

ISSR SS. Alessandro e Filippo

Fermo

A.A. 2013-2014

GIORDANO TRAPASSO

**Appunti per il corso di
Antropologia Filosofica**

Homo, ens amans

1. L'umano in questione: uomo a rischio?

Da più parti, a proposito dell'attuale crisi, si precisa che non si tratta solo di una crisi economica, ma innanzitutto di una crisi antropologica. È in questione l'umano, e le comunità ecclesiali in Italia si stanno preparando al Convegno ecclesiale del 2015 dedicato al "nuovo umanesimo".

Sembra opportuno all'inizio ripercorrere a volo di uccello la storia della filosofia per vedere le sorti della questione antropologica e constatare in che misura oggi l'umano è in questione, e in che senso si rende necessario un nuovo umanesimo.

Da sempre l'uomo si è sentito in qualche modo la quintessenza della realtà, ma tale intuizione e consapevolezza si è manifestata in forme molto diverse, a seconda dei contesti culturali.

L'inizio della filosofia greca è per essenza "cosmologico": il pensiero filosofico sorge per lo stupore e la meraviglia provato di fronte ad una realtà che non è *caos*, ma *kosmos*, ordine, totalità armonica. L'interrogativo verte allora, con i presocratici, sull'*archè*, sul principio divino di tale ordine che è origine, ciò che sostiene e ciò che porta a compimento il reale. Anche con la seconda navigazione platonica, o con la speculazione aristotelica, rimane vera la ricerca di una causa prima e ultima, dei modelli eterni di tale ordine, in base ai quali il reale è stato modellato. In tale contesto l'uomo si trova ad incarnare tale duplicità: da una parte egli è l'unico in grado di porsi le domande radicali e di cercare le risposte ultime, è l'unico in grado di contemplare e rendere ragione del tutto, ma allo stesso tempo è una parte del tutto, una piccola parte di un tutto infinito con un principio divino. Così definisce il teologo V. Balthasar il cosiddetto periodo cosmologico: *"Il periodo cosmologico, in cui l'uomo era prima di tutto uno spettatore, un contemplatore del più vasto ordine cosmico che lo circondava, per poi riprodurlo nell'azione – in certo qual modo secondaria – quel periodo non poteva concepire un ideale maggiore della theoria, l'atto di contemplazione recettiva: salendo verso questo atto purifica (secondo l'estetica greco-cristiana) la praktiké, il comportamento attivo-virtuoso, e discendendo da questo giustifica di nuovo ogni comportamento che interviene sul mondo e lo trasforma"*¹. La filosofia, nata con Talete come comprensione razionale del cosmo, *"ha trascurato, o almeno ha lasciato in ombra, l'essere dell'uomo e non si è preoccupata della comprensione razionale della specifica natura dell'uomo; per conseguenza, non ha saputo né potuto scientificamente comprendere la aretè, ossia la virtù dell'uomo, né ha saputo filosoficamente giustificare le leggi, le regole e le prescrizioni alle quali l'uomo cerca di conformarsi nel suo agire"*². I momenti più "umanistici" del pensiero greco sono

¹ H. U. V. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Verlag Herold, Wien – München 1956; tr. it. di A. Rizzi, *La domanda di Dio nell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013, 48-49.

² G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, vol. I, 201

stati, all'esaurimento della forza della speculazione dei Fisici, la riflessione dei **sofisti**, più incentrata sull'uomo (la proposizione fondamentale di Protagora nel V sec. a. C. era: *"l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono"*³), l'insegnamento di **Socrate** grazie al quale per la prima volta nel pensiero occidentale compare la concezione dell'uomo come personalità morale e razionale (anima), e dopo i grandi vertici, le correnti ellenistiche come lo stoicismo o l'epicureismo vogliono aiutare l'uomo a perseguire la felicità e conservare la pace anche in contesti di decadenza politica e culturale. Alla luce di tali premesse comprendiamo quanto ci dice **Aristotele** nella *Politica*: *"La comunità perfetta di più villaggi costituisce ormai la città (**polis**), che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza e che sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre condizioni di una vita felice. Perciò ogni città è un'istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine; cioè diciamo che la natura di ciascuna cosa è quello che essa è quando si è conclusa la sua generazione, come avviene per l'uomo, il cavallo, la casa. Ora, lo scopo e il fine sono ciò che vi è di meglio; l'autosufficienza è un fine e quanto vi è di meglio. Da ciò dunque è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città (**animale politico**) e che chi non vive in una città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo: è il caso di chi Omero chiama <<senza patria, senza leggi, senza focolare>>. E chi è tale per natura è anche desideroso di guerra, in quanto non ha legami ed è come un pezzo da gioco posto a caso. Perciò è chiaro che l'uomo è animale più socievole di ogni ape e di ogni altro animale che viva in greggi. Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella (**animal rationale, che ha <<logos>>**): la voce è semplice segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve ad indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto: e questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, in quanto egli è l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre virtù: la comunità di uomini costituisce la famiglia e la città. E nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi, Infatti il tutto precede necessariamente la parte, perché tolto il tutto, non ci sarà più né piede né mano, se non per omonimia, che si ha, per esempio, quando si parla di una mano di pietra, ma questa in realtà è mano morta ... E' dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'individuo perché se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altre parti. Perciò chi non può entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o è una belva o un dio"*⁴. Aristotele ci consegna l'uomo come **animale politico**, partecipe dunque dell'animalità, ma con una spinta naturale alla dimensione sociale per poter essere felice, cioè autosufficiente, come la vita di Dio e come **animale che ha "logos"** che

³ PLATONE, *Teeteto* 152a; in G. REALE (a cura di), *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1996, 203

⁴ ARISTOTELE, *Politica*, A2, 1252b27-1253a29; tr. it. di R. Lurenti, *Politica, Trattato sull'economia*, BUL, Roma-Bari 1991, vol. 9, 6.

comunemente è tradotto con ragione ma che significa anche il linguaggio. La ragione è la capacità di astrarre il vero, di cogliere l'universale a partire dal particolare e di calare l'universale nel particolare, di distinguere il bene dal male e il giusto dall'ingiusto. Ma per i greci un'unica cosa sono pensare e parlare, tanto è vero che il pensiero è stato definito anche dialogo interiore e sia pensare che parlare sono coestensivi all'essere. In fondo ha senso distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto se poi ciò è comunicabile, così come la stessa scienza moderna ha ritenuto essenziale la comunicabilità delle scoperte. Aristotele sembra aver intuito quanto poi l'etologia ha scoperto: l'uomo è diventato tale, rispetto agli altri animali e agli stessi primati, per lo sviluppo della parte sinistra del proprio cervello, l'area destinata al linguaggio. Per i greci, ma ciò fino di fatto al XIX sec., il linguaggio è strumento della ragione per comunicare le sue conoscenze; l'etologia e la filosofia del linguaggio del XX sec., così come le stesse scienze umane o le neuroscienze, ci hanno detto che il linguaggio è costitutivo e causa dello sviluppo della ragione, è la condizione di possibilità del darsi della verità ed è l'*humus* che rende l'uomo tale e in cui l'uomo vive. L'uomo, è stato detto, è un **essere linguistico**, è tale in quanto comunica e grazie al linguaggio. Certo, il rischio opposto è quello di ridurre la ragione a strumento del linguaggio, ad organo che codifica e raccoglie ciò che le convenzioni linguistiche o le regole della comunicazione stabiliscono come vero, giusto, buono, come vuole un filone della cosiddetta filosofia analitica. Ragione e linguaggio sono insieme e si sviluppano insieme a servizio del darsi della verità e all'eccedenza dell'essere e del mistero dell'uomo. Tornando ad Aristotele, egli ci direbbe che lo Stato (la *polis* greca) è cronologicamente ultimo, dopo la famiglia, i legami di amicizia, ma è ontologicamente primo, rispetto l'individuo, i legami familiari e quelli amicali. La stessa dimensione etica è in funzione della vita politica. Rilevante è la riflessione aristotelica riguardo l'amicizia, contenuta nell'*Etica Nicomachea*⁵. Essa non è accessoria, ma necessaria per la vita: *"Essa infatti è una virtù o s'accompagna alla virtù; inoltre essa è cosa necessaria per la vita. Infatti nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni ... E si ritiene che gli amici siano il solo rifugio nella povertà e nelle altre disgrazie; e ai giovani l'amicizia è d'aiuto per non errare, ai vecchi per assistenza e per la loro insufficienza ad agire a causa della loro debolezza, a quelli che sono nel pieno delle forze per le belle azioni"*⁶. Ci sono delle amicizie accidentali, quelle che si stringono per via dell'utile o del piacere, in cui l'altro non è amato per se stesso, ma per l'utile o il piacere che ne deriva a chi ama. Esse sono destinate a finire quando terminano i ritorni in termini di utile o di piacere. L'amicizia perfetta è quella tra i buoni e i simili nella virtù: i buoni vogliono bene a coloro che sono accomunati a loro nel bene per se stessi, in quanto buoni, e non per altro. Tale amicizia è perfetta in quanto dura finché si è accomunati nella ricerca e nella pratica del bene. L'amicizia è considerata dal filosofo proprio perché l'uomo è un animale politico e dotato di *logos*, cioè capace di riconoscere il bene e di sceglierlo, ed è funzionale alla vita buona nella *polis*. Se portiamo alle estreme conseguenze il discorso abbiamo che l'amico è tale perché coinvolto con me nel bene, non per se stesso. Non potrei mai essere amico di chi rispetto al bene

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII-IX; tr. it. di A. Plebe, BUL, Roma-Bari 1988, vol.7, 193-245

⁶ *Ibid.*, 193.

diverge. Tale persona non è più amabile. Dunque l'amico ama l'altro per se stesso, non per l'utile o il piacevole, ma di fatto ama l'altro in funzione della sua crescita nel bene, come "strumento" per crescere nella vita buona. Parallelamente l'amico non è propriamente l'altro, ma è colui che è simile a me nella pratica della virtù, nella partecipazione al bene. Nella concezione aristotelica dell'amicizia l'altro, in realtà, è un altro me stesso nel bene e per questo è amabile. In tal senso comprendiamo la differenza della *philia* aristotelica rispetto l'*agàpe* cristiano: quest'ultimo è realmente inclusivo dell'altro come realmente diverso da me, anche rispetto l'opzione del bene. L'*agàpe* include l'altro in quanto tale, assolutamente diverso da me, anche il nemico, anche il malvagio a cui non opporsi con una nuova opzione del male ma rispondere con il bene. L'*agàpe* pone l'unicità di sé e dell'altro prima della *polis* e fa sì che il bene della comunità non possa mai comportare il male dell'unico così come il bene di ognuno non possa mai arrecare il male alla comunità. In questo caso l'etica ha la priorità sulla politica ed ha un valore in se stessa. Per la filosofia greca **l'uomo avente logos che conosce e comunica non si trova mai di fronte ad una verità scaturente dall'alterità, da un tu, ma pone davanti a sé una verità-oggetto** che astrae nella contemplazione o di cui fa memoria a partire dall'esperienza sensibile perché contemplata in una dimensione di eternità. Nella dimensione politica ed etica, nella propria interiorità nonché nel suo agire pratico l'uomo greco non fa altro che imitare e riprodurre l'ordine del tutto contemplato e comunicato con il *logos*.

La Rivelazione cristiana non nega le concezioni dell'uomo come animale politico e avente *logos*, ma aggiunge la concezione del "*homo imago Dei*", **l'uomo ad immagine di Dio**. Agostino soprattutto persegue questo orientamento, individuando nell'uomo, immagine del suo Creatore rivelatosi come mistero di comunione di tre persone nell'unica sostanza, la triade memoria-intelletto-volontà. Dunque, anche se creato nello stesso giorno (il sesto) del bestiame, dei rettili e degli animali selvatici, per cui permane la sua animalità, con l'uomo avviene uno scarto qualitativo che lo rende anche altro rispetto ai viventi, e lo pone al vertice della creazione. L'uomo è l'*entelechia* dell'albero della vita, il fine metafisico-universale della comparsa della vita e dell'intera realtà. Abbiamo il cosiddetto **antropocentrismo biblico-cristiano** tanto avversato da parte della cultura moderna e contemporanea, perché accusato di aver conferito un indebito potere all'uomo sulla natura che nel corso della storia ha provocato un ingiusto sfruttamento di essa con danni irreparabili. Una **cultura biocentrica** ha rivendicato di contro i diritti dei vegetali, degli animali, ribadendo che l'uomo non ha nessuna priorità ontologica o etica rispetto agli altri viventi. In realtà l'antropocentrismo della Rivelazione biblico-cristiana va colto nel senso dato dallo stesso testo biblico e dalla Tradizione: tutto l'essere dell'uomo "*provvede a questo duplice servizio: al mondo per Dio, a Dio per il mondo; il servizio del mondo e il servizio di Dio in unità elevano l'uomo alla dignità della libertà regale*"⁷. Il mandato conferito all'uomo in rapporto alla creazione comporta "*la legittimità del compito di amministrare, e quindi di fare ciò che un amministratore deve sostanzialmente fare: decidere autonomamente nello spirito del signore assente. Il buon*

⁷ H. U. V. BALTHASAR, *op. cit.*, 50

amministratore non può pensare da servo, d'altra parte egli non ha la levatura intellettuale per cogliere nelle sue decisioni le intenzioni del signore; ma egli non deve neppure comportarsi come signore, diversamente non sarebbe più un amministratore"⁸. La Tradizione e la riflessione teologica hanno cercato di elaborare e inculturare la Rivelazione biblico-cristiana secondo le categorie platoniche (Agostino) o aristoteliche (Tommaso). Applicando al rapporto Dio-uomo l'*analogia entis*, legittimata dalla categoria *imago Dei*, se l'uomo è somigliante a Dio, altrettanto e più grande è la dissomiglianza rispetto al suo Creatore. Rimane da capire in che cosa specificatamente l'uomo è somigliante con Dio: nella ragione? Nella libertà? Nell'essere persona? O in cosa? La Trascendenza di Dio è assolutamente salvaguardata quanto proclamata la finitezza e la creaturalità dell'uomo. Se la *analogia entis* applicata al rapporto uomo-Dio sembra pretendere di abbracciare tale relazione, la teologia cristiana antica è ancor più radicale: essa ha posto decisamente la *theologia negativa* al di sopra della *theologia positiva*.

Un'altra questione cruciale che il cristianesimo pone all'antropologia subentra con **dottrine dell'Incarnazione del Verbo e della resurrezione dei corpi**. Come concepire alla luce della risurrezione di Cristo e della risurrezione dei corpi mortali il rapporto tra anima e corpo? Quale dignità conferire al corpo? Possiamo continuare a considerarlo, sulla scia del pensiero greco, strumento dell'anima, di dignità inferiore? **Agostino** (354-430; le Confessioni sono scritte tra il 397 e il 400 d. C.) a proposito ci aveva detto: *"Come definiremo l'uomo? Diremo che esso è anima e corpo, come diciamo un carro a due cavalli o un centauro? Lo chiameremo soltanto un corpo che è a servizio di un'anima padrona di se stessa, come quando parliamo di una lanterna, non indichiamo insieme il fuoco e il vaso che lo contiene, sebbene sia a causa del fuoco che chiamiamo quel vaso una lanterna? Lo chiameremo soltanto un'anima, ma sottintendendo il corpo che essa regge, come quando parliamo di un cavaliere, non parliamo insieme del cavallo e dell'uomo, ma dell'uomo solo, che in tanto chiamiamo così in quanto dirige un cavallo? Sarebbe forse difficile e in ogni caso lungo il discutere tale questione e, d'altra parte, sarebbe superfluo. Sia infatti che si definisca l'uomo un'anima e un corpo, sia che si riservi all'anima sola il nome di uomo, il bene principale dell'uomo non è il bene principale del corpo; ma ciò che è il bene principale dell'anima e del corpo insieme, o il bene principale dell'anima sola, è anche il bene principale dell'uomo. Di conseguenza l'uomo, per quello che un uomo può giudicare, è un'anima ragionevole che si serve di un corpo mortale e terrestre"*⁹. Egli, pur seguendo Platone, che considerava il rapporto dell'anima col corpo in analogia al rapporto tra pilota e nave e che, sulla scia di Pitagora, aveva accettato la teoria della metempsicosi, ne supera il dualismo perché non mette in discussione l'unità sostanziale tra anima e corpo nell'uomo. Rimane però un **dualismo morale**. Applicando lo schema ileomorfo Tommaso ci dirà che **l'uomo è sostanza, sinolo di materia (il corpo) e forma (l'anima come principium individuationis)**. Rispetto ad Agostino Tommaso (1225-1274), ricorrendo alle categorie aristoteliche, ribadisce in maniera più decisa l'unità delle due dimensioni nell'unico

⁸ *Ibid.*, 66

⁹ AGOSTINO, *De moribus ecclesiae catholicae* 1,4

individuo: il corpo è fatto per accogliere l'anima e l'anima è creata direttamente da Dio per animare un corpo. Tale unità significa anche sinergia in alcune operazioni: " ... Platone ritenne che l'uomo non fosse il composto di anima e corpo bensì <<l'anima stessa che si serve del corpo; così come Pietro non è il composto di un uomo e del suo vestito, ma l'uomo che usa il vestito. Questo però si dimostra essere impossibile. Infatti l'animale e l'uomo sono esseri sensibili e corporei. Ora, ciò non sarebbe, se il loro corpo e le sue parti non rientrassero nell'essenza dell'uomo e dell'animale, ma tutta la loro essenza fosse l'anima, secondo la teoria suddetta: poiché l'anima non è qualcosa di sensibile e di materiale. Dunque è impossibile che l'uomo e l'animale siano <<anime che si servono del corpo>>, e non realtà composte di corpo e anima. Inoltre è impossibile che cose essenzialmente diverse abbiano un'operazione unica. E parlo di operazione unica non da parte dell'oggetto a cui termina l'azione, ma da parte dell'agente ... Ora, sebbene l'anima abbia delle operazioni proprie, per esempio il pensare, in cui è indipendente dal corpo; tuttavia ha delle operazioni in comune col corpo, come temere, adirarsi, sentire e simili. Infatti queste operazioni implicano una trasmutazione di determinate parti del corpo, dal che appare evidente che appartengono insieme e all'anima e al corpo. Dunque anima e corpo devono costituire una realtà unica, e non due cose essenzialmente diverse"¹⁰. La sinergia di anima e corpo per quanto riguarda alcune operazioni sembra alludere ad una possibile spiritualizzazione del corpo. L'adesione all'ilemorfismo di Aristotele comportò per Tommaso lotte con l'ambiente ecclesiastico e laico: il timore del tempo era che seguire in questo insegnamento Aristotele significava praticamente negare l'immortalità dell'anima, mentre la teoria platonica, purificata dal dualismo metafisico, la avrebbe salvaguardata. Averroè avrebbe tratto questa conclusione dallo studio e dalla traduzione dei testi aristotelici. L'Aquinate volle leggere e commentare tutte le opere dello Stagirita e ne trasse la conclusione che, se anche Aristotele non era stato totalmente chiaro, non era lecito concludere, come aveva fatto Averroè, che egli negasse **l'immortalità dell'anima individuale**. D'altra parte rimaneva un problema: se interpretiamo l'uomo solo in chiave ilemorfistica, e se la forma ha esistenza solo nella materia che le è propria, come può l'anima continuare ad esistere anche dopo la morte del corpo? Egli, per scavalcare tale problema, supera Aristotele introducendo la nozione di **actus essendi**: esso è la perfezione radicale, perfezione di ogni altra perfezione e attualità di ogni atto. L'ente, ci direbbe Tommaso, non è costituito dalla sola essenza o sostanza, ma dall'essenza e dall'atto di essere. Il secondo è l'elemento più importante. Anima e corpo hanno con l'essere un rapporto diverso rispetto a quello intrattenuto dalla materia e dalla forma. Materia e forma hanno l'essere solo nel composto, nel sinolo, possono esistere solo se unite in una precisa individualità. Nessuna delle due ha l'essere in proprio, o separatamente. In questo caso l'essere appartiene solo alla sostanza materiale. Invece, a causa della incommensurabile superiorità dell'anima rispetto al corpo, attestata da alcune attività squisitamente spirituali come il giudicare, il ragionare, il riflettere, lo scegliere liberamente, l'essere è proprietà anzitutto dell'anima. Ciò che ha un'operazione per conto proprio, ha anche l'essere e la sussistenza per conto proprio, mentre ciò che non ha un'operazione propria non ha neanche un proprio essere. L'anima non riceve

¹⁰ TOMMASO, *Somma contro i gentili* II, 57; a cura di T. S. Centi, Utet, Torino 1992, 394-395 (d'ora in poi C. G.)

dunque l'essere dalla materia mentre il composto riceve l'essere dall'anima. Tuttavia l'anima, pur essendo dotata di un proprio *actus essendi*, ha bisogno dell'aiuto del corpo per svolgere le proprie attività e per questo rende partecipe il corpo del proprio atto di essere. Unico è dunque l'atto di essere dell'uomo e nell'uomo, partecipato, a livelli diversi, dall'anima (che ha il primato e lo comunica) e dal corpo (che lo riceve). L'atto di essere che spetta all'anima per priorità ontologica è anche l'atto di essere che attualizza il composto. Allora così conclude Tommaso a proposito dell'immortalità dell'anima: *"E' necessario affermare che l'anima umana, cioè il principio intellettuale, è incorruttibile. Infatti la corruzione di una cosa avviene o direttamente (per se) oppure indirettamente (per accidens). Ora non è possibile che un essere sussistente nasca o perisca in maniera indiretta, ossia in forza della generazione o della corruzione di un altro ente. Infatti la generazione e la corruzione appartengono a una cosa alla stessa maniera che le appartiene l'essere. Per conseguenza, chi direttamente possiede l'essere non può soggiacere alla generazione e alla corruzione altro che direttamente; al contrario, gli enti non sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che nascono e periscono in seguito alla generazione e corruzione del composto in cui si trovano ... Ora abbiamo visto che l'anima è una forma sussistente, e perciò non può venire meno che mediante la propria diretta distruzione. Questo però è impossibile non solo per essa, ma per ogni essere sussistente che sia soltanto forma"*¹¹. Tommaso segue dunque Aristotele fino a un certo punto, cioè nell'assumere lo schema ilemorfico per presentare l'intima unione tra anima e corpo. Egli però lo abbandona quando innesta le categorie di materia e forma **nell'atto di essere**, composizione nuova di essenza ed essere in cui l'essenza svolge il ruolo di potenzialità, distinta da quella di materia e forma, perfezione e attività fontali, fondamento di ogni attualità e perfezione. L'anima è allora una sostanza completa per conto proprio perché ha un proprio atto di essere che le permette di permanere nell'essere anche dopo la separazione dal corpo. Il corpo ha un atto di essere partecipato, lo riceve dall'anima e il suo esistere è vincolato al permanere nell'essere del composto.

Il cristianesimo è anche l'*humus* nel quale nasce un'altra categoria fondamentale per l'antropologia filosofica, la categoria di **persona**. Tale categoria è elaborata da Agostino nel tentativo di presentare il mistero Trinitario di Dio (l'imput è dunque teologico) e per analogia è predicata anche dell'uomo. Boezio definisce così la persona nel *Liber de persona et duabis naturis contra Eutychem et Nestorium*: *"Rationalis naturae individua substantia"* (c.4). Egli parte dal mistero cristologico dell'unità di due nature nella persona di Cristo e replica alle eresie di Eutiche, che attribuiva un'unica natura alla persona di Cristo, e a Nestorio che postulava due nature e due persone, premettendo la definizione di natura e di persona. Tommaso così definisce la persona: *"... ogni essere che sussiste in una natura intellettuale o razionale, ha ragione di persona"*¹². Egli va oltre il livello della sostanza, per collocarla **al livello della sussistenza**: è qualsiasi sussistente

¹¹ TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 75, a.6; trad. e commento a cura dei Domenicani Italiani, Ed. Salani, Bologna 1964, vol. V, 198 (d'ora in poi *S. Th.*)

¹² TOMMASO, *C. G. IV*, c.35; *op. cit.*, 1.105

nell'ordine razionale oppure intellettuale. Il concetto di persona, per l'Aquinate, significa ciò che è perfettissimo nell'intera natura, ovvero **che sussiste nella natura razionale**. Tradotto con le categorie attuali, per Tommaso la persona significa l'uomo singolo e concreto, in tutta la sua ricchezza e complessità, unicità e irripetibilità. La persona è la totalità dell'essere singolo e abbraccerebbe: a. la materia, ossia il corpo, b. la forma sostanziale, ossia l'anima, c. le forme accidentali ossia le varie facoltà sensitive e intellettive, d. l'atto di essere. Il costitutivo formale della persona è dato da quest'ultimo elemento, perché l'atto di essere è la perfezione massima ed è ciò che conferisce attualità alla sostanza e a tutte le sue determinazioni¹³. Egli ribadisce: *"La personalità appartiene necessariamente alla dignità e alla perfezione di una realtà, in quanto questa esiste per sé: il che è inteso nel nome di persona"*¹⁴. L'atto di essere conferisce alla persona la sua incomunicabilità: *"... Nella definizione di persona si usa il termine di incomunicabile"*¹⁵. Tale definizione non significa una assenza di relazione: l'essenza razionale o spirituale della persona implica la capacità di essere in relazione. Non dimentichiamo che l'*humus* da cui è tratto il concetto di persona è il mistero trinitario. L'atto di essere rende la realtà umana, personale, completa in se stessa, ontologicamente chiusa. L'individuo personale non comunica con le altre sostanze come parte di un tutto, ma in sé è un tutto completo; non comunica come l'universale comunica con i singoli, perché la persona sussiste mentre l'universale sussiste nel pensiero, ma non nella realtà concreta; infine la persona non comunica come qualcosa di assumibile perché ciò che è assumibile passa nella personalità dell'assumente, e non ha più una personalità sua propria. Proprio per tale incomunicabilità la persona non è semplice essenza e non è solo natura. Dunque non si tratta di un'incomunicabilità verbale, affettiva, spirituale, ma ontologica perché nessuna persona può essere privata o può privarsi del proprio atto di essere che in quanto tale è incomunicabile. La persona è sempre una realtà spirituale *in toto* (Dio o angeli) o in parte come l'uomo, ma la spiritualità è proprio spinta alla relazione. Per il resto l'uomo medievale con la sua ragione è colui che sa cogliere nelle cose e astrarre da esse le forme di verità in esse poste da Dio e già fissate da Lui, sia nella modalità dell'illuminazione (Agostino), sia secondo quella dell'astrazione (Tommaso). La verità rimane oggetto.

Sintetizzare corre sempre il rischio di semplificare perdendo le eccedenze. Così per quanto riguarda l'epoca antica e quella patristico-medievale vorremmo porre a confronto un passo di Aristotele e un passo delle *Confessioni* di S. Agostino. Aristotele così scrive: *"Tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza: ne è un segno evidente la gioia che essi provano per le sensazioni, giacché queste, anche se si metta da parte l'utilità che ne deriva, sono amate di per sé, e più di tutte le altre è amata quella che si esercita mediante gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma*

¹³ B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, 629.

¹⁴ TOMMASO, *S. Th.* III, q.2, a.2, ad 2; *op. cit.*, vol.XXIII, 74.

¹⁵ TOMMASO, *S. Th.* I, q.30, a.4, ob.2; *op. cit.*, vol. III, 107

anche quando non intendiamo compiere nessuna azione. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze”¹⁶. Ascoltiamo ora S. Agostino: “Ma dove dimori nella mia memoria, Signore, dove? Quale stanza ti sei costruito, quale santuario ti sei eretto? Hai fatto alla mia memoria l’onore di abitare in essa, ma in quale sua parte? Questo sto cercando. Nel ricordarmi di Te ho superato quelle parti della memoria che anche le bestie posseggono, perché lì, tra le immagini delle cose corporee, non ti trovavo. Sono giunto a quelle parti dove ho riposto i sentimenti dell’animo, e nemmeno lì ti ho trovato; sono entrato proprio dove nella memoria ha sede l’anima mia (essa infatti si ricorda anche di sé), ma tu non c’eri: come non sei immagine corporea, né uno di quei sentimenti che i viventi provano quando gioiscono, si rattristano, desiderano, temono, ricordano, dimenticano, così non sei nemmeno lo spirito stesso, perché sei il Signore dello spirito. E mentre tutte queste cose sono mutevoli, tu resti immutabile al di sopra di tutto; e ti sei degnato di abitare nella mia memoria, da quando ti ho conosciuto. Ma perché cercare in quale parte di essa tu abiti, quasi che vi fossero varie parti? È certo che tu vi abiti, perché mi ricordo di Te dal giorno in cui ti conobbi; ed è lì che io ti ritrovo quando mi ricordo di Te. Ma dove ti ho trovato, per poterti conoscere? Tu non eri nella mia memoria già prima che ti conoscessi; e allora dove ti ho trovato per conoscerti, se non in Te, al di sopra di me? Tu non hai un luogo: ci allontaniamo, torniamo, e non hai un luogo. Tu, verità, siedi alto su tutti coloro che ti consultano, e rispondi contemporaneamente a tutti, anche se le domande sono diverse. Tu rispondi chiaramente, ma non tutti capiscono chiaramente. Ognuno ti consulta su ciò che vuole, ma non sempre si sente rispondere come vorrebbe. Servo fedele non è tanto chi bada a sentirsi dire da Te ciò che vorrebbe, ma piuttosto chi si sforza di volere quello che da te si è sentito dire”¹⁷.

Molto sinteticamente evidenziamo tre “differenze” nei due brani. In Aristotele troviamo una connessione tra conoscenza e amore (per le sensazioni) ma il senso privilegiato per la conoscenza è la vista. Ha conosciuto chi ha visto. La vista infatti presuppone quel **necessario distacco** dagli oggetti che ci permette di coglierne le differenze. Il distacco e la visione, che portano all’oggettivazione, possono poi significare e produrre controllo, dominio: ciò che vedo è sotto il mio controllo, ciò che non riesco a vedere è da me temuto perché non è sotto il mio controllo. Da qui il paradigma gnoseologico fondamentale nell’Occidente è diventato il paradigma ottico, con un continuo potenziamento a vari livelli del vedere. Nel brano di Agostino la modalità di accesso alla Verità non è il vedere, ma l’ascoltare: ascoltare le risposte della verità interrogata. Il pensiero ebraico e biblico, altra colonna portante del pensiero occidentale, predilige il paradigma dell’ascolto per l’approccio alla verità. Non si può possedere o controllare la verità, ma possiamo metterci in ascolto di essa in un evento che può poi purificare anche il nostro vedere. Chi ascolta lascia essere la verità e lo spirito dell’uomo in cui accade la verità è una luce che ascolta¹⁸. In

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica* 980a; tr. it. di A. Russo, Ed. Laterza, Bari 1988, vol. VI, 3.

¹⁷ AGOSTINO, *Confessioni* X,25-26; tr. it. di A. Landi, Paoline, Milano 1987, 304-305.

¹⁸ H. U. V. BALTHASAR, *op. cit.*, 69

secondo luogo abbiamo parlato, per sintetizzare a proposito dell'epoca antico medievale e del pensiero greco-cristiano, di una verità-oggetto, di principi universali che possono essere colti o astratti nelle cose grazie alla ragione. In realtà il brano di Agostino ci presenta **la Verità come un Tu** trascendente rispetto lo spirito umano in cui si rivela, ma per dono dimorante anche in esso, intimamente prossimo. In terzo luogo **la vista richiede distacco** per poter vedere bene le cose: c'è un dirigersi all'esterno per ritornare in se stessi. **L'ascolto richiede invece un coinvolgimento** per poter conoscere: esso percorre la **via dell'interiorità** per essere spinti verso il Tu che ivi si incontra. Entrambe le modalità presentano i loro rischi: se il paradigma ottico è assunto in senso esclusivo si rischia di non cogliere la profondità della verità, di non sentirsi coinvolti in essa e a suo servizio, ma di assurgere a suoi manipolatori. Chi vede si pone sempre in una prospettiva precisa. Il paradigma dell'ascolto, e dunque del coinvolgimento, ci permette di conoscere perché già partecipi del mistero della verità ma nel coinvolgimento la volontà può anche diventare un ostacolo: sentirci dire solo quello che vogliamo.

Nel **1492 Giovanni Pico della Mirandola**, nella sua prolusione *De hominis dignitate*, considerato il manifesto programmatico dell'Umanesimo Rinascimentale, così arriva a dichiarare: *“Stabili finalmente l'ottimo artefice (ossia Dio) che a colui che nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: <<non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine>>.. O suprema liberalità di Dio Padre! O suprema e miserabile felicità dell'uomo! A cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole”*¹⁹. L'uomo è pensato a partire dalla sua **libertà**: per questo è essere di natura indefinita e indefinibile, è ciò che vuole essere, è “microcosmo” in quanto in lui sono riposti *“semi di ogni specie e germi d'ogni vita”*²⁰, è un essere camaleontico, una corda tesa tra l'angelo e la bestia, può grazie alla libertà ma è anche consegnato alla potestà della libertà. Tali pagine si comprendono anche grazie al passaggio storico che sta avvenendo: il passaggio dall'ordinamento feudale, statico e gerarchicamente organizzato a una società più dinamica, di tipo mercantile, in cui emerge una nuova classe, la borghesia, in cui emerge un nuovo senso dell'agire e del potere. Su questa scia arriveremo alle origini della scienza moderna, nel cui cuore troviamo un rapporto tra sapere e agire impostato in maniera radicalmente nuova: l'agire non è

¹⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985, 11.

