione amorosa non è propriamente una relazione) nega o almeno delude la premessa (l'impegno appunto a definire tale relazione); sia antropologicamente e psicologicamente,

1. M. AUGÉ, *Non si è mai soli come due innamorati*, paper per il Festival Filosofia, settembre 2013, apparso parzialmente in *La Stampa*, edizione del 13 settembre 2013, p. 28.

2. J. LACAN, *Il seminario, Libro XX, Ancora*, ed. it. di A. DI CIACCIA, Einaudi, Torino 2011, p. 33.

perché la percezione dell'assoluta alterità è condizione di avvio e di sopravvivenza del rapporto amoroso in quanto tale, nutre l'aspettativa di diversificazione, spinta verso l'originalità, apporto di novità e sorprese che così caratteristicamente lo riempie in ogni momento ed in vista di ogni incontro<sup>3</sup>. Il controllo completo che la fagocitazione dell'altro inevitabilmente comporta appare *ictu oculi* incompatibile con questa aspettativa e con il suo tipico corredo psichico di desiderio e di insicurezza.

Ho voluto fare riferimento alle prospettive di Augé non solo per evidenziare la problematicità di una visione così marcatamente auto-referenziale dell'amore interpersonale, specie in ordine al suo riconoscimento pubblico, ma anche per introdurre e contestualizzare le idee di un altro noto partecipante all'evento emiliano, Stefano Rodotà, invitato a parlare del ruolo del diritto nei riguardi dei sentimenti, in seno alla cultura attuale. Le suggestioni dell'influente giurista, che tenterò di sintetizzare nel secondo paragrafo, mi sembrano infatti la cornice ideale per sviluppare, nella terza parte, qualche riflessione ulteriore circa il problematico rapporto tra il diritto e quella parte così importante (e di crescente rilevanza pubblica)<sup>4</sup> del nostro io, che chiamiamo sentimenti o emozioni.

## 2. Persona e diritto: dalla volontà ai sentimenti

Nella proposta di Rodotà, l'evoluzione civile del rapporto tra diritto e amore riflette un progressivo distanziamento delle regole dai sentimenti: un plausibilissimo e rispettoso allontanamento delle istituzioni

3. Caratteristica che, per di più, mi pare evocare quel connotato antropologico essenziale che sant'Agostino nel *De Civitate Dei* riferì al senso stesso della creazione dell'uomo ("*Ut initium esset, creatus est homo*") e che per Hannah ARENDT è forse la miglior spiegazione dell'essere umano nel suo specifico statuto di vivente libero: cfr. Id., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. FINZI, Bompiani, Milano 2000.

4. Si pensi alla diagnosi di emotivismo tracciata per la cultura contemporanea da autori come A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*, trad. it. di M. D'AVENIA, Armando, Roma 2007, nonché C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. RINI, Feltrinelli, Milano 1993. Anche chi, come Elena Pulcini, sostiene che la modernità ha progressivamente eroso la dimensione passionale, non esita a ricostruire la storia delle idee che la sostanziano dal punto di vista di modelli antropologici emotivamente qualificati (E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2008).

dall'intimità amorosa. Proprio per questo colpisce però la crescente richiesta di pubblico riconoscimento delle relazioni omosessuali, presentata da Rodotà come

la questione che meglio esprime tensioni e opportunità”, “ormai centrale nel dibattito pubblico e nella legislazione di un numero crescente di paesi, con una Italia che arranca, prigioniera ancora di quella che Martha Nussbaum ha definito “politica del disgusto”.<sup>5</sup>

Se dobbiamo salutare come segno di progresso e civilizzazione l'aumentare della “zona di rispetto” che le istituzioni e le norme giuridiche riconoscono ai sentimenti amorosi (« il diritto deve ritirarsi progressivamente da molti degli spazi che aveva occupato »)<sup>6</sup>, non si capisce perché sarebbe invece sintomo di arretratezza e persino di “prigionia” mentale la resistenza a disciplinare normativamente proprio forme di relazioni sentimentali ancor meno rilevanti del matrimonio sulla scena pubblica (e non mi riferisco solo alle evidenze statistiche che ci offre la sociologia, che attestano percentuali molto modeste di coppie omosessuali, che diminuiscono ulteriormente se si guarda a quelle che auspicano o rivendicano un riconoscimento legale; ma penso anche all'elementare motivazione del rilievo pubblico della relazione matrimoniale, dipendente dalla sua attitudine generativa e quindi da esigenze basilari di riproduzione sociale)<sup>7</sup>.

In realtà, la confusione (se di confusione si tratta) non è logica né giusfilosofica, ma primariamente *antropologica*, ed è a questa dimensione del sapere e della riflessività che occorre risalire per evitarla e disinnescarne le ricadute più nocive, finché si è in tempo<sup>8</sup>. L'idea di fondo di Rodotà credo sia quella, numerose volte ripetuta nei suoi interventi pubblici (articoli e conferenze) e nei suoi libri, della “costi-

5. S. RODOTÀ, *Diritto d'amore. Perché i sentimenti sfuggono alle regole*, paper per Festival Filosofia, settembre 2013, apparso parzialmente in “La Repubblica”, edizione del 14 settembre 2013, p. 49.

6. *Ibidem*.

7. Sulla complessa ed affascinante problematica del nesso tra famiglia e diritto v. da ultimo P. DONATI, *La famiglia, genoma che fa vivere la società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013. Imprescindibile, per la letteratura giusfilosofica italiana sul tema, F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 1999.

8. Per un densa antologia di saggi sulle premesse antropologiche della questione è ancora di grande utilità F. BOTTURI e C. VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, « Annuario di Etica », 1, 2004, Vita & Pensiero, Milano 2005.

tuzionalizzazione della persona”<sup>9</sup>: nel nome di questo processo, che a suo parere si è fortemente accelerato negli ultimi decenni sia grazie alla giurisprudenza interna che alle pressioni istituzionali internazionali (specialmente quelle europee), questo studioso è fervidamente favorevole all’avvento dei nuovi diritti ed all’inclusione nella sfera giuridica di situazioni umane in precedenza ad essa estranee. Tra queste, eminentemente, i sentimenti: spesso infelicemente sovrapposti alla volontà come se si trattasse della stessa cosa (ed è la medesima illusione ottica in cui, a mio avviso, cade Augé nell’identificare l’amore al sentimento attrattivo e possessivo: schiacciando il complesso processo dell’amore sul suo momento di accensione iniziale, l’innamoramento, ma così inevitabilmente riducendolo ai suoi contorni più istintivi)<sup>10</sup>. Con parole di Rodotà: « Al posto della norma costrittiva troviamo la volontà delle persone, libere di costruire la loro vita e l’insieme delle relazioni, non più chiuse nel perimetro obbligato del matrimonio », perimetro che sarebbe stato stringente e dominante quando in passato ci si muoveva « in una visione pubblicistica che vincolava le persone non alla realizzazione dei sentimenti, ma alla stabilità sociale e alla continuazione della specie ». Al contrario oggi, anche grazie alle utili provocazioni del femminismo, « l’aver liberato la vita affettiva da una serie di obblighi coatti, l’aver attribuito un ruolo centrale alla volontà delle persone, l’aver messo al centro dell’attenzione i dati di realtà e non solo le categorie giuridiche, sono i fondamenti di un diverso rapporto tra amore e diritti »<sup>11</sup>.

9. Si veda ora S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma–Bari 2012, spec. pp. 148 e ss.

10. Chiarificatore il saggio in argomento di F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, in BOTTURI e VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, spec. pp. 49 e ss., ove per esempio si afferma che « l’esperienza dell’innamoramento è un accadimento che non ha in se stesso il suo senso e che per sua natura è solo introduttorio a quello più grande dell’amore. L’innamoramento è uno stato inaugurale ed una condizione aurorale, che, lasciato a se stesso, non può conservarsi se non degenerando in due modi tipici: quello della sua indefinita iterazione (è il criterio del don Giovanni), attraverso cui l’innamoramento cerca di perpetuarsi riproducendo continuamente la felice situazione di *statu nascenti*: oppure (o insieme) quello della sua consumazione, quale compimento immediato dell’innamoramento stesso (è il caso sempre più spettacolarizzato della coincidenza di innamoramento e unione sessuale), quasi a volersi convincere che il punto di partenza è già subito anche il punto di arrivo e quindi è sufficiente a se stesso » (p. 53). Difficile dir meglio, anche in replica ad Augé.

11. RODOTÀ, *Diritto d’amore. Perché i sentimenti sfuggono alle regole*. In realtà, il problema del rapporto tra libertà, affettività e norma è molto più complesso ed interessante: si

Come appare chiaramente, non è all'eliminazione della norma che mira Rodotà, non è il "libero amore" l'orizzonte ideale della sua utopia, come lui stesso chiarisce: direi piuttosto che se un orizzonte complessivo esiste nel discorso di questo autore, esso è costituito dalla proposta di una sorta di *organizzazione emotiva* del diritto, una *espansione/espressione giuridica* dei sentimenti. Le regole, invece che disciplinare ed orientare le emozioni, dovrebbero fornir loro degna dimora sociale: emozioni e sentimenti sono "la volontà delle persone", a cui occorre attribuire "ruolo centrale", ed i "dati della realtà" sarebbero in ultima analisi "la vita affettiva" ed i sentimenti, la corporeità e le pulsioni di dette persone. In esito a siffatta metamorfosi antropologica, al diritto costituzionale così come ad ogni altra forma subordinata di normazione non resta che il compito di fornire schemi legali al libero manifestarsi del sentimento individuale e collettivo.

Fin qui, se non interpreto male, le proposte di Rodotà: con il quale posso concordare se il suo proposito è quello di aiutarci a riflettere sulla difficile coesistenza del diritto come *via recta* con l'ondivago e spesso imprevedibile fluire della vita affettiva degli esseri umani — molto più simile ai mille tortuosi andirivieni dei grandi fiumi sudamericani che alla lineare traiettoria di un canale artificiale. Se il suo intento invece è quello di sostenere che la salvezza del diritto consista nel rinunciare alla *rettezza* (che cioè l'unico scampo del *dover essere* giuridico sia né più né meno che il suo appiattimento sull'*essere*), allora non posso trovarmi certo d'accordo, a causa della clamorosa confusione, che una simile tesi necessariamente presupporrebbe, tra volontà e pulsione: o anche, per dirla in altri termini ricorrendo ad una distinzione classica caduta purtroppo in disuso, tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*<sup>12</sup>. Con tale distinzione, l'antropologia filosofica medioevale ci aveva grandemente aiutato a tracciare tra le due dimensioni della nostra volontà uno spartiacque che anche agli occhi del giurista risulta oltremodo prezioso: la *voluntas ut natura* è infatti, come noto, la spinta istintuale, il sistema degli impulsi che la nostra corporeità alimenta e promuove, chiedendone soddisfazione. La *voluntas ut ratio*, invece, è

vedano per esempio le considerazioni di S. SEMPLICI, *La famiglia: un legame privato di interesse pubblico*, in BOTTURI e VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, pp. 65 e ss.

12. Per un recupero recente della distinzione classica si veda tra gli altri L. POLO, *Lecciones de ética*, Rialp, Madrid 2013, per esempio: « La *voluntas ut ratio* como la *voluntas ut natura*, son dos fases de la voluntad » (Ivi, p. 89).

la parte razionale della volontà, quella da cui dipende la responsabilità dell'azione deliberata: e la cui verifica è essenziale non solo ai fini dell'imputabilità penale, ma anche per ogni discernimento circa la sussistenza dei requisiti minimi del consenso in materia contrattuale, e più in generale civile (si pensi al matrimonio, ma anche al consenso informato nel rapporto clinico)<sup>13</sup>. Per quale ragione le due *voluntates* — che sempre ovviamente s'intrecciano — siano tanto spesso così drammaticamente divaricate, dovrebbe essere oggetto di investigazione quasi più teologica che filosofica, giacché anche i migliori intelletti d'ogni tempo si sono sempre arrestati davanti alla *constatazione* del paradosso, intuendo che la sua *spiegazione* andava al di là delle forze dell'umana intelligenza (si pensi alle tormentose riflessioni di Kant sulla presenza incessante nella storia del “male radicale” ne *La religione nei limiti della sola ragione*)<sup>14</sup>.

Orbene, se la psicologia, la psicanalisi, molta letteratura, riguardano la *voluntas ut natura* e di essa si occupano in modo scientifico oppure fantasioso (o anche, a volte, mescolando entrambi), la scienza e la sapienza giuridiche non possono avere a che fare altro che con la *voluntas ut ratio*, come del resto nessuno ha mai seriamente posto in discussione (tranne i fautori di una qualche forma di nichilismo giuridico, che poi sono i negatori della possibilità stessa di una regolazione giuridica della coesistenza).

### 3. Ritorno alla “rettitudine”

Come lo stesso Rodotà nota, non è possibile compaginare l'idea classica di diritto con la caratteristica ir-regolarità delle emozioni, le quali nel nome stesso portano la cifra della loro “liquida”<sup>15</sup> motilità infor-

13. Per una diversa impostazione antropologica, non incompatibile con quella qui adottata, si vedano i contributi teoreticamente più intensi del volume già più volte citato BOTTURI e VIGNA (edd.), *Affetti e legami*: C. VIGNA, *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica*, pp. 3 e ss.; A. FABRIS, *Il coinvolgimento degli affetti*, pp. 23 e ss.; F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, pp. 49 e ss. Il filo rosso del volume appare tracciato dalla triade classica di *logos*, *pathos* ed *ethos*.

14. I. KANT, *La religione nei limiti della sola ragione*, trad. it. di P. CHIODI, UTET, Torino 1970.

15. La celebre metafora per descrivere la cultura e direi quasi la mentalità contemporanee è come noto di Zygmunt BAUMAN, del quale si veda, in argomento, *Amore liquido*, trad.

me ed instabile. Solo che per questo giurista la via d'uscita non è un ripensamento del rapporto tra sentimento e norma, ma l'emozionizzazione delle regole giuridiche, un *sentimentalismo giuridico* che, a ben guardare, è figlio, magari nascosto, proprio del nichilismo<sup>16</sup> (cioè, della rinuncia alla fondazione delle regole, e quindi, in ultima analisi, della rinuncia alle regole stesse: la cui essenza, dal punto di vista psicologico, risiede tutta nella percezione della loro obbligatorietà intrinseca –cioè non basata solamente sul timore dell'autorità comandante e delle sanzioni comminate, ma in una più o meno lucida consapevolezza delle loro "buone ragioni")<sup>17</sup>.

Non ritengo convincente questo esito: se non altro, perché elimina in sostanza uno dei due poli dialettici, ed assomiglia in tal modo più ad un *non liquet* che ad un'autentica presa in carico del problema. Che un problema esista è infatti a mio avviso fuori discussione: ed è, né più né meno, che l'ennesima manifestazione di una *magna quaestio* di ogni filosofia politica e giuridica, quella del rapporto tra pubblico e privato. Alla dimensione schiettamente pubblica delle norme (che dipende dalla loro origine politica, dalla loro finalità sociale, dalla loro efficacia orientativa dei comportamenti collettivi), si contrappone la privata intimità delle emozioni, dei sentimenti, degli impulsi: ed è a salvaguardia dell'autonomia reciproca di entrambe le sfere che il diritto deve guardarsi bene dal canonizzare la sfera sentimentale e confondere i profili emotivi con quelli volitivi. Da sempre, la *jurisprudencia* di legislatori e giudici ha accuratamente distinto tra ambito passionale (che classicamente indica proprio l'insieme dei sentimenti, che ciascun individuo al tempo stesso vive e subisce, riceve ed asse-

it. di S. MINICUCCI, Laterza, Roma-Bari 2005.