²⁰ *Ibid.*

più l'applicazione di un sapere, ma diventa sorgente di sapere. Il metodo che conduce alla verità non è più solo quello deduttivo, ma l'induzione diventa l'arte dell'invenzione, che permette il progresso delle scienze, unita a necessarie fasi deduttive. Si conosce la realtà trasformandola, se ne penetrano le leggi di ordine matematico dissezionandola e organizzando esperienze: l'esperienza diventa maestra di verità, l'agire a sua volta illumina e orienta il sapere. Dall'inizio del XVII sec. *“la superiorità dell'uomo non è più conferita da un'istanza superiore; deve risultare da un'attività dell'uomo stesso. L'uomo realizza la propria superiorità diventando il padrone della natura. Il progetto di un regnum hominis, lanciato da Francis Bacon, e poi ripreso da Descartes, attraversa tutti i tempi moderni e trova l'ultima fioritura in Fichte”*²¹.

Riguardo la **libertà**, possiamo aver presenti i seguenti passaggi. Avete presente il cosiddetto **intellettualismo socratico**: per Socrate il sapere è virtù mentre il vizio è ignoranza. Dopo la seconda navigazione platonica, con Platone comincia ad emergere la **questione di una volontà libera**. La libertà è garantita dalla tensione al Bene e dal predominio della ragione sulle passioni. Aristotele pone il problema **dell'azione volontaria**: essa è tale quando è svolta senza costrizioni esterne e con piena cognizione delle circostanze. Un'azione volontaria è pienamente razionale quando la ragione ha stabilito il fine ed è in grado di ponderare i mezzi per raggiungerlo. Egli aggiunge la dottrina dell'*habitus*: non si nasce virtuosi, ma lo si diventa. Si impara ad essere coraggiosi o moderati vivendo il coraggio e la moderazione. Assunto l'*habitus*, l'individuo continua ad agire “automaticamente” secondo esso. La polis è poi la garanzia della libertà dei cittadini, purché rispetti l'ordinamento interiore di una persona libera e sia governata, a detta di Platone, dai filosofi, secondo ragione. Con il cristianesimo si inserisce la **dottrina del peccato originale**: l'uomo è libero e la stessa onnipotenza di Dio rispetta tale libertà, ma la libertà dell'uomo è misteriosamente ferita fin dal principio dalla tendenza al peccare, anche se non estinta. La volontà libera è condizione necessaria per la salvezza, ma non sufficiente: è necessario il sostegno della grazia. Tommaso così riflette sul libero arbitrio: *“Il termine elezione, o scelta, implica elementi che spettano alla ragione oppure all'intelletto, ed elementi che appartengono alla volontà ... Ora se due elementi concorrono a formare un'unica cosa, uno di essi è l'elemento formale rispetto all'altro. E invero S. Gregorio di Nissa afferma che la elezione <<per se stessa non è l'appetito e neppure il consiglio, ma la loro combinazione. Come diciamo che l'animale è un composto di anima e corpo, non il corpo o l'anima soltanto>>. Ora bisogna considerare che un atto dell'anima, il quale appartiene sostanzialmente a una data potenza o a un dato abito, riceve la forma e la specie da una potenza e da un abito superiore nella misura in cui l'inferiore viene subordinato al superiore; se uno, per esempio, compie un atto di forza per Dio, materialmente il suo atto è un atto di forza, ma formalmente di carità. Ora, è evidente che la ragione è superiore in qualche modo alla volontà e ne ordina gli atti: in quanto cioè la volontà tende al proprio oggetto secondo l'ordine della ragione, per il fatto che la facoltà conoscitiva presenta a quella appetitiva il proprio oggetto. Così dunque quell'atto con cui la volontà tende verso qualcosa che viene proposto come bene,*

²¹ R. BRAGUE, *L'umanesimo (e l'umanità) in via d'estinzione?*, “Vita e Pensiero” 2/2012, 35.

essendo ordinato dalla ragione ad un fine, materialmente è atto della volontà, mentre formalmente è atto della ragione"²². In sintesi nella riflessione cristiana la libertà si configura sia come possibilità di scelta di fronte al bene e al male (è il livello minimale, che parte da una iniziale indifferenza di fronte alle possibilità) sia, ed è il livello attuale, autentico della libertà, come forza di adesione al bene. In questo secondo senso essa è facoltà che sintetizza i moti della volontà e gli apporti della ragione (lasciando a quest'ultima la preminenza come apporto formale), necessita di un rapporto al vero e come facoltà di obbedienza al vero è sostenuta dalla forza della grazia in quanto originariamente ferita dal peccato.

Ritornando all'epoca moderna, il potere della libertà e del soggetto si ampliano sempre di più anche in rapporto alla conoscenza della verità. **Cartesio** (1596-1649; il *Discorso sul Metodo* viene pubblicato nel 1637), ponendosi la questione di un nuovo edificio filosofico all'altezza della nuova visione del mondo maturata con le scienze moderne, pone il nuovo cominciamento di tale edificio nel **cogito**: il soggetto pensante, alla prima persona singolare. A questo nuovo cominciamento, zona franca da ogni oscurità e di piena luce, egli perviene applicando per la prima volta nella storia del pensiero occidentale il **dubbio come metodo**. Tale via non è un'operazione teoretica, ma prima di tutto un atto della volontà, una scelta: la libertà del soggetto, per pervenire ad una verità certa, incontrovertibile e resistente ad ogni dubbio, revoca liberamente l'assenso a tutto ciò che finora è stato trasmesso come verità. Egli ci consegna anche una visione dualistica dell'uomo: da una parte il cogito include ogni atto in cui il soggetto è presente a se stesso (anche il volere, il sentire ...), dall'altra la *res cogitans* è se stessa a prescindere dalla *res extensa*, il corpo dell'uomo. Il corpo si riduce ad essere come una macchina. Dopo Cartesio, per certi aspetti lo sviluppo del soggetto e il potere della libertà sembrano ampliarsi a dismisura. Al nuovo cominciamento di Cartesio segue la **rivoluzione copernicana** di **Kant** (1724-1804; la *Critica della Ragion Pura* è pubblicata nel 1781): la conoscenza è possibile grazie al soggetto trascendentale, alle forme pure dell'intuizione e alle categorie dell'intelletto che egli porta con sé e applica per la configurazione dell'oggetto. Egli sintetizza l'Illuminismo con il motto: *Sapere aude!*, abbi il coraggio di usare in maniera autonoma la tua ragione. Di nuovo abbiamo la libertà del soggetto che si affranca dai vincoli della Tradizione, della religione e dell'obbedienza ad una Trascendenza. Per il filosofo tedesco non esistono alternative: autonomia o eteronomia, e si è liberi solo se si è autonomi. Sempre Kant sostiene che sono quattro le domande fondamentali intorno alle quali ruota la filosofia: che cosa posso pensare? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Che cosa è l'uomo? Le prime tre, presenti nelle tre Critiche in cui si tenta di dare una risposta, si condensano tutte nell'ultima questione²³. Ciò vuol dire che tutti problemi fondamentali della filosofia si riconducono alla questione che cosa sia l'uomo e quale posizione occupa nel mondo. Egli ha parole molto alte per l'umanità, in quanto portatrice della legge morale: *“La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma l'umanità, nella sua persona, per lui,*

²² TOMMASO, *S. Th.*, I-II, q.13, a.1; *op. cit.*, vol.VIII, 280-282

²³ I. KANT, *Logik. Handbuch zu Vorlesungen*, Akademie Ausgabe, vol. IX, p.25

dev'essere santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può essere adoperato anche semplicemente come mezzo; soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, è fine a se stesso"²⁴. La massima che può essere assunta nell'agire dal soggetto morale deve superare due esami: il criterio dell'universalizzazione e quello di trattare sempre l'umanità in sé e negli altri come fine: " ... *l'imperativo universale del dovere potrebbe essere formulato così: agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura ... L'imperativo pratico sarà pertanto il seguente: agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*"²⁵. Nella speculazione sulle condizioni di possibilità dell'agire morale emerge un'eccedenza dell'umanità in sé e nell'altro, che potremmo definire la dignità. Nell'ambito della natura l'uomo è l'unico essere che è fine in se stesso.

Per l'idealismo tedesco è reale solo ciò che è razionale e la **verità è processo e soggetto**, non più solamente oggetto.

Anche nei pensatori che seguono Hegel e che costituiscono una reazione al suo sistema l'uomo mantiene una posizione centrale. Inizia però un fenomeno nuovo, che Brague definisce "**umanesimo esclusivo**": "*La quarta tappa, costituita da ciò che chiamiamo umanesimo esclusivo, si instaura nel XIX sec. Così Marx interpreta il mito di Prometeo come il rifiuto di tutto ciò che non riconosce la coscienza umana come la divinità suprema, davanti al volto della quale non potrebbe esserci alcun'altra divinità. E Auguste Comte definisce l'umanità con una formula che fino ad allora designava Dio, <<l'essere supremo>>. Questa tappa è interessante per noi, in quanto è proprio per designare questa versione forte che fu forgiato il termine <<umanesimo>>, prima in tedesco, nell'agosto 1840, con Arnold Ruge, poi in francese, probabilmente in Proudhon, e nello stesso tempo nell'inglese vittoriano, dove il termine è rimasto un cortese sinonimo di ateismo*"²⁶. Prometeo può essere considerata la figura mitologica che rispecchia il travaglio del cosiddetto umanesimo esclusivo: l'*hybris* dell'uomo di sottrarsi al rapporto con la trascendenza per diventare del tutto autonomo e cercare vie di autoreddenzione. Marx manifesta un intento umanistico del suo pensiero: il grido del proletario ridotto a merce e il conseguente criterio per la filosofia come prassi storico-critica di rovesciare tutte le situazioni in cui egli è diventato oggetto, è alienato. Ma il percorso dell'umanesimo esclusivo conduce veramente allo sviluppo e all'emancipazione dell'umano? Cosa accade al soggetto, nuovo cominciamento e centro della modernità? Riesce a redimersi da se stesso? Il regno dell'uomo si instaura in maniera stabile e piena?

Cartesio così giunge al *Cogito*: "*... Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E*

²⁴ I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, tr. it. di F. Capra, Ed. Laterza, Roma-Bari 1989, 107.

²⁵ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di P. Chiodi, Ed. Laterza, Roma-Bari 1970, 50. 61

²⁶ R. BRAGUE, *cit.*, 35

osservando che questa verità, penso dunque sono, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti proposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo"²⁷. Il filosofo giunge a trovare il nuovo cominciamento per un nuovo edificio filosofico all'altezza della nuova concezione del mondo consegnataci dalle scienze. Egli è il primo ad applicare il metodo del dubbio in maniera radicale e giungerebbe a tale zona franca da esso, una zona di intera luce senza la minima ombra. Ma si tratta pur sempre di un'autocoscienza di sé, alla prima persona singolare, totalmente avulsa da ogni contesto di relazione, isolata dal mondo. È veramente così certo ed inconfutabile tale nuovo cominciamento? Basta a se stesso? Già nella stessa meditazione cartesiana non è poi così certo. Infatti, dopo aver riconosciuto che è impossibile che io non esista come pensante, egli è costretto a domandarsi: *"Però, se ora so che è impossibile che io non esista, tuttavia non perciò ancora so che cosa mai io sia. Ma, a questo riguardo, dovrò stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me, perché così facendo andrei fuori strada anche quanto a quella conoscenza che pur sostengo essere la più certa ed evidente di tutte; per cui adesso ripenserò attentamente a quel che credevo di essere in passato, prima cioè che intraprendessi le riflessioni in cui ora sono impegnato, e poi ne toglierò via quanto possa venire infirmato, anche solo di pochissimo, dagli argomenti già adottati, in modo che non rimanga se non, rigorosamente, quanto sia fermo e certo"*²⁸. Avendo attinto la certezza di esistere al di fuori di ogni relazione, l'io deve chiedersi chi è in realtà. Non ha ancora una piena consapevolezza di sé, e quale esperienza, tra quelle fatte, potrà aiutarlo a comprendere chi è in realtà? Prosegue Cartesio: *"Sono quindi una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L'ho appena detto: una cosa che pensa. E che cosa d'altro ancora? Per quanto mi sforzi con l'immaginazione, non trovo nient'altro. Non sono di certo quel complesso di membra che vien chiamato corpo umano, e neppure una qualche aria sottile, o un vento, un fuoco, un vapore, un soffio, infusi in tali membra, né quant'altro di simile io possa immaginare; poiché ho supposto che le cose di questo genere non esistano, eppure, pur rimanendo fermo in questa supposizione, nondimeno io sono ben qualcosa ... So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente"*²⁹. Dunque, essere *res cogitans* implica diversi atti come intendere intellettualmente, volere, immaginare, sentire, accompagnati da autocoscienza, in cui io sono presente a me stesso. Che ne è del Cogito? Spinoza lo tradurrà perdendo la prima persona singolare: l'uomo pensa. Inizia un processo impersonale in rapporto al soggetto del Cogito. Nella tradizione empirista anglosassone si arriverà a dire che noi siamo dei fasci di impressioni. La piena luce del Cogito, la certezza di esistere e di sapere chi siamo veramente vacilla sempre più. C'è una tradizione, che qualcuno chiama del

²⁷ DESCARTES, *Discours de la méthode*; tr. It. di M. Garin, *Discorso sul Metodo*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2000, 45.

²⁸ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*; tr. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2000, 41.

²⁹ *Ibid.*, 47.

Cogito spezzato³⁰, che culmina con Nietzsche. Lo ascoltiamo: *“Io sostengo che anche il mondo interiore ha carattere fenomenico: tutto ciò di cui acquistiamo coscienza è assolutamente costruito a bella posta, semplificato, schematizzato, interpretato – lo svolgersi reale della percezione interna, l’unificazione causale tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella tra soggetto e oggetto, sono per noi assolutamente nascosti – e forse una pura immaginazione. Questo <<mondo apparente interiore>> viene trattato con le spessissime forme e procedimenti del mondo esterno. Non ci imbattiamo mai in fatti: piacere e dispiacere sono fenomeni intellettuali tardi e derivati ... La causalità ci sfugge; ammettere tra i pensieri un legame causale immediato, come fa la logica – è conseguenza dell’osservazione più grossolana e goffa. Tra due pensieri svolgono la loro azione anche tutti gli affetti possibili; ma i movimenti sono troppo rapidi, perciò noi non riusciamo a conoscerli, li neghiamo ... Un pensare così come lo pongono i teorici della conoscenza, non si presenta affatto: si tratta di una finzione affatto arbitraria, ottenuta con l’isolare un elemento del processo e sottrarre tutti gli altri, si tratta di una costruzione artificiale al fine di farsi capire ... Lo spirito, qualcosa che pensa: possibilmente addirittura lo spirito assoluto, schietto, puro di sé, che crede al pensare; qui viene immaginato in primo luogo un atto che non esiste, il pensare, e in secondo luogo un substrato soggettivo in cui ha origine ogni atto di questo pensiero e nient’altro: cioè tanto il fare quanto l’autore sono fittizi”*³¹. Il dubbio di Nietzsche è ancor più radicale di quello del filosofo francese: *“La fede nell’immediata certezza del pensare è una fede in più, e nonj una certezza. Noi moderni siamo tutti avversari di Descartes, e ci ribelliamo alla sua dogmatica leggerezza nel dubitare. <<Bisogna saper dubitare meglio di Descartes>>. Noi troviamo l’opposto, il movimento contrario all’assoluta autorità della dea <<ragione>>, dovunque ci siano persone più profonde. Dei logici fanatici fecero credere che il mondo è un’illusione; e che solo nel pensiero è data la via per l’ <<essere>>, per l’ <<assoluto>>. Io invece mi diverto nel caso che il mondo fosse un’illusione, e della ragione dei più intelligenti ci si è sempre fatti beffa, tra persone più complete”*³². Se il secondo si muoveva sul confine sonno-veglia, il primo si muove sul confine verità-menzogna a tal punto che del Cogito sono fittizi l’atto e il soggetto. Scrive ancora il filosofo tedesco nei *Frammenti postumi*: *“Tutti i nostri motivi consci sono fenomeni di superficie: dietro di loro c’è la lotta dei nostri istinti e stati d’animo, la lotta per il potere”*³³. Sullo sfondo percepiamo l’influenza di un altro maestro del sospetto, Freud, che in quegli anni cominciava a pubblicare i primi passi fatti con il metodo psicanalitico, soprattutto nello studio dell’isteria. Egli ci consegna

³⁰ P. RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 86-92.

³¹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1887-1888), in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, vol. VIII, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1970; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi* (1887-1888), in *Opere*, vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1980, pp. 262-263.

³² F. NIETZSCHE, *op. cit.*, 40 (25), 1885; in *L’innocenza del divenire. Antologia dai frammenti postumi 1869-1888*, tr. it. di C. Buttazzi, Rusconi, Milano 1999, 342.

³³ F. NIETZSCHE, *op. cit.* 1 (20), 1885-86; in *ibid.*, 58

una personalità umana in cui la parte cosciente, l'io, è ben poca cosa rispetto all'intero, potremmo dire la punta di un *iceberg*. La parte preponderante della persona è costituita dall'*Es*, o inconscio, regno neutro delle pulsioni, dove vengono rimosse le esperienze traumatiche, il quale continuamente tenta di emergere nella vita cosciente assumendo i travestimenti del sogno, dei *lapses*, di vari atteggiamenti patologici. Sopra l'io è compreso dal super-io, dalla serie di norme morali, consuetudini, tradizioni date dalla civiltà e introiettate dall'individuo. Tra *Es* e super-io è conflitto sicuro, lotta per il potere, e l'io si trova nel mezzo come precario ammortizzatore e punto di equilibrio. La psicanalisi rende ancor più problematica la certezza immediata e incontrovertibile di esistere come *res cogitans*: essa non è il nucleo autentico dell'uomo, né la parte preponderante della vita. Per questo Lacan, psicanalista francese che tentò un ritorno a Freud, arrivò a scrivere: *"L'esperienza psicanalitica dell'io si oppone ad ogni filosofia uscita direttamente dal Cogito"*³⁴. Continuiamo ancora con Nietzsche: *"Il fatto che il gatto uomo ricada sempre sulle sue quattro zampe, volevo dire sulla sua unica zampa io, è solo un sintomo della sua unità, o meglio unificazione fisiologica: non è una ragione per credere a una unità psichica"*³⁵. Il Cogito non ha più senso come unità psichica. Sempre nel 1885 scrive: *"A prescindere dai governanti, che ancora oggi credono nella grammatica come in una veritas eterna e dunque come soggetto, predicato e oggetto, oggi nessuno è più così ingenuo da porre ancora, alla maniera di Descartes, il soggetto <<io>> come presupposto di <<penso>>; al contrario, grazie al movimento scettico della nuova filosofia, ci è divenuto più plausibile l'opposto, vale a dire il pensare come causa e condizione sia del soggetto che dell'oggetto, sia di sostanza che di materia: il che forse è solo l'errore opposto. Una cosa è certa: abbiamo abbandonato l'anima, e dunque anche l'anima dell'universo, le cose in sé come origine del mondo, la causa prima. Pensare per noi non è un mezzo per conoscere, ma per designare l'accadere, classificarlo, renderlo accessibile al nostro uso: così pensiamo oggi in relazione al pensare; domani forse sarà diverso"*³⁶. Sono abbandonati concetti cardine della tradizione filosofica occidentale come anima, cosa in sé, causa prima: essi non sono nomi che indicano realtà inconoscibili per la ragione, ma attingibili a livello pratico, come ancora in Kant, in cui l'io Penso non è sostanza, ma funzione conoscitiva, alludendo però ad un noumeno reale. Dietro questi nomi non c'è alcuna realtà stabile, solo un divenire innocente; sono semplicemente interpretazioni di fatti. Il pensare cambia totalmente di segno, non è più l'effetto o l'agire della ragione che coglie le essenze ma è un modo per rendere l'accadere vivibile per l'uomo: egli stesso è in sé una serie di accadimenti, l'accadere di una lotta di istinti, nel continuo tentativo di dominarli e di non soccombere. Poniamoci ancora in ascolto del filosofo tedesco: *"Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, - vale a dire, che un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando io lo voglio; cosicché è una*

³⁴ J. LACAN, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966; tr. It. G. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 87

³⁵ NIETZSCHE, *op. cit.*, 1 (72), 1885-86; 58

³⁶ *Ibid.*, 40 (20), 1885; 341

falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto <<Io>> è la condizione del predicato <<penso>>. Esso pensa: ma che questo <<esso>> sia proprio quel famoso vecchio <<Io>> è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una <<certezza immediata>>. E infine, già con questo <<esso pensa>> si è fatto anche troppo: già questo esso contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: <<Pensare è un'attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza ...>>. Pressappoco, secondo uno schema analogo il più antico atomismo cercava, oltre alla forza che agisce, anche quel piccolo conglomerato di materia in cui essa risiede, da cui promana la sua azione, l'atomo; cervelli più rigorosi impararono infine a trarsi d'impaccio senza questo residuo terrestre e forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo esso (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io)³⁷. Ciò che era autocoscienza luminosa e incontrovertibile è divenuto "fede", "superstizione", "favoleggiamento". Nel 1887 scrive: " ... D'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, signori filosofi, dal pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha impiantato un <<puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza>>; guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come <<pura ragione>>, <<assoluta spiritualità>>, <<conoscenza in sé>>; qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venir pensato, un occhio che non deve avere assolutamente direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa un vedere qualcosa; qui dunque viene sempre preteso un controsenso e un non-concetto di occhio. Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un <<conoscere prospettico>>; e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro concetto di essa, la nostra obiettività"³⁸. L'essenza della realtà, per Nietzsche, è la volontà di potenza, volontà di volontà, volontà che vuole se stessa ed essa genera infinite prospettive a partire dalle quali si giudica per accrescere la vita: sono le forze degli affetti che giudicano l'accadere dalla prospettiva dell'utilità alla vita. Io non sono altro che uno degli infiniti centri di questa volontà, una delle sue infinite prospettive. Il vero soggetto diventa la Volontà, io sono agito da essa.

La decostruzione e la distruzione del Cogito rendono problematico anche **l'uso della categoria di persona**, così come ci è stata consegnata dalla tradizione patristico-medievale. Se l'uomo non è più qualificato dalla razionalità, la persona diventa semplice attore e autore, soggetto di imputazione di parole e di azioni (**Hobbes** lo scrive nel 1651) che può compiere e rappresentare o per suo conto o rappresentando altri). **Locke** nel 1689 distingue tra uomo e persona. L'uomo è un corpo vivente strutturato, che si basa sulla *"partecipazione alla stessa vita continua di particelle*

³⁷ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Bose*; tr. It. di G. Colli - M. Montinari, *Al di là del bene e del male*, 17, Adelphi, Milano 1989, 21-22.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*; in *Opere*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. II; Classici Adelphi, Milano 1995, 113.

*sempre fuggevoli di materia, unite nello stesso corpo organizzato in una successione vitale*³⁹ mentre la persona consiste nella memoria di se stessi: *“Fin dove questa coscienza può essere estesa indietro ad una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l’identità di quella persona”*⁴⁰. Per **Hume** (1738) *“noi non siamo che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso o movimento”*⁴¹.

Ritornando a Freud, considerando il suo scritto *Al di là del principio di piacere* del 1920, troviamo confermata l’idea di un soggetto che non c’è più e di una personalità in balia di forze che si oppongono. Egli, accanto all’innegabile presenza del principio di piacere che cerca continui appagamenti, rinviene nell’uomo una forte pulsione a ritornare a delle esperienze traumatiche passate rimosse. Essa può nascondersi dietro il gioco di un bambino che rivive in maniera ludica il distacco dalla madre perché in tale modalità si intreccia anche un soddisfacimento pulsionale piacevole e perché così egli si sente soggetto dell’esperienza, o dietro fenomeni isterici o nevrotici, reazioni incontrollate che accadono per la memoria inconsapevole di certi traumi. Egli chiama tale pulsione **coazione a ripetere**: *“Se terremo conto di osservazioni come queste, che si riferiscono al comportamento della traslazione e al destino degli uomini, troveremo il coraggio di affermare che nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere che si afferma contro il principio di piacere”*⁴². Nell’osservazione di comportamenti patologici *“ciò che rimane privo di spiegazione è sufficiente a legittimare l’ipotesi di una coazione a ripetere che ci pare più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto”*⁴³. Da queste affermazioni in poi, precisa Freud, *“ciò che segue è speculazione, spesso una speculazione che ci spinge molto lontano, e che il lettore potrà apprezzare o trascurare secondo le sue predilezioni individuali”*⁴⁴. Di questa speculazione riportiamo due considerazioni che svolge il nostro autore. La prima riguarda il rapporto che potrebbe esserci in generale tra la coazione a ripetere e la pulsionalità: *“A questo punto ci si impone l’ipotesi di esserci messi sulle tracce di una proprietà universale delle pulsioni e forse di tutta la vita organica, proprietà che finora non era stata chiaramente riconosciuta (o, almeno, non era stata esplicitamente sottolineata). Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell’organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale l’organismo ha dovuto rinunciare sotto l’influsso di forze perturbatrici provenienti dall’esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica o, se si preferisce, la manifestazione*

³⁹ J. LOCKE, *Saggio sull’intelletto umano*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1994, t.I, 95-450

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ D. HUME, *A treatise of Human nature*, London 1738, 455

⁴² S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, 40.

⁴³ *Ibid.*, 41

⁴⁴ *Ibid.*

dell'inerzia propria dell'organismo vivente"⁴⁵. La pulsione, comunemente pensata come una forza che spinge allo sviluppo e al cambiamento, diventerebbe invece espressione della natura conservatrice degli esseri viventi. In secondo luogo, cosa comporta questo per la concezione dell'uomo e della vita? *"Sarebbe in contraddizione con la natura conservatrice delle pulsioni se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima. Al contrario, si deve trattare di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare, al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo. Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi"*⁴⁶. Al di là di come Freud valutasse le concezioni filosofiche, di fatto ci consegna una visione dualistica dell'uomo e della sua dialettica pulsionale *"che si colora di un profondo pessimismo di stampo schopenhaueriano: alle pulsioni di vita che corrispondono agli sforzi compiuti dall'Eros per tener coesa la sostanza vivente sospingendola verso unità sempre più vaste, si oppongono fin dalle origini le pulsioni distruttive o di morte, che sospingono inesorabilmente ogni sostanza organica verso la decomposizione inorganica, trascinando demonicamente ogni sforzo di vita verso il nulla della morte"*⁴⁷. Accanto a questa visione dualistica abbiamo trovato il colpo di grazia dato alla concezione dell'uomo come animale razionale, con innestata in quest'ultimo una tensione irreversibile alla morte.

Anche la concezione dell'*homo imago Dei* ha subito duri attacchi almeno su tre fronti. Dal versante dell'**antropocentrismo** l'uomo non può più continuare ad essere padrone e possessore della natura, *"non ha più il diritto di sottomettere il resto del vivente, e ancor meno di sfruttarlo. Qui bisogna operare delle distinzioni. Da una parte vi sono coloro che difendono un uso prudente e parsimonioso delle risorse naturali, dall'altra vi sono voci più radicali, che perorano una decrescita rapida, nell'interesse stesso dell'umanità; dall'altra ancora, c'è chi ricorda che l'uomo, fatta astrazione per la preoccupazione della propria sopravvivenza a lungo termine, deve anche essere il <<custode dei suoi fratelli>>, le altre specie viventi"*⁴⁸. Dal versante della sua **"superiorità qualitativa"** rispetto al resto del vivente, per le attuali voci più radicali, l'uomo è peggiore dei parassiti e delle belve, poiché rappresenta una minaccia globale per la vita: *"Qualcuno sogna un mondo liberato dalla presenza dell'umanità, come certe conventicole di quella che si chiama la <<ecologia profonda>>. È il caso, per esempio, del sito internet VHEMT (Voluntary Human Extinction Movement), che si proclama a favore di un'estinzione volontaria della specie umana. È interessante constatare che questo è un sogno ben precedente. La traccia più antica che abbia*

⁴⁵ *Ibid.*, 60

⁴⁶ *Ibid.*, 63

⁴⁷ Avvertenza, *ibid.*, 13

⁴⁸ R. BRAGUE, *op. cit.*, 36

potuto trovarne è questo testo: <<Gli alberi cresceranno, diventeranno verdi, senza una mano che ardisca romperli e spezzarli; i fiumi scorreranno in praterie cosparse di fiori, la natura sarà libera, senza l'uomo che la costringa, e questa razza sarà estinta, perché è maledetta fin dall'infanzia>>. Sono righe del giovane Flaubert e risalgono al 1838, due anni prima della nascita della parola <<umanesimo>> nel suo senso più radicale"⁴⁹. Una cultura biocentrica percepisce come incompatibile una prospettiva antropocentrica e l'uomo non è più ammesso neanche come fine della realtà: è meglio che cessasse di esistere. In terzo luogo l'antropologia dell'*homo imago Dei* comprende l'identità sessuata: essere **maschio e femmina**. In quanto tali, diversi ma capaci di diventare una sola carne per una scelta libera di amore, sono immagine e somiglianza di Dio che nel culmine della Rivelazione si manifesta come amore. L'identità di genere ha un livello fisiologico, potremmo dire cromosomico, e un livello legato all'educazione, alla cultura, all'interazione con fattori psicologici e sociali. Attualmente sono sempre più rilevanti tendenze culturali che vogliono cancellare le differenze sessuali. Molto chiamata in causa è la teoria del genere. Il concetto di *gender* fa la sua apparizione nel pensiero femminile di lingua inglese alla metà degli anni '70, mutuato dalla filosofia e dalla retorica, in un contributo di Ann Oakley e in un saggio di Gayle Rubin. Il ricorso alla categoria è il frutto degli studi di alcune scienziate sociali statunitensi e inglesi sulla base di una ripresa critica della domanda sulla differenza tra i sessi e la presa d'atto, da parte delle scienze sociali, del fatto che le differenze uomo-donna sono sostenute da molte istituzioni sociali e vanno riportate a uno squilibrio di poteri. Penso sia onesto ammettere che la mentalità dominante dell'Occidente è stata e continua ad essere per certi aspetti di tipo patriarcale. Per quanto riguarda l'Italia ricordiamo che nel **1963** è stata abolita l'esclusione delle donne dal lavoro negli uffici pubblici. Da appena cinquant'anni le donne possono accedere a tutte le cariche, professioni e impieghi, compresa la magistratura nei vari ruoli, carriere e categorie, senza limitazioni di mansioni. Sempre nel **1963** viene cancellato il cosiddetto *ius corrigendi*, secondo il quale il marito aveva il diritto di picchiare la moglie che per qualche motivo, secondo la morale comune, sbagliava. Nello stesso anno è approvata anche la legge che vieta il licenziamento delle lavoratrici a causa del matrimonio. Nel **1968** l'adulterio non è più un reato. Prima per le donne era prevista la carcerazione fino a due anni, mentre gli uomini erano puniti solo se la relazione extraconiugale era conosciuta da un certo numero di persone, e dunque offendeva la morale e la famiglia in pubblico. Nel **1971** è approvato il divieto di licenziamento delle madri durante il periodo della gestazione e fino al compimento di un anno del bambino. Nel **1975** il nuovo diritto di famiglia stabilisce la parità tra i coniugi: stessi diritti e medesimi doveri. Fino ad allora esistevano la patria potestà e la potestà maritale, per cui era il marito a decidere l'indirizzo della vita familiare, tra cui la scelta del luogo di residenza. Nel **1977** è approvata la legge di parità sul lavoro: uguali diritti, uguali salari. Nel **1981** è abolito il delitto di onore, che prevedeva una pena limitata (da tre a sette anni) se uno uccide la moglie, la sorella o la figlia (nello stato d'ira determinato dall'offesa recata all'onore suo e della famiglia. Per l'omicidio del marito era invece previsto l'ergastolo. Nel **1996** la violenza sessuale è riconosciuta come reato contro la persona e

⁴⁹ *Ibid.*

non più contro la morale. Come possiamo vedere, il cammino che riconosce pari dignità alla donna rispetto all'uomo a livello giuridico è relativamente giovane, ha appena 50 anni. Certe scelte sono avvenute per un cambiamento progressivo di cultura e mentalità, ma sappiamo anche che il cambiamento o l'abolizione di una legge non corrisponde *ipso facto* ad un pensiero totalmente cambiato. Al di là delle leggi oggi la donna culturalmente, soprattutto attraverso i *media*, è presentata come corpo bello e oggetto e in non poche situazioni ancora non è giunta a un pieno riconoscimento professionale, dirigenziale, economico, con l'insicurezza psicologica e la precarietà esistenziale che ciò comporta⁵⁰. Tornando alla teoria del *gender*, **John Money** (1921-2006), medico statunitense della Johns Hopkins University, si è interessato di ambiguità genitale e di omosessualità e ha sostenuto che l'identità sessuale non è determinata dalla biologia ma dall'ambiente. L'identità sessuale è quella biologica, l'identità di genere è quella socializzata. Nel 1972 condusse uno studio su un bambino normale allevato come femmina dopo che un intervento ne aveva lesionato i genitali. Il femminismo radicale usò tali nuove scoperte per fondare la sua ideologia. Più tardi si scoprì la frode scientifica e l'Università chiuse nel 1979 l'unità di ricerca. Su tale dibattito agisce sempre più uno dei miti fondanti della società moderna, la totale libertà di scelta individuale, che può giungere a cancellare ciò che viene ormai interpretato come un dato di costrizione naturale ineludibile. La nozione di "genere" era già stata inclusa nei documenti delle Nazioni Unite in occasione della Conferenza Internazionale sulla popolazione e lo sviluppo, svoltasi al Cairo nel 1994 senza renderla oggetto di dibattito e diventa nota all'opinione pubblica con la IV Conferenza Mondiale sulle donne organizzata dalle Nazioni Unite e svoltasi a Pechino nel 1995. Nel 1977 l'*Economic and Social Council* (ECOSOC) introdusse nell'Assemblea generale una definizione di *gender mainstreaming*, come metodo per realizzare l'uguaglianza tra i sessi, o la cosiddetta "parità di genere" che non sarebbe uguaglianza di identità, ma di diritti. L'Unione Europea ha ripreso tale interpretazione. Il passaggio dal concetto di sesso a quello di *gender*, strategicamente diffuso negli Stati Uniti, nelle Università, nel sistema burocratico e presso le Nazioni Unite, come abbiamo or ora visto, rientra nella odierna rielaborazione delle relazioni familiari, della riproduzione, della sessualità, della religione, della cultura e dell'educazione. L'ideologia radicale del *gender* vorrebbe soppiantare il concetto di natura e comunque ripropone un dualismo antropologico sotto un'altra versione: tra essere (nascita) e divenire (cultura/volontà), tra la pre-determinazione del sex e la post-determinazione del *gender*. Una possibile risposta potrebbe essere data da una **prospettiva interazionista**: far interagire la rilevanza della natura nella costituzione della identità sessuale e dall'altro la variabilità ma non arbitrarietà della strutturazione della identità di genere⁵¹. Tale prospettiva da una parte chiede a noi di ripensare un concetto di natura non statico e fisso, ma dinamico, in dialogo con la storia e la cultura, e dall'altra invita a pensare molto più di come si è fatto finora la sessualità come una determinazione sostanziale (non accidentale), duale (non plurale), disgiuntiva (non congiuntiva) del corpo. Raccogliamo così l'invito di L. Irigaray, filosofa, linguista e psicanalista belga ancora

⁵⁰ C. SOFFICI, *Ma le donne no. Come si vive nel paese più maschilista d'Europa*, Feltrinelli, Milano 2010

⁵¹ L. PALAZZANI, *Identità di genere come problema biogiuridico*, "Quaderni di iustitia", (2010), 6, 15.

vivente, che ebbe a scrivere: *“Ogni epoca – secondo M. Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo. La cosa che, pensata, ci darebbe salvezza”*⁵².

Arriviamo ora all’umanesimo esclusivo. È riuscito a sopravvivere l’uomo da esso esaltato? Se sì, come? Riprendiamo le parole di Remi Brague: *“L’umanesimo esclusivo continua, appunto, a escludere la figura del divino in rapporto alla quale le due tappe dell’umanesimo che l’avevano preceduto si erano definite. Parlo ovviamente del Dio della Bibbia, nella sua lettura ebraica come nella sua lettura cristiana. Per contro, una volta saltato il chiavistello delle religioni bibliche, altre figure del divino sgorgano come a volontà. Nietzsche salutava questa possibilità con il nome di Dioniso. Da allora, abbiamo visto sorgere divinità ancor più inquietanti, che non si confessano necessariamente tali, e che sono molto diverse. Però hanno un punto in comune, che sta in una formula: <<gli dei hanno sete>>. È infatti una divinità perversa a risorgere, quella che esige sacrifici umani. La si credeva sepolta con la Genesi, da quando l’Angelo del Signore aveva fermato la mano di Abramo. Essa riemerge sotto il nome di nazione, di razza, di progresso. In modo più morbido, autori ben intenzionati definiscono il sacro come ciò per cui si può morire. Per quanto mi riguarda, ci vedrei prima di tutto ciò che fa vivere”*⁵³. A quanto già ricordato dall’autore francese (miti dell’Illuminismo o del ‘900 in virtù dei quali sono sorti sistemi totalitari e sono stati perpetrati stermini di massa) ci permettiamo di ricordarne tre realtà umane erette a “divinità sacrificali”. Il 09 Marzo **1776** arriva nelle librerie il più famoso libro di economia di tutti i tempi, che incontrò una calorosa accoglienza da parte del pubblico, con cinque edizioni nel giro di dodici anni. Si tratta de *La ricchezza delle Nazioni* di A. Smith. Egli ha riflettuto sul principio della divisione del lavoro, *“la causa principale del progresso nelle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell’arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto”*⁵⁴. Le premesse di tale principio, e della conseguente impostazione economica e sociale, sono da rinvenire nell’**egoismo dell’uomo**: *“In una società incivilita egli (l’uomo) ha bisogno in ogni momento della cooperazione e dell’assistenza di moltissima gente, mentre tutta la vita gli basta per assicurarsi l’amicizia di poche persone. In quasi tutte le altre razze animali l’individuo giunto a maturità è del tutto indipendente e nel suo stato naturale non ha bisogno dell’assistenza di altre creature viventi. L’uomo ha invece quasi sempre bisogno dell’aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l’egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: <<Dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un’altra di cui hai bisogno tu>>. Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non*

⁵² L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1990, 11.

⁵³ R. BRAGUE, *cit.*, 37

⁵⁴ A. SMITH, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; tr. it. di F. Bartoli – C. Camporesi – S. Caruso, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton Editori, Roma 1995, 66

è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse”⁵⁵. Troviamo un suo buon precursore in **T. Hobbes**, soprattutto nella sua opera fondamentale, *Il Leviatano* del **1651**. L’uomo è da costui definito a partire dal desiderio: “Cosicché pongo in primo luogo, come una inclinazione generale di tutta l’umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l’altro che cessa solo nella morte. La causa di questo non è sempre il fatto che un uomo spera in un diletto più intenso di quello che ha già conseguito, o che non può essere contento di un potere moderato, ma è perché non può assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene, che ha al presente, senza acquisirne di maggiori ... La competizione per le ricchezze l’onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all’inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l’altro”⁵⁶. L’uomo colto a partire dal desiderio che vuole essere appagato è **un competitore** che vuole appropriarsi prima degli altri dell’oggetto comunemente desiderato e per questo è originariamente in uno stato naturale di conflittualità. Ci vuole necessariamente un arbitro perché in questa conflittualità non ci si sopprima a vicenda: “La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà o il dominio sugli altri) nell’introdurre quella restrizione su se stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente ... alle passioni naturali degli uomini, quando non c’è un potere visibile per tenerli in soggezione, e legarli, con il timore della punizione, all’adempimento dei loro patti e all’osservanza di quelle leggi di natura esposte nei cap. XIV e XV ... Questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l’uso, che con il terrore di esse è in grado di informare la volontà di tutti alla pace interna e all’aiuto reciproco contro i nemici esterni”⁵⁷. Lo Stato è il dio mortale, l’unico mediatore legittimo sulla terra tra il Dio immortale e l’uomo, che deve difendere l’uomo da se stesso e dagli altri informando la sua volontà con il terrore. Dio formalmente non è escluso, ma non è per l’uomo un interlocutore. Avendo a che fare con lo Stato come istanza suprema che rende possibile la convivenza stabilendo ciò che è giusto e vincolando tutti ad esso, l’uomo, fondamentalmente, ha a che fare con se stesso, sacrificando a tale “divinità mortale” ciò che è ritenuto opportuno anche per il suo interesse. In questa concezione antropologica la ragione dell’uomo, da *organon* della verità, diventa facoltà strategica e calcolatrice: “Quando si ragiona, non si fa altro che concepire una somma totale dall’addizione di particelle, o concepire un resto dalla sottrazione di una somma dall’altra; ciò (se è fatto mediante vocaboli), è concepire la

⁵⁵ *Ibid.*, 72-73.

⁵⁶ T. HOBBS, *Leviathan*; tr. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, 94.

⁵⁷ *Ibid.*, 163. 167-168

conseguenza dei nomi di tutte le parti con il nome dell'intero, o dei nomi dell'intero, e di una parte, con il nome dell'altra parte ... Insomma in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'addizione e la sottrazione, ivi c'è pure posto per la ragione; e dove non trovano posto, ivi la ragione non ha niente a che fare"⁵⁸. Tale concezione antropologica appiattisce totalmente l'amore al desiderio e toglie ogni diritto di cittadinanza al dono e alla gratuità: "Ciò che gli uomini desiderano si dice anche che l' amino o che odino quelle cose per le quali hanno avversione. Cosicché desiderio e amore sono la stessa cosa, se si eccettua il fatto che con desiderio noi significhiamo sempre l'assenza dell'oggetto, con amore, più comunemente la presenza di esso"⁵⁹. La differenza è solo quantitativa: l'amore è così confinato e imprigionato nella dimensione del finito e il modello matematico-scientifico misura ogni dimensione dell'uomo. Anche l'amicizia è frutto di un calcolo opportunistico del potere e non assume più una differenza qualitativa rispetto alla servitù: "Il più grande dei poteri umani, è quello che si compone dei poteri del maggior numero di uomini riuniti consensualmente in una persona, naturale o civile, in cui l'uso di tutti i loro poteri dipende dalla sua volontà e tale è il potere di uno stato; oppure dipende dalle volontà di ogni particolare; tale è il potere di una fazione o di diverse fazioni collegate. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; sono infatti forze unite"⁶⁰. La figura in cui si incarna il "divino sacrificale" è il potere cui è legittimo sacrificare tutto, anche gli amici, anche lo stesso Stato qualora non incarnasse più il potere. Tornando a **Smith** egli prosegue nel concepire l'uomo a partire dal suo desiderio, in particolare dal **self-love**. Essa rientra nel più globale contesto di una filosofia del progresso. Progredire, migliorare le proprie condizioni è una tendenza naturale di tutti gli uomini e di tutte le nazioni. C'è un desiderio di progredire espresso dal termine *progress* che è la traduzione del termine latino *pro-gressus*, che semplicemente significa procedere, fare un passo in avanti, ma è un termine valutativo, che ancora non coincide con il progredire della modernità. Il progredire in senso moderno, per Smith, coincide con il crescere della ricchezza. La ricchezza di un paese può versare in tre possibili condizioni: uno "stato di progresso" (*progressive state*), uno "stato stazionario" (*stationary state*) che si accontenta dei livelli assoluti delle acquisizioni raggiunte, e uno "stato di decadenza" (*declining state*) decisamente melanconico. Lo stato stazionario, qualora fosse ricco, è comunque tedioso mentre l'unico stato felice e sano è lo stato di progresso, una situazione in cui, anche se già si è ricchi, si è proiettati in avanti perché la ricchezza aumenti ancora. La modernità esige un progresso rapido ed effettivo (non si può stagnare a lungo, e dunque essere nel tedio), espresso nell'opera di Smith dal termine *improvement*, che non è solo desiderio. Perché alcune nazioni riescono a progredire, cioè ad implementare rapidamente ed effettivamente la propria ricchezza, ed altre, pur desiderandolo, non vi riescono? Progrediscono quelle nazioni che hanno assunto il risparmio e l'ottimizzazione del tempo prodotta dalla divisione del lavoro. Il motore antropologico di tutto questo è il *self-love*, contrapposto a *benevolence*, che

⁵⁸ *Ibid.*, 40-41

⁵⁹ *Ibid.*, 50

⁶⁰ *Ibid.*, 82

potremmo tradurre con egoismo non in seguito ad una valutazione morale, ma in quanto è la considerazione primaria del proprio interesse contrapposta alla considerazione primaria dell'interesse altrui. Per essere corretti occorre precisare che Smith non considera la *benevolence* un vizio morale: essa è una virtù morale ma non può essere un motore psicologico dell'attività economica. Il *self-love* sarebbe, aristotelicamente parlando, una medietà tra gli eccessi della *benevolence* e la *selfishness*, una sorta di egoismo maligno, anch'esso non appropriato per il campo commerciale. Smith ci direbbe: nell'economia non è appropriato escludere l'altro da ogni vantaggio, e nemmeno cercare l'interesse dell'altro prima del proprio, ma per commerciare un minimo di egoismo ci vuole. Per onestà bisogna anche precisare che l'egoismo di Smith non coincide con l'egoismo individualistico di Hobbes, appena incontrato, causa di uno stato di naturale belligeranza da cui l'uomo va salvato. Anzi, egli è sulla scia di un filone di pensiero che tenta di reagire ad Hobbes: si tratta di un egoismo simpatetico, transattivo, produttivo, che lega il proprio interesse alla necessità di porre in essere scambi, interazioni con gli altri. Sono chiaramente tutti scambi interessati e calcolati. La differenza con Hobbes è anche data dal fatto che Hobbes non si occupa dei livelli intermedi che intercorrono tra Stato e individuo, mentre Smith è attento ad essi, in particolare all'etica e all'economia che sono livelli di intersoggettività. Il problema serio è un ulteriore dualismo antropologico che Adam Smith eredita dalla tradizione psicologista inglese, in particolare dal suo maestro Hutcheson e che cerca di comporre in una strategia di armonia perché l'uomo non ne resti dilaniato: *"Tuttavia, rimanendo sul terreno della semplice rivelazione empirica, si dava luogo a una difficoltà, che, presente implicitamente in Hume, era già stata abbastanza esplicita in un altro filosofo inglese, Hutcheson, il maestro di Smith all'università di Glasgow: anche Hutcheson rivendica l'originarietà del senso morale e, mostrando come tutte le azioni umane siano riconducibili ai due moventi, reciprocamente indipendenti, dell'egoismo e dell'altruismo, pone implicitamente in luce la presenza di un dualismo profondo nella struttura psicologica degli uomini, dualismo la cui irresolubilità veniva resa tanto meno facilmente superabile, nell'imposizione empiristica, in quanto i due opposti moventi erano considerati come dei dati ultimi non ulteriormente analizzabili ... Con Adam Smith il dualismo proprio dell'etica psicologista inglese viene ... cristallizzato, ma in un certo senso anche riscattato, giacché la separazione del comportamento umano in due zone, in una delle quali, quella morale, l'utilità dei singoli e della società si consegue mediante l'esercizio della simpatia, e nell'altra, quella economica, la medesima utilità si consegue mediante l'esercizio dell'egoismo, poteva far sperare nella possibilità di evitare ogni conflitto tra le due facoltà"*⁶¹. Con Smith abbiamo un altro evento rilevante dell'epoca moderna, la fondazione del campo autonomo dell'economia. Esso è possibile grazie al *self-love* dell'uomo, alla scoperta che l'egoismo non sarebbe affatto un elemento disgregatore nei confronti della società, ma potrebbe invece essere un elemento di ordine e di sviluppo. Egli cerca di spiegare come il libero esplicarsi delle forze individuali sul terreno economico dia luogo alla costituzione e allo sviluppo della società economica. La società civile

⁶¹ C. NAPOLEONI, *Smith-Ricardo-Marx: considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, 49. 53-54.

diventerebbe il luogo economico della conciliazione. Altri autori anglofoni si porranno il problema di come conciliare il *self-love*, irrinunciabile sul terreno economico, con la *benevolence*, irrinunciabile per la dimensione morale. Tutti propongono una risposta politica: tocca alle istituzioni, in quanto costituzione di libertà, designare una società politica che non sia solo Stato, come in Hobbes, ma solidarietà tra individui autonomi. Pur con tutte le dovute precisazioni Smith fonda il campo autonomo dell'economia sull'egoismo, sul primato del proprio interesse, anche se ciò non deve tagliare fuori l'altro dai vantaggi e dalla crescita della ricchezza. Storicamente lo Stato o le Istituzioni, chiamate ad essere garanti di eticità, sono riuscite ad impedire all'egoismo di essere forza distruttiva e a renderlo principio di interazione e di sviluppo? L'antropologia da cui muove Smith sembra aver condotto ad un esito molto diverso e ad una nuova "divinità sacrificale". Oggi l'idolo cui l'uomo ha sacrificato il tempo, dietro l'invito all'ottimizzazione di esso per la produzione, e la dignità, è l'economia di mercato, e, dietro di essa, il denaro. Il denaro, non più l'uomo, è la fonte di ogni significazione e significato, la misura del reale, di fronte alla quale oggi le persone sono dette "risorse", se in grado di produrre, o "esuberanti" o "esodati" se non più in grado di produrre o di essere accolti dal sistema. Lo stesso stato, e le altre istituzioni etiche hanno fatto naufragio nei confronti dell'economia di mercato. Nessuno è riuscito ad evitare che l'egoismo dell'individuo, assunto a principio e liberato dalla valutazione morale negativa, possa tagliar fuori l'altro non solo dalla ricchezza, ma dal necessario per vivere. Del resto sappiamo bene che l'economia di mercato non è l'unico modello economico pensato e pensabile: altre prospettive antropologiche, alternative all'umanesimo esclusivo, aprono modelli economici alternativi (economia di comunione, economia del bene comune, economia "gandhiana" ...). Su questo versante l'umanesimo esclusivo ha in realtà sacrificato l'uomo.

Ma abbiamo un altro versante nel quale l'umanesimo esclusivo rischia di perdere l'uomo, dietro la pretesa di volere il suo massimo sviluppo o addirittura la sua immortalità. Si tratta dell'ambito della **tecnica**. Ormai diversi autori vorrebbero andare oltre la critica della tecnica portata avanti dalla corrente umanistica, che la lega alla critica alla modernità: nella modernità la tecnica è l'espressione suprema della prevalenza del soggetto. L'esortazione che scaturisce da questi autori indurrebbe a diffidare da essa. Ascoltiamo a proposito M. Heidegger: *"E' perché l'essenza della tecnica moderna risiede nella im-posizione che essa deve adoperare le scienze esatte. Di qui si origina la falsa apparenza che la tecnica moderna sia scienza applicata. Questa apparenza può imporsi come vera fino a che non vengano messe in luce adeguatamente l'origine essenziale della scienza moderna e, più ancora, l'essenza della tecnica moderna"*⁶². La tecnica non è semplicemente conseguenza dell'applicazione delle conoscenze scientifiche, ma è una forma di conoscenza con delle sue regole specifiche e si pone in relazione paritaria e interattiva con la scienza. L'essenza della tecnica risiede nel non tecnico, perché l'uomo è chiamato, provocato all'imposizione dall'appello stesso dell'essere che svela il reale come fondo nella modalità dell'impiego. L'uomo è così spinto a mettere allo scoperto le energie della natura ed essa, come

⁶² M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Vorträge und Aufsätze*, Gunther Neske Verlag, Pfullingen 1954; tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, 17-18.

fondo, viene così impiegata e sfruttata. L'essenza della tecnica, da una parte, si svela nell'agire umano perché in esso il reale è dato come fondo, dall'altra non si esaurisce nell'agire umano perché l'uomo è provocato dall'appello dell'essere. Egli non può padroneggiare tale appello, tale forza, egli è nell'imposizione e non la sceglie. A lungo la tradizione si è illusa di pensare l'essenza della tecnica come l'essere mezzo, non fine, ma Heidegger ci direbbe che l'essenza della tecnica è altrove, nel nascondimento-disvelamento della verità come *aletheia*, nel destinarsi dell'essere. L'uomo non potrà mai padroneggiare la tecnica. Il filosofo italiano Emanuele Severino confermerebbe tale concezione: *"Le grandi forze della tradizione occidentale – cristianesimo, umanesimo, sapere filosofico, illuminismo, capitalismo, democrazia, comunismo, la stessa coscienza che scienza e tecnica hanno oggi di se stesse – concepiscono la tecnica, guidata dalla concettualità della scienza moderna, come strumento, mezzo. Per lo più riconosce che, anzi, essa è lo strumento, il mezzo per eccellenza di cui l'uomo moderno può disporre e da cui oggi dipende la sua sopravvivenza sulla terra. Ognuna delle forze della tradizione intende servirsi di tale mezzo per realizzare il fine che le è proprio e che la definisce, cioè un mondo che di volta in volta vuole essere mondo umano o cristiano, capitalistico o comunista, totalitario o democratico. Tali forze sono dunque tra loro in conflitto"*⁶³. Dunque, non la tecnica nelle mani dell'uomo, con cui l'uomo può qualificare un'epoca, ma l'uomo nelle mani della tecnica, che ne segna le dimensioni vitali, soprattutto per l'impatto che ha avuto con la dimensione che più di tutte rende l'uomo veramente umano: la comunicazione. Non più lo spazio in senso oggettivo o come forma pura dell'intuizione sensibile o come concepito dalla scienza nel XX sec., ma il *cyber-spazio* o i *non-luoghi*; non più il tempo inteso nel senso agostiniano, kantiano o secondo la teoria della relatività, ma la rapidità dei nuovi *social net-work* che, a detta di qualcuno, rende l'uomo postmoderno colui che è alla ricerca del <<momento in più>>⁶⁴. Diverse sono le grida di denuncia verso il tempo così segnato dalla tecnica, così frammentato per il continuo parcellizzarsi delle ore in scadenze ravvicinate e sovrapposte, in cui tutto è cronometrato, anche il tempo del riposo, in cui la retorica dell'informazione a ciclo continuo non lascia tempo per pensare, come ebbero a scrivere in Gran Bretagna nel 2008 due giornalisti di esperienza come Howard Rosenberg e Charles S. Feldmann (*No Time to Think*)⁶⁵. Sgangerato finché si vuole, il postmoderno *"nasconde, in mezzo a tanti frammenti dispersi e a tratti indecifrabili, l'eventualità di un momento in più che permetta di riconoscere una direzione di senso e di individuare un principio di unità. È l'attimo che insegue Faust con la speranza inconfessata di fermarlo per contemplarne la bellezza. Qualche secolo fa poteva annidarsi tra gli alambicchi di un alchimista. Oggi potrebbe essere l'epifania che si rivela inattesa mentre siamo lì davanti al computer e, provando a non fare nulla per un minuto o due, ci ritroviamo ad essere ciò che effettivamente siamo: creature che attendono, persone che vivono*

⁶³ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, 10-11.

⁶⁴ A. ZACCURI, *Alla ricerca del momento in più. L'uomo postmoderno e il tempo*, in "La Rivista del Clero Italiano", Vita e Pensiero, Milano, Febbraio 2011/Anno XCII, 108-116.

⁶⁵ *Ibid.*, 112.

nell'attenzione generata dalla speranza"⁶⁶. In un contesto in cui la tecnica tiene in mano l'uomo, se dovessimo ritradurre la massima dell'agire determinata dall'imperativo categorico potremmo riscriverla così, secondo H. Jonas: *"Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di una autentica vita umana sulla terra"*⁶⁷. La paura per la possibilità che l'umanità possa non avere un futuro diventerebbe il criterio per discernere le norme etiche di questo tempo. C'è chi vede l'uomo post-moderno svuotato del suo spessore e della sua consistenza: *"La tecnica ha messo a nostra disposizione una quantità di cose e di beni materiali che, nella sua storia, non solo l'uomo non aveva mai avuto, ma neppure aveva mai pensato di poter avere. Eppure oggi l'uomo si sente più che mai insoddisfatto. Che cosa dunque è accaduto? È accaduto che l'abbondanza dei beni materiali, anziché riempirlo, lo ha spiritualmente svuotato, giacché ne ha minato la consistenza e lo spessore umano"*⁶⁸. L'inedito di questo tempo è nell'abbondanza, un tempo inimmaginabile, di cose, di beni, di possibilità realizzabili, ma il prezzo pagato per tutto questo sarebbe l'emergere del potere come principio di tutti i rapporti: *"L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti. La forma stessa deduttiva della scienza riflette coazione e gerarchia. Come le prime categorie rappresentavano indirettamente la tribù organizzata e il suo potere sopra il singolo, così l'intero ordine logico – dipendenza, connessione, estensione e combinazione dei concetti – è fondato sui rapporti corrispondenti della realtà sociale, sulla divisione del lavoro"*⁶⁹. Ciò che per Adam Smith è il fattore decisivo del vero progresso e dell'incremento della ricchezza delle nazioni diventa, per i maestri della Scuola di Francoforte, l'espressione culmine di un sistema di rapporti basato sul potere. L'inedito di questo tempo è anche nel fatto che l'affermazione pervasiva da parte della tecnica di tutti gli ambiti dell'esistenza porrebbe nelle mani dell'uomo un potere tale da determinare, con l'innescò degli armamenti nucleari e chimici, l'annientamento dell'umanità. Ma se l'affermazione della tecnica e del potere come criteri che strutturano il vivere significa l'assolutizzazione della logica della necessità come forma del reale, e l'eliminazione di ogni margine di dono e di gratuità, l'umanità può arrivare ad estinguersi anche per la scelta libera di non riprodursi. Nota preoccupato Remi Brague: *"Non facciamo fatica a trovare argomenti morali contro la guerra nucleare. In effetti essa rientra nel campo dell'assassinio, attività per la quale i moralisti hanno in genere poca stima. L'avvelenamento dell'ambiente gode anch'esso di cattiva stampa, e per buone ragioni. Per contro, non abbiamo affatto argomenti morali che giustificino la prosecuzione dell'avventura umana. Se il male consiste nel nuocere a qualcuno, capiamo che avvelenare l'aria e l'acqua di altri, e a maggior ragione ucciderli, significhi nuocere loro. Ma*

⁶⁶ *Ibid.*, 116.

⁶⁷ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. It. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, 16.

⁶⁸ G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004, 123.

⁶⁹ M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. Inc., New York 1944; tr. It. Di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1974, 17. 29

esattamente a chi fa torto chi rifiuta di riprodursi? Di certo non ai figli che non ha, e che quindi non esistono. Lede forse gli altri membri della stessa generazione, ai quali lascia la cura di generare i figli il cui lavoro potrà mantenerlo? Forse. Ma non rischiamo di giustificare il fatto di generare figli con l'interesse dei loro genitori? È il famoso argomento <<E chi pagherà le nostre pensioni?>>. Esso presuppone una logica che è quella dell'iniziazione delle matricole: dato che i miei genitori mi hanno inflitto la vita, spetta a me stesso farla pagare ad altri ... Fatichiamo a immaginare peggiore trasgressione all'imperativo di Kant: non trattare mai gli altri solo come mezzo, ma sempre anche come fine⁷⁰. Il problema non è solo l'impossibilità di contrapporre argomenti morali alla scelta di non riprodursi, ma si intravede la possibilità di giungere ad affermare che il riprodursi potrebbe anche essere un male. Un giovane filosofo sudafricano, David Benatar, sostiene che è bene scegliere di non riprodursi perché non possiamo essere certi che l'essere che chiamiamo alla vita godrà di una felicità tale da poter controbilanciare le pene che la vita necessariamente comporta, a cominciare – o piuttosto a finire – dalla morte. Non è bene generare una vita destinata più a soffrire che ad essere felice. La domanda sulla legittimità dell'umano, nell'epoca della tecnica, si pone con un'ampiezza smisurata per la quale è impossibile presentare risposte tratte dalle categorie ontologico-morali della modernità, comprese quelle dell'umanesimo esclusivo.

Finora abbiamo ascoltato le grida di allarme della corrente umanistica nell'interpretazione della tecnica. Per correttezza dovremmo dar voce ad un'altra corrente, il cosiddetto **pensiero trans o post o iper-human**, che interpreta la tecnica in senso positivo. In realtà i diversi suffissi indicano anche delle dovute distinzioni tra le correnti di pensiero, ma sussiste anche una convergenza di fondo dei diversi indirizzi in merito all'interpretazione della tecnica. Scrive Aldo Schiavone, uno dei principali esponenti del pensiero **trans-human**: *“Noi stiamo appena entrando in una nuova rivoluzione tecnologica – la terza della nostra storia, dopo quella agricola e quella industriale, ormai completamente esaurita. Stiamo entrando esattamente in quella che Vinge e Kurzweil hanno chiamato una singolarità (ma la parola era già stata probabilmente usata con questo significato da v. Neumann): una transizione rivoluzionaria durante la quale il ritmo del cambiamento è così rapido e il suo impatto è così profondo, che l'intera umanità ne uscirà radicalmente trasformata. Non siamo dentro un ciclo che sta per proporci il ritorno di un nuovo declino – qualcosa che somigli alla catastrofe del mondo antico – ma su una freccia lanciata verso l'ignoto: ad aspettarci non c'è un nuovo Medioevo, ma un'avventura senza precedenti”⁷¹. Egli si interroga anche intorno a **Gen 1,26-27**: chi sarebbe l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio? Non è nessuna delle figure dell'umano prodotte dalla storia evolutiva, non siamo neanche noi oggi così come siamo, ma è l'umano come progettualità e come sviluppo, è l'umano nel compimento del suo futuro, è insomma ciò che saremo se asseconderemo il destino che ci ha voluti esseri intelligenti e capaci di operare tecnicamente. L'uomo immagine e somiglianza di Dio è l'uomo riconciliato con il suo futuro, che ha il coraggio di percorrere la storia della vita la quale*

⁷⁰ R. BRAGUE, *cit.*, 39

⁷¹ A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, 54.

oggi gli chiede di entrare in una nuova epoca, oltre la specie, in cui potrà convivere stabilmente con l'infinito⁷². Che questo percorso si situi all'interno dell'alveo dell'umanesimo esclusivo, che esclude la Trascendenza come interlocutore dell'uomo in questo cammino, è testimoniato dalle seguenti parole del nostro autore: *“Credo comunque che dobbiamo abituarci sempre di più – se non vogliamo perderlo – a cercare Dio lontano dalla scienza, e in ogni caso mai cercando di forzarla. Per spiegare questa vicenda, Dio non è strettamente necessario. O almeno non lo è più di quanto possa esserlo per uno storico cattolico rifarsi agli angeli per analizzare la battaglia di Austerlitz, o per un fisico devoto invocare la presenza del sovrannaturale nei processi di una fusione termonucleare. Voglio dire che anche nella vicenda della vita, come dovunque nell'universo, tutto rimane sempre comprensibile sul piano della sola storia”*⁷³. In che consisterebbe questa nuova epoca, questa avventura senza precedenti? Quali figure in essa assumerà l'infinito? Prima di tutto stiamo camminando verso il **divenire immortali**⁷⁴. L'attuale “era post-genomica” dispone della mappatura del genoma e sembra avere tecnologicamente la possibilità di studiare i meccanismi di invecchiamento delle cellule e di intervenire su di essi⁷⁵. La chirurgia estetica permette ormai di mantenere il corpo in uno stato di sospensione temporale; le cure a base di integratori, antiossidanti, vitamine aiutano l'organismo a rimanere il più possibile in una condizione di ottimalità performativa. Le **nanotecnologie** a scopi terapeutici, le ricerche sui telomeri (frammenti di DNA che incappucciano le estremità dei cromosomi), le ricerche condotte per comprendere sempre meglio il metabolismo dell'ossigeno, le ricerche sui retrovirus endogeni e in generale sulla possibilità di riattivare la capacità dell'organismo di ripararsi e di rigenerare, per il momento non prevista dalla nostra specie, sembrano annunciare importanti passi in avanti nella lotta contro le malattie dell'apparato cardiocircolatorio, i tumori, le malattie degenerative. La **bioinformatica** si propone lo scopo di catturare la logica dei sistemi biologici nel loro insieme e di realizzare *software* di simulazione e algoritmi genetici (programmi di simulazione di meccanismi evolutivi)⁷⁶. La tradizione del **cyborg**, l'uomo-macchina, si sta sviluppando inducendo a costruire analoghi inorganici per ogni organo del nostro corpo, nella speranza futura di poter amplificare o sostituire gli organi interni per esaltare o prolungare le prestazioni organiche e rendere il soggetto capace di nuove possibilità percettive ed operative. Sempre la bioinformatica sembra muoversi nella direzione di **rendere il Sé biologico un Sé digitalico**, cioè di poter separare la mente e l'identità pensante dal supporto organico (il cervello) per trasferirla su altri supporti, magari informatici, come un *hardware*. Si arriverebbe a trasformare il rapporto mente-corpo, attraverso il progetto per la realizzazione dell'intelligenza artificiale, a beneficio di un **nuovo rapporto mente-computer**.

⁷² *Ibid.*, 98-99.

⁷³ *Ibid.*, 37.

⁷⁴ *Ibid.*, 74

⁷⁵ J. HARRIS, *Wonderwoman e Superman*, Baldini e Castoldi, Milano 1997.

⁷⁶ L. ALBERGHINA, *Genomica, postgenomica e biotecnologie di fronte alla complessità biologica*, in “Keiron”, 7, giugno 2001; G. CORBELLINI, *La complessità ... è nei dettagli*, in “Keiron”, 7, Giugno 2001.