16. N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2004; per un'ampia ed accurata ricognizione critica, V. POSSENTI, *Nichilismo giuridico: l'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

17. S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano 1981. Un'interessante genealogia del problema, sul versante etico più che su quello giuridico, la propone F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, mettendo in collegamento il dualismo moderno irrisolto che si gioca tra Hume e Kant con l'antico dualismo che già in Aristotele non riusciva pienamente a conciliare *logos* e *alogon*: « In definitiva, la semantica aristotelica del razionale e dell'affettivo porta in sé la traccia indelebile della contrapposizione di razionale e irrazionale, che continuerà a pesare nella tradizione aristotelica e scolastica, cioè nella stessa tradizione più correttiva del dualismo platonico » (F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, in BOTTURI e VIGNA (edd.), *Affetti e legami*, p. 44).

conda), ed ambito volitivo razionale: se non c'è dubbio che, stante l'unitarietà psichica dell'individuo (almeno tendenziale negli individui sani), l'una influisce sull'altra e possiamo dire che ogni azione può (e persino deve)<sup>18</sup> scaturire dall'interazione tra i due ambiti, è altrettanto indubbio che la parte da cui gli ordinamenti fanno dipendere la responsabilità giuridica in ogni sua dimensione è la parte volitiva, trascurando quella emotiva o al più lasciandole uno spazio residuale e comunque rilevante solo ed in quanto incidente sulla volontà<sup>19</sup>.

Così, per fare qualche esempio, non è il sentimento amoroso che *fonda* l'istituzione matrimoniale (anche se esistenzialmente la introduce, prepara, accompagna), proprio come non sono le speranze o i timori dell'assicurato a costituire validamente la polizza sulla vita: ma in entrambi questi casi, come in ogni altro esempio che potremmo fare, è la *volontà* delle persone a fornire il sostrato antropologico dell'intervento giuridico che ratifica sul piano pubblico l'accordo. Una volontà che evidentemente va concepita come libera assunzione di un vincolo, da cui ragionevolmente posson farsi discendere diritti e doveri stabili e definiti: qualcosa di profondamente diverso, dunque, dall'altalenare di sentimenti magari nobilissimi ed elevati, ma per natura propria inidonei a costituire la premessa di impegni vincolanti nelle relazioni intersoggettive (nel caso del matrimonio, quelle coniugali e quelle generative) e di fronte all'intera comunità civica.

Non voglio sostenere che oggi giorno sia l'appiattimento del giuridico sul sentimentale la strada prevalentemente imboccata; o che la proposta di Rodotà possa ridursi a questo semplicemente; e tuttavia, alla luce di numerosi segnali che provengono dal dibattito culturale e mediatico, nonché dalle iniziative legislative (dalla disputa sulle dichiarazioni anticipate di trattamento alla normativa in materia di

18. È intuitivo (ma è stato anche approfondito dalla filosofia e dalla teologia morali) che un'azione compiuta in armonica cooperazione di volizione ed affetto è più umana (o più perfetta, se si preferisce) della medesima azione soltanto intenzionata, senza sinergia tra determinazione libera e componente emozionale. Del resto, è ben nota la tradizione di pensiero morale che dall'*Etica Nicomachea* alle trattazioni medievali considera immorale non solo l'eccesso di passionalità nell'azione, ma anche il suo difetto. *In medio* (anche nell'adeguata moderazione della passione, che ne argina il dilagare ma non deve soffocarne l'apporto positivo, lo slancio motivazionale, l'innesco dell'intrapresa) *stat virtus*.

19. Si pensi alla previsione della responsabilità penale pur nei casi di reati passionali (art. 90 cod. pen.), o anche, nel settore civilistico, ai cosiddetti "vizi della volontà", in particolare da quelli dipendenti da violenza (art. 1427 cod. civ.).

fecondazione artificiale, dalle proposte di disciplinare la cosiddetta omofobia all'ormai trita diatriba sul riconoscimento legale delle coppie *gay*), e da celebri quanto discutibili decisioni giudiziarie (si pensi alle notissime vicende Welby ed Englaro, così come a numerosi interventi dei giudici di merito e di legittimità, ma anche costituzionali, in tema di protezione della vita e della salute nonché di famiglia, relazioni affettive orizzontali e verticali, e così via), ho la sensazione che tutto il problema vada meglio meditato, per evitare il privatismo dei cortocircuiti emotivistici così come il rischio di un opposto pubblicismo occhiuto ed irrispettoso dell'intimità delle persone e delle loro relazioni. Né basta allo scopo disciplinare in maniera sempre più analitica la cosiddetta *privacy*, che a volte viene chiamata in causa come un prodigioso *deus ex machina* quasi fosse davvero in grado di ricomporre magicamente, per solo effetto della sua evocazione, la perduta armonia tra pubblico e privato.

Per chiarire e concludere questi appunti, mi limito ad esemplificare con riferimento ad una questione biogiuridica molto dibattuta, quella della fecondazione artificiale eterologa (come noto, l'Italia rimane uno dei pochissimi Paesi che, pur avendo in generale legalizzato le tecniche di riproduzione assistita, ad oggi la vieta)<sup>20</sup>. Questa pratica biotecnologica, in tutti i Paesi in cui è stata ammessa dalla legge, comporta il traffico di gameti — che si cerca di tenere lontano dalla commercializzazione, proibita da numerosi testi legali internazionali di massimo rango, mediante l'*escamotage* del rimborso spese. In questi e consimili meccanismi mi pare venga bene alla luce la confusione che oggi dilaga: al modello classico che alla decisione generativa annette l'assunzione di precise e ponderose responsabilità, viene a contrapporsi, con l'odierno tecnomorfismo<sup>21</sup>, un modello in cui la regola giuridica ammantata di dignità normativa un desiderio di genitorialità frustrato da una sterilità realmente o suppostamente invincibile. La

20. Art. 4, comma 3, della legge 40/2004. Recentemente, qualcuno ha definito addirittura "paternalistica" questa norma: vista l'epoca edipica in cui viviamo, tale definizione potrebbe anche apparire come una minacciosa profezia in ordine alla sua prossima abrogazione (più probabile per via di giurisprudenza costituzionale che di riforma parlamentare, come sempre più spesso va succedendo in tempi di crisi sostanziale, se non formale, della democrazia rappresentativa).

21. F. D'AGOSTINO, *Tecnomorfismo*, in ID., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2012.

tecnologia rende infatti possibile la realizzazione (solo indiretta) di tale desiderio, e l'intervento pubblico (sentenze, leggi) ammette la tecnica sul palco dell'agire sociale (magari persino nell'abbraccio del *welfare*). L'apporto seminale di soggetti estranei ulteriormente arricchisce sul piano emotivo la complessità della faccenda, coi risvolti cui cominciamo ad assistere (madri surrogate che non vogliono cedere il bambino, embrioni soprannumerari crioconservati e poi abbandonati o al contrario desideratissimi ma tragicamente soppressi da *black-out* elettrici negli ospedali o nelle biobanche, padri biologici di centinaia di bambini che si mettono alla loro ricerca, il tutto accompagnato da gioiose quanto ingenuie, se non proprio sospette, dichiarazioni di amore legalmente e spesso anche economicamente molto ben supportate). Lo schema classico viene sconvolto dall'apparizione di una molteplicità di soggetti, tutti in qualche modo responsabili ma paradossalmente tutti deresponsabilizzati (si vedano le sentenze non più rarissime che hanno lasciato senza genitori bambini che ne avevano troppi): l'irrefrenabile straripamento (sociale e legale) del desiderio di genitorialità e di tutto il suo corredo emozionale non sembra seminare solo vita e fecondità, anzi, a volte produce orfani ed impone solitudini.

Come si vede da questo esempio, le questioni sono molto più complesse di quanto la *vulgata* dei mezzi di comunicazione voglia farci credere: ed esigono un profondo ricominciamento del *pensiero* politico e giuridico, che è solo agli inizi e certamente ha ben poco da sperare dalle prospettive nichilistiche esplicite o implicite (come quello emotiviste) che, ciononpertanto, continuano a godere di ottima stampa.

## Cura dei legami come risanamento di un'unità perduta

SILVIA MARON

In questo intervento vorrei prendere l'avvio da alcune mie personali riflessioni che ho esposto l'anno precedente, nelle quali ho voluto porre l'accento sulla radicale e intrinseca duplicità che lo straniero inevitabilmente porta con sé, non solamente per la diversità estetica, ma anche e forse soprattutto, per l'innegabile diversità culturale o semplicemente per differenti punti di vista sul reale che ogni individuo in quanto tale porta con sé. Basti pensare alla diversità di vedute che un figlio sottolinea al proprio padre, o più semplicemente di questa diversità ne facciamo esperienza ogni giorno quando ci ritroviamo a dover scambiare quattro chiacchiere con chi riteniamo senza ombra di dubbio "uguale" a noi, penso ai nostri amici o ai nostri familiari con i quali condividiamo molta parte del nostro tempo. Nonostante l'uguaglianza che a un'analisi più approfondita scorderemo essere una forma di somiglianza, l'altro è altresì il portatore di elementi di estraneità che pur tuttavia non impediscono la cura di quei legami che riteniamo fondamentali per la nostra esistenza, basti pensare ai legami familiari o amicali. L'alterità non pare quindi essere il tratto esclusivo di colui che proviene da un paese diverso dal mio, bensì il tratto distintivo dell'individualità che si caratterizza in quanto tale.

Nel racconto antropogenetico del simposio platonico<sup>1</sup>, l'uomo ori-

1. Svariati sono gli aspetti problematici che potrebbero qui essere toccati, ma in queste mie riflessioni ho voluto cogliere alcune suggestioni platoniche al fine di mettere in luce il particolare legame, non necessariamente di tipo amoroso, che viene a instaurarsi tra due o più soggetti. Ritengo che a tal proposito non potremmo lasciar da parte le riflessioni platoniche le quali hanno cercato di fornire argomentazioni utili a render ragione del legame presente in una relazione. Cosciente dei punti di forza e di debolezza della sua argomentazione, prenderò il suo racconto antropogenetico come punto di partenza e non di arrivo per le mie personali considerazioni che non hanno la pretesa di essere esaustive sulla problematica, bensì di fornire suggestioni a riguardo.

ginario viene presentato come un tutto armonico e bastante a se stesso, e proprio questa sua caratteristica peculiare di autosufficienza lo aveva condotto a un atteggiamento di sfida e superbia nei confronti degli dei i quali hanno deciso di dividere il tutto umano in due parti solo apparentemente indipendenti. La divisione operata dal divino, riguarda solo in apparenza la dimensione fisica dell'uomo, poiché la separazione ha condotto alla creazione di un nuovo essere vivente in perenne tensione verso ciò che è simile a lui nella ricerca di ciò che è uguale a lui, di ciò che unito a lui lo riporti all'unità originaria, non solo di corpo ma anche di sentire. Ma non solo. La separazione dell'unità indifferenziata ha creato differenze tra i nuovi esseri viventi, differenze che non hanno condotto le due alterità alla fuga di fronte al diverso bensì alla continua tensione nella diversità di ciò che colma la mancanza del proprio io, di una somiglianza ritrovabile solo nella differenza. L'altra metà nonostante vada ricercata nella schiera dei propri simili, in ultima analisi si mostrerà essere il diverso da se medesimo: quasi come in un puzzle in cui tessere diverse si possono perfettamente incastrare una nell'altra, mentre tessere uguali non trovano un'apertura per poter formare un pezzetto di quadro ben definito. Stiamo parlando di una disuguaglianza non riducibile a un piano meramente sostanziale, bensì formale, stiamo parlando di una disuguaglianza necessaria affinché il nuovo io nato dalla separazione diventi un noi, in cui le singole parti rimangano singoli io con una propria autonomia ma strettamente legati e dipendenti all'interno di una relazione, all'interno di un noi. L'uguaglianza dei nuovi esseri non avrebbe avuto quella forza pulsionale necessaria affinché la mancanza venga colmata, solo la loro reciproca e necessaria alterità ricongiunge i due esseri all'interno di una nuova unità che accoglie le differenze in quanto tali e le accorda in un tutto armonico.

Dunque, da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore degli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura. Ciascuno di noi, pertanto, è come una contromarca di uomo, diviso com'è da uno in due, come le sogliole.<sup>2</sup>

In questo passo, Aristofane mette in luce come la tensione di una

2. PLATONE, *Simposio*, in *Platone tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, p. 501.

continua ricerca dell'altro sia spinta da un sentimento nato dalla divisione dell'uomo originario, questo sentimento che nel testo platonico viene definito come amore, permette non solo la ricerca della tessera mancante ma soprattutto funge da legante affinché le due parti rimangano in unità, è il collante del nuovo legame che è venutosi a creare nella singolarità dell'individualità. Ma non solo. L'amore, oltre a essere la pietra fondante e costitutiva del mantenimento del legame tra gli individui, diviene essere, inoltre la "coscienza della costitutiva diffevità"<sup>3</sup> dell'individuo in quanto tale. La ricerca dell'altro ha inizio, nella presa di consapevolezza del soggetto di essere un'individualità e in quanto tale di essere altro, uscendo quindi dalla propria soggettività e paradossalmente acquistando la consapevolezza di essere semplicemente singolo.

Il nuovo modo d'essere dell'uomo, grazie al suo stato deficitario, sperimenta il desiderio e la necessità di alimentare il legame che lo unisce a ciò che è diverso da lui e che in quanto tale costituente la sua parte mancante; nonostante il diviso sia in sé autosufficiente, sono presenti in lui i germi di quel legame che lo spingeranno al di fuori del suo e privato io verso un altro io privato e autosufficiente.

La condizione umana attuale, quale effetto di una punizione suscitata da una colpa antica, è una condizione meramente simbolica. Pur non essendone sempre consapevoli, noi viviamo secondo le modalità della mutilazione della mancanza: da uno siamo diventati due, da tutto siamo diventati parti, dall'essere una sola e medesima cosa siamo diventati altri, estranei uno all'altro, ma proprio per questo attirati uno dall'altro, perennemente alla ricerca nostalgica del nostro altro io.<sup>4</sup>

L'autosufficienza pare essere rappresentata dall'unità del diverso che non essendo nella condizione del bisogno e dell'indigenza gli appare estranea la categoria della necessità. Con la divisione all'umano si apre una nuova condizione di esistenza rappresentata dalla categoria della mancanza che disvela un nuovo orizzonte di significato a ciò che in precedenza era rappresentato dal concetto di autosufficienza. In questo nuovo modo d'essere l'autosufficienza pare essere estranea al soggetto desiderante, ma in realtà, quest'ultimo diviene il paradigma

3. U. CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 95.

4. *Ivi*, p. 93.

per eccellenza dell'autosufficienza, il paradigma di quell'essere che autonomamente e indipendentemente da altro tende all'autocompletamento di sé nella relazione con ciò che sta al di fuori di se medesimo, con ciò che si presenta con i tratti della somiglianza ma che in ultima istanza risulta essere il diverso. In questa continua e incessante ricerca si manifesta e si struttura il modo d'essere dell'uomo.

L'unità perduta non pare essere riconquistata esclusivamente nel "possesso" della parte mancante, ma l'originarietà del nuovo essere umano, dell'attuale condizione di esseri umani, pare riferirsi alla tensione della ricerca dell'altro, a quella pulsione che caratterizza l'individuo in quanto tale. « E la ragione di ciò sta nel fatto che questa era la nostra antica natura, che noi eravamo tutti interi. Perciò al desiderio e all'aspirazione dell'intero si riferisce il nome di Eros »<sup>5</sup>.

L'amore, quindi, « esprime la struttura essenziale dell'essere umano, ovvero si offre come "una caratteristica strutturale permanente della nostra anima" e mostra la nostra apertura al mondo e agli altri »<sup>6</sup>.

Un'apertura che si fa ricerca incessante e incessante desiderio che alimenta la ricerca medesima connotando il nuovo essere umano come ente che desidera e che nel desiderio ritrova la propria costitutiva natura o meglio si struttura il nuovo essere umano altro rispetto a ciò che era in origine.