La nuova fase della storia in cui stiamo entrando è la vita orientata dall'intelligenza, non più diretta dall'evoluzione. La vita sta diventando totalmente cultura, stato mentale, a scapito della tradizionale dicotomia naturale-artificiale. Si sta realizzando, secondo i trans-umanisti, una completa **fuga dal biologico**. Quale senso possono continuare ad avere categorie come "ordine naturale" o "legge naturale"? Il corpo sta diventando mera figura di transizione, a scapito, come abbiamo visto delle tradizionali categorie uomo-donna, maschile-femminile. Si profila un futuro in cui l'uomo avrà nuovi interlocutori, sue "creature" come i robot, progettati anche per provare e manifestare emozioni. Internet e i *new-media*, accanto al linguaggio analogico, hanno introdotto il linguaggio digitale e accanto allo spazio tridimensionale comunemente esperito si aggiunge ora un altrettanto reale *cyber-spazio*. La **ragione tecnologica è ormai totalmente separata dal naturale**: solo secondo ragionevolezza, e non più secondo natura, sarà possibile decidere gli inizi del riconoscimento della vita individuale e del suo termine, prolungato il più possibile, oppure si vorrà ridefinire che cosa è umanità, oppure in virtù delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione si renderanno impossibili le guerre, oppure sarà ridefinito il concetto di uguaglianza non più in senso ripetitivo o come frutto di rivoluzioni politiche, ma alla luce dell'illimitata possibilità di costruire il proprio sé e la propria intelligenza. La potenza della tecnica condurrà sempre più ad un uso globale delle risorse e delle conoscenze, per fare di tutti i popoli un solo popolo, realizzando l'unità dell'umano nella comune cultura. La crionica proporrebbe poi la sospensione della vita attraverso un trattamento criogenico per poter eventualmente risuscitare l'individuo nel futuro. Teniamo conto della proposta di **Roberto Marchesini**, esponente di rilievo in Italia del **pensiero post-human**. L'ontologia platonica ha inaugurato un modo di concepire l'uomo a partire dal paradigma dell'incompletezza. Originariamente l'uomo è un essere incompleto, manchevole, anche in rapporto agli organismi di alcune specie animali capaci di *performance* percettive e operative anche superiori. La storia non sarebbe altro, secondo questa prospettiva antropologica, che il continuo tentativo, da parte dell'essere umano, di compensare tale mancanza attraverso la cultura e la tecnica. L'essenza umana sarebbe concepita come separata dalla realtà e autoriferita. Il nostro autore, e dunque il pensiero *post-human*, capovolgerebbero tale ottica: la natura umana non sarebbe originariamente deficitaria, ma ridondante, aperta totalmente a qualsiasi storia e ad ogni possibilità⁷⁷. L'uomo non è un sistema autarchico, rispetto alla natura, e autoriferito, ma è un sistema aperto, etero riferito che realizza la propria identità coniugandosi con l'alterità animale, naturale, strumentale: "*Il sistema uomo ha pertanto la caratteristica di non essere autoriferito proprio perché, partendo da una notevole complessità di relazioni parentali e da una forte tendenza all'im maturità e al procrastinare il periodo giovanile, l'uomo viene educato dal mondo esterno*"⁷⁸. Il mondo esterno consiste fondamentalmente nell'alterità animale e tecnologica. La natura umana emerge rispetto a quella animale in quanto più capace di storia e cultura per questa maggiore apertura e coniugazione con l'alterità, per la sua continua ibridazione con l'alterità. Dunque, la carenza o la manchevolezza non sono al principio per essere completate

⁷⁷ R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 47.

⁷⁸ *Ibid.*, 63

dalla cultura, ma sono indotte dalla cultura stessa e dall'ibridazione con l'alterità: *“Come dire: prima nasce la cultura, poi la percezione di una carenza. Il che significa invertire la proposizione herderiana: non è vero che l'uomo si rende completo attraverso la cultura, bensì è molto più plausibile ritenere che l'uomo si percepisce incompleto a seguito della cultura. In altri termini, è dal confronto con la prestazione che nasce il bisogno, o meglio, la percezione del bisogno, e non viceversa”*⁷⁹. L'uomo si rende dunque incompleto attraverso la cultura, e nel momento in cui esce dal proprio mondo percepisce la propria fallibilità ed è spinto ad allearsi con la realtà esterna: *“Uscire dal proprio mondo, sia in senso ambientale sia sotto il profilo comportamentale, significa di fatto esporsi in maniera crescente al pregiudizio sensoriale, avvertire cioè i propri organi percettivi parziali e fallibili, cercare un'alleanza sensoriale esterna”*⁸⁰. Le ibridazioni inducono bisogni, il bisogno è la rottura dell'equilibrio, la spinta che, in seguito all'accoglimento dell'alterità, si iscrive nell'essere umano e permette all'uomo di guardare avanti, sognare, progettare. **L'uomo si realizza nel non-equilibrio:** *“Realizzare un sistema in non-equilibrio significa creare un continuo slittamento delle aspettative che trasforma la percezione di expertise da elemento di omeostasi a fattore dinamico, e ciò che rende transitoria ogni percezione di competenza. L'esternalizzazione performativa di fatto predispose il sistema a non raggiungere mai una piena gratificazione”*⁸¹. La cultura emerge allora dalla vita, è un “complesso epigenetico” frutto della ricchezza biologica e della coniugazione con l'alterità realizzata dall'uomo. Ogni cultura è il frutto dell'ibridazione dell'uomo con il reale e non ha più senso la classificazione di culture superiori rispetto a quelle inferiori. L'uomo accoglie ed è a sua volta accolto dall'alterità e continuamente procede in avanti non scontrandosi con il proprio limite, ma sperimentando invece uno slittamento della propria soglia percettiva, conoscitiva, progettuale, operativa. Nell'antropologia post-umanistica **il concetto dinamico di soglia subentra al concetto statico di limite** e la cultura non è altro che lo spostamento del livello di soglia, che accresce la dipendenza dall'esterno con cui continuamente interagire. Ogni cosa, anche l'uomo mutano continuamente: *“Questo saggio fa propria l'idea che non esiste la possibilità preservativa ventilata da alcune frange dell'ambientalismo, poiché ogni cosa (e quindi anche la nostra natura) muta e si contamina, ospita l'alterità e viene ospitata dall'alterità”*⁸². L'alterità verso cui un ente è rivolto e che viene accolta attiva le sue potenzialità, lo sottopone ad una selezione di possibilità e ha la funzione di selettore o potatore. Tale concezione non ha più bisogno dei rimandi ad un ente causa efficiente o finale del processo, ad un progettista, ad un disegno, a qualsiasi concetto di fine. Viene messo da parte anche il pregiudizio del “determinismo assoluto” secondo il quale basta avere una piena conoscenza delle condizioni di partenza e delle forze in campo per poter dedurre tutte le conseguenze. Rimaniamo dunque, anche in questo caso, all'interno dell'umanesimo esclusivo che cerca ogni interpretazione

⁷⁹ *Ibid.*, 24-25.

⁸⁰ *Ibid.*, 39.

⁸¹ *Ibid.*, 65.

⁸² *Ibid.*, 37.

all'interno della sola storia. Le caratteristiche del vivente non sono spiegate da processi istruiti in partenza, ma da processi selezionati, una funzione cognitiva potrebbe emergere anche da entità non cognitive, nei sistemi biologici sussiste sempre una certa asimmetria tra predisposizione e spiegazione, a causa delle fluttuazioni e dell'incertezza⁸³. **Il corpo è il nesso con l'alterità che costituisce l'identità umana:** *“Solo questo nesso istruito con l'alterità ci permette di realizzare l'identità. Siamo un universo in espansione, destinato a implodere e ad esplodere, al medesimo tempo, nel corso dell'esistenza. La nostra impressione di vivere dentro un corpo è frutto di un miraggio: noi siamo un corpo, e questo fa sì che le nostre motivazioni siano agite dall'interno, non preposizionali”*⁸⁴. L'identità del corpo, per l'uomo contemporaneo, non è più un dato, ma è continuamente rinegoziata perché essa è la soglia grazie alla quale l'uomo incontra il mondo e accoglie e si lascia accogliere dalla realtà. Notiamo qui una differenza rispetto il pensiero *trans-human* che considerava il corpo terra di passaggio e optava per una fuga dal biologico. La conoscenza, all'interno di questa concezione, non è più presa di distanza e obiettivazione della realtà, ma avviene per ibridazione, in quanto il nostro cervello non fa altro che incorporare e ritradurre l'alterità. L'alleanza con l'animale e lo strumento allarga i confini degli organi sensoriali e percettivi e induce a raggiungere nuovi punti di vista. Anche la tecnica ha un significato coniugativo e sorge dalla continua interazione dell'uomo con il reale. Lo strumento tecnico, nel processo di ibridazione esercita una doppia pressione sul corpo, esternalizzando la sua funzione e facendosi incorporare esso stesso e permettendo di acquisire l'alterità verso cui si è rivolto: *“La protesi tecnologica determina cioè una sorta di esternalizzazione di funzione che permette di concentrare la pressione selettiva al di fuori del corpo per quanto concerne la funzione, all'interno del corpo per quanto concerne la capacità di ibridarsi con strumenti sempre più complessi e di perfezionare le funzioni ibride, quelle che emergono dal processo di meticciamento”*⁸⁵. La tecnica non è più uno strumento da usare o padroneggiare, ma **lo strumento tecnico diviene un partner con cui ibridarsi per conoscere e meticcarsi con il mondo**, spostando la soglia della performatività umana e facendo emergere nell'uomo nuove potenzialità non programmate⁸⁶. La tecnica è una delle strategie del vivente per trascendere il dettato dell'innato e fare in modo che possa sorgere la storia, rende l'umanità un vero e proprio cantiere che si trasforma e cresce, ne provoca uno slittamento delle prestazioni cognitive. Essa è “volano di bisogni”, perché diminuisce l'autosufficienza dell'individuo spingendolo alla ricerca dell'alterità. Questa è l'epoca in cui la tecnica si fa carne, sia perché non si presenta come l'antagonista di un corpo umano deficitario, ma come sua abitatrice (cfr. i progetti delle nanotecnologie), sia perché ha pervaso l'intera cultura in maniera tale che non è più possibile dare un giudizio che non sia mediato dalla tecnica (cfr. gli

⁸³ *Ibid.*, 103.

⁸⁴ *Ibid.*, 53.

⁸⁵ *Ibid.*, 33.

⁸⁶ *Ibid.*, 250.

info-oggetti)⁸⁷. Anche questa tradizione post-umanistica ci consegna un **dualismo**: non più la separazione corpo-mente, ma il **dualismo corpo-specie**, che spinge a mettere da parte il *cliché* della specie umana a beneficio di una multiformità di sub-specie umane e che il pensiero **post-human** così presenta. Non corriamo il rischio di perpetuare il dualismo metafisico, una visione dicotomica della realtà con un'inversione delle parti? La differenza, rispetto all'ontologia platonica tanto deprecata, sarebbe che ciò che vale, per il pensiero post-*human*, è l'ibridazione tecnologica (corrispondente al mondo delle idee platonico), ciò che diviene e vale meno è l'identità della specie, l'uomo in sé, l'universale che si sottomette alla legge del mutamento. Un altro paradosso emerge nella considerazione del corpo: da una parte la tecnologia vuole diventare alleata di un corpo umano ridondante per farne slittare la soglia cognitiva e operativa, dall'altra ritroviamo un corpo mercificato, occasione per l'incarnazione della tecnologia stessa. Pur nell'enfatizzazione della tecnica e del suo significato positivo per lo sviluppo dell'uomo, anche il pensiero *post-human* così come la funzione trans-umanista rischiano o effettivamente perdono per strada l'uomo per giungere oltre o dopo le sue fisionomie assunte nella storia dell'Occidente. Le seguenti parole di Marchesini ci sembrano abbastanza rivelatrici, in tal senso: *"In altre parole ciò che esce da questo progetto è un sistema compatibile più che un uomo"*⁸⁸. Queste correnti che interpretano la tecnica non umanisticamente ci lasciano un sistema compatibile, più che un uomo, forse perché non sono, a differenza di quanto presumano, realmente oltre quella tradizione metafisica che non avrebbe compreso la vera essenza dell'uomo. Anche la nuova etica interna a questa nuova comprensione della realtà e dell'uomo pone tale interrogativo: da una parte l'alterità umana, per Marchesini, è il correlato primo di ogni performatività, dall'altra l'intersoggettività umana va continuamente rinegoziata nella misura in cui prosegue il meticciamento dell'uomo con la realtà esterna⁸⁹. Come mettere dunque insieme il coniugarsi sempre maggiore dell'uomo con l'alterità e il permanere di un'antroposfera, di una alterità umana come correlato primo? Tale interrogativo è legittimo se pensiamo che nella strada tracciata dal pensiero *post-human* sono molto sfumati gli orientamenti etici nei confronti dell'alterità umana, primo correlato dell'agire tecnologico, mentre appaiono molto più definiti quelli che riguardano la tutela dell'alterità non-umana. Se il vero e unico soggetto metafisico è dato dalla tecnica, o dalla cultura, l'uomo è perso come vittima sacrificata a tali figure del divino.

Consideriamo ora un terzo sentiero che si è aperto all'interno dell'umanesimo esclusivo e che sembra oggi perdere l'autentica dimensione umana. Si tratta dell'**amore**. Il passaggio all'età moderna ha determinato una cesura fondamentale: amore di Dio e amore umano si sono separati. Vediamo le conseguenze di tale separazione nelle parole del gesuita Baltasar Gracian, in un'opera edificante del **1647**: *"Non si deve appartenere del tutto a se stessi, né del tutto agli altri. Dall'appartenere solo a se stessi consegue che si vorrebbe ogni cosa soltanto per sé. Così si*

⁸⁷ *Ibid.*, 265

⁸⁸ *Ibid.*, 238.

⁸⁹ *Ibid.*, 251.

comporta chi non sa cedere neppure alle più piccole cose ... Convieni, invece, appartenere talvolta agli altri, affinché gli altri ci appartengano ... All'opposto ci sono alcuni che appartengono solo agli altri, giacché la stoltezza corre sempre agli eccessi, e in questo caso non potrebbe essere più perniciosa ... L'uomo accorto si renda conto che nessuno lo ricerca per le sue qualità, ma ricerca in lui o per mezzo suo ciò che può giovargli"⁹⁰. Dietro l'apparente equilibrio aristotelico richiamato come virtù si nasconde proprio questa frattura, e la tanto raccomandata equidistanza tra *eros* e *agàpe* oggi è divenuta la separazione tra due eccessi, entrambi visibili sotto i nostri occhi: il vivere in maniera "anaffettiva" le relazioni, incapaci di mettere in gioco la propria emotività o il vivere travolti dall'*eros*, secondo un consumo vorace di emozioni e piacere. È la figura dell'amore secolarizzato che anticipa, di poco più di un secolo, ciò che abbiamo visto avvenire in economia. In fondo non è bene rinchiudersi egoisticamente in sé ma è altrettanto stolto donarsi senza riserve e senza calcoli, come esigerebbe l'*agàpe*: occorre donarsi con misura perché possa esserci un giusto ritorno, in quanto la gratuità è impensabile. La prioritaria attenzione al proprio utile orienta le relazioni: l'uomo non è cercato per le sue qualità, ma per ciò che può giovare a chi lo cerca. Tale percorso ha condotto Freud, nel 1914, a spiegare la *libido* in termini di eccesso narcisistico: "Nulla di più crudo, nell'analisi delle relazioni umane, della spiegazione della *libido* in termini di eccesso narcisistico proposta da Freud nell'anno cruciale 1914. L'amore è fondamentalmente amore di sé e la *libido* non aspira a superare i confini dell'interiorità. <<Si distacca dall'io rivolgendosi ad oggetti esterni>> solo quand'è troppo piena (ancora una fenomenologia dell'affollamento), quando l'esuberanza della coscienza interiorizzata minaccia di infrangere la struttura dell'Ego. Il passo chiave è, come spesso accade in Freud, di un'implacabile durezza: <<endlich muss man beginnen zu lieben, um nicht krank zu werden>> (si è costretti ad amare per non ammalarsi). Ma proprio perché l'amore è un rimedio forzato, proprio perché l'impulso primario della *libido* è di risucchiare tutte le realtà all'interno dell'io, c'è nella dinamica dei rapporti umani una spinta alla polverizzazione del personaggio antagonista"⁹¹. Freud non fa altro che tradurre nelle categorie della psicanalisi ciò che Hobbes aveva già espresso identificando desiderio e amore (cfr. nota 59). L'amore secolarizzato è un amore appiattito sul desiderio, tutt'uno con esso, e il desiderio è la forza che tende a fagocitare l'alterità nell'ipseità. Un desiderio che non sia assunto in una relazione che lo trascenda giunge non solo a polverizzare il personaggio antagonista, come vuole Steiner e come sosteneva del resto Hobbes parlando della conflittualità originaria e dell'altro come nemico, antagonista, ma polverizza l'altro, o il Tu in quanto tale, e alla fine polverizza anche il soggetto stesso che desidera. Abbiamo la riprova di tutto questo nella comparsa, a partire dal sec. XVII, della figura letteraria e teatrale del d. Giovanni, ripresa poi da Kierkegaard come emblema dello stadio estetico dell'esistenza. **Gabriel Tellez**, frate dell'Ordine della Merced, con il nome d'arte Tirso De Molina, nel **1630** pubblica il ***Burlador***, che nella traduzione italiana è reso *L'ingannatore di*

⁹⁰ B. GRACIAN Y MORALES, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, 252; tr. it. della prima edizione (Huesca 1647) a cura di A. Gasparetti, TEA, Milano 1991.

⁹¹ G. STEINER, *Nel castello di Barbablù. Note per la ridefinizione della cultura*, Garzanti, Milano 2011, 50.

*Siviglia*⁹², probabilmente attingendo ad alcuni drammi in latino recitati nei collegi dei gesuiti tedeschi tra il Cinquecento e il Seicento. In tale opera il D. Giovanni non compare prima di tutto come seduttore, ma come ateo nega in maniera esplicita la presenza efficace di Dio nel mondo. La conseguenza di questo è che nella sua persona l'*agàpe* è interamente assorbito nell'*eros* che assume, in una grottesca mimesi, alcuni modi in cui il primo viene a manifestarsi. In tale personaggio si configura la forma di un desiderio assoluto: *“Le donne, naturalmente, sono le vittime disperate di tale seduzione, che le lascia senza onore. In tale rapporto erotico, però, lo stesso desiderio finisce per trasformarsi. Esso non mira più a raggiungere nell’altro (si tratti di un uomo, di una donna o di Dio stesso) il proprio necessario completamento. Il desiderare, invece, si fa assoluto. Rimane, cioè, solamente, la volontà di conquista allo stato puro: una volontà, tuttavia, che neppure nella conquista stessa trova il proprio vero appagamento. Anche se per raggiungere questo scopo, con guadagno dell’intreccio teatrale, ogni mezzo è lecito: la menzogna, la dissimulazione, il travestimento, lo scambio di persona”*⁹³. Il **15 Febbraio 1665** viene per la prima volta messa in scena l’opera *Dom Juan* di Molière. Il personaggio principale così si esprime: *“Estrema è la dolcezza che si prova nell’asservire, con infinite attestazioni, il cuore di una bella giovane ..., nel combattere l’innocente pudore di un’anima che cede le armi a fatica ... Ma una volta che la conquista è fatta, non c’è più nulla da dire né da volere, tutto il bello della passione se n’è fuggito via, ... finché un nuovo oggetto non viene a risvegliare il desiderio e a sedurre il nostro cuore con l’attrattiva irresistibile di una conquista da fare. Io ho la stessa ambizione dei conquistatori ... e come Alessandro vorrei che ci fossero altri mondi per estendere le mie conquiste amorose”*⁹⁴. L’amore, in questo personaggio, diviene fino in fondo strumento di guerra e di dominio. L’amato può diventare tutt’uno con l’amante nella misura in cui viene da questi asservito. Continua il Fabris: *“L’amore, insomma, si perverte in dominio sull’altro e, addirittura, nel tentativo della sua assimilazione: esso diviene il sintomo di un bisogno di possesso, animato da una coazione a ripetere, simile a quella che motiva le azioni dell’avaro (un personaggio cui pure, come è noto, Molière dedica una sua commedia)”*⁹⁵. Il possesso annulla l’alterità dell’amato che diviene cosa. Il **14 Ottobre 1787** viene rappresentata per la prima volta l’opera scritta da Lorenzo Da Ponte e musicata da Mozart, *Il dissoluto punito, ossia il d. Giovanni*. Il protagonista eredita e subisce fino in fondo la struttura di un desiderio che, di fatto, non può mai trovare appagamento. Non è più importante che i suoi tentativi di conquista vadano a buon fine ma è sufficiente che egli rimanga fedele al proprio impulso. Diviene allora indifferente che l’oggetto d’amore sia posseduto in maniera virtuale o effettiva: il corpo e lo spirito amati diventano pura possibilità e di ciò s’accontenta. Commenta Fabris portando ciò alle estreme conseguenze: *“Giacché il personaggio del d. Giovanni, nel suo incessante desiderare, è fin dall’inizio destinato alla morte. Questo lo*

⁹² TIRSO DE MOLINA, *L’ingannatore di Siviglia*, a cura di L. Dolfi, Einaudi, Torino 1998.

⁹³ A. FABRIS, *I paradossi dell’amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000, 188-189.

⁹⁴ MOLIERE, *Don Giovanni*, Atto I, scena II; tr. it. di L. Lunardi, Rizzoli, Milano 1993, 13.

⁹⁵ A. FABRIS, *cit.*, 192-193.

spettatore lo sa. E sa anche perché ciò accade: perché d. Giovanni ama. Ma non in quanto ama di quell'amore agapico che prevede, se vissuto fino in fondo, anche la possibilità di sacrificare se stessi per l'altro. Don Giovanni, invece, è destinato alla morte perché è posseduto completamente da un desiderio che, ormai rivolto alle cose terrene, risulta inestinguibile e mai appagato. La morte, da questo punto di vista, risulta una vera e propria liberazione: conclude, sempre bruscamente, il percorso di d. Giovanni e gli impedisce di dichiararsi sconfitto, giacché nella sua ricerca, nel perseguire le proprie conquiste, egli non potrà mai raggiungere il suo scopo. Essa qui risulta, insomma, l'autentico suggello, la vera benedizione laica dell'amore"⁹⁶. D. Giovanni, in effetti, viene risucchiato all'Inferno da spiriti e demoni come giusta punizione per l'omicidio commesso. Il desiderio, in quanto tale, si mostra inestinguibile e infinito, mentre il desiderante si manifesta mortale. Il percorso dell'amore secolarizzato consegna al nostro tempo brandelli autonomi di esso: "Autonomia dell'eros, in un recupero del suo potenziale emancipativo; autonomia del sentimento, rivendicata in polemica con la razionalità della tecnica; autonomia della sessualità, divenuta ormai fine a se stessa; autonomia dello stesso amore agapico, che rischia di valere ormai solo all'interno di ristretti circoli: tutti questi e altri ancora sono i modi disgregati nei quali viviamo, non senza disagio, l'amore"⁹⁷. Zygmunt Bauman ritiene che con la svolta degli anni '70 sia iniziata l'età del **postmodernismo sessuale**. Egli nota questa frattura: "Sesso, erotismo e amore sono collegati e tuttavia separati. Non possono esistere uno senza l'altro, eppure la loro esistenza si consuma in una guerra perenne per l'indipendenza. I confini tra loro sono fieramente contesi, e alternativamente, ma spesso contemporaneamente, sono il teatro di guerre di difesa e di invasioni"⁹⁸. Siamo anche oltre i dualismi finora incontrati: il soggetto, o l'uomo, è diventato semplicemente il campo di battaglia di forze separate e in guerra tra loro. L'erotismo, nell'età post-moderna, recide ogni alleanza con la riproduzione e con l'amore, reclama la propria indipendenza e "si proclama, orgogliosamente, unica e sufficiente ragione e scopo di se stesso"⁹⁹. Il desiderio non desidera soddisfazione, ma il desiderio stesso. La libertà di cercare il piacere sessuale fine a se stesso è assurda oggi a livello di norma culturale. Nella cosiddetta società industriale, nonché bellica, l'ordine sociale era costruito e conservato secondo il modello "panottico": vedere, dunque sorvegliare, senza essere visti. In particolare gli stabilimenti industriali e gli eserciti di leva costringevano gran parte dei membri di sesso maschile a sottoporsi alla loro trafila acquisendo disciplina, abitudini e obbedendo a regole che erano alla base dell'ordine costituito. L'idoneità lavorativa e militare definiva la norma per la vita sociale, e l'uomo di sana costituzione era colui che era in grado di sopportare il duro lavoro delle fabbriche e il rigore della vita militare. Nella società contemporanea "... la grande maggioranza delle persone,

⁹⁶ *Ibid.*, 198.

⁹⁷ *Ibid.*, 199.

⁹⁸ Z. BAUMAN, *On Postmodern Uses of Sex*, in *The Individual Society*, Cambridge, Polity Press 2001, 275-296; tr. it. di G. Arganese, *Gli usi postmoderni del sesso*, Il Mulino, Bologna 2013, 22.

⁹⁹ *Ibid.*, 32.

uomini e donne, viene integrata oggi attraverso meccanismi di seduzione anziché di controllo, di pubblicità anziché di indottrinamento, di creazione di bisogni anziché prescrittivi ... la disponibilità ad accettare nuove sensazioni e la fame di esperienze sempre nuove, sempre più forti e profonde, sono la condicio sine qua non della suscettibilità alla seduzione”¹⁰⁰. L’uomo di questo tempo deve avere una struttura flessibile per essere collezionista di esperienze ed evitare ogni chiusura per assimilare sensazioni. È fuori forma colui che ha un’assenza di desiderio e di desiderio di desiderare. Ma dove conduce tale criterio della forma fisica? Chiaramente esso è incompatibile con la norma perché non ammette freni, ma domanda la capacità costante di spingersi sempre più in là, pone un orizzonte irraggiungibile che si intravede nel futuro e, nello sforzo incessante per raggiungerlo, l’uomo “è pervaso da un’ansia incurabile ed è una sorgente inesauribile di autoflagellazione e di rabbia verso se stessi”¹⁰¹. L’uomo si trova così a vivere un paradosso nel rapporto col proprio corpo: egli raccoglie piaceri immergendosi totalmente nel proprio corpo e abbandonandosi, ma gestisce piaceri in quanto simultaneamente prende le distanze da esso, di cui è l’allenatore e il gestore. L’ansia, frutto di questa situazione è la specifica malattia postmoderna. Il godimento sessuale è al vertice delle sensazioni di piacere, “la pietra di paragone sulla quale tutti gli altri piaceri tendono ad essere misurati e della quale essi sono, per comune consenso, solo pallidi riflessi nel caso migliore o imitazioni inferiori o artificiali nel caso peggiore”¹⁰². L’attività sessuale postmoderna si concentra esclusivamente sul suo effetto orgasmico e vorrebbe regalare esperienze sempre più forti, infinitamente variabili, nuove e senza precedenti. Ma la sessualità non è un fattore solo culturale, ha una significativa componente naturale che non facilita di certo la creatività. Per questo essa rimane in parte un compito irrealizzato. Il sesso è anche legato alla dialettica vita-morte, in quanto esso contrappone la mortalità di ciascun organismo vivente all’immortalità della specie. Esso evoca l’immortalità dalla mortalità, l’interminabile dal temporale, l’imperituro dall’evanescente. Ora l’erotismo, reso autonomo dall’eros e dall’amore, ha perso i legami che lo univano alla produzione dell’immortalità, fisica o spirituale. Il divorzio dell’erotismo dalla riproduzione sessuale e dall’amore accompagna la **decostruzione post-moderna dell’immortalità**¹⁰³. Per questo l’erotismo si è aperto ad una libertà di sperimentazione mai conosciuta prima: esso ha lo scopo della ricerca del piacere ed è libero di negoziare le proprie regole strada facendo. Quale ruolo assume in rapporto alla costruzione dell’identità personale? Quest’ultima non è più un dato ma è diventata un problema e un compito individuale. La più importante qualità per queste identità personali è la flessibilità mentre la solidità e ogni sorta di permanenza costituiscono una maledizione. L’erotismo emancipato dalla finalità riproduttiva e dall’amore è fatto a misura delle identità multiple, flessibili, evanescenti dell’umanità postmoderna. Esso può concentrarsi nella durata di un episodio e si abbandona alla massima

¹⁰⁰ *Ibid.*, 40.

¹⁰¹ *Ibid.*, 43.

¹⁰² *Ibid.*, 46.

¹⁰³ *Ibid.*, 54.

libertà di sperimentare. E in rapporto alle relazioni interpersonali? *“Oggi ... la sessualità infantile sta diventando un elemento egualmente importante dell’allentamento dei legami umani”*¹⁰⁴. L’erotismo si sottomette senza condizioni ai criteri estetici dell’intensità dell’esperienza e della gratificazione dei sensi. Anche nel percorso dell’amore secolarizzato e dell’erotismo postmoderno, nell’alveo dell’umanesimo esclusivo, si perde per strada l’uomo, perché il vero soggetto è il desiderio, o il sesso, e il soggetto-uomo si limita ad essere il campo di battaglia o di sperimentazione. L’erotismo assume a forma del divino inteso in senso sacrificale.

Nel **1946** viene pubblicato uno scritto del filosofo francese Sartre **L’esistenzialismo è un umanismo**. Cercando di definire la corrente di pensiero esistenzialista, pur nelle diverse due scuole, una cristiana (Jaspers e Marcel), l’altra “atea” (Heidegger e se stesso), egli vede un elemento che le accomuna nel principio che l’esistenza precede l’essenza. Ciò sovvertirebbe ciò che hanno ad esempio proposto i filosofi del XVIII sec.: *“Quest’idea noi la ritroviamo un po’ dappertutto: in Diderot, in Voltaire e nello stesso Kant. L’uomo possiede una natura umana. Questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l’uomo ... L’esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c’è almeno un essere in cui l’esistenza precede l’essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest’essere è l’uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l’esistenza precede l’essenza? Significa che l’uomo esiste innanzitutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L’uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all’inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c’è una natura umana, poiché non c’è un Dio che la concepisca. L’uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l’esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l’esistere: l’uomo non è altro che ciò che si fa”*¹⁰⁵. La negazione dell’esistenza di Dio non significa, per il nostro autore, perdere l’uomo, ma coglierlo nella sua vera dignità, *“più grande che non la pietra o il tavolo”*¹⁰⁶. La sua dignità sta nel fatto che egli è progetto, e niente esiste prima del suo progettarsi che possa predeterminarlo o condizionarlo in partenza. Il progettarsi è la scelta originaria allo stesso volere, che può scegliere solo a partire da possibilità presenti e precostituite. L’uomo ha tale dignità perché è pienamente responsabile di quello che è: su di lui cade la responsabilità totale della propria esistenza. Tale responsabilità è non solo verso se stessi, ma anche nei confronti dell’intera umanità perché *“... quando diciamo che l’uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini”*¹⁰⁷. Così costituito, l’uomo non può che scegliere il bene,

¹⁰⁴ *Ibid.*, 68

¹⁰⁵ J.-P. SARTRE, *L’existenzialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel S. A., Paris 1946; tr. it. di Giancarla Mursia Re, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1990, 27-29.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 29.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 31.

scegliendo se stesso, e il bene per sé non può non essere bene per tutti. Ogni nostro atto coinvolge e impegna l'intera umanità. Proprio per questo l'uomo è angoscia: *"L'esistenzialista dichiara volentieri che l'uomo è angoscia. Questo significa: l'uomo che assume un impegno ed è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere, ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità, non può sfuggire al sentimento della propria completa e profonda responsabilità. Certo, molti uomini non sono angosciati, ma noi affermiamo che essi celano a se stessi la propria angoscia, che la fuggono"*¹⁰⁸. Sartre ha in mente un'angoscia semplice, il risvolto emotivo primario dell'essere-progetto dell'uomo e della sua vera dignità, di colui che ha la piena responsabilità della propria esistenza. Avere il coraggio di negare l'esistenza di Dio ci permette di riconoscere finalmente che l'uomo è libertà: *"Dostoevskij ha scritto: <<Se Dio non esiste tutto è permesso>>. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è <<abbandonato>> perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità di ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà"*¹⁰⁹. Proprio perché soli, con niente (i cosiddetti valori, compresi quelli di una certa morale laica francese) o nessuno (Dio) dietro di noi o davanti a noi, siamo condannati ad essere liberi. Per il nostro autore, infatti, la libertà, in ultimo, coincide col nulla che è nell'intimo dell'uomo, è innanzitutto negatività, possibilità permanente di realizzare una rottura annullatrice nei confronti dell'in-sé dato, trascendendolo in direzione di un fine. L'uomo diventa così l'unico futuro per l'uomo stesso: *"Ponge ha detto in un articolo molto bello: <<l'uomo è l'avvenire dell'uomo>>. Perfettamente giusto. Solo che, se s'intende che quell'avvenire è scritto nel cielo e che Dio lo vede, l'affermazione si rivelerebbe falsa perché in tal caso esso non sarebbe più un avvenire. Se s'intende invece che qualsiasi uomo che appare sulla terra ha un avvenire da costruirsi, un avvenire vergine che l'attende, allora siamo d'accordo sul significato della frase"*¹¹⁰. Tirando le fila Sartre considera l'esistenzialismo come una dottrina ottimista riguardo l'uomo: *"Così abbiamo risposto, credo, ad alcuni rimproveri riguardanti l'esistenzialismo. Appare chiaro che non lo si può considerare come una filosofia del quietismo, dato che definisce l'uomo in base all'azione, né come una descrizione pessimista dell'uomo: non c'è anzi dottrina più ottimista, perché il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; né come un tentativo di scoraggiare l'uomo distogliendolo dall'operare, perché l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno"*¹¹¹. L'esistenzialismo proposto da Sartre parte da una verità assoluta, il cogliere se stessi senza intermediario, la risonanza del Cogito cartesiano, ed è, a

¹⁰⁸ *Ibid.*, 33-34.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 40-41.

¹¹⁰ *Ibid.*, 42-43.

¹¹¹ *Ibid.*, 60

detta del nostro autore, l'unica teoria capace di dare una dignità all'uomo, perché non ne fa assolutamente un oggetto, a differenza dei materialismi possibili. In più non chiude l'uomo in maniera individualistica: *"Con l' <<io penso>>, contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte all'altro e l'altro è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col <<cogito>>, scopre anche tutti gli altri, e li scopre come condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me"*¹¹². Con queste premesse l'esistenzialismo non perderebbe neanche la dimensione universale dell'uomo, intesa però in un senso del tutto diverso rispetto la tradizione metafisica dell'Occidente: *"In questo senso possiamo dire che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia"*¹¹³. L'epoca, o il contesto culturale sono sempre relativi, ma la responsabilità totale della propria esistenza in essi espressa mediante l'impegno e la scelta rimane assoluta. L'uomo, in ultima istanza, non vuole altro che la libertà: *"Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare. E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra. Certo, la libertà, come definizione dell'uomo, non dipende dagli altri, ma, poiché vi è impegno, io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri"*¹¹⁴. L'umanesimo classico, in cui l'uomo va celebrato per una sua essenza precostituita o per le sue mirabili opere, va rifiutato, mentre va assunto un altro senso dell'umanesimo, che il pensiero esistenzialista esprime in pienezza: *"Ma l'umanesimo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana"*¹¹⁵. Tale esistenzialismo è un umanesimo autentico perché coniuga mirabilmente la categoria trascendenza, intesa come oltrepassamento, con la categoria soggettività. Il soggetto rimane il centro e il cuore di questa trascendenza. Nel **1946** Heidegger risponde ad una lettera di Jean Beaufret con la *Lettera sull'umanesimo*. Beaufret aveva fatto presenti ad Heidegger alcuni interrogativi, concernenti il fatto che il suo pensiero potesse essere assimilato a un

¹¹² *Ibid.*, 63.

¹¹³ *Ibid.*, 66-67.

¹¹⁴ *Ibid.*, 77.

¹¹⁵ *Ibid.*, 85.

“irrazionalismo” e potesse quindi essere considerato una minaccia per la cultura. In particolare egli lo interroga circa il genere di rapporto sussistente tra la coscienza e l’essere, circa la possibilità di una comunicazione interumana e su come ridare un senso alla parola “umanismo”. Nell’immediato dopoguerra il pensiero francese, rappresentato soprattutto dall’esistenzialismo di Sartre, stava conoscendo in Germania una vasta e profonda diffusione e contemporaneamente in Francia diventava sempre più vivo l’interesse per Heidegger, come del resto abbiamo visto nello stesso Sartre. Anche il filosofo tedesco fin dagli inizi si era misurato con l’esigenza di una comprensione originaria della stessa vita umana. La sua “ermeneutica della fatticità” e la sua “Analitica esistenziale” erano stati in fondo tentativi di cogliere l’esistenza con rigore concettuale, ma nel rispetto del suo darsi e della sua fluidità, erano stati tentativi di rispondere alla domanda: “che cos’è l’uomo?”. Tale domanda risuonava in un tempo drammatico come l’immediato dopoguerra e di svalutazione dei valori tradizionali, ed esprimeva il desiderio di ridare un senso alla realtà umana. L’immagine classica dell’uomo (che noi abbiamo già visto come animale che ha Logos, *imago Dei*, animale politico ...) e i valori della tradizione umanistica sono sufficienti per raggiungere questo obiettivo? Proprio in quegli anni in Germania una corrente di pensiero, il cosiddetto “neoumanesimo”, guidato da Werner Jaeger, che trovava espressione nella rivista “*Die Antike*”, cercava di ritrovare nell’antichità classica un modello di umanità. Heidegger non dava fiducia a questa via, ma si sentiva inizialmente in piena sintonia con Scheler e, soprattutto con la sua conferenza tenuta in un Seminario su “L’uomo e la terra” del 1927: “*Max Scheler – a prescindere totalmente dalle dimensioni e dalla qualità della sua produttività – era la forza filosofica più potente dell’odierna Germania, no, dell’Europa odierna e addirittura della filosofia contemporanea in generale ... Al centro del suo lavoro tornava di nuovo l’interrogativo, che cosa sia l’uomo – e il senso di questo interrogativo era ancora quello della totalità della filosofia, della teologia aristotelica. Enormemente audace l’idea del Dio debole, che non può essere Dio senza l’uomo, per cui quest’ultimo deve essere pensato come <<collaboratore di Dio>>. Tutto ciò rimaneva molto lontano da un piatto teismo o da un vago panteismo. Il programma di Scheler mirava all’antropologia filosofica, alla messa in luce della speciale posizione dell’uomo ... La grandezza di questa esistenza filosofica consisteva nell’andare incontro senza riserve – a ciò che il tempo non fa che rimuginare oscuramente e che non può venire annoverato tra le cose tradizionali, - a un’umanità che non si lascia placare e livellare in un superficiale umanesimo anticheggiante. Quello a cui Dilthey, Max Weber, ognuno a suo modo, andavano incontro, operava in Scheler in maniera del tutto originaria e con la più potente energia filosofica*”¹¹⁶. Se Sartre, obiettando all’accusa di quietismo, aveva ribadito che l’esistenzialismo è una filosofia dell’impegno e dell’agire, Heidegger parte proprio dal focalizzare l’essenza dell’agire. Esso è comunemente inteso come la produzione di un effetto reale in quanto utile. In realtà “*l’essenza dell’agire, invece, è il portare a compimento. Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre fuori a questa pienezza, produrre. Dunque può essere portato a*

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978; tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, 68-70.

compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto <<è>> è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere"¹¹⁷. In Sartre nulla anticipa l'uomo e nulla gli è davanti perché egli sia pienamente responsabile dell'agire; in Heidegger l'essere è prima e davanti l'agire, che porta a compimento ciò che già è. Si tratta in primis del pensiero come agire che porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Tale riferimento non è istituito dall'uomo o dal pensiero, ma dall'essere stesso, ed il pensiero lo riconsegna a tale appello originario. C'è un luogo in cui il pensiero offre all'essere tale riferimento, in cui l'essere è riferito all'essenza dell'uomo, ed è il linguaggio, il linguaggio dei poeti: *"Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono"*¹¹⁸. Pensare è l'agire per eccellenza, perché è suscitato dall'essere per dire l'essere, mentre l'operare è suscitato dall'essere ma mira all'ente. L'agire per eccellenza del pensare è portare a compimento nel dire il manifestarsi dell'essere, è il custodire. Perciò, nel rispondere alla prima domanda di Beaufret circa l'accusa di irrazionalismo che può essere mossa al suo pensiero e ad una filosofia che non vuole assurgere al rigore della scienza, Heidegger risponde che il rigore del pensiero non è solo l'esattezza tecnico-teorica dei concetti, ma riposa *"nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della verità dell'essere, e lascia dominare ciò che, nelle molteplici intenzioni, è il semplice"*¹¹⁹. Di fronte alla seconda domanda, come ridare un senso alla parola "umanismo", il filosofo tedesco pone tale denominazione tra quegli "ismi" che producono male. Egli prima di tutto esplicita il significato dell'espressione che il pensiero è il pensiero dell'essere: *"Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere"*¹²⁰. Il pensiero rimane tale finché sarà fedele alla sua provenienza essenziale, cioè finché rimane in ascolto dell'essere. L'essere può il pensiero, suscita il pensiero in virtù del potere del voler bene, perché l'essere si è preso a cuore la sua essenza. L'essere ha potere sul pensiero e sull'essenza dell'uomo, cioè sul suo riferimento all'essere, perché vuole bene e vuole conservare l'uomo nella sua essenza. Quando il pensiero si ritira dal suo elemento, il potere del voler bene dell'essere, diventa tecnica di spiegazione e cade nel dominio degli "ismi". Tale dominio provoca la cosiddetta dittatura della dimensione pubblica, l'oggettivazione incondizionata di tutto e il linguaggio cade a servizio della funzione mediatrice delle vie di comunicazione che perseguono l'uniforme accessibilità di tutto a tutti. La cosiddetta

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *Brief uber den <<Humanismus>>*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; a cura di F. Volpi, *Lettera sull' <<umanismo>>*, Adelphi, Milano 1995, 31.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, 34

¹²⁰ *Ibid.*, 35.

“esistenza privata” come reazione alla dittatura della dimensione pubblica non è l’essere uomo essenziale. Il dominio della soggettività come pubblicità nasconde il rapporto della parola all’essere. Una minaccia dell’essenza dell’uomo è data proprio dalla devastazione del linguaggio: *“Il linguaggio ci rifiuta ancora la sua essenza, che consiste nell’essere la casa della verità dell’essere. Il linguaggio si concede piuttosto al nostro mero volere e affaccendarci come uno strumento del dominio sull’ente. Quest’ultimo, a sua volta, appare come il reale nel complesso delle cause e degli effetti. L’ente, in quanto reale, lo incontriamo non solo agendo-calcolando, ma anche facendo scienza e filosofia con le spiegazioni e le fondazioni. Di queste ultime fa parte anche l’assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare dinanzi al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell’essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità”*¹²¹. Il termine esistenzialismo appartiene a questo linguaggio che non dice più l’essere, perché parla senza essere in ascolto dell’essere. L’uomo deve invece ritrovare la vicinanza dell’essere, deve lasciarsi reclamare dall’essere ed imparare ad esistere nell’assenza di nomi. Un pensiero che rimane nell’ascolto dell’essere tiene vivo il riferimento dell’uomo all’essere e mantiene l’esigenza dell’*humanitas*. L’uomo è umano finché rimane nella sua essenza, nel suo riferimento all’essere. Per il resto l’umanesimo, per Heidegger, resta un fenomeno specificamente romano che assume la *paideia* dalla cultura della tarda grecità. Ci sono però umanismi che sono sorti senza un riferimento all’antichità: *“L’umanismo di Marx non ha bisogno di alcun ritorno all’antico, e così pure l’umanismo che Sartre concepisce come esistenzialismo. Anche il cristianesimo, nel senso ampio che abbiamo indicato, è un umanismo, in quanto secondo la sua dottrina tutto è legato alla salvezza dell’anima (salus aeterna) dell’uomo, e la storia dell’umanità appare nella cornice della storia della salvezza. Per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, nondimeno esse concordano tutte nel fatto che l’humanitas dell’homo umanus è determinata in riferimento a un’interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell’ente nel suo insieme”*¹²². Ognuno di questi umanismi è metafisico perché pensa l’uomo a partire dall’interpretazione dell’ente, e non dall’ascolto dell’essere così come ogni metafisica è nel suo essere umanistica. L’umanesimo, ogni umanesimo, non si pone e non permette che si ponga la questione del riferimento dell’uomo all’essere. Per la metafisica rimane inaccessibile il modo secondo cui l’essenza dell’uomo appartiene alla verità dell’essere: *“L’essere attende ancora di divenire esso stesso degno per l’uomo di essere pensato”*¹²³. L’indagine metafisica, situando invece l’uomo come ente tra gli enti, caccerà l’uomo nell’ambito essenziale dell’*animalitas*, anche quando non lo si assimila all’animale, anche quando è considerato come anima, *mens*, persona, spirito: *“Così come l’essenza dell’uomo non consiste*

¹²¹ *Ibid.*, 39.

¹²² *Ibid.*, 42.

¹²³ *Ibid.*, 44.

*nell'essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell'essenza dell'uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all'uomo di un'anima immortale o della facoltà della ragione o del carattere della persona*¹²⁴. L'uomo è nella sua essenza, nella vera *humanitas*, in quanto è chiamato dall'essere e l'esistenza dell'uomo è lo stare nella radura dell'essere. L'essenza dell'uomo riposa nella sua e-sistenza, ed essa è il modo in cui l'uomo è il "ci", la radura dell'essere. Il "ci" ha il carattere fondamentale dell'esistenza, ed è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. In Sartre il carattere estatico dell'esistenza, la trascendenza, è essere oltre se stessi rimanendo al centro e nel cuore dell'oltrepassamento, in Heidegger è l'apertura dello stare dentro la verità dell'essere, Al cuore non c'è l'uomo o il soggetto, ma l'essere. L'esserci è essenzialmente in quanto gettato, è nel getto dell'essere che è il destino destinante: perché ciò giunga al pensiero è necessario abbandonare la soggettività, e i significati che essenza ed esistenza hanno assunto nella metafisica occidentale. Da qui la critica a Sartre: *"Sartre, invece, esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume existentia ed essentia nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica"*¹²⁵. Heidegger, nel dire che l'essenza dell'uomo riposa nella sua esistenza, prende le distanze da Sartre, la cui tesi non avrebbe nulla in comune con la sua concezione estatica dell'esistere, a differenza di quanto ritenga l'autore francese. L'agire necessario in questo tempo non è quello prospettato da Sartre, in opposizione al quietismo di cui è stato accusato, ma è un chiarire come l'essere riguardi l'uomo, capire che l'uomo è in quanto esiste, comprendere che l'uomo è presente per l'essere nel modo dell'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. Il pensiero espresso in *Essere e Tempo* è contro l'umanesimo, perché quest'ultimo, a differenza di quello, non coglie la vera dignità dell'uomo e non pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato. La vera dignità dell'uomo non sta nell'oggettivare e nel disporre dell'ente, ma nell'essere-gettato dall'essere stesso nella verità dell'essere per essere, esistendo, custode della verità dell'essere. L'uomo esiste abitando il linguaggio che è la vicinanza dell'essere, il suo dominare non invadente. L'essere concede e mantiene il riferimento dell'uomo ad esso, il carattere estatico dell'esistere. Per questo il nostro autore afferma: *"Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'esistenza"*¹²⁶. L'essenza dell'uomo è tale che egli è più del mero uomo inteso come essere vivente fornito di ragione, perché più originario e più essenziale nella sua essenza, ma è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività: *"Ciò significa che l'uomo, come esistente contro getto dell'essere, è più che animal rationale proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore*

¹²⁴ *Ibid.*, 47.

¹²⁵ *Ibid.*, 53.

¹²⁶ *Ibid.*, 61

dell'essere. In questo <<meno>> l'uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, in quanto perviene alla verità dell'essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità"¹²⁷. L'umanità dell'uomo va pensata a partire dalla vicinanza dell'essere. Il pensiero di Heidegger si costituirebbe come un umanismo che va contro ogni umanismo finora esistito, non perché difende l'inumano, ma perché pensa l'uomo più originariamente, non metafisicamente. Così anche il quarto sentiero aperto dall'umanesimo esclusivo, quello dell'esistenzialismo ateo come vero umanesimo, trova uno sbarramento in Heidegger, non perché non si voglia riconoscere e avere a cuore l'*humanitas*, ma perché, nel pensarla nel getto dell'essere, non è essenziale l'uomo, ma l'essere.

Possiamo concludere questa ricognizione storica in cui ogni definizione che abbiamo raccolto in merito all'uomo è stata decostruita e riconosciuta inadeguata, si è rivelata un sentiero interrotto. Ciò si è verificato per *l'homo animal rationale o politicus*, con gli attacchi portati al Cogito e la mappatura della persona fornita dalla psicanalisi, per la concezione dell'*homo imago Dei* con l'alternativa del biocentrismo, con la negazione della sua superiorità qualitativa sul resto del vivente e con la teoria del *gender* a negazione della differenza sessuale come differenza di natura, per i quattro sentieri aperti dall'umanesimo esclusivo (la fondazione autonoma dell'economia sul *self-love*, il primato e l'autonomia della tecnica, non più semplice strumento, l'amore secolarizzato e l'assolutizzazione dell'erotismo, l'esistenzialismo ateo) che hanno trovato uno sbarramento perché, alla fine, l'essenziale non è rimasto l'uomo. Da dove ricominciare?

Da dove ci ha lasciati Heidegger: l'interesse e la cura per l'umanità dell'uomo non si sono interrotte, a differenza delle sue definizioni. Dove maggiore può diventare il pericolo per l'umanità, ivi può sorgere anche la salvezza: "Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è pericolo nel senso supremo. <<Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva>>. Ma a che cosa ci serve guardare entro la costellazione della verità? Noi guardiamo entro il pericolo e scorgiamo il crescere di ciò che salva. Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo richiamati da un appello ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva. Come è possibile? Qui e ora e in ciò che è di poco conto questo può accadere, se noi custodiamo ciò che salva nella sua crescita"¹²⁸. Per il nostro autore la tecnica andrebbe collocata nella costellazione della verità, nel destinarsi dell'essere, e una meditazione più profonda ci aiuta a risalire ai Greci, per i quali *Techne* è il disvelare che produce la verità nello splendore di ciò che appare, la produzione del vero nel bello, la *poiesis* delle arti belle.

¹²⁷ *Ibid.*, 73.

¹²⁸ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., 22.25-26.

2. L'uomo, l'indefinibile

In effetti, anche se diverse definizioni dell'umano, pur interne all'alveo della metafisica dell'Occidente, sono state decostruite perché alla fine dei loro percorsi l'uomo non era più l'essenziale, nel sec. XX non si è concluso l'interesse scientifico e filosofico per l'uomo. Tale interesse è stato forte, acuto, forse perché più che mai, a causa dei due conflitti mondiali e dei totalitarismi si è toccato con mano il pericolo dell'estinzione storica dell'umanità. Le seguenti parole di Martin Buber, mentre è intento a commentare il pensiero di Feuerbach, penso possano essere illuminanti: *“La sua riduzione antropologica dell'essere è la riduzione all'uomo non problematico. Ma l'uomo reale, l'uomo che ha di fronte a sé un essere non umano, e che è sempre e di nuovo sopraffatto da esso come fosse un destino inumano, l'uomo che osa tuttavia conoscere tanto questo essere non umano quanto questo destino inumano, non è non problematico: anzi, è piuttosto il cominciamento di ogni problematica. Una antropologia filosofica non è possibile se essa non comincia dal problema antropologico. Ed essa potrà essere raggiunta solo se questo problema sarà penetrato ed espresso con maggiore profondità, con maggiore acutezza, con maggiore rigore, e con maggiore crudezza, di quanto non sia avvenuto fino ad allora”*¹²⁹. Non basta rovesciare la filosofia e dire che l'essenza della teologia hegeliana è l'antropologia, non basta porre l'uomo come punto di partenza e di arrivo per cogliere l'uomo reale. Probabilmente tutte le definizioni che abbiamo incontrato, rilette nel contesto della modernità dove hanno fatto naufragio, pur muovendo da aspetti di verità intorno all'uomo, non hanno colto l'uomo reale, che è l'uomo problematico, anzi il cominciamento di ogni problematica. Esse si sono preoccupate di cogliere prima di tutto l'uomo in se stesso, in una essenza autoriferita, a cui poi hanno aggiunto la relazione con ogni tipo di alterità. L'uomo problematico è l'uomo in relazione con una alterità non umana e che si sta misurando con un destino inumano, l'uomo sempre nel contesto e mai avulso da esso, come invece troviamo nel peccato originale del Cogito. La filosofia si è sempre preoccupata di dare risposte definitive sull'uomo, in realtà dovrebbe cercare di problematizzare la realtà a partire dalla relazione dell'umano con essa.

Alla luce della contemporaneità potremmo condividere le seguenti affermazioni: *“Le grandi teorie portatrici di verità definitive altro non erano che utopie. Oggi si può dire che alla metafora di una chiave che apre tutte le porte si è sostituita quella di una scatola di utensili dalla quale ogni ricercatore attinge secondo le proprie inclinazioni, riconfigurando ogni strumento così da avanzare per approssimazioni successive”*¹³⁰. Non si tratta di scadere nel relativismo, ma di prendere sul

¹²⁹ M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, I edizione tedesca 1947, 1996 The Martin Buber Estate; a cura di I. Kajon, *Il Problema dell'uomo*, Marietti, Genova-Milano 2004, 43.

¹³⁰ M. AUGE' – J.-P. COLLEYN, *L'antropologie*, Presses Universitaires de France 2004, tr. it. di G. Lagomarsino, *L'antropologia nel mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano 2006, 8-9.

serio la finitezza dell'uomo e del contesto come luoghi dell'accadere della verità e della manifestazione dell'Infinito. In questa ottica guardiamo allo sviluppo di diverse scienze intorno all'uomo, *in primis* dell'antropologia culturale. All'inizio una necessaria precisazione terminologica. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec. l'**etnografia** compare come la scienza che descrive gli usi e i costumi dei popoli cosiddetti primitivi e l'**etnologia** si affianca come l'insieme delle conoscenze enciclopediche ricavabili dalle descrizioni della prima. L'**antropologia**, in questo momento, consiste nello studio degli aspetti biologici e somatici dell'essere umano. Alla fine del XIX sec. compare l'espressione **cultural anthropology** per definire lo studio degli esseri umani in tutti i loro aspetti. Claude Lèvi-Strauss negli anni '50 introduce l'uso anglosassone del termine antropologia come studio degli esseri umani in tutti i loro aspetti, ed esso detronizza il termine etnologia. L'antropologia culturale indaga un aspetto particolare dell'uomo: la sua dimensione sociale come chiave ermeneutica della sua evoluzione. L'essere umano, a differenza degli animali, non è legato ad un ambiente specifico, ma sa adattarsi a territori molto diversi tra loro. L'interazione con essi produce forme culturali diverse. L'affermazione "*uomo animale sociale*" da frase che vuol cogliere l'essenza in sé dell'uomo, diventa criterio da cui trarre delle conseguenze metodologiche: la condizione umana è pensabile solo in termini di organizzazione sociale. Ogni pensiero dell'uomo è sociale e ogni antropologia è necessariamente anche sociologia. Studiando l'uomo reale, o meglio i gruppi umani reali sempre in contesto, l'antropologia comincia a dissolvere le identità chiuse e i particolarismi. Essa mette in primo piano i rapporti intersoggettivi e le interdipendenze tra gruppi umani contemporanei e centrale diventa lo studio della relazione con l'altro. Non esistono più isole culturali, anche grazie al contesto globalizzato che rende interdipendente ogni sistema culturale. Affermano Augé e Colleyn: "*L'antropologia dei mondi contemporanei riconosce la pluralità delle culture, ma anche i loro riferimenti comuni e le differenze interne alla singola cultura*"¹³¹. Anche la concezione stessa di cultura subisce mutamenti: non è più un sapere condiviso al 100% all'interno di uno stesso gruppo umano. Rimane più complesso pensare l'insieme delle dinamiche di un incontro tra culture: termini proposti come acculturazione o ibridazione non sembrano funzionare molto. Sia il concetto di identità sia il concetto di alterità, studiati nel contesto, sono soggetti a continua ridefinizione e il conflitto e il cambiamento divengono gli elementi costitutivi di ogni sistema sociale. Se da una parte la globalizzazione impedisce ad ogni identità di rimanere chiusa in sé e crea interdipendenza fin sulla soglia dell'eterodipendenza in quanto "*... quasi tutti i popoli della terra vedono le proprie condizioni di vita determinate da decisioni prese in luoghi lontani da loro e subiscono un dominio economico, politico e culturale esercitato da poteri e forze esterne*"¹³², dall'altra la mancanza di senso spinge alla ricerca e alla creazione di particolarismi, di rivendicazioni politiche per riaffermare tradizioni etniche. Il desiderio della costruzione di un'identità non si è estinto.

¹³¹ *Ibid.*, 21.

¹³² *Ibid.*, 20

In una seconda fase la diversità ha anche riconfigurato la fisionomia dell'antropologia culturale che da studio dei popoli è divenuta studio dei temi. Si assiste così ad una **specializzazione crescente**, in base agli argomenti di interesse degli antropologi: antropologia dell'infanzia, dell'educazione, della guerra, dell'arte, della malattia, della città, dello spazio, dello sviluppo, oppure si parla di antropologie del diritto, della religione, del politico, della *performance* (riti, teatralità, spettacolo ...), di antropologia cognitiva. Tale diversità di oggetti, ambiti, prospettive di ricerca rende più problematica ma anche più necessaria l'idea di una prospettiva antropologica unitaria.

Fondamentale è anche la **focalizzazione del metodo**: *“Il metodo su cui si basa l'antropologia è quello dell'etnografia. È il famoso lavoro sul campo nel corso del quale il ricercatore partecipa alla vita quotidiana di una cultura differente (lontana o vicina), osserva, registra, tenta di accedere al punto di vista indigeno e scrive”*¹³³. Il limite delle definizioni dell'umano che abbiamo raccolto nel nostro percorso storico-filosofico forse sta proprio nel fatto che esse conducono ad un metodo che prevede il distacco dall'uomo reale, problematico, fonte di ogni problematicità, e rischiano di semplificare indebitamente o di non aiutarci ad interpretare una realtà in cui, a differenza delle idee chiare e distinte, spesso gli ambiti si incrociano, si mescolano ed i confini non sempre risultano netti. Il metodo dell'antropologia culturale prevede invece il coinvolgimento e l'interazione: il ricercatore va sul campo, condivide la vita del gruppo che studia, non può svestirsi delle proprie precomprensioni che deve mettere in campo ma non può neanche permettere che i suoi pregiudizi impediscano l'ascolto di una cultura e di un sistema di vita che sono altro. Siamo di fronte ad un sapere di tipo diverso, un **sapere per familiarizzazione o per impregnazione**: *“L'efficacia dell'inchiesta sul campo non sta tanto nella ricerca consapevole e attiva quanto nell'apprendimento spontaneo. Per questo, se è importante preoccuparsi della metodologia, l'arte del lavoro sul campo non si impara sui libri. Quando siamo immersi in una cultura diversa dalla nostra, essa ci informa e ci forma molto più di quanto non ci faccia credere la nostra memoria cosciente e organizzata. Essa ragiona in noi molto più di quanto noi ragioniamo su di essa. È quello che si chiama il sapere per familiarizzazione o per impregnazione, un sapere che affiora appena alla coscienza, ma che si traduce nell'impressione intima di conoscere lo scenario degli avvenimenti che si svolgono intorno a noi”*¹³⁴. Non viene meno chiaramente l'impegno per l'obiettività, ma siamo distanti dal metodo dell'oggettivazione. Tale nuovo tipo di sapere è il frutto **dell'accoglimento dell'alterità che pensa in noi interagendo con noi**. Il campo, la realtà impediscono al ricercatore di abbandonarsi a creazioni arbitrarie o di proiettare ciò che desidera vedere sulla realtà sociale, ma in tale tipo di sapere non c'è più spazio per la neutralità. Raccogliere un'informazione non significa solamente sintetizzare dati sensibili, ma anche modificarli; la realtà non è data ma costruita dal ricercatore la cui prospettiva entra in dialogo con l'ipotesi teorica dell'interlocutore senza confondersi.

¹³³ *Ibid.*, 71.

¹³⁴ *Ibid.*, 72

Un'ultima menzione, nel campo dell'antropologia culturale, va fatta a proposito dello **strutturalismo**, Esso è introdotto nel campo antropologico negli anni '50 da Radcliffe-Brown con la sua introduzione all'opera *African systems of Kinship and Marriage* e da Lèvi-Strauss con la sua *Antropologia Strutturale*, del 1958. Per tale corrente di pensiero i campi specifici di indagine, come le regole di parentela e del matrimonio, le lingue, l'economia, sono sistemi e i diversi sistemi specifici si corrispondono o hanno tra loro caratteri analoghi. Il sistema è una totalità, un tutto organizzato. Lo strutturalismo si schiera contro tre indirizzi di pensiero: lo storicismo, l'idealismo e l'umanesimo. Lo **storicismo** si pone come un'interpretazione longitudinale della realtà, in termini di divenire, sviluppo o progresso mentre lo strutturalismo proporrebbe una **concezione trasversale della realtà** per la quale la realtà è un sistema relativamente costante e uniforme di relazioni. Non comprenderò mai un gruppo umano a partire dal suo sviluppo storico, ma considerando le sue relazioni interne e la sua struttura. Il sistema va anche considerato diacronicamente, ma l'aspetto diacronico è subordinato a quello sincronico. I mutamenti temporali sono trasformazioni nelle relazioni costituenti un sistema o oscillazioni di queste trasformazioni intorno al limite costituito dal sistema stesso. In secondo luogo, **contro l'idealismo**, lo strutturalismo ribadisce l'oggettività di un sistema di relazioni. Esso può anche essere un modello concettuale, cioè una costruzione scientifica: anche in questo caso non si riduce a un atto o una funzione soggettiva ma ha lo scopo fondamentale di spiegare il maggior numero di fatti accertati. Infine, **di contro all'umanesimo**, esso afferma la priorità del sistema sull'uomo, delle strutture sociali sulle scelte individuali, della lingua sul parlante singolo, delle organizzazioni politica ed economica sugli atteggiamenti individuali. Scrive Edward Sapir: "*Le lingue sono per noi qualcosa di più che sistemi di comunicazione intellettuale. Esse sono abiti invisibili che si drappeggiano intorno al nostro spirito e predeterminano la forma di tutte le sue espressioni simboliche*"¹³⁵. Secondo Althusser, la struttura globale della società determina tutte le sue manifestazioni al modo in cui la sostanza di Spinoza determina tutti suoi modi¹³⁶. Ci si fa forti su un'interpretazione realistica di struttura, che non è un semplice modello. Di fatto si è tentato di distinguere lo Strutturalismo come complesso di metodi scientifici in opera nelle scienze umane – soprattutto in linguistica e in etnologia – dallo strutturalismo come filosofia generale. Tale distinzione è risultata di fatto difficile e in alcuni autori come Lèvi-Strauss i due piani sono spesso intrecciati. Lo Strutturalismo, in ultima istanza, si pone come metodo di indagine, analisi epistemologica e presa di posizione filosofica, si configura come un metodo divenuto dottrina determinante una vera e propria atmosfera culturale.

In quest'ultimo caso troviamo un ulteriore *impasse* al cammino dell'antropologia filosofica, anche se creatasi in nome dell'interesse stesso per l'uomo e i gruppi umani reali. Ma da questo cammino vogliamo cogliere soprattutto il crescente imbarazzo che si crea per ogni tentativo di definire

¹³⁵ E. SAPIR, *Language: an Introduction to the study of Speech*, 1922; tr. It. Di C. Valesio, *Il Linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Einaudi, Torino 1969, 218

¹³⁶ L. ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, 1965; tr. it. di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006

l'essenza dell'uomo. Forse non è più questa la strada dell'antropologia filosofica, in quanto ogni definizione dell'essenza dell'uomo, pur conservando aspetti di verità, rischia sempre di mancare l'uomo reale, problematico, principio di ogni problematizzazione, e di renderne impossibile l'interpretazione di ogni possibile esperienza. Forse la definizione semplifica e interrompe ciò che dovrebbe invece avviarsi in ogni approccio, anche filosofico, all'uomo: la problematizzazione, come metodo per cogliere la ricchezza e le diverse sfumature del reale, che nella relazione con l'uomo si manifestano. In fondo dopo questo percorso possiamo trovarci concordi con quanto affermava Scheler nel 1927: *"Talché, avendo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l'una dell'altra, noi manchiamo di un'idea unitaria dell'uomo. Inoltre, nonostante il loro innegabile valore, le scienze sempre più specializzate che si occupano dell'uomo, anziché chiarirla, ci nascondono sempre più la sua vera essenza. Se poi si pensa che questi tre ordini tradizionali di idee sono oggi molto traballanti, e particolarmente incerta è la soluzione darwiniana del problema dell'origine umana: allora si può affermare che in nessuna epoca della storia, come nella presente, l'uomo è apparso a se stesso come enigmatico"*¹³⁷. È il paradosso di questo tempo, perché è anche un'epoca in cui abbiamo infinite e minuziose informazioni sull'uomo, ma forse è l'epoca che rivela come l'enigmaticità possa essere all'origine dell'antropologia filosofica. Dobbiamo prendere sul serio l'ipotesi di tentare un'altra via per incontrare l'umano come principio di problematizzazione del reale che non sia la definizione dell'essenza.

Questo è esigito innanzitutto **dall'inedita esperienza della libertà** che l'uomo, dall'epoca moderna fino ad oggi, sperimenta. È vero che una libertà resa assoluta rischia di fagocitare lo stesso soggetto, di frantumarlo. Rimane sempre l'interrogativo sul rapporto tra libertà e finitezza, libertà e Tu trascendente e finito, libertà e valore. La libertà non può essere solamente potenza di realizzare le possibilità scelte, ma è anche capacità dell'uomo di aderire al bene, di portare a compimento il reale secondo un buon ordinamento. Ma la libertà come capacità del soggetto di autodeterminarsi, così come è sperimentata dall'inizio della modernità, rende problematica la definizione di un'essenza statica dell'umano. Sartre ci ha ricordato che l'uomo è progetto, sempre proiettato oltre se stesso, Pico Della Mirandola ce ne ha parlato come di una corda tesa tra la bestia e l'angelo, Nietzsche in tutte le salse ci ricorderebbe che una definizione metafisica dell'uomo non è più appropriata per colui che è oltre-uomo, oltre ogni essenza umana razionalmente concepita, per colui che è chiamato a vivere l'avventura inedita della morte di Dio e di un orizzonte sconfinato, per colui che è chiamato ad essere fedele alla terra e a riappropriarsi del ruolo che prima era stato del Creatore, per colui che è un centro di potenza chiamato ad assumersi l'onere di un rovesciamento di tutti i valori.