Lo stato d'essere dell'uomo pare essere caratterizzato da questa mera pulsione che il vecchio uomo, che l'uomo primitivo non aveva perché bastava a se stesso, il desiderio e il sentimento di pulsione e di conservazione di uno stato di benessere acquisito con il raggiungimento della metà mancante. Mi piace marcare un aspetto che personalmente ritengo importante in questo dibattito, ovvero l'identificazione dell'alterità con ciò che si rende necessario affinché l'io singolo possa dirsi tale. Il riconoscimento dell'altro come ciò che è diverso da me avviene nel momento in cui l'io diviene oggetto conosciuto e riconoscibile dal soggetto, io che si differenzia da altri io ma dei quali ne avverte la necessità intrinseca in quanto costituenti della sua propria identità. In ultima istanza l'alterità pare essere elemento costitutivo e

5. PLATONE, *Simposio*, p. 502.

6. D. PAGLIACCI, *La famiglia: esperienza di promozione umana e sociale*, in L. SANDONÀ (ed.), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, « Anthropologica. Annuario di studi filosofici », 2, Editrice La Scuola, Brescia, 2010, p. 158.

costituente dell'io soggettivo.

Essendo due le individualità chiamate a incontrarsi acciòché il desiderio di ricerca dell'uomo venga a placarsi, un elemento diviene indispensabile affinché l'incontro non diventi un mero possesso e che l'unione non diventi una prigione piuttosto che una forma di libertà. Mi spiego meglio. Essendo due i soggetti dell'incontro ben distinti e definiti, due sono anche le volontà e i vissuti che vengono a intrecciarsi, per cui, componente essenziale dell'incontro diviene il concetto di dono. Ogni individualità deve essere dono esclusivo e gratuito per l'altro in quanto, come sottolinea Pagliacci,

L'amare è continuamente alimentato dalla donazione reciproca e disinteressata: nel mio esserci totalmente e gratuitamente per l'altro e nel suo donarsi [...] si compie una perfetta armonia che sconfigge ogni spinta individualistica, che vorrebbe ridurre l'altro ad una preda da esibire per permettermi tutta la mia potenza d'essere.<sup>7</sup>

L'unità, in tal modo, viene ricostituita, ma non ci troviamo più all'interno di un orizzonte dettato da un'unità che si fonde integralmente con l'altra metà, ma ci troviamo all'interno di un'unità costituita e mantenuta a partire dal legame pulsionale che denota l'uomo in quanto essere amante e in quanto tale, come essere donante se stesso pur permanendo nella propria intrinseca individualità. Il legame relazionale di unità non si fonda sull'oscuramento del proprio io in funzione dell'altro, ma si costituisce sulle singole individualità che in quanto singolarità ricercano l'altro non per annullare la propria soggettività ma, contrariamente, per potenziare e strutturare la propria individualità. Solo in quanto individualità l'uomo ricerca e tende a un'altra individualità e unito ad essa ritrova la propria unitarietà radicalmente differente dall'unità primitiva nella quale le singolarità che la componevano erano indivise. In tale prospettiva, quindi, l'altro può essere colto come dono affinché gratuitamente e spontaneamente l'altro si doni e contemporaneamente accolga l'altra singolarità.

Emblematica a tal proposito è la seguente affermazione di Zanardo « Il dono è una relazione che sostiene e rafforza il legame fra le intenzionalità coinvolte »<sup>8</sup>, l'uomo quindi non più come essere vivente

7. Ivi, p. 159.

8. S. ZANARDO, *Dono e legame*, in L. SANDONÀ (ed.) *La struttura dei legami: forme e luoghi*

in perenne tensione che trova quiete solo nel raggiungimento del proprio oggetto desiderato, ma essere vivente inteso come essere intenzionale. In altre parole, l'altra metà della quale l'uomo è in perenne ricerca diviene dono per sé e per l'altro, dono che in quanto tale richiede solo di essere accolto in modo gratuito e totale alimentando la ricerca continua poiché la sua infinita ricchezza non si disvela in modo immediato ma richiede la mediazione del sentimento che lega le due metà. Attraverso il processo del reciproco riconoscimento che non conosce nel suo statuto la parola "fine", permette il congiungimento completo e pieno delle due metà.

L'unione delle due tessere originariamente perdute, si pone in essere in questo punto: nel perpetuo donarsi e nel costante processo di riconoscimento che continuamente disvela una parte mancante di sé portando alla luce il totalmente altro.

PARTE IV

## APPROCCI ANTROPOLOGICI ULTERIORI



## Ragioni dell'“Altro” e ricerca di legami\*

Per un riassetto concettuale della Diversità  
ai margini estremi dell'esistere

GIOVANNA VARANI

Io la vita l'ho goduta tutta,  
a dispetto di quello che vanno dicendo sul  
manicomio.  
Io la vita l'ho goduta  
perché mi piace anche l'inferno della vita,  
e la vita è spesso un inferno.  
Per me la vita è stata bella  
perché l'ho pagata cara.

Alda MERINI, 1994

### **1. Per una posizione del problema con attenzione verso alcune esperienze–al–limite**

Che cos'è l'uomo? Che cos'è la filosofia? Da millenni ormai si dibatte su queste domande senza approdare a risultati soddisfacenti. E nondimeno è legittimo attendersi auspicando soluzioni magiche e pretendere dal discorso filosofico una sistematizzazione esaustiva del ciò–che–è, implicante la sostituzione dello Speculativo alla vita stessa? Oppure proprio e solo il trovarsi–nel–problema, un permanere radicalmente in esso, con la consapevolezza della sua ineludibilità significa già molto in vista della ridefinizione dell'essere uomini (e donne) nel

\* Dedico questo scritto agli amici collaboratori del “Percorso Delfino” (Ospedale C. Poma – Mantova), in particolare a Paola Fantoni, a Maria Paola Gozzoli, a Patrizia Mantovaelli, a Gianpaolo Parogni e a Maria Teresa Travagliati, come segno di gratitudine per aver ricevuto da loro una fune, mentre, naufraga, mi dibattevo in un mare troppo vasto e insidioso. Unisco a me nel ringraziamento i miei numerosi compagni di traversie, che mai potranno uscire–fuori allo scoperto dal buio dell'“altra faccia della luna” e dal silenzio di chi nemmeno sa parlare i linguaggi convenzionali della cosiddetta normalità.

mondo, e del vivere–da–uomini (e da donne) nel presente, posto che, in fondo, quanto preme davvero a ciascun singolo vivente resta il giocare–bene la partita nel breve tempo a disposizione di un’esistenza terrena, finita?

Si danno, in effetti, aspetti del reale che sfuggono alla presa dei quadri concettuali rassicuranti della Razionalità filosofica. Turbano. Costringono a fare i conti con l’inafferrabile. Uno di essi afferisce alle terre inquietanti dell’essere–Altro le cui forme sono, del resto, molteplici. Si è parlato di “avventure della differenza” percorrendo i sentieri della dialettica e dell’ontologia post–hegeliane alla luce degli orizzonti suggestivi, prospettati da Heidegger<sup>1</sup>. Forse sarebbe stato, tuttavia, ancor più incisivo affrontarne le *disavventure* nella storia e nella storia del pensiero.

In particolare, il trovarsi–di–fronte all’irruzione del deforme, dell’anomalo, del dimidiato, dell’escluso, del patologico, ossia dell’alterità, considerata nelle sue manifestazioni più raccapriccianti, rivendica per sé uno spazio speciale di ascolto. La filosofia al suo cospetto, almeno di primo acchito, non dovrebbe che dichiarare a rigore la propria impotenza, la propria estraneità, e reclamare il soccorso di altri ambiti del pensare, quali ad es. la letteratura e la psicologia, per confrontarsi con la datità di fenomeni affettivi ed emozionali, altrimenti trascurati dalla più alta teoresi dei Principi.

A tal fine si è scelto di riflettere su alcuni spunti provenienti dalla prosa, scarna e densa, di Maria Messina, da quella struggente e focosa di Alda Merini e dall’ormai classico *Diario di una schizofrenica*. Essi meritano di essere affrontati, perché introducono al tema della “cura dei legami” proprio dalla visuale del “diverso”, ossia dell’uomo sofferente,

1. <sup>1</sup> Il punto d’avvio ideale è offerto da una conferenza parigina di JACQUES DERRIDA sulla *Différence* (1968), poi in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, per quanto già prima in Francia il problema della « différence » avesse acceso dibattiti lungo il solco inaugurato dallo scritto heideggeriano *Differenz und Identität* (1955–1957). Cfr. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, a cura di G. GURISATTI, Adelphi, Milano 2009. Di DERRIDA cfr. *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. POZZI, Einaudi, Torino 1971, spec. pp. 39–79. Cfr. inoltre G. VATTIMO, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980 (comprendente scritti composti tra il 1972 e il 1979), spec. pp. 151–171; G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. GUGLIELMI, revision. da G. ANTONELLO e A.M. MORAZZONI, Cortina, Milano 1997; M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. PANAITESCU, Rizzoli, Milano 1967. Per un’introduzione al tema della “differenza” nel pensiero francese attuale cfr. A. SARTINI, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, B. Mondadori, Milano 2006.

o meglio della donna malata nello spirito come nel corpo, ripudiata o dimenticata per lo più, con sufficienza e superficialità, dal consorzio di coloro che si presumono sani sotto ogni rispetto. Senza astratte e devianti illusioni intellettualistiche, aiutano il discorso filosofico a scendere verso la durezza dell'esistere concreto dal punto di vista della femminilità, a sua volta, luogo d'intersezione tra i più duri conflitti storici sul tema.

*Last but not least*, si è riservato uno spazio residuo, benché esiguo, alla filosofia con riferimento a Gabriel Marcel. Si è preferito il pensatore francese tra le infinite possibili voci in questo dominio, perché egli volutamente rifiuta di costruire una metafisica assertoria e, piuttosto, si spinge alla pro-vocazione dell'esperienza. La coinvolge, cioè, in inesorabili domande, in grado di lasciar emergere, per un verso, l'impossibilità di pervenire con sicumera alla conoscenza definitiva dell'amore e, per l'altro, l'inevitabilità della sua presenza imperiosa nell'esistere umano, presenza che induce a tentare di renderne ragione dal profondo in una tensione perenne verso il trascendimento della finitudine.

## 2. Preliminari fenomenologici

La ricognizione qui proposta prende avvio dai due termini, “legami” e “cura”, polarizzandosi, tra i possibili legami, su quello d'amore — che vale come una loro forma suprema — con l'avvertenza di evitare indebiti sentimentalismi. La “cura”, poi, si presta a molteplici interpretazioni. Dopo le indimenticabili pagine heideggeriane su di essa (intesa come *Sorge*) in *Essere e tempo*, vale la pena soffermarsi su due dei suoi significati più consueti e quotidiani. La cura va cioè intesa sì come un premuroso prendersi-a-cuore il bisogno altrui per provvedere alla sua soddisfazione, in vista di una più alta realizzazione del sodalizio e della comunione affettiva tra gli amici-amanti. Può ridursi, tuttavia, a un'impersonale interferenza della sostanza chimica, tenuta a operare in un organismo, indipendentemente dal suo universo interiore e dalla sua identità inviolabile<sup>2</sup>. Gli effetti terapeutici non

2. Cfr. A. MERINI, *L'altra verità. Diario di una diversa*, Libri Schweiwiller, Milano 2006: «Ma l'istituto era un luogo di pena grande, dove il carrello passava per farti credere in un

ne sono, di conseguenza, garantiti, e il farmaco troppo spesso non può che essere avvertito come fattore estraneo di scissione invasiva. Il 'curare' può tralignare, insomma, in "assistenza"<sup>3</sup> e deporre l'abito di dialogo paritario fra uomini liberi alla ricerca di se stessi.

2.1. *Il Patologico come bisogno represso d'amore: negazione dei legami e approdo definitivo nella solitudine*

Maria Messina, scrittrice siciliana degli anni venti colpita da una patologia gravissima, ben presto cessa la sua promettente produzione letteraria. Non può sviluppare ulteriormente le brillanti intuizioni di partenza, proiettate verso una dimensione ben più ampia del verismo verghiano da cui pure prende le mosse. Si ritrova impedita e riesce a imboccare soltanto il "vicolo" cieco del Non. L'impotenza, il non-realizzato, l'incompiuto agiscono da disperato e pudico urlo di dolore e ne improntano l'arte. I personaggi dei suoi cinque romanzi e delle novelle si fanno carico dell'asfitticità di una vita svuotata di senso e di gioie mature. Non conoscono il pieno significato dell'amore e della vita vissuta. A volte il suicidio rappresenta l'unica via d'uscita — invero illusoria — per trovar scampo all'Impossibilità imprigionante del patologico, di un Patologico soltanto patito nella rassegnazione più sorda. Se la prima opera, *Alla deriva* (1920), sembra aprirsi all'insegna di un legame d'amore intensissimo tra i due protagonisti, si conclude poi con l'ammissione consapevole di uno scacco: l'amore

aiuto che non esisteva. Allora saltavo come un animale dal mio luogo di riposo e correvo, correvo verso il carrello, e lo rovesciavo, e poi certamente venivo punita con forti dosi di Largarctil. Ma non volevo che le altre malate prendessero quelle porcherie; non volevo che credessero nella salvazione attraverso i farmaci. E così ero considerata un'ammalata ribelle» (ivi, p. 119): «Subito sottoposta a un trattamento a base di Serenase, venni conseguentemente legata e ritenuta pazza [...] Dopodiché le mie condizioni conoscitive, la mia personalità, si aggravarono. Non ebbi più la percezione del mio io. Non solo, ma a seguito delle medicine soffrivo in modo inumano perché, come è risaputo, gli psicofarmaci danno effetti collaterali violentissimi, tanto che il paziente all'interno dell'ospedale non può fare a meno di chiedere aiuto. Aiuto che viene risolto con una solida legatura al letto di contenzione» (p. 73).

3. «Dopo la chiusura dei manicomi, a Milano sono stati aperti dei centri di assistenza che vengono chiamati "manicomietti". Ci vado anche io perché ho bisogno di parlare con qualcuno, non perché vi sia obbligata. Una frase della nostra assistente: "Noi i pazienti non li cerchiamo, devono venire da loro a chiederci aiuto", è, questa frase, ingiusta e fa leva sul nostro senso di debolezza. Sicché, noi dobbiamo passare la vita a chiedere aiuto, ossia farmaci, ossia dipendenza; della qual cosa ci vorremmo invece liberare» (Ivi, p. 80).

sponsale, pur affinandosi sotto il premere dei fraintendimenti, non ha saputo far riconoscere a Marcello la statura attiva di “collaboratrice e compagna” della moglie Simonetta, relegata pur sempre al ruolo di ninnolo pregiato, escluso dalla vita e dalla partecipazione a un’opera comune. Nell’ultimo romanzo, *L’amore negato* (1928), viene raggiunto il picco estremo della chiusura in sé della protagonista, Severina, che, dopo aver sacrificato ogni rapporto umano in vista della propria affermazione professionale, vede crollare il traguardo raggiunto, travolta come si ritrova in età ormai avanzata dall’imprevista passione amorosa, non corrisposta, verso un giovane dipendente: il danaro, il successo rivelano una totale inconsistenza di fronte alla semplicità degli affetti più autentici. Severina soccombe sotto il peso insostenibile del proprio vuoto interiore. « Signore! Signore! Che ne sarà di lei? »<sup>4</sup>, sono le parole sconsolate della madre che accompagnano e sanciscono la disfatta personale della figlia, invano diversa e ribelle al prototipo di consorte e madre (previsto obbligatoriamente per la donna dalle norme sociali d’inizio secolo xx in Sicilia), stigmatizzata dai concittadini, non da ultimo per tale trasgressione, con l’ingiurioso epiteto di “pazza”.

## 2.2. *Il Patologico come via catartica per la riconquista dell’Io e per la riconnessione solidale con l’altro*

Nell’*Altra verità. Diario di una diversa* (1986) Alda Merini si cimenta con la prosa trasmettendole ritmi di rara poeticità. Vi rivive esperienze risalenti a un decennio trascorso all’ospedale psichiatrico che, del resto, rappresenta per lei, psicopatica, un riparo abituale, una meta sempre ricorrente. Come è stato osservato (Giorgio Manganelli), non contiene né una cronaca, né una semplice testimonianza documentaria, ma l’“epifania di un’anima”, non a caso, ispirantesi consapevolmente a Teresa di Lisieux. L’autrice tocca le corde più profonde dell’umana sensibilità, lasciando riaffiorare l’essenziale dei rapporti interpersonali, purificati da ogni filtro convenzionale e messi sul tappeto nella loro inquietante nudità. Vale la pena riportare le sue parole più efficaci di qualsivoglia commento:

4. M. MESSINA, *L’amore negato*, Sellerio Editore, Palermo 1993, p. 132.

Il *Diario* è un'opera lirica in prosa ma è anche un'esegesi, una implorazione e la completa distruzione di ogni filosofia e di ogni atto concettuale.<sup>5</sup>

La folla dei ricordi trova nell'amore un punto di riferimento centrale, capace di coordinare il caos di sentimenti e riflessioni. Amore significa per la Merini, innanzitutto, dialogo ininterrotto con il Dio cristiano che soccorre e risana le ferite del figlio caduto. È, però, anche il recupero della propria identità e l'incontro psicofisico con l'altro uomo<sup>6</sup> in un abbraccio totale, capace di generare nuova vita nel deserto dei rifiutati, « in quella palude secca e selvaggia che si chiama manicomio »<sup>7</sup>. Altrettanto sa concretizzarsi in « una specie di solidarietà » fraterna, in un saldo vincolo di corpo, amicale<sup>8</sup>. È propriamente rivolto agli altri uomini che proprio nella sofferenza estrema vengono riconosciuti come portatori di un inestinguibile « senso dell'amore »<sup>9</sup>, per lo più nascosto agli occhi dei benpensanti, incapaci di cogliere « il mistero di una inaudita sofferenza »<sup>10</sup>, denominato follia.

### 2.3. *Il Patologico come itinerario evolutivo e occasione di accrescimento reciproco*

Il *Diario di una schizofrenica* (1950) si articola in due parti fra loro parallele. Nella prima è raccontata in prima persona la vicenda vissuta

5. MERINI, *L'altra verità*, p. 133.

6. « Per tutto il periodo della gravidanza il dottor G. sospese ogni terapia, e fu proprio quello il periodo in cui ritrovai me stessa. Senza i farmaci ritrovai la mia personalità e un poco della mia grinta. Cominciai a sentire i primi brividi di felicità. Mi innamorai di Pierre. Pierre era un malato, niente altro che un malato, ma è rimasto nel mio cuore senz'altro come il ricordo più bello di tutta la mia degenza » (ivi, p. 94).

7. Ivi, p. 106.

8. « Ma tra noi malati c'era una specie di solidarietà. Quando una di noi taceva; era chiaro che stava male; e allora si prendevano dei veri e propri provvedimenti: o si chiamava il medico, o si cercava in ogni modo di far ridere la nostra compagna [...] La stanzetta degli elettroshock era una stanzetta quanto mai angusta e terribile [...] L'attesa era angosciata. Molte piangevano. Qualcuna orinava per terra. Una volta arrivai a prendere la caposala per la gola, a nome di tutte le mie compagne » (ivi, pp. 86-87).

9. « In manicomio ero sola; per lungo tempo non parlai, convinta della mia innocenza. Ma poi scoprii che i pazzi avevano un nome, un cuore, un senso dell'amore e imparai, sì, proprio lì dentro, imparai ad amare i miei simili. E tutti dividevamo il nostro pane l'una con l'altra, con affettuosa condiscendenza, e il nostro divenne un desco familiare » (Ivi, pp. 117-118).

10. Ivi, p. 117.

di una giovane guarita dalla malattia mentale, René, che rievoca il lungo periodo di sofferenza, avvolto dalla più assoluta impenetrabilità. Un mondo segreto vi viene rivelato e si popola di percezioni, di stati d'animo e sentimenti, altrimenti destinati a restare oscuri. Si scopre mediante la protagonista che il pensiero agisce pienamente anche nella condizione di grave patologia mentale, benché non riesca a esprimersi in termini comunicabili all'altro. Il soggetto umano, insomma, vi si conferma come vivente assetato di significati e d'amore, che via via si riscatta con fatica dai lacci della regressione pre-natale per approdare alla sfera della “logica delle relazioni”<sup>11</sup>, ossia alla socialità più ampia.

La seconda parte, opera dell'analista Marguerite A. Sechehaye, rilegge le medesime tappe esistenziali, interpretandole con il metodo della cosiddetta “realizzazione simbolica”<sup>12</sup>, a sua volta elaborato grazie all'apporto — inconsapevole — della paziente. In effetti, il simbolo, valorizzato nella sua ampia gamma esplicativo-comunicativa, si rivela l'espedito più efficace per restituire a René il senso di realtà perduto. Esso diviene veicolo per la trasmissione di messaggi affettivi, pre-logici e meta-logici, e travalica la barriera che imprigiona l'io-malato emancipandolo dai processi disgregatori in vista della sua ricostruzione armonica. Un altissimo merito del saggio sta nella confessione senza falsi pudori degli errori, via via commessi, da parte della stessa analista che, in definitiva, si lascia coinvolgere dal medesimo cammino della propria assistita e ne partecipa a pari titolo, da un punto di vista scientifico. Sempre più chiaro diviene, insomma, che l'esperienza terapeutica ha consolidato un legame interattivo tra le due donne: entrambe hanno potuto liberarsi, l'una dalla schizofrenia, l'altra da un ruolo troppo stretto, impersonale, di osservatrice esterna, freudiana, e accedere “dinamicamente” a nuove prospettive di vita come persone a tutto tondo, a partire dalla ricchezza dei richiami simbolici verso linguaggi sempre più complessi in un'epifania dell'io progressiva.

11. M.A. SECHEHAYE, *Diario di una schizofrenica*, trad. it. di C. BELLINGARDI, C.E. Giunti – G. Barbera, Firenze 1969, p. 121.

12. Cfr. Ivi, pp. 125–131.

### 3. *Plus ultra*: il pertugio filosofico all'insegna di un'acquisizione sofferta di coscienza più matura

Il tema dell'amore e dei significati che tale forma di legame possiede ha interessato la filosofia da sempre. È ben risaputo. Misconoscerlo per artificiose remore intellettualistiche risulterebbe inaccettabile e riduttivo. Val la pena quindi di accennare in conclusione, anche solo fuggacemente e senza alcuna pretesa di esaustività, a un breve saggio di Gabriel Marcel, *Per una filosofia dell'amore*, pubblicato nella *Revue de Métaphysique et de morale* (1954), accanto ad altri due, affini per argomento, di Paul Ricoeur ed Emmanuel Levinas<sup>13</sup>, provvisti rispettivamente di portata ermeneutica ed etica.

Meritano di essere evidenziati in esso un paio di punti nodali. Innanzitutto, Marcel vi procede adottando un metodo per domande, che ricalca visibilmente la maieutica socratica. Si scontra con vari paradossi finalizzati a denunciare lo sconcertante vuoto conoscitivo in merito all'amore e alla sua plausibile definizione. Di conseguenza, fluidifica lo spesso muro di certezze consolidate, ma vacue, e demistifica la difettività delle categorie comuni sul tema in vista di un sapere più alto che, tuttavia, sembra irraggiungibile. Ciò implica che, lungi dal consolidamento di un legame lesivo della libertà altrui e sinonimo di proprietà e dominio sull'amato nel cerchio chiuso della relazione soggetto-oggetto, venga da lui ricercato un "orizzonte" regolativo, capace di esprimere dinamicamente l'apertura alla trascendenza dell'amore, rispettato nella sua "incommensurabilità"<sup>14</sup>. L'intelligibilità auspicata, insomma, in definitiva si rivela apice supremo dell'essere-uomini, fondato su di un'umile ammissione d'impotenza e nel contempo su di un'esaltante, estatica attesa.

Le parole di Marcel suonano emblematiche:

Non bisognerebbe dire piuttosto che tutto in lui [= nell'amore] ci rinvia — però in una confusione che la ragione è incapace di mettere in ordine — ad un immemorabile tragicamente sommerso, ma niente affatto eliminato? E che dobbiamo, ciascuno umilmente in relazione alle forze o ai doni che gli sono concessi, realizzare, d'altra parte, in un legame tenero e sofferente

13. Cfr. E. LEVINAS – G. MARCEL – P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro con un dialogo tra E. Levinas e P. Ricoeur*, a cura di F. RIVA, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

14. Cfr. Ivi, p. 10 e p. 6.

gli uni con gli altri, la ricostruzione sempre imperfetta delle immagini deformate ed enigmatiche che ci propone dapprima il Desiderio?<sup>15</sup>

15. Ivi p. 11.



# Oikos e relazioni: l'abitare come cura dell'alterità

LUCA VALERA

## I. L'ecologia: un ritorno alla casa

Uno dei più profondi cambiamenti che la contemporaneità ha portato con sé, grazie alla fioritura della scienza ecologica, consiste in una nuova consapevolezza circa la finitezza dell'essere umano, e, al contempo, dell'intero ecosistema; l'uomo odierno sembra convivere costantemente con il pensiero dell'Apocalisse, accompagnato dalla cognizione che le risorse naturali — ed anche il “contenitore” di tali risorse, l'ecosistema — possano terminare a breve. È il timore della catastrofe a modellare le considerazioni sullo sviluppo sostenibile, sulle risorse rinnovabili, sulla *Green Economy*, sugli OGM. Sebbene a tali questioni sembra essersi ridotto l'apporto della scienza ecologica, nel progetto iniziale di Haeckel, l'ecologia (*Ökologie*) era da intendersi come « lo studio dell'economia e del modo di abitare degli organismi animali »<sup>1</sup>:

Il nome specifico per la scienza che si occupa della biologia dell'ambiente è l'ecologia, che deriva dalla radice greca “*oikos*” che significa “casa”.<sup>2</sup>

L'origine dell'ecologia è dunque legata all'essenza della casa, e, a livello etico, alla capacità di abitare in maniera più o meno adeguata tale dimora. Solo in seconda battuta, così, la scienza inaugurata da Haeckel sarebbe connessa con le sorti del mondo in cui abitiamo, avendo come scopo primario la definizione delle modalità di relazione da intrattenere con gli altri viventi: « L'ambientalismo filosofico nella

1. P. ACOT, *Storia dell'ecologia*, trad. it. di S. NESI SIRGIOVANNI, Lucarini, Roma 1989, p. 42.

2. E.P. ODUM, *Ecologia*, trad. it. di G. MODIANO, Zanichelli, Bologna 1966, p. II.

sua interezza [...] pone la questione ecologica nei termini generali e fondamentali dell'*abitare la Terra insieme agli altri esseri viventi*»<sup>3</sup>.

In questo senso Potter riconosce l'ecologia come il paradigma a partire dal quale è possibile modellare la bioetica, una scienza della sopravvivenza che possa costituire un ponte tra la conoscenza propria della biologia ed i valori umani<sup>4</sup>. Gli interrogativi che sono all'origine delle due discipline sono infatti i medesimi: come si può combinare la biologia (ed i suoi progressi) con la conoscenza umanistica? Come è possibile la sopravvivenza dell'uomo sulla Terra? Le domande cui tentano di rispondere l'ecologia e la bioetica nascono così da una coscienza comune della condizione attuale dell'uomo e del pianeta, da una profonda consapevolezza di una "generosità" della natura ormai limitata e di uno sfruttamento tecnologico troppo insistente.

L'ecologia costituisce pertanto un significativo esemplare di come la questione della casa — e del dimorare *nella casa con* gli altri abitanti — non sia di scarsa rilevanza filosofica ed esperienziale nella contemporaneità. Strettamente connessa all'esperienza della casa — più che di una realtà tangibile si tratta infatti di un'esperienza vissuta — è la necessità di dividere i beni finiti che abbiamo a disposizione: abitare significa sempre dover ragionare qualcosa di finito.

Il passo da compiere per impostare correttamente la riflessione ecologica, necessariamente al di fuori dei paradigmi attuali troppo ingessanti e dicotomici, consiste nel tentativo di chiarificare la questione dell'abitare, essenziale per tentare di definire la posizione dell'uomo nel cosmo. Se c'è una casa, infatti, c'è anche *chi* abita tale casa.

## 2. Abitare la casa

L'uomo abita. L'uomo si trova necessariamente in un luogo e fuori da tali coordinate spaziali non può essere: esiste in quanto è in un luogo, ed esiste in un luogo in quanto è corporeo; scrive così Heidegger:

Che i mortali sono vuol dire che, abitando, abbracciano spazi e si manten-

3. N. Russo, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulle prassi ecologiche*, Guida, Napoli 2000, pp. 201-202.

4. Cfr. V.R. POTTER, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, trad. it. di R. RICCIARDI, Sicania, Messina 2000, p. 39.

gono in essi sulla base del loro soggiornare presso cose e luoghi. [...] Il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza.<sup>5</sup>

Se la condizione di esistenza di un vivente è lo stare in un luogo, la condizione di esistenza di un umano è l'abitare:

L'uomo non vive in un mero ambiente, non occupa un puro spazio e non si installa semplicemente in un sito, ma sempre "abita": *l'uomo esiste come uomo in quanto abita un luogo*.<sup>6</sup>

L'uomo può abitare il mondo in quanto è del mondo ed allo stesso tempo non è del mondo; è della natura proprio senza essere tutto nella natura, trovandosi in essa in un modo assolutamente nuovo e diverso dagli altri viventi: la abita con la modalità di chi non è esaurito in essa e da essa. Uno dei grandi insegnamenti che l'ecologia ha avuto il pregio di trasmetterci è proprio il ritorno alla naturalità dell'uomo: l'essere umano ritrova il proprio spazio nella natura; eppure vi prende parte in modo "eccentrico", non essendo integralmente determinato da essa, al contrario degli altri viventi. È come se avesse un punto d'appoggio sia nella natura che fuori da essa, immerso ma non soffocato.

La razionalità — condizione di possibilità per oggettivare le cose — è al contempo una facoltà pienamente naturale e una peculiarità che permette l'apertura ad altro, a ciò che "è nascosto dietro la natura", come specifica Eraclito: « I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *logos* »<sup>7</sup>. L'impossibilità di racchiudere entro il pensiero l'anima umana sorge proprio da questa sua infinità, da questo suo essere altro dal mondo fisico, per sua natura finito e delimitato. L'anima umana risulta essere l'unica realtà "naturale" che sfugge alla misurabilità propria del mondo dotato di estensione.

5. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1985, p. 105.

6. S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è un business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 10.

7. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. di G. GIANNANTONI, *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, ERACLITO, B 45.

Il primo segno della non-totale-appartenenza dell'essere umano alla natura ("l'essere qui" e "l'essere là" ad un tempo) è l'abitare, gesto esclusivo dell'uomo, e che « appartiene ad ogni singolo uomo nella misura in cui questi, non subendo semplicemente la vita, ritorna con insistenza su di essa, si flette su di essa (ri-flette) al fine di prenderla, comprenderla, ordinarla, dominarla e in ultima istanza nominarla »<sup>8</sup>. L'abitare è dunque il segno del dominio dell'uomo sulla natura, della liberazione dalle sue istanze più basse: un innalzamento che trasforma le cose in oggetti, in entità nominabili e comprensibili. In questo senso l'uomo è anche costruttore di mondo.

Il dominio dell'uomo è garantito così dalla razionalità, posseduta da questi in maniera esclusiva:

L'uomo "abita" in quanto e perché è egli stesso "abitato", o anche: l'esperienza umana dell'"abitare" non può mai prescindere dal fatto che il soggetto stesso, l'abitante, è a sua volta abitato da ciò che in nessun modo è in grado di misurare e dominare.<sup>9</sup>

La possibilità di oggettivare le cose è indice della capacità umana di prendere le distanze da esse, di guadagnare una posizione che non sia necessariamente esaurita in esse. L'uomo, dunque, abita il mondo nella misura in cui scopre nella natura un significato, lo *astrae*, lo *e-voca*; il mondo di significati che si disvela non è *nella* natura, ma è, come l'essere umano, *della* natura: nasce in essa ma la trascende.