In secondo luogo diversi autori del '900, riproponendo anche il pensiero antropologico biblico, e la stessa antropologia culturale, hanno messo in primo piano, nell'approccio all'uomo e per l'essere dell'uomo stesso, la **categoria di relazione**. Non si tratta di scadere nel relativismo, ma di

¹³⁷ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. di R. Padellaro, Armando Ed., Roma 2010, 117-118

assumere fino in fondo l'essere in relazione, la relazionalità che costituisce l'uomo. Forse accade nell'antropologia ciò che è accaduto nella fisica con il passaggio dall'ideale deterministico della scienza al Principio di Indeterminazione formulato da Heisenberg, passaggio in cui determinante è stato il percorso di Einstein alla formulazione della Teoria della relatività. Laplace nel 1820 così aveva formulato l'ideale deterministico della scienza: *"Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e la causa di quello che seguirà. Un'intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per sottomettere tutti questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi"*. Il contesto di una definizione metafisica dell'essenza dell'uomo è il contesto di una visione del reale stratificata a diversi livelli, ognuno autoriferito, con le proprie leggi, con un campo ben precisato. Ma lo stesso tentativo, di non avere nulla di incerto, è stato effettuato con l'uomo stesso: il comportamentismo, ma anche lo stesso freudismo hanno tentato di misurare il comportamento dell'uomo secondo parametri organici o di elaborare una mappatura della personalità, in cui ogni parte è autoriferita, in conflitto con le altre e al suo posto. Lo scientismo ha poi tentato di interpretare l'uomo e gli ambiti della sua esistenza con lo stesso metodo delle scienze naturali, perché in fondo l'unico linguaggio sensato è quello delle scienze esatte. Invece nel 1927 così Heisenberg formula il Principio di indeterminazione: *"Nella discussione di alcune esperienze occorre prendere in esame quella interazione tra oggetto e osservatore che è necessariamente congiunta ad ogni osservazione. Nelle teorie classiche questa interazione veniva considerata o come trascurabilmente piccola, o come controllabile in modo da poterne controllare l'influenza per mezzo dei calcoli. Nella fisica atomica tale ammissione non si può fare perché, a causa della discontinuità degli eventi atomici, ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente gravi"*. Lo stesso è accaduto per l'antropologia. L'uomo non è una particella di cui si possa determinare con precisione la posizione e gli eventi umani non hanno proceduto secondo la legge della gradualità e della continuità. Non è più netto il confine tra l'umano e il non umano perché la realtà non si manifesta più come un insieme di centri autoriferiti, autonomi, ognuno con uno spazio preciso. Neanche l'uomo è un mondo nel mondo, né è più pensabile riproporre oggi il progetto baconiano di un *regnum hominis*. Sono caduti i concetti deterministici di natura e di essere umano. La natura e i suoi livelli di vita non possono più essere percepiti come dentro confini determinati, o con il parametro della chiusura ambientale. Non si esce dalla natura stessa, ma non esiste più sistema chiuso in se stesso o ambiente dentro confini rigidamente determinati. La **lezione darwiniana** ci costringe a pensare l'uomo prima di tutto in una relazione stretta con la vita. Egli, conducendo le sue ricerche soprattutto nella circumnavigazione del globo vissuta dal 1831 al 1836 a bordo della nave *Beagle*, constatò una diversa conformazione delle specie viventi. A differenza di quanto farebbe intendere la Bibbia esse non sono state create indipendentemente le une dalle altre e non sono immutabili. All'interno della stessa specie si possono constatare affinità e trasformazioni. Ogni specie deriva da altre specie che per lo più sono già estinte e dalle quali ritroviamo testimonianze nei reperti fossili.

Tale discorso comprende anche l'uomo, che discende da forme di vita inferiori e più antiche ed egli, in rapporto a queste ultime, si sarebbe meglio affermato nella lotta per la sopravvivenza. Le forme di vita sono strettamente in relazione le une con le altre, compreso l'uomo, senza gerarchie o primati, e tale relazione si configurerebbe secondo il principio *the struggle for life*, la lotta per la sopravvivenza. Tale principio opera una scelta naturale o una selezione artificiale: la sopravvivenza dei migliori, dei più forti, di chi si adatta meglio all'ambiente grazie alle sue variazioni che crescono e si accumulano in base alle leggi dell'ereditarietà. I più deboli, gli individui che si integrano più difficilmente, vengono eliminati.

Può esistere anche un altro modo per concepire l'uomo in relazione con la vita, permettendogli di conservare una peculiarità. Da Schelling, passando per Scheler e Plessner all'uomo viene attribuita la **categoria di eccentricità**: se la vita è individualità che si sviluppa in un processo di livelli successivi di autoreferenzialità, l'uomo è il gesto che rovescia la logica oppositiva della vita inaugurando il nuovo terreno empirico dell'eccentricità. Plessner in particolare definisce l'uomo a partire dalla sua posizionalità eccentrica. Egli si confronta con quella che lui definisce la clausola di sbarramento di Heidegger all'antropologia filosofica: Heidegger ha volto la domanda sull'uomo in direzione della domanda sul senso dell'esserci, subordinandola alla domanda sul senso dell'essere *tout-court*. Così facendo qualsiasi entità organica è mentre l'uomo e-siste: la peculiarità del *Da-sein* emerge in contrapposizione alla vita e all'organico¹³⁸. Invece l'uomo va colto nella sua relazione con la centricità organica, anche se il suo essere ne capovolge la logica. In secondo luogo l'esistenza è contenuta nella vita. Può esistere solo chi vive, non è possibile l'operazione contraria di fondare la vita sull'esistenza. L'uomo dunque si interroga su di sé e sul reale a partire dal suo essere vivente e non dall'alto, come voleva Heidegger, a partire dall'appello dell'essere e da colui in cui tale appello trova voce, da colui che si interroga. È la vita a contenere l'esistenza come una delle sue possibilità. Sorge a questo punto la vera domanda: quali condizioni devono essere soddisfatte affinché la dimensione dell'esistenza venga fondata da quella della vita?¹³⁹ Cosa fonda l'esistenza? I suoi caratteri infatti non coincidono del tutto con quelli della vita, ma non possono neanche contraddirli¹⁴⁰. La caratteristica di ogni corpo animato è la **posizionalità**: esso subisce gli effetti dell'ambiente e si rapporta automaticamente ad essi. La pianta è una forma di vita aperta, immediatamente inserita nell'ambiente e priva di un centro: essa si dissolve nel circolo della vita e manca dell'individualità. Gli organismi di tipo animale hanno una posizionalità **di tipo centrico**: essi hanno un centro, un nucleo, un sistema nervoso, cui si riferiscono i processi di scambio con l'ambiente ed essi sono interscambi mediante la digestione e la memoria¹⁴¹. L'animale ha dunque

¹³⁸ H. PLESSNER, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie; Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* in *Gesammelte Schriften, VIII, Conditio Humana*, Suhrkamp Verlag – Frankfurt am Main 1983; tr. it. di O. Tolone, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2010, 81-92.

¹³⁹ *Ibid.*, 95.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 96.

¹⁴¹ *Ibid.*, 97.

una forma chiusa che si inserisce nell'ambiente in maniera mediata. La presenza del centro segna l'inizio dell'individualità come capacità di rielaborare il proprio ingresso nel mondo. All'uomo compete una **posizionalità eccentrica**: egli è nello spazio zoologico e mantiene un rapporto con le forme centriche, ma fa esplodere il sistema zoologico. Un indizio di tale posizionalità eccentrica è dato dai sintomi, tipicamente umani, dell'essere sopraffatti. Nel ridere e nel piangere, nell'eccitazione e nella passione non stiamo più nella pelle¹⁴². Qui si palesa l'intreccio tra corporeità e corpo che qualifica l'uomo. Il corpo dell'uomo realizza i propri limiti ma rimane in grado di trascendersi, di uscire da sé e rapportarsi a sé come un altro. Il limite non confina la materia al suo interno, come nel caso della vita animale, ma garantisce il transito e la relazione, inaugura un rapporto aperto e dinamico con spazio e tempo. L'uomo è un essere in grado di uscire dal proprio centro, sa prendere distanza dal proprio corpo, dal proprio sé e dalla propria esistenza. Il suo centro è nella condizione di decentrarsi, di sganciarsi dalla fissità, di scavalcarsi continuamente, per cui egli è corpo, è nel corpo ed è fuori del proprio corpo. L'uomo, in qualche modo, è sempre un luogo utopico, alla ricerca di identità, un perenne compimento da realizzare in collaborazione con il mondo. Egli va sempre oltre, trascende continuamente ogni acquisizione. In questo senso egli è persona, con tutto il dinamismo e l'autocoscienza che l'eccentricità comporta, ma anche con tutto il carico di precarietà. Accanto alla relazione con il vivente, nel '900 il pensiero ebraico ci ha ricordato il primato della relazione dialogica con l'alterità personale. Levinas e Buber hanno costituito due vie d'uscita dalla tradizione egologica dell'Occidente, da quella tradizione cioè che ha conferito il primato all'identità immediata dell'io con se stesso come punto di partenza del conoscere e come compimento della vita del soggetto, con la conseguente neutralizzazione, o appropriazione dell'alterità. Il medesimo, in tale tipo di tradizione, fagocita l'altro, l'identico assimila il diverso, l'estraneità è sempre pensata a partire dall'esperienza del proprio e considerata in ultima istanza un disvalore. In realtà oggi siamo invitati a interpretare il mistero dell'essere e dell'uomo da una prospettiva opposta. La volontà, la libertà, l'apertura affettiva hanno il primato sull'intelletto che si volge al reale per un interesse, grazie ad una previa partecipazione e ad un gratuito coinvolgimento ed inserimento nel mistero; la conoscenza non è più oggettivazione ma la verità si offre nel contesto di un incontro e di un dialogo: io parlo di ... a ..., ciò motiva ogni tipo di sapere. L'identità stessa di ogni soggetto sorge, si configura, matura nella relazione, di fronte ad un'alterità mai fagocitabile o riducibile in senso egologico. L'Egli di Levinas, il volto che è la parola suprema che l'altro mi rivolge, il Tu divino e il tu concreto rimangono trascendenti, l'ego non può scalfire la loro alterità ma è in virtù della loro alterità, grazie ad essa si costituisce. *“La luce dello spirito umano è una luce che ascolta, una luce all'interno di un dialogo”*¹⁴³, ci ricorda il teologo v. Balthasar debitore del pensiero di Buber. Questo contesto rende plausibile la necessità di percorrere un'altra via per conseguire un'interpretazione unitaria dell'umano, che non è la via della definizione che astraе dall'uomo problematico e semplifica indebitamente, ma è la via che riconduce ad un criterio ermeneutico che dà ragione della complessità, dell'alterità, delle

¹⁴² *Ibid.*, 110.

¹⁴³ H. U. V. BALTHASAR, *op. cit.*, 69

differenze svelandone la ricchezza. In tale via la relazione costituisce il luogo e il momento sorgivo dell'identità umana.

3. Homo, ens amans.

Evidenziando alcuni passaggi vogliamo confermare in qualche modo l'affermazione di Scheler: *"L'uomo, ancor prima di essere un ens cogitans o un ens volens, è un ens amans"*¹⁴⁴. Egli non nega che le definizioni *ens cogitans* o *ens volens* non dicano qualcosa di vero sull'uomo, ma non costituiscono il principio che può unificare la persona umana e permettergli di rivelarsi progressivamente.

Ens cogitans o *ens volens*? Tale interrogativo richiama una disputa che si è avuta nella tradizione filosofica. Intelletto e volontà sono due facoltà fondamentali dell'umano. Ma quale tra le due ha il primato? Quale delle due qualifica l'umano?

In Tommaso ci sono due affermazioni fondamentali. Prima di tutto egli precisa: *"... Ora se l'intelletto e la volontà sono considerati in se stessi, allora risulta superiore l'intelletto. E ciò appare evidente dal confronto dei rispettivi oggetti. Infatti l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto che quello della volontà: essendo oggetto dell'intelletto la ragione stessa di bene appetibile, oggetto invece della volontà il bene appetibile, la cui ragione si trova già nell'intelletto. Ora, quanto più l'oggetto è semplice e astratto, tanto più è nobile e alto in se stesso. Perciò l'oggetto dell'intelletto è più alto di quello della volontà. E siccome la natura propria di una potenza è data dalla sua relazione all'oggetto, ne segue che in modo assoluto ed essenziale l'intelletto è più alto e più nobile della volontà"*¹⁴⁵. L'intelletto è superiore in se stesso perché il suo oggetto è più semplice e astratto rispetto a quello della volontà e in esso è conosciuto ciò che rende un oggetto bene da desiderare. Dunque l'intelletto muove la volontà in quanto gli prescrive la causa finale: *"Una cosa può causare il movimento in due maniere. Primo, sotto l'aspetto di fine: come quando si dice che il fine muove la causa efficiente. E in questo modo è l'intelletto che muove la volontà; perché il bene intellettualmente conosciuto è oggetto della volontà e la muove come fine"*¹⁴⁶. L'intelletto dunque propone alla volontà ciò su cui essa esercita il suo potere di scelta. Per altri aspetti la volontà sembra avere un primato sull'intelletto, fondamentalmente per la sua libertà. L'intelletto, per certi aspetti, tende necessariamente al vero che è evidente. Tommaso attribuisce alla volontà una libertà di esercizio (agire o non agire), una libertà di specificazione nell'esercizio (fare questo o quello) e una libertà di contrarietà (compiere il bene oppure il male). Dunque Tommaso completa le considerazioni precedenti: *"Ma se le due facoltà sono considerate*

¹⁴⁴ M. SCHELER, *Ordo amoris*, in ID, *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, Bd. 10, hrsg. von M. S. Frings, Bouvier, Bonn 2000, 361; tr. it. di E. Simonotti, *Ordo Amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, 71

¹⁴⁵ TOMMASO, *S. Th.*, I, q.82, a. 3; *op. cit.*, vol. V, 378

¹⁴⁶ TOMMASO, *S. Th.* I, q.82, a.4; *op. cit.*, vol V, 380

in modo relativo e comparativo, allora capita che la volontà sia talora più alta dell'intelletto; e cioè per questo motivo, che l'oggetto della volontà si concretizza in qualche cosa, che è superiore all'oggetto dell'intelligenza. Sarebbe come dire che l'udito sotto un certo aspetto è più nobile della vista, perché il soggetto cui appartiene il suono è più nobile di quello cui appartiene il colore, sebbene il colore, di suo, sia più nobile e più semplice del suono. Orbene, come già si disse, l'intellezione si verifica per il fatto che la specie della cosa intesa viene a trovarsi nel conoscente; l'atto della volontà, invece, si compie per il fatto che la volontà subisce un'inclinazione verso la cosa, qual è nella sua realtà. Perciò il Filosofo dice che il bene e il male, oggetto della volontà, sono nelle cose; mentre il vero e il falso, oggetto dell'intelletto, sono nella mente. Quando dunque la cosa, in cui il bene si trova, è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettuale, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale cosa. Quando invece la cosa, in cui si trova il bene, è al di sotto dell'anima, allora anche in rapporto a tale cosa, l'intelletto è superiore alla volontà. L'amore di Dio, perciò, vale di più della conoscenza di Lui: al contrario la conoscenza delle cose naturali è preferibile al loro amore. Ad ogni modo, assolutamente parlando, l'intelletto è più nobile della volontà"¹⁴⁷. Di fatto non usciamo, come ci dicono le ultime parole, dalla prospettiva intellettualistica: in sé l'intelletto è più nobile della volontà, e lo è sempre. In situazioni concrete, e non dunque sempre, la volontà può essere superiore all'intelletto. Essa è inclinata verso le cose, dunque meno libera per altri aspetti dell'intelletto che astrae dalle cose le essenze, e coglie in esse il bene o il male. Può capitare che la cosa in cui la volontà trova il bene sia più nobile dell'intelletto stesso. Ciò succede quando la volontà tende al Sommo Bene che è Dio. In questo caso essa è più alta dell'intelletto, a causa dell'oggetto della volizione. Precisando ulteriormente, Tommaso considera la volontà come causa agente di tutte le potenze dell'anima, intelletto compreso: "Secondo, sotto l'aspetto di causa agente; come l'elemento alterante muove quello che viene alterato, e ciò che spinge muove la cosa sospinta. In questo modo la volontà muove l'intelletto e tutte le potenze dell'anima, come dice S. Anselmo. E la ragione si è che in una serie di potenze attive ordinate tra loro, quella che mira a un fine universale muove le altre, che mirano a fini particolari. La cosa è evidente anche in campo fisico e in quello politico. Infatti il cielo, che esercita l'influsso per l'universale conservazione dei corpi generabili e corruttibili, muove tutti i corpi inferiori, ognuno dei quali agisce per la conservazione della sua specie o per quella dell'individuo. Parimente, il re che tende al bene di tutto il regno, muove col suo comando i vari capi delle città, i quali curano il governo delle singole città. Ora, oggetto del volere sono il bene e il fine nella loro universalità. Invece ogni altra potenza è ordinata a un bene particolare ad essa proporzionato; la vista, per esempio, è ordinata a percepire il colore, e l'intelletto a conoscere il vero. Perciò la volontà muove, come causa agente, tutte le potenze dell'anima verso i loro atti, meno che le potenze organiche della vita vegetativa, le quali non sottostanno al nostro arbitrio ..."¹⁴⁸. Come precisa Tommaso poco dopo, la superiorità della volontà come potenza motrice si dà in un solo caso: nel caso in cui consideriamo

¹⁴⁷ TOMMASO, S. Th. I, q.82, a.3; *op. cit.*, vol. V, 378

¹⁴⁸ TOMMASO, S. Th. I, q.83, a.4; *op. cit.*, vol. V, 382

l'universalità dell'oggetto della volontà (il bene in sé) da una parte e l'intelletto come ente e potenza particolari dall'altra, allora questi ultimi diventano beni particolari che la volontà persegue e verso i quali muove l'intelletto stesso. Fatta la premessa della superiorità dell'intelletto in se stesso, come facoltà che conosce il vero universale, possiamo notare come gli atti di intelletto e volontà si includono a vicenda: *"Di qui dunque si rileva la ragione per cui queste potenze si includono a vicenda con i loro atti; poiché l'intelletto conosce che la volontà vuole; e la volontà vuole che l'intelletto conosca. Analogamente, il bene è incluso nel vero, in quanto è un vero conosciuto dall'intelletto ; e il vero è incluso nel bene, in quanto è un bene desiderato"*¹⁴⁹. La giustificazione dell'interazione e della reciproca implicazione degli atti delle due potenze sarebbe data dall'unità di *verum* e *bonum*, trascendentali dell'essere. Per il nostro autore le facoltà superiori dell'anima sono immateriali e hanno la capacità di riflettere su se stesse: sia la volontà che l'intelletto riflettono su se stesse, e l'una sull'altra. L'intelletto conosce se stesso e la volontà e l'essenza dell'anima e tutte le facoltà dell'anima; così pure la volontà vuole che essa stessa voglia, e che l'intelletto intenda, e l'essenza dell'anima, e tutto il resto. Non siamo però di fronte ad una questione analoga al rapporto tra l'uovo e la gallina, non è un procedere nella cattiva infinità: *"Non c'è bisogno di procedere all'infinito, ma ci si arresta all'intelletto, come punto di partenza. Infatti è necessario che la conoscenza preceda ogni moto della volontà; non già che la volontà preceda ogni conoscenza"*¹⁵⁰. Anche facendo riferimento alla vivisezione della *vis appetitiva* e della *vis intellectiva* operata dal Dottore Angelico, secondo la quale la prima si suddivide nelle facoltà più basse del desiderio sensibile di qualcosa (il concupiscibile) e della contrapposizione a ciò che può danneggiare il corpo (l'irascibile) e nella facoltà più alta del volere guidato dalla ragione verso il bene, e la seconda nella facoltà conoscitiva sensibile della percezione che elabora le *species sensibiles* e nella facoltà conoscitiva razionale cui corrispondono le *species intellegibiles*, viene comunque salvaguardato il **primato dell'intelletto**. Il moto del desiderio è comunque preceduto dalla *species sensibilis* presentata dalla percezione sensibile e il moto del volere è sempre preceduto da un atto di conoscenza intenzionale.

Ci mettiamo ora in ascolto di **Giovanni Duns Scoto (1265-1308)** in merito a tale questione. Egli ritiene invece che la volontà abbia il primato sull'intelletto e pensa di dimostrarlo in questi quattro passaggi. **1. In riferimento a Dio**, essendo Egli Sommo Bene, egli pone al vertice della perfezione divina la volontà e la libertà ontologiche. **In riferimento all'uomo** la volontà è di gran lunga la facoltà più perfetta dell'anima umana. Nel rapporto tra volontà e intelletto si rende manifesta l'influenza della prima sul secondo. Per questo il nostro autore ritiene legittimo mettere in dubbio i sistemi metafisici della filosofia antica, che hanno la pretesa di imparzialità e universalità, poiché negano la libertà e quindi l'influenza della volontà sulla ragione. Per questi essi devono essere considerati pre-cristiani, fuori dal cristianesimo. **2. La volontà non è un principio già per sua natura determinato a questo o a quello ...** Orbene, un principio attivo tanto più è perfetto quanto

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

meno è dipendente, determinato e limitato rispetto all'atto o effetto: così è indice della somma perfezione in Dio il fatto che Egli niente produca per necessità. E poiché l'Intelletto è determinato e limitato rispetto all'atto, ed è privo del potere di determinarsi all'uno o all'altro, è necessario assegnare alla volontà il primato della perfezione. **3. Riguardo l'oggetto**, l'intelletto è più perfetto perché il vero è più alto e più nobile del bene? Le proprietà trascendentali vero-bene non sono realmente distinte; inoltre il bene universale è certamente più nobile del bene particolare, ed il vero è un bene particolare, perché bene del solo intelletto e quindi inferiore al bene universale. **4.** L'atto dell'intelletto precede sempre l'atto della volontà? Ne è **causa equivoca**, cioè se si pone l'atto dell'intelletto automaticamente si pone anche l'atto di volontà, se si toglie l'atto dell'intelletto si toglie anche l'atto di volontà? Potremmo anche dire: la volontà comanda l'intelletto e l'atto di volontà è causa efficiente rispetto l'atto dell'intelletto, e quindi più perfetto. Di fatto l'atto intellettivo non è causa totale della volontà, né la volontà è causa totale dell'intellezione. La più importante causa dell'atto volitivo, per la sua intrinseca libertà, rimane la sola volontà. **5. L'intelletto muove la volontà o la volontà muove l'intelletto?** Di fronte all'oggetto l'appetito sensitivo si trova come il mobile di fronte al movente, in quanto attratto per necessità naturale. La volontà o appetito intellettivo invece è mossa dall'oggetto ma potrebbe anche non lasciarsi condurre; se è mossa si muove per sua libera decisione. Non è trascinata dall'oggetto ma si determina a seguirlo, riservandosi quel dominio tale per cui potrebbe non seguirlo o detestarlo e respingerlo o anche sospendere qualunque volizione. L'atto dell'intelletto è invece in potere della volontà tanto che la volontà stessa può staccare l'intelletto da un determinato oggetto intellegibile e determinarlo verso un altro¹⁵¹.

In **Cartesio** la volontà è facoltà più estesa rispetto l'intelletto e anche più pericolosa, quando deborda dai confini dell'intelletto per estendersi a ciò che non intende: *“Solo la volontà, o libertà dell'arbitrio, constato in me così grande da non poter neppure concepire l'idea di una ancora più grande; per cui è soprattutto in virtù di essa che comprendo di portare in me un'immagine e somiglianza di Dio ; dal momento che – benché in Dio alla volontà si accompagnino anche una conoscenza ed una potenza senza paragone più grandi che in me, che quindi la rendono più sicura ed efficace, e benché sia più grande anche la quantità di oggetti a cui la volontà può rivolgersi – tuttavia non è che per ciò essa appaia più grande quando la si consideri fortemente e rigorosamente in se stessa ... Ma allora donde mai provengono i miei errori? Ecco da che cosa: dal solo fatto che, dato che la volontà è più ampia dell'intelletto, io non la trattengo nei medesimi limiti di questo, bensì la estendo anche a quel che non intendo; e, poiché rispetto a ciò essa è indifferente, facilmente deflette dal vero e dal buono, ed è così che io mi inganno o pecco”*¹⁵².

In epoca moderna il primato del soggetto e dell'agire conferiscono ancor più rilievo alla volontà e alle passioni. **Giacomo Leopardi** ebbe a scrivere: *“La ragione non è mai efficace come la passione.*

¹⁵¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia filosofica*, La Nuova Cultura, Napoli 1966, 63-64.

¹⁵² DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Ed. Laterza, Roma-Bari 2000, 94-95.

*Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbole ... Non bisogna estinguere la passione con la ragione, ma convertir la ragione in passione*¹⁵³.

Come interpretare questi binomi, intelletto-volontà o ragione-passione? Sono dicotomie che implicano l'annullamento di uno dei due termini chiamato a convertirsi nell'altro? Sono contrapposizioni in cui necessariamente bisogna stabilire quale termine è superiore o quale inferiore? O sono due facoltà chiamate ad essere e ad operare unite da un atto intenzionale ulteriore?

S. Agostino, nel *De Civitate Dei*, ad un certo punto riflette sulle due opzioni di esistenza: vivere secondo la carne o secondo lo spirito, due possibilità esistenziali che egli traduce come vivere secondo l'uomo o vivere secondo Dio. In merito alle due opzioni decisiva, anche se sostenuta dalla grazia, è la volontà che sceglie: *"Ciò che conta è quale sia la volontà dell'uomo: se essa è perversa, avrà questi impulsi perversi; se invece è retta, essi non solo saranno irreprensibili, ma anche degni di lode. La volontà è alla base di tutti questi impulsi; anzi tutti questi impulsi non sono altro che volontà; che cosa sono infatti l'avidità e la letizia, se non la volontà che acconsente a ciò che vogliamo? Che cosa sono il timore e la tristezza, se non la volontà che dissente da ciò che non vogliamo? Quando acconsentiamo alla nostra inclinazione a ciò che vogliamo, si ha l'avidità; quando invece acconsentiamo al piacere riposto in ciò che vogliamo, si ha la letizia. Allo stesso modo, quando dissentiamo da ciò che non vogliamo che accada, questa volontà è timore; quando invece dissentiamo da ciò che accade nostro malgrado, questa volontà è tristezza. E proprio come la volontà dell'uomo è adescata e offesa a seconda della varietà delle cose che si bramano o si fuggono, così essa si trasforma o si cambia in questi o quegli affetti"*¹⁵⁴. L'opzione del vivere secondo la carne o secondo lo Spirito significa scegliere chi essere ed in questa scelta decisiva è la volontà. Poche righe più avanti egli afferma: *"Perciò la volontà retta è un amore buono, la volontà perversa un amore cattivo"*¹⁵⁵. Mentre commenta la prima lettera di Giovanni arriva ad affermare, dopo aver passato in rassegna i tre tipi di concupiscenza: *"Ciascuno è tale quale l'amore che ha. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Dovrei concludere: tu sarai Dio"*¹⁵⁶. Dunque non si tratta tanto di individuare la facoltà egemone e quella subordinata, ma di risalire all'atto da cui entrambe scaturiscono, e **tale atto è l'amore**. In questo seguiamo l'interpretazione di Scheler: *"Non tenendo conto della letteratura mistica di edificazione, priva di un significato specificatamente filosofico, è esclusivamente in Agostino e nella tradizione agostiniana proseguita fino a Malebranche e Blaise Pascal che troviamo seri accenni orientati a cogliere concettualmente, anche al di fuori di*

¹⁵³ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969, 293-294.

¹⁵⁴ AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIV,6; tr. it. di L. Alici, *La Città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, 651-652

¹⁵⁵ *Ibid.*, XIV, 7; 654

¹⁵⁶ AGOSTINO, *Meditazioni sulla lettera dell'amore di S. Giovanni*, II, 14; a cura di G. Madurini, Città Nuova, Roma 2000, 60

problematiche religiose, l'esperienza cristiana fondamentale del rapporto tra amore e conoscenza. Non è corretta la posizione di chi ha voluto attribuire ad Agostino una dottrina del primato della volontà (in Dio e nell'uomo), rendendolo in tal senso addirittura un precursore degli scotisti. Ciò che viene qui definito come primato della volontà è in realtà, in Agostino, primato dell'amore: primato dell'amore sia rispetto alla conoscenza sia rispetto alla tendenza e alla volontà; è al tempo stesso primato degli atti di interessamento – quali moti che stanno al gradino più basso dell'amore – rispetto agli atti di percezione, di rappresentazione, di ricordo e di pensiero, ovvero rispetto a tutti quegli atti che mediano contenuti relativi a immagini e significati (idee). Nulla è più estraneo ad Agostino di tutte quelle dottrine degli scotisti e di Cartesio, le quali non possono che venire fuori con estrema consequenzialità dall'affermazione del primato della volontà nello spirito ... Anche il <<volo ergo sum>> di Agostino non può, in seguito alla scelta dell'infelice espressione <<volo>>, fare dimenticare che per lui l'amore e l'interessamento – in ultima analisi: la tensione non tanto verso la felicità intesa come stato emotivo (riprendendo un'interpretazione che, pur essendo erronea, risulta ampiamente diffusa), ma verso la <<salvezza>> della propria anima e di quella altrui, punto in cui la perfetta bontà della persona e beatitudine sono unite in modo indissolubile – costituiscono l'inclinazione fondamentale più elementare dello spirito umano. E di fronte ad essa le rappresentazioni ed i concetti rappresentano solo tappe dell'incessante movimento di un amore che penetra in modo sempre più profondo in Dio e nel mondo – sembrano fiammelle di un fuoco inestinguibile ... Così in Agostino sia l'atto di volontà che quello di rappresentazione vengono ugualmente dopo l'amore, inteso come terza, ma più originaria, fonte di unità dell'intera coscienza. Ciò avviene però in modo tale che l'amore muove in primo luogo la conoscenza e, solo se mediato da quest'ultima, muove anche la tendenza e la volontà”¹⁵⁷. Perfino nel cuore della vita divina, secondo Agostino, l'amore precede e determina le idee come pensieri di Dio. Per essere rigorosi l'espressione <<volo ergo sum>> è usata da Scheler in polemica con Cartesio ma non sembra ripresa letteralmente da Agostino; semmai è usata per contestare l'interpretazione unilaterale che vede nel pensiero del santo di Ippona codificato un primato della volontà. Il <<volo ergo sum>> è più che altro una rivisitazione volontaristica del cogito cartesiano avvenuta nella prospettiva di Maine de Biran, filosofo e psicologo francese vissuto a cavallo tra XVIII e XIX sec. Per Biran “lo voglio, agisco, dunque sono. Io sono, nient'affatto indeterminatamente una cosa che pensa, ma molto precisamente una forza che vuole, che passa dal virtuale all'attuale in virtù di una sua propria energia, determinandosi e conducendosi da sé ad agire”¹⁵⁸. Tale interpretazione agostiniana da parte di Scheler ha avuto anche rilievi critici (come ad esempio da parte di Erich Przywara). Come porsi di fronte a questo passo di Agostino intento a commentare il Vangelo di Giovanni: “Non si può infatti amare ciò che si ignora del tutto. Ma quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, in virtù di questo amore si riesce a conoscerlo meglio e più

¹⁵⁷ M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis* 1915; tr. it. di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009, 71-73.

¹⁵⁸ MAINE DE BIRAN, *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur* (1823-1824), in Id., *Oeuvres*, t. x-2, *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, éd. Par B. Baertschi, Vrin, Paris 1989, 79.

*profondamente*¹⁵⁹? Ritorniamo nella posizione intellettualistica secondo la quale l'intelletto ha il primato sulla volontà ed è condizione necessaria anche per amare? Scheler risponderebbe che tale frase va interpretata nel senso che ogni atto di amore e ogni atto di conoscenza sono tra loro sempre legati e che, in certo modo, non v'è dal punto di vista empirico un amare senza una qualche conoscenza relativa a ciò che è l'oggetto amato, senza una qualche comprensione della sua esistenza, ma a livello ontologico l'amore rende possibile il conoscere. Se Agostino avesse voluto dire il contrario avrebbe dovuto affermare che ciò che solamente molto poco si ama, si ama di più quanto più si conosce, oppure che non si ama ciò che non si conosce affatto, ma se si conosce qualcosa che si ama molto poco, allora la conoscenza, in quanto progressiva fa sì che essa venga amata in modo più pieno e migliore. Tutt'altro, per Scheler *"l'amore è dunque sempre ciò che risveglia la conoscenza e la volontà – è addirittura la madre dello spirito e della ragione"*¹⁶⁰. L'amore è l'atto originario del volere e del conoscere, è l'atto con cui io dico ad un tu: è meraviglioso che tu esista. Ciò fa sì che l'altro si manifesti e che io lo conosca sempre più e sempre meglio senza mai oggettivarlo. Nell'amore l'io che ama conosce e vuole l'esistenza del tu. Ciò è talmente vero che la carità, secondo S. Tommaso, ci spinge anche ad amare i demoni, ad assentire anche alla loro esistenza: *"Siamo tenuti ad amare con la carità, quale nostro prossimo, coloro che ci fanno dei favori, com'è evidente dal testo di S. Agostino riferito nell'articolo precedente. Ma i demoni sono molto utili a noi: poiché, come scrive S. Agostino, <<col tentarci fabbricano la nostra corona>>. Dunque la carità ci obbliga ad amare i demoni"*¹⁶¹.