Che cos'è, dunque, l'abitare, se non uno stare-al-di-fuori-del-mondo, essendo al tempo stesso immerso in esso? E che cos'è, d'altra parte, l'uomo, se non un essere-nel-mondo? Egli è sempre nel mondo e con il mondo — vittoria, questa, sul cartesianesimo — eppure vi è in una maniera del tutto particolare, nella maniera del soggiornarvi o dell'abitare. Come l'animale non abita, così l'uomo non è semplicemente *nel* mondo: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo. Svanisce pertanto la contrapposizione forzata ed artificiosa tra uomo e mondo, tra uomo e natura, tra uomo e spazio: « Dire: "La relazione tra uomo e spazio" fa pensare che l'uomo sia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non

8. PETROSINO, *Capovolgimenti*, p. 38.

9. Ivi, p. 27.

è qualcosa che sia di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né una esperienza interiore. Non ci sono gli uomini e inoltre spazio»<sup>10</sup>.

Presenza nel mondo e radicale distanza da esso, dunque. Si realizza così la disfatta delle posizioni biocentriche e antropocentriche, che risultano inadeguate in quanto non sono in grado di comprendere l'essere umano come essere *del* mondo e non solo come essere *nel* mondo, ma tendono a rendere totalizzante una sua dimensione (l'essere "naturale" e l'essere "fuori dalla natura"). Se, dunque, l'abitare è la condizione per l'uomo per essere nel mondo, in cosa consiste, in ultima analisi, l'abitare?

Il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. [...] I mortali abitano in quanto salvano la terra. [...] Salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente: liberare qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è più che utilizzarla o, peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta.<sup>11</sup>

Il soggiornare presso le cose dell'uomo trasforma il mondo in una dimora, a motivo della sua cura: si riscopre così la dimensione originariamente etica dell'abitare; il legame evidenziato dall'etimologia di *ethos* (ad un tempo comportamento, condotta e soggiorno, dimora) diventa pertanto relazione sostanziale a partire dalla cura: cura come dimensione fondamentale dell'abitare il mondo e dell'apertura all'altro. In tal senso l'etica corrisponde al "modo dello stare al mondo" e perciò allude a un radicamento, all'appartenenza a qualcosa che ci precede ed entro cui già da sempre ci si orienta. Se il tratto fondamentale dell'abitare è la cura e il modo dello stare al mondo è l'etica, allora la cura è la prima modalità di approccio etico al mondo, la sua dimensione più caratterizzante.

Il mondo è così consegnato all'uomo in quanto egli è l'unico essere capace di "portarlo a compimento", di "liberare la sua essenza", che solo egli può comprendere: si riaffaccia nella contemporaneità la possibilità che l'essere umano, da mero devastatore e distruttore, possa trasformarsi in liberatore. Si potrebbe forse obiettare: per quale motivo assistiamo ad una crisi nel rapporto tra essere umano e natura? Per quale ragione il nostro abitare il mondo (la casa – *oikos*) non è più,

10. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, p. 104.

11. Ivi, p. 100.

ultimamente, determinato dalla cura, ma, piuttosto, dalla noncuranza? Così risponde Heidegger:

L'autentica crisi dell'abitare non consiste nella mancanza di abitazioni. [...] La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi devono anzitutto imparare ad abitare.<sup>12</sup>

La crisi dell'abitare è una crisi del pensiero della modalità dell'abitare e dunque della modalità di rapporto a sé e all'altro da sé. La crisi dell'abitare — che si rende manifesta, propriamente, nell'attuale crisi ecologica — è crisi del pensiero sull'uomo (e sull'uomo in relazione), crisi del pensiero sull'uomo in quanto uomo e sull'uomo in quanto situato. La liberazione ecologica è una liberazione esclusivamente umana, che nasce dalla presa di coscienza di sé e del mondo, e che si configura come risposta all'appello del nostro essere.

### 3. Ripensare la casa: custodire e costruire

La tematica ecologica è oggi ineludibile: la crisi è evidente. Per recuperare, tuttavia, un'idea adeguata di “scienza della casa” occorre ripensare il modo dell'uomo di abitare (di rapportarsi a se stesso, ai propri simili e agli altri viventi) e il significato del concetto di “casa”. Più che un concetto, effettivamente, esso condensa un'esperienza, ed è perciò di difficile comprensione, nonostante sia quotidianamente evocato, in quanto rimanda all'incalcolabile. La casa richiama ad un'intimità che si configura come inaccessibile a strumenti di precisione in quanto, in ultimo, si fonda su principi non riducibili a meri dati di fatto, non racchiudibili nella sfera dell'osservabile:

Ecco, in estrema sintesi, “intimità” vuol dire la possibilità di essere accolto e di accogliersi così come si è, nell'unicità che si è, senza paure, vergogne, censure ad autocensure, cioè “nudo”. [...] Il pieno manifestarsi dell'umanità dell'umano esige invece, o forse meglio attende un luogo di intimità in cui sia possibile stare in scena “nudi”.<sup>13</sup>

12. Ivi, p. 108.

13. E. GARLASCHELLI, S. PETROSINO, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti820, Milano 2012, pp. 26–27.

L'intimità, in quanto luogo della nudità, si configura, come un delicato spazio di confine tra l'osservabilità del corpo vivente e l'invivibilità della persona, ed anche, al contempo, come la condizione di possibilità di apertura all'altro. Sono nudo in quanto sono trasparente, e sono trasparente in quanto sono proprio io. In questa nudità non si dà vergogna o fastidio, appunto, poiché l'io è a casa, e dunque accolto incondizionatamente: non esiste la possibilità di essere respinti o limitati dalla libertà dell'altro, caso mai guidati e accompagnati attraverso quella stessa libertà. Se la casa, focolare dell'intimità, è il luogo dell'accoglienza, l'altro è sempre atteso, e non vi sono mai solo io, ma sono sempre io-con-un-altro.

Il senso di "casa", si capisce, è molto più ampio ed allo stesso tempo irriducibile ad un'architettura: la casa non si identifica con le quattro mura, ma, piuttosto, descrive gli spazi di un abitare. Così, non si danno luoghi che non siano anche e allo stesso tempo abitati (cioè vissuti): il passare dell'uomo lascia traccia, depositando spiragli di senso. Si coglie immediatamente la profondità di tale lettura in ambienti che rivelano il paradossale movente dell'asetticità: il luogo volutamente privato di senso fa emergere con forza l'urgenza di un significato:

Bisogna riconoscere che ogni possibile "derealizzazione" e/o "desertificazione" è comunque l'espressione di un certo modo di abitare e di conseguenza si accompagna inevitabilmente con una produzione di senso e con la configurazione di un luogo.<sup>14</sup>

La desertificazione del reale è una conseguenza dell'odierno abitare dell'uomo, di un vivere che si è dimenticato del senso dell'abitare, che trascura di ricordare i ruoli di costruttore e custode dei quali l'uomo è investito.

Sottolineare il ruolo di costruttore dell'uomo significa, così, valorizzare le proprietà creative ed inventive che lo distinguono, la sua volontà di adattare a sé l'ambiente anziché di adattarvisi, ricercando nuove soluzioni per lo star-bene. In ultima analisi, l'uomo è costruttore in quanto è signore (*dominus*): può possedere le cose disponendone mediante il proprio ingegno, e, per questo, trasformarle in mezzi per i propri fini. L'uomo che si affaccia sulla realtà naturale, abitandola, deve pertanto essere ben consapevole della sua signoria sul mondo,

14. Ivi, p. 24.

ma anche della sua profonda dipendenza dal mondo, nonostante la contemporaneità trasmetta segnali di direzione opposta. Dipendenza da un mondo che è dato e senza il quale non potrebbe esistere, dipendenza dalle relazioni con le altre persone, dal trascorrere del tempo, dalla propria corporeità, troppo spesso limite invalicabile.

È all'interno di tale dinamica della dipendenza che nasce l'esigenza della custodia, come modalità responsabile di vivere il rapporto con ciò che è altro dall'uomo, e che da sempre lo precede. Custodire significa mantenere intatte le proprietà di qualcosa che è già presente, portando a compimento le sue potenzialità nascoste, per farlo "fiorire". Se, infatti, la custodia fine a se stessa conduce alla morte, rimanendo imbrigliata nel tentativo inutile di rallentare il necessario deterioramento, la custodia finalizzata alla costruzione, invece, reca con sé il germe della vita, utilizzando il corrompersi delle cose come motore propulsivo per una nuova creazione.

Ecco così che il costruire ed il custodire si rivelano non tanto come due atteggiamenti opposti ed opponibili, quanto come aspetti della medesima attività dell'abitare, volti allo sviluppo e al perfezionamento del mondo. L'unità delle due dimensioni si propone come antidoto efficace per liberare dalle tendenze radicali del conservatorismo e del progressismo estremi, ricollocando al centro dell'impegno umano la finalità di uno sviluppo realmente sostenibile, concetto quanto mai di moda nella contemporaneità. La dimensione esclusiva dell'umano dell'abitare, declinata nelle forme della custodia e della costruzione, richiama ancora il riferimento ultimo all'alterità come metro di giudizio:

L'uomo, abitando, che cosa o chi è chiamato a custodire? [...] Ci si può prendere cura solo dell'altro, dell'alterità. E laddove vi è cura vi è sempre alterità. In tale senso il concetto di cura non è mai comprensibile al di fuori di un orizzonte d'alterità: il custodire è sempre relativo all'alterità dell'altro. [...] Infatti tutto ciò che esiste è in relazione con l'altro (l'essere è con-essere); tutto ciò che vive, proprio per continuare a vivere, entra in relazione con l'altro, cioè si apre e va verso l'altro (l'essere è inter-esse); ma solo l'uomo fa esperienza dell'altro come altro, cioè come irriducibile a sé (l'altro è dis-interesse).<sup>15</sup>

15. Ivi, p. 40.

Esiste, dunque, una prima dimensione di relazionalità inscritta nell'essere stesso: il vivente è sempre costitutivamente relazionato, e, per mantenersi tale deve accogliere l'altro da sé; eppure l'uomo accoglie (o respinge) l'altro da sé in maniera peculiare: crea le condizioni di possibilità affinché l'altro si riveli davvero come "alterità", si manifesti nella sua realtà intima e personale di "tu". La personalità è differenza e l'alterità ne è il segno. Si accoglie, infatti, solo ciò che non può essere posseduto, solo ciò che non può essere numerato e che è eccedente ai calcoli: la persona. Ecco che la persona, termine tanto vituperato nella contemporaneità, torna ad essere l'indice potente della singolarità e dell'eccedenza dell'essere umano rispetto all'ambito del naturale, del biologico.

La casa è proprio intessuta da tali relazioni, è il riverbero strutturale dell'io che incontra un volto diverso da quello che osserverebbe riflesso nello specchio, un volto che è drammatico in quanto chiede di essere accolto, poiché è presente. La casa è un prodotto finito di relazioni infinite: all'interno di spazi e di risorse limitate, l'infinito delle relazioni si fa spazio, impone nuovi spazi che non sono ordinabili o misurabili, proprio perché la persona che si cela dietro quel volto non è misurabile o oggetto di calcolo:

Essere-persona significa anzitutto autoappartenenza nel numerico: sono Uno; sono solo Uno; non posso essere raddoppiato. [...] La persona è essenzialmente unicità o irripetibilità. Si può contare l'irripetibilità? Se si fa sul serio con questo concetto, palesemente no.<sup>16</sup>

In questo senso l'ecologia è la scienza delle relazioni (della casa): la condizione necessaria dell'abitare è l'apertura e custodia dell'altro, è il riconoscimento di un'alterità che chiede di costruire. Solo a partire da tale riconoscimento si può concepire ogni relazione (la relazione con l'albero e con l'animale) e ordinarla, senza timore di essere iniqui o politicamente scorretti. Chi abita la casa sa infatti che le condizioni di giustizia non sono le stesse dell'equità, che l'"economia" (il "dividere secondo le leggi della casa") deve essere giusta, non perfetta: la cifra della ripartizione dei beni è sempre la cura delle esigenze altrui, e non il mero calcolo spersonalizzante. La logica del calcolo induce,

16. R. GUARDINI, *Natura, Cultura, Cristianesimo*, a cura di A. FABIO, Morcelliana, Brescia, 1983, pp. 11-16.

infatti, ad ispirarsi a leggi convenzionali, che — sebbene necessarie — non possono, per loro natura, tener conto della singolarità qualitativa dell'io. Occorre dunque ripensare alla centralità della persona umana, istituita a criterio ultimo della divisione e della custodia (del sé e dell'altro), e, allo stesso tempo, responsabile di salvare l'“essenza delle cose”. Solo a partire dall'inaumerabilità della persona umana, e dunque da un'adeguata antropologia, si può affrontare con consapevolezza la questione dell'abitare, ripensando l'ecologia, e, con essa, l'economia.

# Il legame tra uomo ed animale alla luce del postumanesimo

Come avere cura del non-umano?

GIORGIO TINTINO

## 1. Introduzione

Il rapporto tra umano e non-umano, come molte riflessioni e movimenti di opinione dimostrano, si sta imponendo sempre di più all'interno del dibattito pubblico. A partire dalla *deep ecology*, passando per tutto il movimento sui diritti animali, emerge la consapevolezza, addirittura l'esigenza, di una revisione globale dello statuto dell'animale all'interno della nostra cultura e della nostra vita. Tale esigenza, a nostro avviso, impegna con grande forza il pensiero filosofico contemporaneo, un impegno che non si limita semplicemente ad un discorso puramente biologico, magari, o morale, ma che investe l'intero spettro dell'umano da un punto di vista politico, sociale ed economico.

Non è tanto, infatti, l'attenzione per l'animale in sé a guidare tale riflessione, quanto dell'iniziare a fare i conti con lo sfruttamento e con la sofferenza che l'*Homo sapiens* impone ad altri esseri viventi sulle basi, molto spesso, di un progresso esasperato, di uno stile di vita insensatamente opulento e di uno sfruttamento per cause che nulla hanno a che fare con un avanzamento reale delle nostre conoscenze.

Uno degli elementi diversi che stanno emergendo nel dibattito filosofico contemporaneo sta nella volontà di *voler indagare il legame che unisce umano e non-umano*, cioè la relazione che nel corso della reciproca evoluzione questi due mondi hanno tra di loro intrattenuto. A nostro avviso, un tentativo importante in questa direzione è senza dubbio la filosofia postumana, la quale esprime con forza la necessità di ripensare l'umano a partire proprio da una nuova lettura della

relazione tra umano e non-umano, una relazione che, secondo la filosofia postumana, prima ancora di essere biologica ed evolutiva è molto più profondamente ontologica.

In questo breve intervento, cercheremo di offrire una telegrafica definizione di ciò che si deve intendere con postumanesimo e, successivamente, chiariremo in che modo essa intenda il legame uomo-animale. Evidenziato ciò, vedremo in che modo si potrà avere postumanamente cura dell'animale e ne lasceremo emergere le criticità, concludendo così con una riflessione dalla quale poter ripartire.

## 2. Postumano

La nascita del postumanesimo si fa canonicamente risalire alla mostra *Posthuman* del 1992 tenuta ad Amsterdam ad opera di Deitch in cui gli artisti ivi chiamati erano stati sfidati a proporre una loro visione del futuro, uno squarcio sul mondo che verrà e che, dopo l'introduzione della tecnologia fin nel cuore della nostra identità, non potrà non dirsi postumano. Iniziata, dunque, come un'avanguardia artistica, il postumanesimo ha poi intercettato molteplici istanze che erano presenti nel dibattito contemporaneo, inglobando anche cinema, letteratura, il rinnovato interesse per lo studio della prime fasi dell'evoluzione dell'*Homo sapiens*, oltre, ovviamente, alle possibilità sperimentali offerte dalle nuove tecnologie. Un mondo variegato che presenta dei caratteri comuni, dei concetti invariati che ne costituiscono i fondamenti teoretici e sui quali è doveroso discutere. Se, infatti, è vero che in alcuni passaggi la riflessione postumana può risultare un po' disorientante, dall'altra essa influisce molto nella costruzione dell'immaginario pubblico e sociale nei confronti della tecnica e del nostro rapporto con il non-umano, una costruzione che forse non sviluppa anticorpi adeguati ai concetti postumani e che, per questo, ha bisogno di essere affrontata fin da subito con la massima rigorosità possibile<sup>1</sup>.

Il primo carattere del postumanesimo riguarda la critica decisa e diretta a quello che viene definito Umanesimo, cioè a quell'ideologia

1. Gli interventi di K. Kelly, uno dei massimi esponenti della riflessione postumana, vengono regolarmente ospitati dalla rivista *Focus*, giornale di divulgazione scientifica ad alta diffusione. R. Kurzweil, oltre ad essere un noto inventore e fondatore del transumanesimo, è uno dei capi dell'innovazione tecnologica di stanza a *Google*.

entro cui dovrebbe aver vissuto e prosperato l'intera nostra cultura. Secondo il pensiero Occidentale, infatti, ogni identità si costituisce in opposizione all'alterità; proprio nell'allontanarsi dal diverso e dal difforme l'individuo si approprierebbe di sé e si istituzionalizzerebbe come soggetto. L'uomo dell'Umanismo, infatti, « si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative; è interesse perciò dell'identità schiacciare, far scomparire dall'orizzonte l'alterità »<sup>2</sup>. Come indicato da Marchesini, allora, l'umanismo è

l'autarchia dell'uomo nella sua costituzione, la libertà dell'uomo da qualunque legame o referenza con le alterità, l'autodeterminazione nella definizione del proprio progetto antropo-poietico, la virtualità della natura umana e quindi la pluripotenza nell'attualizzazione e la co-estensione al mondo.<sup>3</sup>

L'umanismo è il *paradigma separativo che si deve porre alla base della costruzione identitaria dell'umano*, dove per identitaria si deve intendere ontologica, epistemologica, etica e politica. Il rifiuto dell'alterità come affermazione della propria identità sarebbe dunque il dispositivo che ha definito i caratteri del nostro essere uomini, il peccato originale della nostra cultura, il quale ha visto nella diversità non una ricchezza da accogliere e da ospitare ma un elemento disturbante e corruttivo da dover eliminare per affermare la propria integrità.

Un dispositivo, appunto, che secondo il postumanesimo appare in tutta la sua evidenza nei confronti dell'animale, il quale viene sistematicamente escluso dall'orizzonte umano al fine di individuare una identità quanto più definita e asettica possibile.

*L'animale, infatti, è l'assolutamente altro da cui divergere*, è la cifra dell'alienazione dell'uomo che vede nella bestia il pericolo da eliminare. L'uomo, infatti, ha costruito la propria identità contro l'animale, ha separato in modo chiaro e distinto il mondo della cultura ed il mondo della natura. L'umanismo ha, dunque, messo in campo una costante pratica di purezza ontologica, affinata nel corso dei secoli ed ancora ben presente nella nostra società: l'animale è la scoria del processo antropopoietico e la natura un elemento in contrapposizione alla cultura umana.

2. F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 61.

3. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, p. 88.

Insomma, l'umanismo ha reciso il legame fondamentale tra uomo ed animale, misconoscendo la dinamica che in realtà soggiace alla costruzione identitaria in quanto tale. Tale dinamica, infatti, racconta che la peculiarità fondamentale di ogni identità è quella di essere attivamente costruita dal legame che, in ogni momento, ha con l'alterità, un legame che non è meramente estrinseco ed occasionale. In questo senso, riconoscere il legame tra uomo ed animale significa riconoscere il divenire che unisce tutti gli enti sia a livello ontologico che a livello evolutivo, poiché il meccanismo proprio della vita, secondo il postumanesimo, non è quello della separazione ma quello dell'ibridazione. Essa, come indicato da Marchesini, « crea di fatto nuovi campi dell'essere che non preesistono ma che si rendono disponibili nel momento in cui tropologicamente o concretamente emergono dal magma delle possibilità »<sup>4</sup>. L'incontro con l'alterità, infatti, penetra nei processi più intimi di ogni essere vivente, modificandone concretamente il cammino evolutivo.

### 3. Ibridazione

Il postumanesimo, infatti, rintraccia proprio nella dinamica dell'ibridazione il meccanismo stesso della vita, un meccanismo che ha concretamente costruito — e continua a costruire — tutti gli organismi viventi. In che modo si costruisce, dunque, tale ibridazione onto-biologica?

Secondo il postumanesimo, ogni organismo vivente attiva delle partnership con altri viventi per meglio adattarsi all'ambiente, riuscendo così ad allentare la pressione selettiva su di sé per trasferirla al legame appena raggiunto con l'alterità. A livello evolutivo, dunque, la dinamica dell'adattamento sarebbe dipendente dalla capacità dei vari organismi di legarsi ad altri organismi: ogni ibridazione estende le prestazioni e le funzioni delle specie e ne aumenta le possibilità di sopravvivere e riprodursi. Tale ibridazione, però, non è semplicemente un legame superficiale ma penetra all'interno degli stessi processi biologici, modificandone decisamente le condizioni e le virtualità: *ogni ibridazione, dunque, provoca una vera e propria mutazione dei caratteri genetici dell'individuo*. L'alterità si lega strutturalmente all'interno del-

4. R. MARCHESINI, *Il nuovo ruolo delle alterità non umane*, in D.J. HARAWAY, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra essere umani e cani*, trad. it. di R. MARCHESINI, Sansoni, Milano 2003.

l'identità e crea un legame che interseca il piano sincronico e quello diacronico, quello ontogenetico e quello filogenetico. La vera novità del postumanesimo sarebbe il riconoscere l'inedito — inedito perché sempre ignorato e negato — meccanismo della *ibridazione mutazionale* quale elemento centrale dell'evoluzione stessa.

Un meccanismo che, quando rapportato all'*Homo sapiens*, deve farci scoprire *l'animale quale compagno di specie, quale elemento costitutivo della nostra identità*. L'uomo, infatti, deve il suo successo evolutivo alle moltissime pratiche di zoomimesi e di teriomorfismo che ha integrato all'interno della propria vita, specialmente nelle prime fasi della sua storia. L'animale ha offerto all'uomo la possibilità di decentrarsi dal proprio angolo prospettico, sia per quanto riguarda forme diverse di accesso conoscitivo ai fenomeni sia per quanto l'acquisizione di pratiche diverse con cui affrontare le insidie dell'ambiente. Senza contare, inoltre, quanto la nostra cultura primitiva abbia risentito del contatto con l'animale a livello mitico e rituale. Un legame che l'umanesimo volutamente ignora e che rende la nostra conoscenza della realtà costitutivamente monca.

La stessa antropologia, dunque, dovrebbe dissolversi e lasciare il passo ad una zooantropologia, affinché il debito evolutivo che abbiamo nei confronti dell'animale sia compreso in tutta la sua importanza. Solo grazie all'animale, insomma, la nostra specie ha potuto farsi strada nel mondo ed abitare in modo sempre più funzionale e perfezionato la propria nicchia ecologica.

Anzi, elemento che spesso ricorre nelle tesi postumane, il successo evolutivo dell'*Homo sapiens* dipenderebbe proprio dall'aver portato ai massimi livelli questa capacità di accogliere ed ospitare l'alterità — *in primis* quella animale e, oggi, quella tecnologica — cioè *dall'essere quell'ente che ha fatto dell'ibridazione la propria essenza*. Una ibridazione talmente perfezionata e sistematica che ha permesso all'uomo non solo di abitare, appunto, in modo strabiliante il proprio ambiente ma, addirittura, di uscire da esso, una possibilità che l'uomo oggi acquisisce concretamente attraverso il referente tecnologico. Mentre gli altri animali rimangono inchiodati all'interno della propria nicchia, la nostra specie può esplorare mondi sempre nuovi e diversi, una possibilità offerta dall'incontro ibridativo e mutazionale con il partner tecnologico.

#### 4. Intermezzo: animale e tecnologia

L'animale, nel postumanesimo, ha un significato paradigmatico nel rapporto tra tecnica e uomo *poiché la relazione uomo-animale è l'archetipo di ogni relazione umana con l'alterità. L'ibridazione*, di conseguenza, è la categoria fondamentale dell'intera antropogenesi dell'uomo e, soprattutto, della contemporaneità tecnologica. Come affermato da Rosi Braidotti, c'è una « ancestrale continuità tra l'umano e le sue precedenti incarnazioni in diverse fasi della sua evoluzione, una sorta di retaggio genetico, una prossimità trans-specie, che le biotecnologie portano allo scoperto e sfruttano con intelligenza »<sup>5</sup>. Se nelle prime fasi della nostra evoluzione l'uomo si è evoluto mediante una *imitatio animal* oggi essa viene affiancata — se non quando apertamente sostituita — da una decisiva *imitatio instrumentorum*<sup>6</sup>. Secondo il postumanesimo, infatti, la tecnologia oggi ci permette di costruire il nostro adattamento all'ambiente, di uscire dalla nostra nicchia ecologica e costruire in modo attivo e diretto la nostra vita.

A tal proposito, però, è giusto fare una rapidissima precisazione. Non bisogna confondere la riflessione postumanistica con quella transumanistica: una differenziazione linguisticamente sottile, magari, ma concettualmente molto importante onde evitare, da una parte, fraintendimenti e, dall'altro, adoperarsi per una critica più precisa e puntuale. Il postumanesimo, infatti, vede nella coniugazione ontologica e biologica con la tecnologia *la naturale prosecuzione del processo di ibridazione che regola l'evoluzione stessa del divenire naturale in generale*. L'unione di organico ed inorganico, di natura e cultura, di biologico e tecnologico sarebbe un processo in opera da sempre e che aspetta semplicemente di essere riconosciuto. In questo senso, allora, *la coniugazione con la tecnologia viene ottenuta attraverso la natura*, viene cioè giustificata proprio quale atto naturale proprio della nostra evoluzione come specie *Homo sapiens*.

Il transumanesimo, invece, esorta ad una fusione “distorta” con la tecnologia nel senso che vede tale fusione come una negazione

5. R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, trad. it. di M. NADOTTI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 268–269.

6. Cfr. P.A. MASULLO, *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Edizioni di pagina, Bari 2008, pp. 77–78.

del portato biologico ed evolutivo dell'*Homo sapiens*. In questo senso, allora, i sogni di Moravec sulla possibilità di *mind-uploading* nei computer del futuro, tanto per fare un esempio, anche secondo lo stesso postumanesimo sono l'estremizzazione e l'atto finale dell'Umanesimo. L'idea che l'uomo debba trasfigurarsi nella tecnica, infatti, rimane la fascinazione ultima del paradigma umanistico occidentale, separazione assoluta e definitiva dall'alterità animale e, nel contempo, alienazione massima entro cui sarebbe costretta l'identità umana. Per il postumanesimo, l'epoca della tecnica che il transumanesimo prospetta, sarebbe, in realtà, un iperumanesimo e la fine stessa della ricchezza e della complessità della vita umana la quale, invece, nasce entro il segno della contaminazione con l'alterità.

Il transumanesimo propone di conseguenza una versione scatenata di Prometeo, come archetipo dell'uomo che si erge contro la natura per affermare la superiorità e la diversità dei predicati umani, cioè per affermare la genesi radicalmente differente della sostanza umana; a tale immagine deve, dunque, opporsi la figura mitica di Epimeteo. Citando Marchesini:

Se la nostra specie nei suoi caratteri filogenetici esprime la prometeica forza di apertura all'esterno e d'ibridazione, la dimensione umana come esito dell'ibridazione è epimeteica ovvero riconducibile ai contenuti non-umani su cui l'essere umano si è declinato. Ciò significa che il non-umano non ha solo un valore economico, ecologico, strumentale o estetico ma ha un valore ontologico per l'essere umano.<sup>7</sup>

Il mito di Epimeteo deve essere dunque capovolto:

L'uomo non è creatore di mondi ma capace di partecipare a più mondi attraverso la matrice non-umana, dove cioè la spinta prometeica non può nulla senza la collezione epimeteica. È infatti il panierino di Epimeteo che definisce prospettive altre che consentono all'essere umano — costituzionalmente dialogico, anche quando forzato in dialoghi narcisistici — di antropodecentrarsi ovvero di offrire nuove organizzazioni ai predicati, dando nuove dimensioni dispiegative dell'umano.<sup>8</sup>

7. R. Marchesini, introduzione al convegno *Il volo di Epimeteo*, [http://www.ilvolodiepimeteo.it/?page\\_id=5](http://www.ilvolodiepimeteo.it/?page_id=5), ottobre 2013.

8. R. MARCHESINI, *Antropodecentramento e ibridazioni. Progetto Posthuman e profilatura identitaria* in *Metis*, anno III, n. 1, 6/2013, <http://www.metis.progedit.com/anno-iii-numero-1-giugno-2013-formare-tra-scienza-tecnica-tecnologia-temi/99-saggi/>

## 5. La cura del legame uomo–animale

L'ibridazione, dunque, sarebbe il meccanismo stesso che dispiega e regola il cammino evolutivo degli esseri viventi. Un meccanismo che, anche laddove apertamente negato, continua comunque a costituire il volano delle identità animali e a determinare gli enti da un punto di vista essenzialmente onto–biologico. Per il postumanesimo, dunque, il primo atto per prendersi cura del legame che unisce uomo ed animale passa per il riconoscimento del meccanismo ibridativo e mutazionale dell'*Homo Sapiens*, riconoscendo i diritti di cittadinanza dell'alterità non–umana all'interno della nostra identità e della nostra cultura. In questo senso, allora, *l'essere–uomo deve essere compreso come un divenire–animale*: ciò, di necessità, comporterà una vera e propria svolta nel nostro modo di interpretare l'uomo e sarà l'atto di inizio dell'epoca postumana, avvio del processo antropodecentrico che dovrà coinvolgere non solo l'ambito ontologico, ma anche quello epistemologico ed etico.

Tale riconoscimento, di conseguenza, dovrebbe far saltare anche le stesse categorie di soggetto ed oggetto cristallizzate dall'Umanesimo, lasciando così il campo ad una serie di attori ibridi e cangianti sul palcoscenico di una vita dai contorni sempre più sfumati e mescolati. L'epoca del postumano, insomma, non sarà l'epoca dei robot ma *l'epoca in cui il legame dell'identità umana con l'alterità viene assunto in tutta la sua portata, una alterità che non si ferma ai confini dell'umano ma che interessa animale e macchina*. Se non sarà l'epoca del robot, dunque, il postumanesimo sarà l'epoca del cyborg, se con esso intendiamo una figura epistemologica che costituisce l'effettività dell'incontro (e non dello scontro) di animale e umano, organico ed inorganico, biologico e tecnologico. Il cyborg è l'archetipo della condizione onto–biologica dell'umano postumano, una condizione che viene affermata nella sua profondità e vissuta nella sua positività in quanto caratterizzerebbe già da sempre l'abitare dell'uomo nella natura.