L'amore è anche **l'atto sorgivo della conoscenza**. Già in Platone *Eros* ha un servizio ermeneutico: *"(Eros) ha il potere di interpretare e di portare agli dei le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dei: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dei, invece, i comandi e le ricompense dei sacrifici"*¹⁶². E poco più avanti ribadisce che è filo-sofo: *"Infatti, la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo, e, in quanto è filosofo, che sia intermedio tra il sapiente e l'ignorante"*¹⁶³. L'amore mi permette poi di conoscere l'altro, mantenendolo nella sua alterità: non conosco dunque per oggettivazione, perché l'altro diventa totalmente disponibile a me, ma per il carattere estatico dell'amore. Esso mi costringe ad uscire da me stesso per permettere all'altro di manifestarsi quale egli è. Scrive mirabilmente Scheler: *"Per questa ragione l'amore è sempre stato anche per noi anche l'atto originario attraverso cui un essere – pur senza smettere di essere l'essere limitato che esso è – abbandona se stesso per avere e prendere parte all'esistenza di un altro essere in quanto ens intenzionale, in modo tale che nessuno dei due diventa in qualche modo parte reale dell'altro.*

¹⁵⁹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni* 96,4; tr. it. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 2005, 1017.

¹⁶⁰ M. SCHELER, *Ordo amoris*, op. cit., 70.

¹⁶¹ TOMMASO, *S. Th.* II-II, q.25, a.11; op. cit., vol. XV, 117

¹⁶² PLATONE, *Simposio* 202 E, in ID, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1996, 511

¹⁶³ *Ibid.*, 204 B, 512

Ciò che chiamiamo <<conoscenza>> - questa relazione ontologica – presuppone sempre quest'atto originario: l'abbandonare se stesso, i propri stati e i propri contenuti di coscienza, il trascenderli per giungere per quanto possibile ad un contatto vissuto con il mondo"¹⁶⁴. Di fronte alla possibilità di conoscere il reale sorge anche il dubbio sulle conoscenze acquisite, oggi alimentato anche dai progressi delle scienze umane: chi mi dice che questo che so è vero? Chi mi dice che in questa acquisizione non abbia proiettato il mio vissuto sulla realtà? È proprio vero che l'autenticità della conoscenza dipenda dall'imparzialità e dalla neutralità del soggetto rispetto alla realtà? È proprio vero che coinvolgimento e conoscenza della realtà siano antitetici? Un luogo comune su tutti, partendo da una concezione di amore come coinvolgimento emotivo e passione che ci trascina, ci ha abituati a dire che l'amore è cieco. Esso è infondato e va sfatato. In realtà ancora Agostino può aiutarci ad interpretare la circolarità del rapporto tra amore e conoscenza con il suo modo di concepire il rapporto tra fede e ragione: *fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem*, rapporto che Giovanni Reale ha interpretato come **circolarità ermeneutica**. Ognuno per essere ha bisogno dell'altro e la crescita dell'uno promuove la crescita dell'altro elemento. O si è insieme e si cresce insieme, o si naufraga insieme. Così è tra conoscenza e amore: non si dà l'una senza l'altro, non si dà atto conoscitivo che non sia anche il compimento degli approcci emotivi al reale e non si dà inserimento emotivo nella realtà che non inauguri e ne incrementi la conoscenza. Le due dimensioni stanno o cadono insieme. Le parole di Pascal, anche se l'attribuzione a lui dell'opuscolo intitolato *Discours sur les passions de l'amour* non è unanimemente condivisa dalla critica, rendono giustizia a tale profondo intreccio: "A torto si è privato l'amore del nome di ragione, opponendoli senza buon fondamento, perché l'amore e la ragione non sono che la stessa cosa: è una precipitazione di pensieri che si porta da una parte senza ben esaminare tutto, ma è sempre una ragione, e non si deve e non ci si può augurare che sia altrimenti, perché saremmo delle macchine molto sgradevoli. Non escludiamo dunque la ragione dall'amore, perché essa ne è inseparabile. I poeti non hanno dunque avuto ragione a dipingerci l'amore come un cieco. Bisogna togliergli la benda e rendergli ormai la gioia dei suoi occhi"¹⁶⁵. La verità di tale implicazione continua e reciproca è poi disseminata negli autori in modo tale che se ne coglie l'una o l'altra direzione del rapporto. Il giovane Goethe, in una lettera indirizzata al filosofo tedesco Jacobi, ebbe a scrivere: "Non si acquista conoscenza se non di ciò che si ama, e quanto più profonda e completa essa ha da essere, tanto più intenso, forte e vivo deve essere l'amore, anzi la passione"¹⁶⁶. D'altra parte Leonardo Da Vinci afferma: "L'amore di qualunque cosa è figlio d'essa cognizione. L'amore è tanto più fervente, quanto la cognizione è più certa, la qual certezza nasce dalla cognizione integrale di tutte quelle parti, le quali, essendo insieme unite, compongono il tutto di quelle cose, che debbono essere amate ... Che 'nvero il grande amore nasce dalla gran cognizione della cosa,

¹⁶⁴ M. SCHELER, *Ordo amoris*, op. cit., 70.

¹⁶⁵ B. PASCAL, *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, tr. it. di A. Bausola e R. Trapella, Rusconi, Milano 1978, 290.

¹⁶⁶ J. W. GOETHE, *Gedengausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. von E. Beutler, Bd XIX, *Briefe der Jahre 1786-1814*, Artemis, Zurich/Stuttgart 1962, 660-662

*che si ama; e se tu non la conoscerai, poco o nulla la potrai amare*¹⁶⁷. Scheler muove dall'esperienza ebraico-cristiana dell'amore, che si diversifica dalla concezione indiana e da quella greca. Rispetto ai greci, per i quali l'amore è ascesa dall'inferiore al grado superiore del reale, i cristiani ribaltano tale movimento interpretando l'amore come condiscendenza del superiore (Dio) verso l'inferiore. Ma nel rapporto con la conoscenza, l'esperienza cristiana dell'amore ha qualcosa da dire all'umano come tale, al di là dell'ambito confessionale? Forse esso converge con quanto anche le scienze umane, nelle acquisizioni più recenti ci hanno mostrato: la crescita di intuizioni e di significati relativi ad un oggetto sono conseguenti alla crescita dell'interesse e dell'amore per esso. Scheler, a proposito della conoscenza, rifacendosi ad Agostino, adotta anche la categoria di "rivelazione naturale" o "rivelazione originaria"¹⁶⁸: *"L'apparire dell'immagine o del significato dell'atto intellettuale, ad esempio già in quello di semplice percezione, nonché l'accrescimento quantitativo della datità dell'oggetto in corrispondenza di un aumento dell'amore e dell'interesse, non sono per Agostino semplicemente attività del soggetto conoscente che penetra in un oggetto già in sé compiuto, ma sono anche reazioni di risposta dell'oggetto stesso: un <<darsi>>, un <<dischiudersi>> e <<aprirsi>>, ovvero un autentico rivelarsi da parte dell'oggetto. V'è per così dire un domandare dell'amore a cui il mondo risponde, <<schiodando>> se stesso e giungendo solamente in tal modo alla sua piena esistenza e al suo pieno valore"*¹⁶⁹. Rileggendo in questa chiave anche la fenomenologia husserliana, Scheler considera la conoscenza come un interrogare del soggetto e un darsi gratuito della cosa in risposta all'interrogazione. Il pensiero si configura così come l'appresentazione della cosa, di heideggeriana memoria, il lasciar essere la cosa stessa che si manifesta dandosi e si dà manifestandosi. Non può il pensiero costruire l'oggetto del conoscere, ma si lascia guidare dal reale che si dà per la sua interrogazione, per il suo interesse. Ingannevolmente abbiamo concepito il pensiero come potere di definire l'essere: conoscere significa rispondere alla domanda "che cosa è l'essere?". In realtà la vera domanda, nel momento in cui interpellò la realtà per conoscerla, è un'altra: chi sono io che mi interrogo sull'essere? Nel momento in cui chiamo in causa il reale con la mia interrogazione, in realtà sono investito da un appello che proviene dall'essere stesso; sono chiamato in causa non tanto come soggetto (io che pone l'essere come oggetto di conoscenza) ma come sede in cui si verifica una affermazione di essere, e tale affermazione di essere (io sono) costituisce la mia coscienza esclamativa di esistere (è meraviglioso che io sia). L'intera vita diventa allora una risposta alla domanda: chi sono io? Il pensiero non sorge prima di tutto come "posizione di" o "affermazione su", ma nasce come ascolto di tale affermazione d'essere sulla quale non ho nessun potere, un ascolto generatore di ulteriore cammino riflessivo esistenziale, mediante successive interrogazioni. La risposta alla domanda "chi sono io che mi interrogo sull'essere?" non proviene poi da me, ma dall'Altro/altro. Il

¹⁶⁷ LEONARDO DA VINCI, *Scritti scelti. Frammenti letterari e filosofici*, a cura di E. Solmi, Giunti, Firenze 2006, 97. 166

¹⁶⁸ M. SCHELER, *Problem der Religion*, in *Vom Ewigen in Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig 1921; tr. it. di P. Premoli De Marchi, *Problemi di religione, in L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, 307-877

¹⁶⁹ M. SCHELER, *Amore e conoscenza*, op. cit., 78-79

vero pensiero, o coscienza, è allora ricorso, auto trascendenza e, per il suo intimo intreccio con l'amore, è un uscire da sé per ascoltare dall'Altro/altro la risposta. Se Husserl ci ha detto che il pensiero è intenzionalità, cioè ogni pensiero è "pensiero di", Marcel ci direbbe che l'essenza del pensiero è "pensare a": *"Ho riflettuto molto sulla differenza tra <<pensare>> e <<pensare a>>: <<pensare>> significa riconoscere (o fondare, o cogliere l'essenza di) una struttura; <<pensare a>> è tutt'altra cosa. Ci si aiuti con il tedesco: denken, an etwas denken, andenken, Andacht. Si pensa a un essere o anche a un avvenimento (passato o futuro). Non sono sicuro che si possa pensare a Dio nel senso in cui si può pensare al Cristo incarnato; in ogni caso lo si può solo a condizione di non pensare a Dio come struttura"*¹⁷⁰. Chiaramente non vogliamo rinnegare le scienze, i saperi tecnologici, la legittimità del metodo dell'astrazione e dell'oggettivazione, il rigore richiesto per giungere ad affermazioni scientifiche, ma anche un giudizio scientifico avviene nel contesto di una relazione triadica, nel rapporto con un interlocutore. Il sapere scientifico in realtà è un "discorso su ... a ...": *"Ma questo io sembra porsi di fronte ad un tu per il quale io stesso sono un tu; ed è in funzione di questo dialogo ed in rapporto ad esso che può definirsi un lui, ossia un mondo indipendente o almeno trattato – fittiziamente senza dubbio – come tale. È qui il significato profondo del trialismo di Royce che a mio parere non è stato sufficientemente esplicitato. Ogni realtà indipendente – dirò con un linguaggio più intellegibile – può e dev'essere trattato come terzo. E se un terzo suppone un dialogo è anche vero affermare che ogni dialogo comporta un terzo"*¹⁷¹. La possibilità di definire, di scoprire le leggi del reale in forma matematica, di formulare giudizi scientifici e di penetrare oggetti presuppone un inserimento nel reale, un incontro concreto tra due "tu" perché si costituisca un "lui" o un "esso", un dischiudersi della cosa di fronte al mio interesse e alla mia interrogazione. Per i greci essere, pensare e parlare erano coestensivi; l'esperienza cristiana su cui meditano autori come Marcel o Scheler attesterebbe, anche al di là dei confini confessionali, che essere, pensare e parlare sono coestensivi all'amore, o all'interesse, o a quell'apertura all'altro in quanto tale che ci costituisce, e possono conoscere e dire perché, nell'incontro, ad un domandare fiducioso, suscitato da un primo donarsi incondizionato dell'appello ad essere, segue un rispondere gratuito. Il pensare coglie le leggi universali e le strutture generali grazie al paradigma della causalità ma presuppone ed è sorretto dal "pensare a" che coglie l'unico, nella sua gratuità disponibilità.

In Agostino abbiamo ascoltato che ognuno è tale quale l'amore che ha. Potremmo aggiungere che ognuno è grazie all'amore, in virtù dell'amore, perché c'è l'amore. L'amore è ciò che costituisce l'essere personale e ciò che ne permette la perseveranza dell'essere, è la forza redentiva dell'essere. In questo è bene ora notare che tra l'intelletto e la volontà, da cui siamo partiti all'inizio, esiste, nell'uomo, una forza, un campo vasto, che è quello dell'emotività, dei bisogni e

¹⁷⁰ G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, 2 voll., Aubier, Paris 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, 25-26.

¹⁷¹ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di F. Spirito, *Giornale Metafisico (1938-1943)*, Abete, Roma 1966, 37.

dei desideri. Questo campo, probabilmente, è la mediazione possibile tra l'intelletto e la volontà, perché l'uomo possa conoscere per poi volere e possa volere con consapevolezza, è il campo che apre l'interesse per conoscere e permette all'intelletto di interagire armonicamente con la volontà. Oggi l'umano è in questione e in pericolo forse perché è in pericolo lo stesso desiderio. L'attuale economia di mercato impone un unico imperativo categorico: *"Il raggiungimento immediato della felicità è il contenuto indiscusso dell'unico imperativo categorico davvero in vigore nella nostra epoca, propagato capillarmente da una pubblicità invadente e perentoria. Quest'ultima, sola forma superstite di paideia efficace, fa assurgere il consumo a rimedio esclusivo dell'insieme variegato di disagi, insicurezze e insoddisfazioni che essa stessa diffonde"*¹⁷². Il desiderio, nell'attuale scena del *marketing*, è simultaneamente protagonista e vittima: sollecitato al massimo ma anche estremamente depotenziato. In realtà, a causa dell'attuale imperativo categorico di trovare immediatamente il soddisfacimento di ogni esigenza, esso è appiattito sul bisogno. Noi siamo costituiti da bisogni e la dinamica del bisogno è proprio la seguente: nel momento in cui sorge invoca l'immediato appagamento. Il desiderio non è perfettamente identico al bisogno, perché è chiamato a permanere in maniera coestensiva alla vita al di là dei vari bisogni che accompagnano frammenti di esistenza. Nel desiderio potremmo riconoscere l'*eros*, l'amore cosiddetto "naturale" che invoca l'*agape*, l'atto intenzionale e totalmente libero con cui conduco il giudizio *"è meraviglioso che tu esista!"* al punto da donare la mia vita perché tu esista. Nei testi biblici l'*agape* è un dono che procede da Dio. Oggi il pericolo è la "diffamazione dell'*eros*" che rende poi impraticabile anche la via dell'*agape*. Essa può venire "dall'alto" o "dal basso"¹⁷³. La diffamazione "dall'alto" in parte è legata alla diffidenza che quasi fino ai giorni nostri la filosofia e la teologia hanno nutrito per la dimensione erotica dell'umano, tacendone invece il grande significato per la persona. Forse la paura è legata al fatto che l'*eros* sembra mettere in discussione il primato della ragione, molto caro per lungo tempo all'uomo occidentale e sfugge sicuramente alla logica del controllo e del dominio. Anzi, in esso si rischia di essere dominati. Successivamente l'*eros* è stato diffamato in nome dell'*agape* e le due dimensioni sono state scisse. **A. Nygren**, teologo protestante svedese, contrappone addirittura le due dimensioni: *"L'eros è essenzialmente un amore di sé. A conferma di ciò basta ricordare quanto è stato detto in precedenza sul carattere egocentrico dell'eros. L'amore di sé si può addirittura definire come la forma fondamentale di ogni amore. Tanto l'amore per Dio come l'amore del prossimo, anzi ogni amore che ha per oggetto qualcosa di diverso da Dio può essere ricondotto, in fondo, all'amore di sé. L'amore del prossimo che non sembra dover trovare nessun posto nella sfera dell'eros, vi ha invece una ragion d'essere per il fatto che costituisce una tappa nell'ascesa personale dell'uomo. E l'amore di Dio è motivato da ciò; che egli è l'appagamento di ogni necessità dell'uomo, di ogni sua aspirazione. L'agape esclude invece per principio tutto ciò che è amore di sé. Il Cristianesimo non riconosce l'amore di sé come una forma legittima d'amore. L'amore cristiano ha un duplice orientamento: verso Dio e*

¹⁷² F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Ed. Dedalo, Bari 2000, 5.

¹⁷³ J. PIEPER, *Über die Liebe*, Kosel-Verlag, Munchen 1972; tr. it. di G. Poletti, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 2012, 105-120.

verso il prossimo. L'amore di sé appare pertanto come il suo più grande avversario, che deve essere combattuto e vinto. Quando, assai presto nella storia del cristianesimo, si incominciò a parlare dell'amore di sé come di una terza forma dell'amore cristiano e addirittura come della forma che è veramente alla base dell'amore di Dio e del prossimo, questo non fu altro che il compromesso fra l'eros e l'agape¹⁷⁴. Per lui l'agape è l'amore disinteressato, in senso quasi assoluto, amore che si dà invece di affermarsi, che non vuole conservare la vita ma decide di perderla. Esso costituisce l'originale concezione del cristianesimo, il suo motivo di fondo. Esso esclude per principio tutto ciò che è amore di sé, non ha nulla a che spartire col desiderare, per cui amare significa odiare se stessi, non chiaramente in senso letterale. L'agape si pone in un contrasto insanabile con ogni agire fondato eudemonisticamente, con ogni motivazione prodotta dal desiderio della felicità o della ricompensa. Esso è semplicemente immotivato, spontaneo, non mosso da nulla di esterno ma sorgivo, sovrano e creativo in quanto non ha valori che gli preesistono, ma li crea esso stesso. L'eros sarebbe la controfigura dell'agape: non è creativo, né spontaneo ma mosso sempre da un oggetto esterno, dal bene e dal bello precedentemente e concretamente constatati, dati e amati. L'eros si configura come amore di desiderio, amore egocentrico, che ha come punto di partenza il bisogno umano e come approdo la soddisfazione del bisogno. Anche nelle forme più sublimi l'eros rimane amore di sé e in tal senso Nygren considera anche Agostino vittima di questo rimanere fermi all'eros, così come ogni compromesso culturale tra le due istanze, inclusa la concezione di *charitas* elaborata da Tommaso e predominante nel pensiero medievale. Tale sintesi medievale tra *eros* ed *agape*, senza fondamenti oggettivi, a parere dell'autore viene spezzata nel Rinascimento per una filosofia della vita che assolutizza l'eros, e da **Martin Lutero** che ha fatto a pezzi la sintesi cattolica raggiunta riguardo l'amore: "Lutero non fu un riformatore solo per la sua concezione della giustificazione per fede. Egli può essere definito, con altrettanto buon diritto, come il riformatore della nozione cristiana di amore. È stato Lutero, infatti, che ha distrutto la dottrina cattolica dell'amore, essenzialmente fondata sul motivo dell'eros, ed ha così ristabilito l'agape nella sua integrità e purezza"¹⁷⁵. **Kant**, il cui rapporto con il pensiero luterano è stato indagato, si pone in fondo sulla stessa linea di pensiero: egli ritiene che un'azione morale è tale quando obbedisce incondizionatamente all'imperativo categorico per la sua forma di comando incondizionato e non per il suo contenuto, e nel movente dell'agire non devono subentrare per niente inclinazioni sensibili, o scopi come il piacere o il conseguimento della felicità. Il teologo **K. Barth** sembra all'inizio rivalutare e considerare attentamente l'amore erotico, ma ricade alla fine in una valutazione negativa dell'eros che, in quanto amore di sé, in quanto appetito più o meno affinato o rozzo è l'esatta controfigura dell'amore cristiano¹⁷⁶. L'eros non può essere considerato un gradino preliminare per accedere all'amore cristiano e ogni atto di tolleranza nei suoi confronti è decisamente non cristiano. L'amore cristiano è a tutti gli effetti separato da ogni altra forma di

¹⁷⁴ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni.*, Il Mulino, Bologna 1971, 190-191

¹⁷⁵ *Ibid.*, 38-39.

¹⁷⁶ J. PIEPER, *op. cit.*, 117.

amore. Gli accenti benevoli verso l'amore erotico sono legati alla vicinanza del teologo svizzero alla vita quotidiana del cristiano medio, che ameranno sempre, in maniera più o meno raffinata o più o meno rozza, anche secondo lo schema erotico. Nel tentativo di raggiungere la purezza dell'*agape* a scapito dell'*eros* si perde la stessa umanità. Se l'uomo è una corda tesa tra l'angelo e la bestia, in questo caso egli è tirato totalmente dalla parte del primo, a prezzo della sua umanità.

La diffamazione dell'*eros* proviene anche dal basso, dall'impostazione dell'attuale economia di mercato che, affidandosi all'*homo consumens*, appiattisce il desiderio sul bisogno. Il desiderio è la forza che l'uomo trova in se stesso che lo spinge fuori da sé. Ma verso dove? E perché? I grandi racconti su cui è nata la civiltà occidentale ed anche i miti delle origini ripresi dal pensiero filosofico parlano di un'origine, in età illuministica chiamata stato di natura, in cui l'uomo era perfettamente unito al divino e al reale, perfettamente unificato con se stesso. L'uomo sarebbe decaduto da tale situazione di unità armonica ed ora orienta conoscitivamente ed eticamente la propria esistenza per potervi ritornare. Il desiderio ha vita in questa fase intermedia in tutta la sua ambiguità. La ragione dovrebbe governarlo perché sia orientato verso il Sommo Bene e, una volta raggiunta la meta, esso non avrebbe più motivo di essere perché l'uomo in questa situazione non manca più di nulla. Il desiderio dunque è indice di una mancanza che l'uomo vive e tale mancanza, grazie ad esso, diventa motivo di tensione, motore dell'esistenza. Se pensiamo al sistema hegeliano, possiamo trovare per certi aspetti un compimento di tale percorso. Il soggetto è originariamente identico a se stesso, è originariamente Idea, ma il vero è l'intero. Il soggetto è chiamato a riappropriarsi della sua identità uscendo da sé e misurandosi continuamente con l'alterità, per toglierla e ritornare in sé nelle varie figure della storia dello Spirito. Alla fine del percorso il soggetto si ritrova come Sapere Assoluto, cioè arriva a sapere di essere tutta la realtà. L'idealismo nella sua forma compiuta, pensando a Fichte, Schelling ed Hegel è il sistema in cui l'identità Io=Io si compie in maniera dinamica misurandosi con l'esso e con il tu. Ma l'alterità, in tale sistema, non è reale, è apparente e sempre ricompresa in livelli superiori di sapere e di realtà attraverso il conoscere e l'agire. Esso può essere considerato la figura più esplicita della tradizione egologica dell'Occidente, impostata sul primato dell'Io che alla fine fagocita il tu. Il desiderio, in tale sistema, può offrire l'ordito della storia ma è destinato ad essere fagocitato dalla ragione e a scomparire, una volta raggiunto il sapere assoluto. L'immagine di questa origine, di questa figura di unità perfetta dell'Io con se stesso da cui deriveremmo, e che vogliamo ritrovare, forse è una proiezione dello stesso desiderio il quale ha questa ambiguità di fondo: vivere per un traguardo che significa la sua estinzione, essere per la morte. Probabilmente il desiderio attesta un altro tipo di provenienza per noi stessi. Nel momento in cui l'identità dell'Io tende a costituirsi, il soggetto cerca di porre una demarcazione tra il proprio e l'estraneo. In greco il verbo *echein* (avere) è anche uno dei significati del verbo essere, perché io sono e sono consapevole di essere anche per quello che ho, anche perché possiedo. Ma la demarcazione del proprio può avvenire per esclusione dell'estraneo? L'io deriva forse da se stesso ed è originariamente capace di escludere l'altro? Se prendiamo sul serio l'indice del desiderio, forse scopriamo ben altro. Fabio Ciaramelli, ponendosi in dialogo con Freud, ci direbbe che la figura di un appagamento diretto del desiderio, di un Io che è immediatamente se stesso è in realtà allucinatoria. All'inizio l'Io pensa che il male è identico a

ciò che gli è estraneo, a ciò che è al di fuori. La fase originaria della vita psichica sarebbe un appagamento allucinatorio del desiderio. Cosa possiamo allora scoprire oltre l'allucinazione? *"Il punto è che nonostante tutto per Freud <<l'io non è padrone in casa propria>>. L'intimità originaria del soggetto non è caratterizzata dall'unitaria semplicità di un possesso appagante e tranquillizzante, ma è già portatrice di un'ambiguità, d'una tensione irrisolta, d'una non coincidenza con sé ... La scoperta freudiana di uno scarto che si scava nel cuore del proprio attesta la prima presenza o figura di un'alterità che irrompe irriducibile e incontrollabile. Questo scacco inaugurale di quell'indipendenza e di quella semplicità autosufficiente che pur tuttavia il desiderio inconscio non si stancherà di vagheggiare, costituisce una contestazione tacita ma radicale di ogni progetto ontologico-speculativo, che deve inevitabilmente, ancorché implicitamente, presupporre l'accessibilità diretta dell'originario, la sua intrinseca semplicità immediata"*¹⁷⁷. Dunque, all'origine non è l'io, ma il tu o l'altro, non è il proprio, ma l'estraneo. L'originario, l'identità con se stessi, non è immediatamente accessibile, perché all'origine non è il "sé". Non si dà un soggetto puro, in un contesto spazio temporale puro, che poi costruisce la cultura, ma l'uomo è un essere originariamente immerso in una cultura, che pensa, parla, opera perché già culturalmente situato. All'inizio non c'è un soggetto puro che poi per sopravvivere costituisce una società con altri interlocutori, ma l'uomo originariamente si costituisce in una trama di relazioni sociali. Comprendiamo lo spaesamento che prova il soggetto trascendentale kantiano, posto di fronte all'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio come causa efficiente di sé e della realtà. Egli smarrito si chiede: *"E se l'oggetto proviene da me in quanto mia costruzione, io da dove vengo?"*. L'esistenza in noi del desiderio attesta che noi proveniamo dall'altro, come attesta del resto il mistero della nostra nascita o il mito della creazione della donna raccontato nel libro della Genesi. Noi però non vogliamo riconoscere tale provenienza, che ci spodesta dell'originaria identità con se stessi tanto vagheggiata, che mette in discussione il primato del proprio a scapito dell'estraneo, e continuamente siamo tentati di misconoscerla, pena la morte del desiderio e la distruzione della nostra umanità. Proprio perché non sono originariamente in me stesso, ma provengo dall'altro, il desiderio mi proietta fuori da me stesso dove non sono pienamente a casa mia. Verso dove mi proietta? Il desiderio vive a patto di essere orientato verso l'altro: *"Il desiderio umanamente realizzabile è dunque il desiderio proteso al futuro, il desiderio di ciò che per definizione sfugge alla presa dell'intuizione immediata e diretta, perché si sottrae ad ogni possesso istantaneo. L'altro, verso cui si orienta l'intenzione del desiderio, gli è fin dall'inizio inaccessibile immediatamente. Solo così si sfugge al mito nostalgico del desiderio, riconoscendone però la forza magmatica alla base della sua vitalità e creatività"*. L'originario non è immediatamente accessibile perché è l'altro, sempre trascendente rispetto a me, sempre prima di me, non oggettivabile o manipolabile. E il desiderio vive finché è orientato verso l'altro, e finché quest'ultimo è mantenuto nella sua alterità. Se l'altro si spersonalizza, diventa oggetto di possesso e di appagamento, come accade alla figura del d. Giovanni, il desiderio cessa e io muoio come uomo in una chiusura narcisistica nel mio ego.

¹⁷⁷ F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, ed. Dedalo, Bari 2000, 47.

Anche se il desiderio cerca l'appagamento in realtà vive se esso è differito, e non può essere altrimenti se esso è diretto all'altro. Qui è oggi il nodo del tempo, che abbiamo visto nel primo capitolo: i miti delle origini non comprendono il tempo perché non se ne avverte la necessità in quanto l'ego possiede compiutamente se stesso ed è pienamente in sé. Il possesso e l'appagamento annullano il tempo: ho raggiunto ciò che desideravo. Il tempo nasce come differimento dell'appagamento del desiderio e la temporalità è resa possibile solo dalla presenza dell'altro, solo nel cammino mai definitivamente compiuto verso il mistero l'altro mai pienamente svelato o esaurito. Così Levinas approccia il mistero del tempo: *“Lo scopo di queste conferenze consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri”*¹⁷⁸. Il tempo non è la copia finita e mobile dell'eterno immobile, ma accade nella relazione con l'altro. Finché sono immediatamente identico a me stesso perché rinchiuso narcisisticamente in me e consapevolmente rifiuto la relazione con altri, non sussiste la temporalità. Esistere ed esistente coincidono. C'è un evento, però, che si presenta a me come alterità totale, su cui non ho nessuna presa, nessun controllo, nessun potere, che non posso in alcun modo prevedere, che infrange questa identità tra esistere ed esistente: esso è la morte. Questa scissione dell'identità esistere-esistente che accade grazie alla morte insinua già nel soggetto una pluralità. La morte può essere caduta nel nulla se affrontata come essere totalmente sottratto alla relazione con altri, o può invece costituire l'irrompere del mistero e la relazione con esso. Nel rapporto con la morte il soggetto fa esperienza della sua passività, perché sulla morte non ha alcun potere, in qualche modo la subisce. Ma di fronte alla morte il soggetto scopre di non avere il pieno possesso di sé, di non poter disporre pienamente di se stesso. Paradossalmente il rapporto con la morte può diventare anche luce, iniziativa, evento di lucidità suprema, di piena virilità, di libertà, come già prefigurato nell'essere-per-la-morte heideggeriano. Al soggetto che si pone in relazione con la morte è chiesto di abbandonare il potere di possedersi e possedere, di disporre di sé e dell'altro, di dominare, per acquisire un altro potere, il potere di rimanere persona di fronte ad essa: *“Vincere la morte significa avere con l'alterità dell'evento una relazione che deve essere ancora personale”*¹⁷⁹. Nella morte, proprio perché sancisce l'impossibilità di avere in se stessa e di avere qualsiasi progetto si annuncia l'Altro: *“Un evento ci accade senza che noi possiamo disporre assolutamente di nulla <<a priori>>, senza che ci sia possibile avere il minimo progetto, come si usa dire oggi. La morte è l'impossibilità di avere un progetto. Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa che è assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere da noi assimilata per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza stessa è fatta di alterità. La mia solitudine, così, non è confermata dalla morte, ma è spezzata dalla morte. In tal modo, diciamo subito, l'esistenza si fa pluralistica. Il plurale non è qui una molteplicità di esistenti, ma appare proprio all'interno dell'atto di esistere. Nello stesso esistere dell'esistente, fino ad allora gelosamente assunto dal soggetto solo ed espresso per mezzo della sofferenza, s'insinua una*

¹⁷⁸ E. LEVINAS, *Le Temps e l'Autre*; tr. it. di F. P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1997, 17.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 52.

pluralità. Nella morte, l'esistere dell'esistente si aliena. Certo, l'Altro che si annuncia non possiede questo esistere allo stesso modo in cui lo possiede il soggetto; il suo potere sul mio esistere è misterioso; non sconosciuto, ma inconoscibile, totalmente refrattario alla luce. Ma questo indica appunto che l'altro non è in nessun modo un altro me stesso, che partecipa insieme con me ad un'esistenza comune. La relazione con l'altro non è un'idilliaca ed armoniosa relazione di comunione, né una simpatia grazie alla quale, mettendoci al suo posto, lo riconosciamo come simile a noi ma esterno a noi; la relazione con l'altro è una relazione con un Mistero. È la sua esteriorità, o piuttosto la sua alterità, che costituisce tutto il suo essere, poiché l'esteriorità è una proprietà dello spazio e riconduce il soggetto a se stesso per mezzo della luce. Di conseguenza, solo un essere che è arrivato alla contrazione spasmodica della sua solitudine attraverso la sofferenza ed alla relazione con la morte, si pone su un terreno in cui la relazione con l'altro diventa possibile. Relazione con l'altro che non si identificherà mai con il fatto di cogliere una possibilità. Bisognerebbe caratterizzarla con termini che vadano al di là delle relazioni che descrivono la luce. Penso che la relazione erotica ce ne fornisca il prototipo. L'eros, forte come la morte, ci fornirà la base dell'analisi di questa relazione con il mistero ... Ciò di cui non è possibile appropriarsi in nessun modo è l'avvenire; ... l'avvenire è ciò di cui non è possibile appropriarsi, ciò che cade su di noi e s'impadronisce di noi. L'avvenire è l'altro. La relazione con l'avvenire è la relazione stessa con l'altro. Parlare di tempo in un soggetto solo, parlare di una durata puramente individuale, ci sembra impossibile ... Io non definisco l'altro per mezzo dell'avvenire, ma l'avvenire per mezzo dell'altro, poiché lo stesso avvenire della morte lo abbiamo visto consistere nella sua alterità totale"¹⁸⁰. Levinas ci mostra dunque l'approdo del nostro uscire da se stessi per mezzo del desiderio: il futuro è l'altro. L'evento della procreazione rappresenta ciò in maniera plastica. Il desiderio che insegue la forma allucinatoria di appagamento immediato proiettato all'origine è sempre una ricerca nostalgica rivolta al passato. Il desiderio che tende all'altro come al suo futuro avventurandosi nelle mediazioni simboliche della cultura è "poiesis: tensione feconda, orientata alla creazione di ciò che ancora non c'è"¹⁸¹. L'avvenire indicato da Levinas non è minimamente contenuto nel presente, ma non può diventare tempo se non entra in relazione con il presente. Come può instaurarsi tale relazione? Come posso io oggi entrare in relazione con qualcosa che non è ancora, con ciò che sarà? "La relazione con l'avvenire, la presenza dell'avvenire nel presente sembra ancora realizzarsi nel faccia a faccia con altri (autrui). La situazione del faccia a faccia sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non fa parte del modo di essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto tra esseri umani e nella storia"¹⁸². Levinas ci ha suggerito che l'eros può fornirci la base della relazione con il mistero. Per comprendere questo dobbiamo partire dalla sua domanda: "Proprio nella vita civile si trovano le tracce di questa relazione con l'altro che bisogna cercare nella

¹⁸⁰ *Ibid.*, 45-46. 53.