Solo questa preliminare presa di coscienza è in grado di rendere l'animale non più un oggetto o una mera risorsa utilizzata in maniera semplicemente strumentale ma un soggetto pieno e completo, titolare

di propri diritti inalienabili e riconosciuto quale partner fondamentale di evoluzione e di vita. La condizione di oppressione e di alienazione cui l'animale è stato costretto dal paradigma umanistico giungerà dunque a conclusione e ne permetterà una integrazione sempre maggiore nella concreta esistenza della nostra società. Così cancellata anche la categoria moderna di soggetto — laddove per soggetto veniva naturalmente inteso soltanto l'animale uomo — la realtà postumana si scopre popolata di attori cangianti in cui, come afferma D. Haraway, *umano e non-umano intrecciano vere e proprie coreografie ontologiche*. Ogni legame tra gli enti, ed in particolar modo quello tra umano e non-umano, può essere descritto ed indagato come una danza ma

la scrittura della danza dell'essere è più di una metafora; i corpi, umani e non umani, hanno partecipato e partecipano a processi che hanno rivelato come l'autodeterminazione e le ideologie umaniste e organiciste siano cattive guide non tanto per l'esperienza personale quanto per l'etica e la politica.<sup>9</sup>

Si ritrova in più luoghi della riflessione postumana, infatti, l'idea che sia proprio la estremizzazione dell'ideologia Umanista che abbiamo appena descritto — ossia il rifiuto categorico ed assoluto di riconoscere all'identità una qualsiasi dignità — la radice delle tragedie del secolo appena passato, in cui l'alterità da rifuggire, da eliminare e da cancellare non è più semplicemente quella dell'animale ma quella del nemico politico, quella del nemico di razza. In questo senso, insomma, il progetto posthuman sarebbe un modo attraverso cui dare voce all'alterità che non viene più, per questo, sacrificata ma riconosciuta per salvaguardarne la libertà propria e non una libertà imposta da noi.

## 6. Critiche e conclusione

L'esplorazione svolta nel territorio del postumanesimo ci sembra, a questo punto, sufficiente: pur rinunciando ad una analisi del concetto di ibridazione mutazionale — il quale, a nostro avviso, pecca di alcune ingenuità e scorrettezze da un punto di vista biologico — ri-

9. D.J. HARAWAY, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra essere umani e cani*, trad. it. di R. MARCHESINI, Sansoni, Milano 2003, p. 19.

mane da interrogarsi sul percorso di liberazione che tale antropologia riserverebbe, davvero, all'universo non-umano.

A nostro avviso e così descritto, infatti, il postumanesimo non supera l'Umanesimo che tanto critica, poiché l'elemento cardine su cui viene fatta giocare la partnership evolutiva che regolerebbe l'intero divenire naturale continua ad essere misurata sull'uomo, cioè continua ad essere giudicata, interpretata e compresa a partire dalla storia specie-specifica dell'*Homo sapiens*. Se è vero che un riconoscimento più adeguato del ruolo dell'alterità animale nel costruire la nostra identità sarebbe effettivamente una pratica positiva — così come la necessità di una integrazione nella riflessione filosofica delle questioni più strettamente biologiche ed evolutive — non riteniamo che il postumanesimo vada in questa direzione: *la centralità del processo di ibridazione sembra un modello appositamente costruito per spiegare il cammino dell'Homo sapiens* e che viene successivamente esteso alla globalità del vivente.

Nel postumanesimo, infatti, si ripropone la tanto vituperata superiorità umanistica dell'*Homo sapiens* seppur in modo mascherato poiché continua a propugnare la superiorità costitutiva dell'animale uomo nel creare ibridazioni mutazionali. Tale superiorità testimonia la condizione speciale della sua effettiva esistenza onto-biologica che non appare semplicemente di grado differente, come si vorrebbe sostenere, ma di qualità differente.

Insomma, *sembra impossibile negare una sorta di frattura tra uomo ed animale*, frattura appunto ma non netta separazione. Il postumanesimo, invece, vorrebbe cancellare questa frattura ed intendere il dinamismo che ha dato origine all'uomo come la semplice estremizzazione di un processo naturale che accade in ogni tempo ed in ogni luogo. Il postumanesimo sostiene che l'identità si sia costituita mediante inserti di caratteristiche e funzioni dell'animale, ma l'idea che i caratteri evolutivi possano essere acquisiti da un individuo nel corso della sua vita e trasmessi alla generazione successiva, trasformandone attivamente l'eredità biologica e quindi, in buona sostanza, modificando l'identità attraverso l'alterità, è una tesi evidentemente pre-moderna, che si riaggancia direttamente alle tesi di Lamarck. Un aggancio molto pericoloso che finisce per eliminare del tutto la fragilità e l'imprevedibilità connessa ad ogni esistenza, segno tangibile della nostra finitezza. Se l'organismo, infatti, fosse costruito interamente

dalle partnership che vengono via via attivate per resistere alle sfide dell'ambiente, non resterebbe spazio alcuno per il fallimento, per la crisi: la vita altro non sarebbe che un cammino trionfale e, per alcuni versi, necessario verso una sempre maggiore evolvibilità.

A questo pericolo, si aggiunge il fatto che, in realtà, l'animale continua ad essere interpretato, compreso e valutato solo per il fatto di aver offerto partnership adeguate alla nostra specie, e prova ne è che non viene quasi mai preso in considerazione il meccanismo dell'ibridazione a partire dall'animale ma, sempre e solo a partire dall'*Homo*. Nel mondo postumano che verrà, *l'animale non sarà liberato ma verrà visto come serbatoio di caratteri*, come strumento con il quale accrescere la propria realtà come fosse un oggetto tecnologico da aggiungere al proprio divenire-cyborg. Riconoscerlo quale partner di evoluzione, a nostro avviso, potrà cambiarne la considerazione ma non lo statuto. Anzi, la sua oppressione risulterà forse maggiore poiché penseremo di averlo liberato mentre, invece, si continuerà a riporre quei metodi che riteniamo venivano definiti errati.

In conclusione, credo che l'aver cura del non-umano proposto dal postumanesimo non sia così dissimile dal paradigma umanistico che vorrebbe combattere; anzi, probabilmente lo nasconde ancora di più nella convinzione di opporsi davvero ad esso. Rimane il problema aperto di comprendere a livello culturale il legame uomo-animale, *un legame deve essere compreso a partire da una difficilmente rinunciabile frattura*.



## Verso l'indifferenziato: rimozione del limite e perdita dell'identità

Chirurgia estetica, gender e transumanesimo

NICOLA DI STEFANO

Posizioni filosofiche di recente formulazione e diffusione propongono il superamento di nozioni quali quella di limite, a livello biologico, a vantaggio di una visione dell'uomo che, attraverso l'implementazione artificiale e tecnologica, sfondi i confini angusti entro cui la natura parrebbe averci costretto. Lo sviluppo umano e il progresso futuro sarebbero, in quest'ottica, segnati da una chiara traccia: crescita degli aspetti quantitativi dell'esistenza, tendenza all'annullamento delle differenze "naturali" e riprogrammazione del dato biologico dell'esistenza affinché esso venga spogliato il più possibile del suo aspetto indecidibile e fatalistico.

Prendiamo le mosse dalla nozione di *limite*, inteso come *accidente modificabile*, che possa, pertanto, venire rimosso o, almeno, spostato. Il superamento del limite avviene attraverso la sostituzione di parti naturali — deperibili — con protesi artificiali — non deperibili. La protesi, che si configura come qualcosa che amputa e alimenta allo stesso tempo, assume in questo processo un valore *segnico*, in quanto segno cicatriziale per eccellenza.

Il percorso di rimozione del limite è un percorso verso l'*indifferenziato*: nella misura in cui la determinazione biologica differenzia, la protesi artificiale omologa i corpi che la ospitano. Attraverso l'ibridazione con l'artificiale, il processo di crescita naturale del vivente viene alterato o sospeso e la variabilità biologica distrutta dall'uguaglianza protesica.

L'orizzonte concettuale, filosofico se vogliamo, entro cui si muovono questi paradigmi, sottolinea come il limite biologico non sia intrinsecamente connesso con la natura stessa della realtà vivente, ma

ne costituisca un difetto eliminabile.

Intendiamo mostrare il processo schematicamente descritto in tre differenti ambiti: la chirurgia estetica, la nozione di *gender* e il transumanesimo.

## I. Chirurgia estetica

La chirurgia estetica è tra le specialità che suscitano maggiore interesse filosofico per le implicazioni che la attraversano e per le potenzialità che le vengono riconosciute, tanto miracolose quanto inquietanti. In quanto branca della scienza medica, è attraversata da due problemi differenti<sup>1</sup>. Il primo riguarda la sua definizione e, per così dire, la natura stessa della disciplina: è *medicina*? In caso di risposta affermativa, bisogna mostrare *che cosa cura* e *dove sta la patologia* che cura. Per risolvere la questione, spesso si invoca una distinzione tra *chirurgia estetica migliorativa* e *chirurgia plastica ricostruttiva*. Se quest'ultima pare essere meno problematica, limitandosi a ripristinare l'apparenza corporea, quella migliorativa apre a questioni più spinose: che cosa *curo* di una donna rifacendole il seno, il naso o le labbra? Dove sta la patologia? Se il problema fosse nel disagio psichico che la persona avverte, e non nel suo corpo, bisognerebbe giustificare il fatto che si interviene sul corpo, e non sulla psiche.

Accanto al problema di identità e vocazione della medicina estetica sorge però un problema filosofico. Muovendo dalla distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper*, possiamo mettere in luce la natura essen-

1. Oltre ai problemi menzionati, è interessante riflettere anche sulla nozione di bellezza esplicitamente o implicitamente utilizzata in chirurgia estetica. Sin dall'antichità greca e romana è forte la convinzione che laddove esistano arte e bellezza non debbano esserci forzatura, ostentazione o esibizione dell'arte stessa. La bellezza è strettamente legata al suo essere nascosta tra le pieghe dell'oggetto/soggetto bello. Il paradosso che investirebbe una certa chirurgia estetica sarebbe così connesso con l'idea di raggiungere il bello per progressiva addizione di parti. L'estetica classica suggerirebbe che, nel momento in cui noto il "rifatto", cioè l'*arte-fatto*, perdo la bellezza, cioè il *fatto-ad-arte*. Su questo ordine di riflessioni si può vedere V. TAMBONE, A. COGLIANDRO, N. DI STEFANO, *Quale estetica per la medicina? Un inquadramento teoretico*, in P. PERSICHETTI, M. T. RUSSO, V. TAMBONE (edd.), *Cosm-Etica. Chirurgia estetica, corpo e bellezza*, McGraw-Hill, Milano 2012, in part. pp. 17-21. Sul rapporto tra naturalezza e artificio nella rappresentazione della bellezza rimandiamo volentieri a P. D'ANGELO, *Ars est celare artem. Da Aristotele a Duchamp*, Quodlibet Studio, Macerata 2005.

zialmente duplice dell'intervento chirurgico estetico, che si colloca, a seconda del punto di vista da cui lo si osserva, su due livelli diversi. Dal punto di vista del chirurgo, l'intervento avviene sul *Körper* del paziente; dal punto di vista del paziente, la modifica avviene sul *Leib*. La concretezza di tale osservazione si coglie pienamente quando ci si imbatte nell'insoddisfazione che può scuotere il paziente dopo un'operazione: anche di fronte ad un intervento tecnicamente perfetto, spesso il paziente rimane turbato dalla sua apparenza. Come spiegare l'insoddisfazione che può sorgere dopo una plastica? Perché non mi piacciono le mie labbra rifatte? Il problema della chirurgia estetica migliorativa è allora connesso col fatto che lo stesso intervento, erogato ad un livello, viene ricevuto su un livello diverso: dal punto di vista del paziente è sul *Leib*, dal punto di vista del medico è sul *Körper*<sup>2</sup>. Il *Leib* chiede l'intervento, il *Körper* lo subisce.

Nulla di autenticamente *mio* è *rifatto*, e nulla di *rifatto* può essere *mio*. Il corpo chirurgico, quello sul quale il medico opera, emerge come astrazione dall'unità vivente, come *abs-tractus*, ma non esiste mai, né potrebbe esistere, in prima persona<sup>3</sup>. È questo il punto nodale: il rapporto del paziente col proprio naso ha la forma dell'*essere*, non dell'*avere*. Il paziente è il naso che *ha*. Non c'è scissione, non c'è un io disincarnato che si attribuisca un naso piuttosto che un altro perché lo scopre allo specchio: c'è sempre sovrapposizione tra l'io e il naso, scivolamento dell'uno sull'altro. Il modo in cui io ho il mio naso, il modo in cui può farmi male, è assolutamente e originariamente *mio*. Un conto è possedere il naso, diverso è possedere un cane. Il cane è "mio", e anche il naso è "mio", ma in un senso completamente differente. Per quanto concerne il corpo, l'aggettivo implica l'essere concresciuto, generato–da e generato–con il corpo. Il *Leib* è cresciuto con me: io sono il corpo che sono diventato, dal primo istante della

2. L'arto fantasma costituirebbe una prova indiretta della validità della distinzione husserliana: il soggetto avverte ancora sensazioni connesse con l'arto amputato perché è il *Leib* che vive le sensazioni, non il *Körper* amputato.

3. A questo proposito si veda S. PETROSINO, *L'astrazione del corpo*, in AA. VV., *L'io e il corpo*, Glossa, Milano 1997. In quel testo, Petrosino sottolinea il livello astratto in cui sorge la dimensione corporea rispetto alla corporeità vivente concreta: « Se dunque ciò che la fenomenologia ricorda è l'evidenza del corpo in quanto proprio, allora ciò ch'essa non può fare a meno di ricordare e portare all'evidenza è che la luminosità di tale evidenza [...] risplende sempre come qualcosa di "oscuro", di mai oggettivabile o dominabile » (Ivi, pp. 39–40).

mia coscienza. Quando mi rifaccio le labbra, le *mie* labbra non sono più *mie*, in quanto non sono cresciute con me, nate da me e con me. Allora le avverto come “mie” solo nel senso che sono del mio *Körper*, perché lo vedo allo specchio, non già perché lo sento nel *Leib*. Ogni volta che mi vedrò allo specchio, mi potranno sembrare più belle, certamente, ma non mi potranno mai sembrare *mie*: il chirurgo può incidere un particolare del mio corpo fisico, ma non potrà mai decidere la mia relazione con il corpo vivente.

Si potrebbe obiettare che tutta la pratica medica avvenga così: il medico si occupa sempre del *Körper* del paziente, mentre il paziente si percepisce sempre come *Leib*. È vero, accade sempre così. Il fatto è che non sempre il medico incide in maniera così delicata sulla persona. Se ci guardiamo allo specchio, vediamo il nostro naso, non il fegato. E se leggiamo i risultati delle analisi del sangue, difficilmente saremo scossi o proveremo orrore, perché sono dati che non toccano direttamente il *Leib*. Dopo essersi visti in foto, nessuno si immagina con un fegato più bello.

Nella chirurgia estetica la rimozione del limite biologico avviene attraverso l'uso di protesi artificiali. Il naso, gli zigomi, il seno, le labbra, vengono sottratti dal dominio del deperibile e naturale per essere sostituiti dall'artificiale, che si conserva immutato nel tempo. La protesi assume così un importante valore *segnico*: sta al posto di qualcosa d'altro, come traccia di un limite ormai superato. Nella dualità che la caratterizza, la protesi mutila e sostiene il corpo che la ospita. È *Körper* che sta al posto del *Leib*, innescando dialettiche di senso intricate e complesse. Il processo di protesizzazione evocato, che nasce come rivolta contro il limite naturale del vivente, coincide con un rapido percorso verso l'annullamento della specificità biologica dell'individuo, nella quale si radica l'identità personale.

Vorremmo infine considerare due questioni aperte e, per certi versi, speculari. La prima riguarda proprio il problema dell'identità. Come la nave che, ricostruita durante la traversata, ritorna in patria “identica e diversa”, anche il corpo interamente rifatto perderebbe la propria identità. Il problema, molto ampio, riguarda la natura dell'identità del corpo, inteso come *Leib*, che eccede l'insieme di organi che lo compongono come *Körper*. Dalla nascita, quasi tutte le nostre cellule vengono sostituite durante la vita, senza che il corpo diventi perciò un *altro corpo*. L'identità corporea non viene mutilata se perdo un dito.

Di qui l'interrogativo che lasciamo aperto, e che apre ai problemi del *gender* e del transumanesimo: se l'identità del corpo non dipende direttamente dalle sue parti organiche, che problema c'è nel rifarsi tutti?