¹⁸¹ F. CIARAMELLI, *op. cit.*, 53.

¹⁸² E. LEVINAS, *op. cit.*, 49

sua forma originaria. Esiste una relazione in cui l'alterità dell'altro appare nella sua purezza? Esiste una relazione in cui l'altro non possieda l'alterità soltanto come il rovescio della sua identità, in cui non obbedisca soltanto alla legge platonica della partecipazione, secondo la quale ogni termine contiene qualcosa dello stesso e proprio per questo anche qualcosa dell'altro? Non ci potrebbe forse essere una situazione in cui l'alterità caratterizzi un essere a titolo positivo, come un'essenza?"¹⁸³ Egli si concentra sulla differenza dei sessi: essa non rientra nella divisione logica in generi e specie, non raggiunge un contenuto empirico e non è neppure una contraddizione perché nella contraddizione i due termini si rimandano comunque l'uno all'altro senza alcuna distanza tra i due. Essa non indica neanche due termini complementari, che presuppongono comunque una totalità preesistente (il mito dell'androgino in Platone). Se così fosse, l'amore si proporrebbe in termini di fusione e di eliminazione delle individualità. Siamo su un altro livello di realtà, il livello di una dualità insuperabile in un rapporto patetico in cui il soggetto subisce il trauma di perdere il potere su ..., si lascia spogliare dal potere di disporre e oggettivare, per assumere il potere di lasciar essere l'altro in quanto tale e perché tale. Entriamo in una relazione tra due contrari irriducibili, perché la relazione non modifica in nulla l'essere contrario, non soffoca l'alterità, ma permette al termine di restare assolutamente altro: *"la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è la femminilità"*¹⁸⁴. Il mistero della femminilità fa sì che la relazione non neutralizzi, ma conservi l'alterità, in quanto il suo modo di esistere è il pudore: *"Ciò che mi sta a cuore in questa concezione della femminilità, non è soltanto l'inconoscibilità, ma un modo di essere che consiste nel sottrarsi alla luce. La femminilità è nell'esistenza un evento differente da quello della trascendenza spaziale o dell'espressione, che vanno in direzione della luce. È una fuga dinanzi alla luce. Il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore. Perciò questa alterità della femminilità non consiste in una pura e semplice exteriorità oggettuale. Non è fatta neppure di un'opposizione di volontà. L'altro non è un essere che incontriamo, che ci minaccia o che vuole impadronirsi di noi. Il fatto che è refrattario al nostro potere non implica una potenza più grande della nostra. È l'alterità che determina tutta la sua potenza. Il suo mistero costituisce la sua alterità"*¹⁸⁵. L'altro non è incontrato prima di tutto come un'altra libertà di fronte alla propria: la relazione tra due libertà identiche, ci direbbe Hegel attraverso la dialettica servo-padrone, approderebbe all'asservimento o alla sottomissione, con uno scacco della comunicazione. L'altro è prima di tutto mistero nella modalità del pudore: *"Stiamo descrivendo dunque una categoria che non rientra nell'opposizione essere-nulla, né nella nozione di esistente. Essa è un evento interno all'esistenza, che è differente rispetto all'ipostasi, per mezzo della quale nasce un esistente. Mentre l'esistente si realizza nel soggettivo e nella coscienza, l'alterità si realizza nella femminilità. Termine di eguale dignità, ma di senso opposto rispetto alla coscienza. La femminilità non si realizza come essente in una trascendenza diretta verso la luce, ma*

¹⁸³ *Ibid.*, 54.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 55.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 56.

nel pudore. Il movimento è dunque qui inverso. La trascendenza della femminilità consiste nel ritrarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarlo mistero¹⁸⁶. La coscienza è l'essere che è presente a se stesso e all'altro, è il presente, la femminilità è l'altro che si ritrae per far essere verso la luce chi gli sta di fronte, è ciò che all'interno del mondo, dove tutto è presente, non è mai presente, è ciò che può non essere presente quando tutto è presente, è l'avvenire. Con questa chiave potremmo avvicinare il racconto della creazione della donna nel libro della Genesi, in cui l'essere femminile inizialmente è il non presente, l'atteso, il futuro ("Non è bene che l'uomo sia solo", l'impossibilità degli animali di colmare questa assenza perché l'aiuto che gli è simile non è tra ciò che è presente) ed in cui si rende presente nel pudore perché rinvia l'uomo alla luce e gli permette di esprimersi e riconoscersi nella sua identità.

Alla luce di tutto questo comprendiamo come il desiderio necessariamente vive di appagamenti parziali e frammentari, perché non potrà mai possedere l'altro: ne va della sua vita, e più si avvicinerà all'altro più sperimenterà l'irriducibilità dell'altro, il non potere sull'altro, la distanza dell'altro. In realtà esso si configura come "avere senza possesso": *"Non si potrebbe partire dall'avere per definire il desiderio? Desiderare significa avere senza avere, vale a dire che l'elemento psichico o non oggettivo dell'avere esiste già tutt'intero nel desiderio: ma è proprio alla sua separazione dall'elemento oggettivo che il desiderio deve il suo carattere lancinante"*¹⁸⁷. Perché l'altro rimanga tale il desiderio, o *eros*, ha bisogno di intrecciarsi con l'*agape*. Nell'intreccio con l'*agape* l'*eros* può vivere perché è tensione all'alterità come mistero: l'*agape* è tale perché vuole l'unicità dell'altro, ne custodisce l'alterità e non permetterà all'*eros* di cedere alla tentazione di possedere l'altro nell'appagamento totale. L'*agape* fa permanere l'*eros* nel carattere lancinante dovuto alla separazione dall'elemento oggettivo. Nel rapporto erotico tra gli amanti, in cui *eros* ed *agape* si compenetrano, troviamo la riprova di tutto questo, e così facendo, gli permette di vivere, in quanto il possesso è la morte del desiderio. Intanto l'uomo come *ens amans* scopre non solo di avere un corpo, ma di essere un corpo. Io sono inserito nell'esistenza grazie al mio corpo, mi manifesto agli altri e gli altri si manifestano a me in virtù del mio corpo. Il mio corpo dice la mia unicità e l'unicità dell'altro. Il mio corpo è l'unica possibilità di comunione con me, con l'altro, con l'intera realtà, a partire dalla sensazione per giungere al pensiero concettuale di cui è l'"irrapresentabile concreto": *"Porre la priorità metafisica del corpo, è dire che la sua mediazione è necessaria per fare attenzione a qualunque cosa, dunque per conoscerla; ma in queste condizioni come potrebbe la natura di questa funzione mediatrice cadere sotto le pretese dell'attenzione e quindi essere conosciuta?"*¹⁸⁸. Sono certo di esistere, e dunque divento soggetto, per il corpo che sono. Ma in che modo arrivo ad essere il mio corpo in una relazione erotica? Schiudendo i significati del fenomeno amoroso, possiamo essere testimoni di come io e l'altro veniamo

¹⁸⁶ *Ibid.*, 57.

¹⁸⁷ G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, cit., 113

¹⁸⁸ G. MARCEL, *Giornale Metafisico*, cit., 130.

all'essere nella cosiddetta "riduzione erotica"¹⁸⁹. In che consiste la riduzione erotica? Ognuno può manifestarsi perché amato, in virtù dell'amante, perché qualcuno lo ama per primo, ancor prima di conoscerlo, e può conoscerlo perché lo ama o farsi conoscere, in quanto amato: "*L'altro mi appare per quanto lo amo e secondo il modo in cui lo amo, poiché la mia iniziativa anteriore non decide unicamente il mio atteggiamento nei suoi confronti, ma soprattutto la sua fenomenalità, poiché, amandolo, io lo metto per primo in scena. È l'amante a far apparire colui o colei che ama, non l'inverso. Lo fa apparire come amabile o odiabile e, quindi, come visibile in riduzione erotica. L'altro si fenomenalizza nell'esatta misura in cui l'amante ama e, Orfeo della fenomenalità, lo sottrae all'indistinzione, lo fa risalire dal fondo del non visto*"¹⁹⁰. Non si tratta di un atto irragionevole, ma di un atto in cui la ragione da sola non riesce a dare conto del farsi avanti di chi ama e della scelta di quell'unico. Se Leibniz, a proposito delle verità storiche o di fatto, aveva postulato il principio di ragion sufficiente, nel caso del fenomeno amoroso possiamo chiamare in causa il "principio di ragione insufficiente". Nell'intimità degli amanti la carne è in quanto erotizzata e ognuno dei due si individualizza. Nel momento in cui desidero l'altro e l'altro desidera me la dimensione dell'avere viene sconvolta: in quel momento nulla mi definisce di più e mi appartiene di più di ciò che mi manca mentre ciò che possiedo, tutto ad un tratto, mi diventa esteriore. "*Divengo me stesso e mi riconosco nella mia singolarità quando scopro ed ammetto infine colui che desidero*"¹⁹¹, precisa il nostro autore. Nel rapporto erotico mi individualizzo di fronte alla cura di chi mi ama per primo in virtù di una passività originaria, in cui "... *la carne può esporsi senza tramite ad un'altra carne. E la carne che si espone a un'altra carne senza cosa, senza ente, senza nulla di intermediario, si mostra nuda, il nudo a nudo di una carne davanti a un'altra*"¹⁹². La carne non è più semplicemente il corpo mio o dell'altro, perché nel fenomeno dell'erotizzazione non è più possibile alcun rapporto di oggettivazione. Nel rapporto conoscitivo o operativo con il mondo non diventerò mai una carne: "*Il mondo non mi riceve a mondo aperto, comincia sempre fermandomi. La mia carne mi fa così provare che non comprendo il mondo, ma che vi sono compreso. L'essere consiste probabilmente proprio in questa comprensione che mi limita, un orizzonte in senso stretto, un orizzonte finito per definizione. L'essere mi finitizza secondo la sua finitezza essenziale. Mi tiene e mi trattiene. Per uscirne ed evaderne bisogna che la mia carne entri in rapporto con un'altra carne, nella quale e attraverso la quale io mi espanderò per la prima volta ... Mi libero e posso divenire me stesso solo toccando un'altra carne, come un approdo, perché solo un'altra carne può farmi posto, accogliermi, non rimandarmi indietro né resistermi: dare diritto alla mia carne e rivelarla a me stesso preparandole un posto*"¹⁹³. Toccando la carne

¹⁸⁹ J. L. MARION, *Le phénomène érotique*, Edition Grasset e Fasquelle, Paris 2003; tr. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Ed. Catagalli, Siena 2007.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 103.

¹⁹¹ *Ibid.*, 140

¹⁹² *Ibid.*, 148.

¹⁹³ *Ibid.*, 152.

dell'altro, essa si erotizza e l'altro sente la propria carne, si sente e si individualizza nella propria carne. Quando l'amante tocca la mia carne, io la sento e mi espando, mi individualizzo come carne. Ognuno dona all'altro qualcosa di cui non dispone, la carne altrui, ed ognuno è in virtù dell'avvento e della presenza dell'altro: *"L'altro mi da a me stesso per la prima volta, perché prende l'iniziativa di donarmi la mia propria carne per la prima volta. Mi sveglia perché mi erotizza"*¹⁹⁴. Muta anche il "dove" del mio essere, che non coincide più con delle coordinate spazio-temporali: *"E dove l'altra carne farebbe posto alla mia, se non in essa? Dato che il mondo non mi fa posto, me lo deve fare un'altra carne, assestandosi per me, lasciandomi entrare in lei, lasciandosi penetrare. Di un sol colpo sento la mia carne e l'altra carne, che non mi può resistere, non mi vuole resistere, mi vuole prendere al suo posto senza comprendermi, mi vuole mettere al suo posto – mi mette al suo posto – lasciandosi invadere senza difendersi. Entrando nella carne dell'altro, esco dal mondo e divento carne nella sua carne, carne della sua carne"*¹⁹⁵. Io sono nell'altro e l'altro è in me: io sono perché ospitato nella carne dell'altro per la sua passività radicale e l'altro è perché ospitato nella mia. Dalle parole degli amanti si dispiega anche la temporalità diversa che ne scaturisce, e che avevamo già intravisto. Il passato di una persona è la parte della storia su cui non si ha più nessun potere: è irreversibile e rivela la mia impotenza. Esso va redento e Nietzsche ne intravedeva la redenzione in virtù della volontà di potenza, assumendolo come suo oggetto: il *"così fu"*, sanzione che pesa come un macigno, deve diventare il *"così volli che fosse"*. L'amore redime in modo diverso il passato: il passato che si dicono gli amanti nell'intimità è *"ancora!"*. Esso acquisisce senso e non pesa più in una relazione erotica con l'altro. Il presente che gli amanti si dicono nell'intimità è: *"eccomi!"*. Il mio presente diviene l'avvento dell'altro a cui io scelgo di espormi. Il futuro che si dicono gli amanti è: *"Vieni!"*, l'avvenire è il desiderio, l'attesa e l'avvento dell'altro. Nel rapporto erotico l'amante si individualizza anche in virtù del desiderio di eternità: *"L'amante si individualizza poi in virtù dell'eternità, o almeno in virtù del desiderio di eternità ... Al momento di amare, l'amante non può credere a ciò che dice e a ciò che fa se non sotto un aspetto di eternità. O, a rigore, di un'eternità istantanea, senza la promessa di durare, tuttavia un'eternità di intenzione. Sia all'amante che all'amato serve almeno la possibile convinzione di amare questa volta per sempre, irreversibilmente, una volta per tutte. Per l'amante, fare l'amore implica per definizione l'irreversibilità (come in metafisica l'essenza di Dio implica la sua esistenza). Questo si conferma a contrario: dire: <<Ti amo per un momento, provvisoriamente>>, significa dire <<Non ti amo affatto>>, e non realizza che una contraddizione performativa. Fare l'amore per un certo tempo equivale a non fare l'amore, a non fare l'amante. Certo, posso dire <<Ti amo>> dubitando chiaramente di potere (e di voler potere) amare per sempre, , ovvero con la quasi certezza di fallire dopo poco; ma non posso mai dirlo senza sostenere almeno un'infima possibilità (vale a dire semplicemente una possibilità) che questa volta amerò per sempre, una volta per tutte. Senza tale possibilità, per quanto scarna, non solo non potrò psicologicamente immaginare di fare l'amore, e ancor meno farlo davvero ma, di fatto, mi*

¹⁹⁴ *Ibid.*, 153.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 152-153.

condannerei a mentire. Tale menzogna non ingannerà soltanto l'altro (che forse non si fa alcuna illusione e non chiede tanto), ma soprattutto priverà l'uno e l'altro del fatto di fare l'amore. Ci corteggeremo e, se tutto va bene (o male) copuleremo, ma non per questo faremo l'amore. Perché nessuno di noi compirà la riduzione erotica, né giungerà alla condizione di amante. Scomparirà la questione stessa dell'amore. Al contrario, se resta una possibilità di eternità, per quanto tenue si voglia, anche la scomparsa a termine del <<ti amo!>> non cancellerà ciò che si è compiuto una volta: abbiamo fatto l'amore da amanti"¹⁹⁶. La riduzione erotica è sempre convalidata da un giuramento e apre la temporalità della fedeltà. La dimensione erotica apre la finitezza all'eternità e cala l'eternità nella finitezza. L'amplesso esige di giungere all'appagamento reciproco e l'appagamento impone la fine dell'amplesso, per scongiurare lo sfinimento degli amanti. Gli amanti si dicono "ancora" come se fosse l'unica e ultima volta in cui si uniscono per godere della gioia di essere l'uno nell'altro, ma poi è necessario dire basta per poi rinnovare ulteriormente tale esperienza. Questo è il modo che è concesso all'amante di vivere l'eternità nella temporalità dell'amore. L'esclusione della semplice possibilità dell'eternità, la cosiddetta contraddizione performativa, rende impossibile l'amore e la mia permanenza nell'essere: "Amare per un tempo determinato ... non significa amare provvisoriamente, ma non amare affatto, non aver neppure mai cominciato ad amare. Amare provvisoriamente: un nonsenso, una contraddizione in termini ... Quindi, se persisto in questa contraddizione performativa, dovrò pagarne il prezzo: contraddire me stesso, diventare una contraddizione effettiva, in breve, rendermi infedele a me stesso, perché non voglio restare fedele all'altro. Tale contraddizione in sé attraverso di sé definisce con precisione la vera menzogna, che consiste non tanto nel mentire all'altro (cosa che posso sperare di dissimulare), ma nel mentire a se stessi (cosa che non posso nascondere a me stesso). Amare richiede, quindi, non solo la fedeltà, ma la fedeltà per l'eternità. La fedeltà temporale, dunque il fenomeno dell'amore, assicurandogli l'unico futuro possibile"¹⁹⁷. Nella menzogna non sono più, perché fuggo da me stesso e dall'altro, non sono più presente a me stesso e all'altro, non ho più un "dove" (ospite dell'altro) e un quando (essere con me e con l'altro). L'eros spinge la persona a uscire da sé interpellata da questa domanda fondamentale: "Sono amato da altrove?". In questo possiamo concordare con chi afferma che inizialmente l'eros comporta un riferimento all'ego, che senza amore non può individualizzarsi né espandersi. La reciprocità è contemplata e richiesta dalla dimensione erotica, così come la convivenza umana, a livello economico, prevede la legge dello scambio. Ma non ci si può fermare alla legge dello scambio o alla dimensione della reciprocità. Uno dei paradossi dell'attuale economia di mercato, che è l'applicazione rigorosa di una razionalità che calcola e vuole mantenere gli equilibri, è la creazione dell'*homo consumans*, dell'uomo che consuma e che spreca oltre ogni calcolo ragionevole, per cui l'equilibrio cercato nella distribuzione delle risorse non è alla fine realizzato. L'*homo consumans* è in realtà una contraffazione della giusta esigenza di travalicare la dimensione dello scambio nel senso della gratuità. La stessa economia può assicurare una giusta distribuzione delle risorse e pari

¹⁹⁶ *Ibid.*, 140-141.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 236-237.

opportunità agli individui se la logica dello scambio non annulla la dimensione del dono. Così nel rapporto erotico fermarsi alla reciprocità può significare imprigionare e soffocare la relazione nella gabbia della logica della necessità. Anche se il legittimo punto di partenza è l'interrogativo: *"Sono amato da altrove?"*, la relazione può continuare a vivere per il farsi avanti senza sufficienti ragioni dell'amante, per il suo prendere l'iniziativa. La relazione erotica conduce allora l'amante a chiedersi: *"Posso io amare per primo?"*. È un'esposizione all'altro totalmente gratuita e incondizionata, il giusto riferimento a Sé e la legittima ricerca del proprio piacere vanno di pari passo e sono in armonia con il dirigersi verso l'altro, il consegnarsi a lui e con la ricerca del suo piacere. Comprendiamo a questo punto le considerazioni di Levinas: *"Là dove tutte le possibilità sono impossibili, là dove non si può più potere, il soggetto è ancora soggetto grazie all'eros. L'amore non è una possibilità, non è dovuto alla nostra iniziativa, è senza ragione, c'invade e ci ferisce e tuttavia l'io sopravvive in esso"*¹⁹⁸

Tale fenomenologia della dimensione erotica penso abbia abbastanza chiarito perché l'uomo è *homo amans* e come sia oggi indispensabile salvare l'*eros*, preservare il desiderio dalla distruzione. L'amore fa essere, permette di individualizzarsi e di espandersi perché accolti, ospitati: tale forzato intenzionale e volitivo ci ricorda la nostra provenienza da altri, il primato del tu e dell'estraneo per approdare alla terra promessa dell'io. Abbiamo considerato un'esperienza, la relazione erotica tra uomo e donna, perché a nostro avviso si configura come relazione archetipica e fondante che fa intravedere come l'amore e la logica del dono possa poi innervare ogni dimensione della vita umana e della realtà. Non a caso le pagine della Scrittura, per raccontare la storia della salvezza tra Dio e l'uomo muovono, oltre che dall'atto creatore di Dio, da una coppia che in quanto tale è l'uomo immagine di Dio. Nella relazione erotica abbiamo visto come l'amore costituisce nell'essere in virtù del donarsi gratuito e del tirarsi indietro, del ritrarsi per far essere. L'essere secondo il pudore della femminilità come alterità ci ha mostrato questo. In effetti Marion anche in un'altra relazione ritrova il dono totalmente liberato dallo scambio: *"E, soprattutto, possiamo cominciare a parlare di liberazione del dono dallo scambio. Esiste, però, un caso simile, ossia un dono ridotto alla donazione? Un dono che, evidentemente, non sia uno scambio? Un dono, cioè, che non soltanto si riduce, ma che non può non essere ridotto, che sarebbe naturalmente ridotto e che sarebbe visibile soltanto a condizione di essere dono ridotto. Quale fenomeno potrebbe apparire soltanto in quanto sempre ridotto? Ne suggerisco uno, il fenomeno della paternità. Nessuno può dire di non aver visto tale fenomeno, perché il fenomeno della paternità non dipende – evidentemente – dalla differenza sessuale, dal momento in cui tutti hanno un padre, qualunque esso sia. Il fatto che il padre sia sconosciuto, anziché sminuire il fenomeno della paternità, lo rafforza: ... la paternità è caratterizzata dal fatto di essere un fenomeno come gli altri e, dunque, di donarsi ... La paternità, cioè, si dà, ma anche dona"*¹⁹⁹. Marion ci dice che il fenomeno della paternità è tale che in esso il dono è totalmente liberato dallo scambio. Come ogni fenomeno,

¹⁹⁸ E. LEVINAS, *op. cit.*, 57-58.

¹⁹⁹ J. L. MARION, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosemberg e Sellier, Torino 2007, 65.

esso si mostra a chiunque, si dà, ma l'esperienza della donazione è la condizione del suo manifestarsi. Si dà perché in esso ci si dona. Come mai nella paternità il dono è totalmente liberato dallo scambio? Possiamo prevederlo prima di tutto dalla prospettiva del donatore, che è il padre: *"In primo luogo, l'assenza del donatore. Non occorre essere stati alla scuola di Lacan per ammettere che è proprio del padre l'essere assente. Il padre manca, è colui che manca. La mancanza del padre è la sua caratteristica principale, in quanto egli è presente soltanto nel momento della procreazione e poi scompare, non avendo il rapporto di immanenza che ha il figlio con la madre e, dunque, non identificandosi con il figlio, così come fa la madre. Il padre ha soltanto un rapporto simbolico con il figlio, un rapporto nel quale l'assenza gioca un ruolo determinate; di più, in un certo qual senso, il padre deve essere assente perché, essendo colui che ritorna, per ritornare deve prima essere partito. Ritorna e il suo rapporto con il focolare domestico è rapporto di exteriorità e ritorno. Il padre, dunque, si eclissa e il suo mancare è la condizione della filiazione, perché il padre diviene tale quando riconosce il figlio e quando è riconosciuto dal figlio. In questo senso, dunque, il padre, per il suo ritrarsi iniziale, è il donatore assente, che parte e riparte di nuovo, e la paternità è caratterizzata dalla messa tra parentesi del donatore. E ancora una volta, la messa tra parentesi del donatore è esattamente la condizione affinché il donatore svolga il suo ruolo: un cattivo padre è colui che <<sta sempre là>>, che è sempre presente, mentre un buon padre è colui che non è mai là pur sé, tuttavia, ritorna. Chi sta <<sempre là>> è un tiranno, è qualcuno che ha fallito, che non dovrebbe <<stare là>>. Il padre è colui che non deve essere là e che può tornare. Ha il diritto di ritornare, ma di <<non stare sempre là>>"²⁰⁰. A queste parole fanno eco queste di Levinas: *"La paternità è la relazione con un estraneo che, pur essendo altri, è me; la relazione dell'io con me stesso, che è tuttavia estraneo a me. Il figlio, infatti, non è semplicemente opera mia, come un poema o come un oggetto da me costruito; non è neppure mia proprietà. Né le categorie del potere, né quelle dell'avere sono in grado di designare la relazione con il figlio. Né la nozione di causa né la nozione di proprietà permettono di cogliere il fatto della fecondità. Io non ho mio figlio: io sono in qualche modo mio figlio. Solo che le parole <<io sono>> hanno qui un significato differente rispetto al significato eleatico o platonico. C'è una molteplicità e una trascendenza in questo verbo esistere, una trascendenza che manca persino alle analisi esistenzialistiche più ardite. D'altra parte il figlio non è un evento qualsiasi che mi accade, come, per esempio, la tristezza, la mia sventura o la mia sofferenza. Si tratta di un io, si tratta di una persona. Infine, l'alterità del figlio non è quella di un alter ego. La paternità non è una simpatia grazie alla quale io posso mettermi al posto del figlio. È per il mio essere che io sono mio figlio e non per la simpatia. Il ritorno dell'io a sé che comincia con l'ipostasi non è dunque senza remissione, grazie alla prospettiva dell'avvenire dischiusa dall'eros. Invece di ottenere questa remissione mediante la dissoluzione impossibile dell'ipostasi, la si realizza per mezzo del figlio. Non è dunque secondo la categoria della causa, ma secondo la categoria della paternità che si realizza la libertà e si compie il tempo"*²⁰¹. Nella paternità avremmo il dono totalmente liberato da ogni*

²⁰⁰ *Ibid.*, 66.

²⁰¹ E. LEVINAS, *op. cit.*, 60.

commistione con lo scambio proprio perché il padre è assente: egli dona senza trattenere se stesso nel figlio, dona mantenendo un rapporto che è solo simbolico. Egli è se stesso nell'altro e in virtù dell'altro, e può tornare a se stesso grazie all'altro. Nella paternità si realizza perciò la libertà come rinuncia ad ogni potere e frantumazione dell'identità dell'identico e il tempo, perché l'avvenire è l'altro. La paternità è allora un vero e proprio santuario entrando nel quale ci si spoglia di ogni diritto e di ogni pretesa, si ama anzi il figlio per quello che lui si aspetta da chi gli è padre: è il santuario dell'amore che chiede l'oblio di sé per permettere alla nuova creatura di essere sempre più, e più il figlio è nella sua libertà più il padre, morendo ai propri desideri e alle proprie aspettative, è.

Ma l'affermazione di Marion sarebbe verificabile anche dalla prospettiva del donatario, cioè del figlio: *"... nel caso della paternità è stupefacente vedere che colui che riceve, il donatario, non soltanto manca, ma deve mancare. In che senso? Il donatario manca perché, per definizione, può soltanto essere in debito e non può rendere. Il figlio è incapace di rendere ciò che ha ricevuto ed è necessariamente ingrato. Può rendere soltanto dei servizi ai suoi genitori, aiutarli quando sono anziani; può essere un buon figlio, ma non può donare ai genitori ciò che loro gli hanno donato, ossia la vita. Nel migliore dei casi sarà colui che li vedrà perdere la vita, morire, ma proprio in quell'istante non potrà ridare loro ciò che da loro stessi ha ricevuto, la vita. Il che non vuol dire che il figlio non potrà donare la vita; non potrà rendere la vita a chi gli ha dato la vita e se donerà la vita a qualcuno, potrà donarla a tutti tranne che ai suoi genitori. Donerà la vita a chiunque, a condizione che costoro non siano coloro che gli hanno donato la vita. E questo scarto, questa ingratitudine permanente, per così dire, questa non reciprocità, è condizione, nella paternità, del dono, è ciò che permette la storia. Io dono a mia volta la vita, ma non a colui che me l'ha donata. C'è quindi una ripetizione che rende possibile la storia e che fa di questa stessa una non reciprocità essenziale"*²⁰². Nel momento della procreazione il figlio è ovviamente assente, e costui nel rapporto di debito radicale ed insolubile con i genitori apprende come la gratuità lo costituisca nell'esistenza, impara a morire alla volontà di potenza ed apprende che c'è storia se non ci sono potere e dominio, e non quando ho tutto restituito, per cui il nostro rapporto è concluso, ma quando c'è un dono gratuito ed incondizionato come prima ed ultima parola, condizione per un desiderio continuamente vivo.

Infine ciò può essere constatato anche dal versante del dono: *"Quanto al fatto che non si dona niente, questo mi pare evidente: nella paternità si dona la vita, il nome, il tempo; nel senso più rigoroso del termine, non si dona niente"*²⁰³. Nel regime del puro dono, finisce il criterio della proprietà. Il dono è assente come cosa perché la vita che si dà non è cosa che appartenga a qualcuno.

²⁰² *Ibid.*, 67.

²⁰³ *Ibid.*

Dai fenomeni primordiali e archetipici della relazione erotica e della paternità abbiamo tratto sufficienti elementi per approcciare l'uomo come *ens amans*. L'amore, il dono costituiscono nell'essere. Ci permettiamo due ultime considerazioni.

Abbiamo intravisto una relazione molto stretta tra essere, conoscere e amore. È una relazione di identità? Non possiamo concludere questo, ma non possiamo neanche misconoscere gli strettissimi intrecci. L'amore è atto creativo, libertà che afferma un'altra libertà proponendosi e poi ritraendosi. Non può definirsi cieco ma non è neanche una forma di conoscenza nel senso dell'oggettivazione. L'ordine dell'amore, infatti, non si volge agli oggetti, ma al tu vivente e concreto, di cui coglie e custodisce l'unicità inoggettivabile. L'amore è inconoscibile perché guarda l'unicità, è l'ambito della ragion insufficiente: sarebbe inutile chiedere all'amante i motivi del suo amore per l'amato. L'amore può destare la ragione a contestualizzare in una prospettiva nuova le oggettivazioni scientifiche e la logica dello scambio: la prospettiva del mistero e del dono. Dell'amore, dunque, non si può definire l'essenza, né è lecito considerarlo come principio di intelligibilità perché incommensurabile con se stesso, ma esso mantiene un potere rischiarante in rapporto al mondo concreto: l'amore non si riconosce mai nelle sue espressioni storiche ma neanche le rinnega completamente. L'amore può rischiarare il rapporto misterioso dell'uomo con se stesso, con la vita, con l'altro; esso può ampliare l'orizzonte della ragione perché essa possa sostenere il paradosso. Il paradosso costituisce il mistero dell'uomo: un paradosso di vita e morte, di finitezza e tensione all'infinito, di sacro e profano, di spirito e carne, di proprio circoscritto in virtù dell'estraneo, di un io che approda a se stesso grazie al tu, di potenza e fragilità, di luce e tenebre, di virtù e colpa, di gratuità e necessità, di dono e scambio, di indigenza e sazietà, il paradosso di un avere senza possesso, quale è il desiderio. La ragione esclusivamente scientifica e tecnologica, la ragione esclusivamente matematica è incapace di sostenere il paradosso e cade nella patologia, riducendo l'umano in frantumi. Innegabile è il fatto in base al quale con lo sviluppo e il progresso dell'*homo sapiens* in realtà si sono sviluppate, lungo la storia, anche la violenza e l'aggressività: "*ovunque homo continua a dichiararsi sapiens, ovunque regnano homo faber e homo oeconomicus, la barbarie è sempre pronta a sorgere*"²⁰⁴. Non possiamo dunque affermare che l'essere è l'amore, perché l'amore stesso ci impedisce di definire e oggettivare l'essere, che rimane mistero, ma in qualche modo possiamo dire che il nome dell'essere è l'amore, cioè che l'amore è il dato ontologico fondamentale.

Abbiamo visto come l'amore è il cuore della vita, è l'unica forza in grado di redimere la morte. La ragione, con le prove per dimostrare l'immortalità dell'anima, non redime l'assurdità della morte. Si è costituiti nell'essere, in quanto unici, per l'amore, proveniamo da altri e l'amore sacralizza l'esistere di ognuno a tal punto che non può essere reciso il suo inserimento nell'essere. L'eternità non può essere esclusa dall'amore, pena una contraddizione performativa, e amare qualcuno significa dirgli: tu non morirai. La morte non è caduta nel nulla ma compimento della relazione con

²⁰⁴ E. MORIN, *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité. Tome 1: L'identité humaine*, Seuil, Paris 2001, tr. it. di S. Lazzari, *L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002, 101.

il mistero, è avvento definitivo dell'alterità. Nell'amore c'è anche una morte che va assunta liberamente perché ci sia storia e vita: la rinuncia all'identità immediata con se stessi, il ritrarsi per far essere, l'impossibilità di saldare il debito con chi ci ha generati. L'alternativa fondamentale non è più quella amletica "essere-non essere" ma "amare -non amare", essere disponibili o essere chiusi in se stessi e fagocitare l'altro in virtù di un appagamento immediato. Il sacrificio, il donare la vita incondizionatamente e gratuitamente, trasfigura la morte in fonte di vita.

Una antropologia dell'*homo amans* schiude il reale come mistero e fa appello a quell'unità profonda di *agape* divina ed *eros* umano che fa sì che l'amore rimanga umano e, con una forza divina, conservi l'umano nella sua integrità. Siamo in un terreno di profonda convergenza con la Rivelazione ebraico-cristiana. Del resto abbiamo constatato, nel nostro cammino nella storia del pensiero, come la separazione dell'amore divino dal desiderare umano abbia comportato l'estinzione stessa dell'uomo nella morte del d. Giovanni.