Infine l'ultima questione. Nello *Zarathustra*, ai dispregiatori del corpo Nietzsche insegna la sua originarietà: « Abita nel tuo corpo! È il tuo corpo »<sup>4</sup>. La valorizzazione autentica della dimensione corporea passa attraverso il riconoscimento del senso che la attraversa e la abita nel profondo, per come essa si dà. Il corpo non attende ragioni estranee che lo legittimino, ma ospita un groviglio di ragioni vissute: « Considerarsi un destino, non volersi “diverso” — questa, in simili condizioni, è la *grande ragione* stessa »<sup>5</sup>. Frasi molto forti. Ma se, da una parte, tale posizione porta ad accettarsi per come si è e a convivere con i limiti di una dimensione biologica che ci è assegnata e non decisa, dall'altra, può indurre un atteggiamento contrario, che porta alla totale personalizzazione del corpo *proprio in virtù dell'identità tra corpo e io*: se sono il mio corpo, perché non cambiare il mio corpo per cambiare me stesso?

## 2. Gender

La nozione di genere è tra le più complesse e delicate con cui si possa avere a che fare in ambito psicologico. Dalla perentorietà lapidaria del passo della *Genesi* — “maschio è femmina li creò”<sup>6</sup> — si è fatta molta strada. Scienze umane e mediche hanno riflettuto a lungo sulla nozione di sessualità, che è andata stratificandosi al suo interno. Anziché parlare di maschile e femminile, oggi si parla di una specificazione sessuale che avviene a diversi livelli: cromosomico, gonadico, ormonale, organi interni, genitali esterni, sesso anagrafico, identità di genere, differenziazione sessuale del cervello<sup>7</sup>.

4. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. MONTINARI, Adelphi, Milano 2001, p. 33.

5. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di M. MONTINARI, Adelphi, Milano 2007, p. 7.

6. *Gen*, I, 27.

7. Cfr. D. DETTORE (ed.), *Il Disturbo dell'Identità di Genere. Diagnosi, eziologia, trattamento*, McGraw-Hill, Milano 2005, pp. 3-10.

L'alternativa radicale maschio–femmina, soffrendo un pregiudizio culturale negativo, appare come un *limite* che può essere superato attraverso modificazioni chirurgiche, psicologiche e comportamentali. Il sesso non è un dato insuperabile, consegnatoci dalla nascita, ma è frutto di scelte libere che si attuano durante la vita. Il superamento del limite può portare ad una sessualità indistinta, né maschile né femminile, recante tracce di entrambi: la sessualità da *divisa*<sup>8</sup> diviene *mista*.

Il transessualismo rappresenta, in questa prospettiva, il caso più eclatante. La contrapposizione tra una componente biologicamente determinata e l'influenza delle scelte culturali nel transessualismo si manifesta nella attribuzione contemporanea di entrambi i generi. Il senso originario ed etimologico della sessualità è ormai abbandonato: *tran–sessuale*, allora, sia nel senso che *attraversa* la sessualità, sia nel senso che l'ha già perduta.

Le teorie che propongono una revisione della nozione tradizionale di genere muovono dalla distinzione tra sesso biologico e sesso psicologico. Se il sesso biologico è quello che la natura ci ha assegnato dalla nascita, quello psicologico è il modo in cui il soggetto, crescendo, impara a vivere e sentire la propria dimensione sessuale. Quando queste due dimensioni non coincidono nasce un disagio che può essere sanato attraverso l'intervento o sull'una o sull'altra. Il transessuale, in quest'ottica, realizza la propria identità sessuale attraverso la modifica chirurgica di attributi corporei. Spiegazione molto semplice e lineare. Forse troppo: la distinzione sesso biologico/sesso psicologico, infatti, tutt'altro che scontata e immediata, va analizzata, problematizzata e approfondita, in quanto soffre un'impostazione rigidamente dualistica.

Ancora una volta, la nozione di *Leib* ci può aiutare a capire come il processo di modificazione del corpo non possa semplicemente pensarsi come un aggiustamento del corpo su misura della psiche. Non modifico mai solo il corpo. Anzi, *solo il corpo*, non ce l'ho mai. Ecco perché, come nel caso della chirurgia estetica, il soggetto avverte sofferenza e disagio: se il corpo proprio non fosse già da sempre radicato nei livelli più profondi e viscerali del mio essere al mondo, perché mai dovrebbe turbarmi così tanto? Non è insolito che un transessuale,

8. L'etimologia di "sesso" rimanda al latino *sexus*, e dunque al verbo *secare*, separare, tagliare, differenziare.

sentendosi *psicologicamente* donna, senta l'urgenza di modificare la propria dimensione *corporea*? Non traspare la convinzione che non esistono anima e corpo ma *animacorpo*<sup>9</sup>?

Il dualismo psiche–corpo, che origina sul suolo della corporeità vivente e vissuta, risulta possibile solo a partire dall'operazione di oggettualizzazione e astrazione dal soggetto: in quanto io ho davanti a me corpi simili al mio, allora penso di avere un corpo nel modo in cui ho quelli che mi stanno davanti. E dunque posso rompermi un'unghia io o vederla rompersi in un altro, avendo a che fare con la stessa esperienza. Ma questa è un'illusione prospettica, che distorce la mia percezione reale del senso: io non mi rompo mai un'unghia di un altro, ma sempre la mia e sempre e solo nel modo in cui ci si rompe la propria. Se mi taglio, sono già da subito tagliente e tagliato. Se vedo un altro che si taglia, non posso mai davvero sentirmi tagliato, posso forse tagliare. Il mio corpo è l'unico che *non posso vedere come vedo quello degli altri*. Questa, che appare una condizione accidentale della corporeità, costituisce piuttosto un autentico trascendentale dell'esperire umano: io non mi vedo vedere, giacché sono *il vedente*.

Il *corpo sessuato, signato*, che è per sua natura *corpo simbolico*, possiede in sé la traccia della propria parzialità e la condizione per il suo stesso completamento. Nell'unione sessuale tra maschio e femmina si realizza l'indicazione contenuta in ciascun corpo: l'unità attraverso l'alterità<sup>10</sup>. Nel caso del transessuale, invece, non c'è più *dif-ferenza*, perché non esiste più alcun differimento o rimando ad altro, in nome di una sessualità autoreferenziale che vorrebbe porsi come inizio e fine del circolo naturale della vita.

Nel tentativo titanico di superare il limite biologico–sessuale della sua esistenza, il soggetto disegna lo scenario apocalittico del proprio annullamento: recidendo il nesso tra il soggetto e il limite, si recide anche il nesso tra la condizione e il condizionato, andando incontro

9. Sulla genealogia dialettica e co–incidente della dimensione corporea e psichica scrive Carlo Sini: « Che vi sia qualcosa come “corpo” non è un dato originario [...] L'anima è l'internarsi del corpo; il corpo è l'esternarsi dell'anima [...] Il corpo esternato fa da specchio all'anima, costituendola; ma l'anima internata fa da specchio al corpo, rendendolo “corpo” e cioè costituendolo appunto come corpo » (C. SINI, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 82).

10. « Tale ineliminabile e squisitamente umana predisposizione alla trascendenza sta, nelle sue origini primordiali, nel corpo sessuato, ossia nella sua disponibilità alla relazione » (F. POTERZIO, *Celibato & Corporeità*, « Studi Cattolici », 608, 2011, 710–716, p. 711).

alla perdita di ogni vincolo sostanziale di sussistenza. Il tentativo fraintende il senso del limite che rimane, per la creatura, condizione di esistenza e di realizzazione. La determinatezza — l'essere un insieme di specificazioni finite e parziali — è proprio ciò che ci consente di esistere e di relazionarci con altre esistenze determinate.

### 3. Transumanesimo

Prendiamo infine in esame la posizione transumanista, senza entrare nel merito dei contenuti specifici e dei suoi eventuali rapporti col postumanesimo<sup>II</sup>. Attraverso l'ibridazione con protesi artificiali il transumanesimo non mira, come la chirurgia estetica, a raggiungere una maggiore bellezza del corpo, ma a una minore deperibilità biologica e dunque a un allungamento della vita.

Per ottenere questo scopo, il transumanesimo sposa incondizionatamente la tecnica, in tutte le sue dimensioni. L'ibridazione del corpo con protesi, già presente nella chirurgia estetica e nel transessualismo, viene ora esasperata e portata alle sue estreme conseguenze. Il corpo umano diviene *protesi naturale* dell'artificiale, imponendo un ripensamento del rapporto tra naturale e artificiale: il processo di antropomorfizzazione della natura è allo stesso tempo un processo di naturalizzazione dell'*anthropos*. Il superamento dei limiti del corpo attraverso la sostituzione con parti artificiali ha come conseguenza l'*uniformazione del corpo* e l'*estinzione delle differenze* specifiche tra i corpi.

L'ebbrezza per le potenzialità della tecnica è già emblematicamente rappresentata e schernita nel *Faust* di Goethe, quando, nel laboratorio alchemico, Wagner è alle prese col tentativo di creare artificialmente la vita: « Per noi il modo antico / di procreare è una sciocchezza [...] L'animale ci prova ancora gusto / ma l'uomo con le sue capacità /

II. Sul postumanesimo si veda C. WOLFE, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009; sul rapporto tra transumanesimo e postumanesimo si veda D. BIRNBACHER, *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, in B. Gordijn, R. Chadwick, (ed.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer Netherlands, Dordrecht 2009, pp. 95–106; per le implicazioni antropologiche del transumanesimo si veda L. VALERA, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013, pp. 103–110 e 207–209.

grandiose avrà più alta, molto più alta origine »<sup>12</sup>. All'entusiasmo del fiducioso Wagner, Mefistofele contrappone la sua saggezza antica, degna del Diavolo: « Chi a lungo vive, molto ha imparato. / Nulla di nuovo a questo mondo può succedergli »<sup>13</sup>. L'uomo, nella sua storia, riparte da dove è nato: dai suoi miti, che danno forma nuova alle paure e alle speranze di sempre. Il postumanesimo viene assumendo i tratti di una rivoluzione mitica, espressione archetipica del desiderio di impadronirsi del mondo, di superarne i limiti naturali seguendo gli istinti antichi, seppur in forme nuove.

In un simile contesto, apparentemente connotato in chiave materialistica, la materia è quanto di meno "materiale" possa pensarsi: è un prodotto artificiale, plasmabile a piacere. Il mondo postumano e lo scientismo che lo caratterizza sono fortemente *idealistici*. Svanita la contrapposizione dialettica tra dato materiale e soggetto conoscitivo, viene meno la condizione d'esistenza di entrambi: « Soggetto e oggetto si annullano. Il Sé astratto [...] non ha davanti a sé che l'astratto materiale »<sup>14</sup>.

La soggettività, come entità aperta, relazionale e dinamica, nel postumanesimo si riduce a soggetto, puro substrato, mentre scienza e tecnica diventano i nuovi *soggetti* autentici, eliminando dalla scena il soggetto umano, ridotto a "protesi naturale" dell'artificio. Oltrepassare i limiti della natura umana significa accorciare le distanze tra umano e non-umano: come nella sessualità del *trans* si avvicinano i due attributi opposti maschile e femminile, così, nel transumanesimo, artificiale e naturale collassano allo stesso tempo nell'uomo. Il naturale non esiste più, perché determinato artificialmente. Nel *Manifesto Posthuman*, coerentemente, si legge: « In the posthuman era, machines will no longer be machines »<sup>15</sup>.

12. J.W. GOETHE, *Faust. Eine Tragödie*, in *Werke*, Weimar 1887–1919, I/XIV; trad. it. di F. FORTINI, 2 voll., Mondadori, Milano 2003, vol. II, p. 613.

13. Ivi, p. 615.

14. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. SOLMI, a cura di C. Galli, Einaudi, Torino 1997, p. 34.

15. R. PEPPERELL, *The Posthuman Manifesto*, « Kritikos », 2, 2005, p. 1.

#### 4. Rilievi conclusivi

Tutti i processi considerati mirano al superamento del limite attraverso la sostituzione del naturale con la protesi artificiale. L'uomo si emancipa dai vincoli biologici, assegnati dal cieco destino, e si assegna un destino scelto sulla base delle proprie preferenze estetiche, etiche, sessuali o antropologiche. Si va verso l'indifferenziato e, dunque, verso l'abbattimento della relazione, che necessita sempre di sproporzione, indigenza e mancanza.

L'aspetto problematico delle posizioni considerate è la tematizzazione parziale ed ingenua delle nozioni di limite/vincolo/differenza, per quanto concerne la natura umana. Il superamento dei limiti porta sempre ad un nuovo stato all'interno del quale si configurano *nuovi limiti*. Possiamo superare limiti e vincoli determinati, ma non già l'essere segnati dal limite quale cifra metafisica dell'esistenza. Il primo limite umano riguarda il fatto che, con buona pace dei transumanisti, non ci diamo la vita da noi stessi: l'origine, comunque la si ponga, non si trova nell'originato.

Mirare all'indifferenziato e all'indistinto, sia estetico o sessuale, significa minare alla radice la possibilità di porre relazioni e di creare legami: nell'uniformità totale non si creano le condizioni per alcun legame che, in sé, rimanda alla disuguaglianza e all'asimmetria degli elementi che lega. Il transumanesimo, auspicando una società di corpi *prodotti* artificialmente, distrugge allo stesso tempo l'idea di società, e dunque di uomo, il quale, proprio a partire dalle differenze che lo abitano, avverte la necessità di completarsi in altro.





# PERCORSI DI ETICA

## COLLOQUI

### 1. Luigi ALICI (a cura di)

#### *La felicità e il dolore. Verso un'etica della cura*

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Laura Boella, Carla Danani, Roberto Garaventa, Michele Nicoletti, Paola Nicolini, Donatella Pagliacci, Maria Letizia Perri, Massimo Reichlin  
ISBN 978-88-548-3425-5, formato 17 × 24 cm, 180 pagine, 12 euro

### 2. Luigi ALICI (a cura di)

#### *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura*

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Carla Canullo, Maurizio Chiodi, Giuseppe Galli, Francesco Miano, Maria Teresa Russo, Anna Scopa, Grazia Tagliavia  
ISBN 978-88-548-4245-8, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 11 euro

### 3. Luigi ALICI (a cura di)

#### *Prossimità difficile. La cura tra compassione e competenza*

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Sergio Labate, Ivo Lizzola, Donatella Pagliacci, Maria Teresa Russo, Giacomo Samek Lodovici, Fausto Santeusano  
ISBN 978-88-548-5247-1, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 13 euro

### 4. Carla DANANI (a cura di)

#### *Etica per l'umano e spirito del capitalismo*

Contributi di Francesco Adornato, Luigi Alici, Consuelo Corradi, Chiara Giaccardi, Barbara Henry, Mauro Magatti, Pierpaolo Marrone, Maria Letizia Perri, Luca Scuccimarra, Francesco Totaro  
ISBN 978-88-548-6581-5, formato 17 × 24 cm, 252 pagine, 15 euro

### 5. Sergio LABATE (a cura di)

#### *Differenze e relazioni. Volume I: Il prossimo e l'estraneo*

Contributi di Sergio Labate, Luigi Alici, Roberto Mancini, Cecilia Maria Di Bona, Giovanni Giordano, Alessandro Paris, Martina Properzi, Claudio Tarditi, Giorgio Tintino, Alessandro Colella, Fabiola Fallappa, Ezio Gamba, Umberto Lodovici, Stefano Marchionni, Silvia Pierosara, Daniele Refarza, Paola Coppi, Silvia Maron, Maria Rita Scarcella, Marco Strona, Giovanna Varani, Matteo Zoppi  
ISBN 978-88-6494-8, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 15 euro

Compilato il 28 settembre 2014, ore 10:28  
con il sistema tipografico  $\text{\LaTeX}$  2 $\epsilon$

Finito di stampare nel mese di settembre del 2014  
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma