

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

XX

Direttore

Luigi ALICI

Università degli Studi di Macerata

Comitato scientifico

Francesco BOTTURI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO

Università degli Studi di Macerata

Antonio DA RE

Università degli Studi di Padova

Carla DANANI

Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS

Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE

Institut Catholique de Paris

Francesco MIANO

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI

Università degli Studi di Macerata

Enrico PEROLI

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

Warren REICH

Georgetown University of Washington

John RIST

University of Toronto

Maria Teresa RUSSO

Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER

Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

Segretaria di redazione

Silvia PIEROSARA

Università degli Studi di Macerata

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

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

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

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

I volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

La differenza antropologica

a cura di

Donatella Pagliacci

Contributi di

Angelo Campodonico

Arianna Fermani

Giovanni Grandi

Greta Mancini

Donatella Pagliacci

Iolanda Poma





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1935-8

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

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

I edizione: dicembre 2018

Indice

- 9 Introduzione
Donatella Pagliacci
- 13 L'eccezionalità umana
Campodonico
- 33 «Fatti non foste a viver come bruti»
Arianna Fermani
- 57 Sulla “differenza antropologica”
Giovanni Grandi
- 79 Luoghi della differenza
Iolanda Poma
- 97 Identità e differenza antropologica
Donatella Pagliacci
- 129 Identità, differenza, narrazione, memoria
Greta Mancini
- 155 *Autori*

Introduzione

DONATELLA PAGLIACCI

La differenza antropologica rappresenta una questione annosa e complessa con cui la riflessione filosofica ha sempre cercato di misurarsi pervenendo, nel corso delle diverse epoche, a esiti speculativi profondamente differenti.

Cercare di definire cosa e in che modo l'umano si differenzi dagli altri esseri viventi, quali sono le caratteristiche distintive e peculiari del modo in cui l'uomo si rapporta al mondo, agli altri a se stesso, come articola il suo processo di scoperta di sé, di definizione della propria identità e come è in grado di mettere in valore ciò che lo caratterizza nel rapporto con le altre specie rappresentano svariati motivi sui quali il dibattito filosofico è ancora del tutto aperto.

Per queste ragioni, confrontarsi con le diverse interpretazioni vuol dire valorizzare e mettere in dialogo interpreti e sensibilità differenti che, interrogandosi sullo stesso problema, offrono un contributo efficace e stimolante.

Il presente lavoro rappresenta il terzo dei volumi dedicati alle ricerche svolte in ambito di Antropologia filosofica, presso l'Università di Macerata sempre pubblicati nella Collana Percorsi di Etica, rispettivamente: *Creatività ed eccedenza dell'umano* (2015) e *Umano disumano postumano* (2017) e raccoglie le ricerche svolte dai maggiori studiosi in ambito filosofico antropologico e storico filosofico.

I diversi contributi consentono di apprezzare i modi con i quali l'eccezionalità umana è stata messa al centro della riflessione filosofica (Angelo Campodonico), che apre il volume offrendo un quadro ampio di suggestioni teoriche di rilievo che vengono accostate anche passando in rassegna le diverse posizioni e provando a cogliere gli elementi di continuità e di discontinuità nei modi di trattare, ad esempio, la questione della trascendenza dell'umano, nel passaggio da una tradi-

zione filosofica all'altra. Ne risulta un quadro ricco e ampio capace di valorizzare la capacità tutta umana di stupirsi, ma anche la dimensione individuale e relazionale dell'essere personale.

Per validare l'efficacia di una simile proposta riflessiva si è cercato di saggiare alcuni interpreti, cominciando da Aristotele (Arianna Fermani), che, nel corso delle diverse epoche hanno messo a fuoco proprio il confronto tra umano e animale. In particolare lo Stagirita ci offre un primo e interessante resoconto dei possibili elementi di continuità e discontinuità tra umano e animale, offrendo interessanti spunti anche per le epoche successive. Le analisi condotte hanno mostrato non pochi elementi di grande attualità anche per l'elucidazione e la chiarificazione degli ambiti etico politico o antropologico.

Anche ripartendo dalle ricerche antropologiche contemporanee si è riconosciuta (Giovanni Grandi) in alcuni autori (come nel caso di Gehlen) l'esigenza di ripartire dal confronto con una tradizione filosofica, certamente più connotata in senso religioso, che non può essere semplicisticamente liquidata. Da qui l'esigenza di mettere a fuoco, in maniera più pertinente e con un serrato confronto con i testi, il nucleo portante della riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino, il quale è riuscito nell'intento di tenere salda l'unitarietà dell'essere umano pur nella valorizzazione della differenza e della stessa creatività.

Un contributo decisivo viene anche dalla riflessione moderna che ha saputo mantenere salda un'attenzione nei confronti del posizionamento e della centralità dell'uomo (Iolanda Poma). In tale prospettiva di ricerca il contributo offerto rispettivamente da Kant e da Rousseau offre non pochi elementi che arricchiscono il quadro già ampio della riflessione. Nel caso di Kant l'angolo visuale a partire dal quale rileggere la questione della differenza antropologica è quello del rapporto tra natura e libertà, mentre per Rousseau è attraverso la dimensione autobiografica che la questione della temporalità si qualifica come un elemento essenziale e portatore della differenza a livello antropologico. Il confronto con la ricerca antropologica, come ho cercato di sviluppare nel mio discorso, specie quella sviluppatasi in Germania intorno agli anni Trenta del Novecento, ci pare rappresenti un momento significativo per comprendere la differenza antropologica, proprio per il modo con il quale i diversi autori hanno declinato la questione della peculiarità dell'umano nel suo confronto con tutte le altre sfere degli esseri viventi.

Il quadro contemporaneo offre un panorama pressoché inesauribile di proposte tra le quali occupa un posto di primo piano anche il lavoro di Paul Ricoeur (Greta Mancini), anche in riferimento alla sua proposta di un'*anthropologie de l'homme capable*. In simile contesto la riflessione di Ricoeur offre un preliminare e significativo confronto sul tema della differenza sul piano di un'ermeneutica del sé, al centro della quale domina la questione della ricerca tra identità ed estraneità. In tale prospettiva la temporalità ritorna come elemento identificante e di differenziazione che apre l'io alla questione radicale del suo essere altro da ciò che era, che è e che sarà.

L'eccezionalità umana

La differenza come questione antropologica

ANGELO CAMPODONICO*

Introduzione

Vorrei premettere alla trattazione del tema dell'eccezionalità umana, due osservazioni, una di carattere autobiografico e metodologico e una di carattere contenutistico.

- a) Insegno da tanto tempo Antropologia filosofica e ho presente la sensibilità dei giovani quando si tratta di queste tematiche. Pur coltivando un'attenzione al presente e pur non ignorando la modernità e la contemporaneità, i miei punti di riferimento ultimi sono classici e medioevali (in particolare Aristotele, Agostino, Tommaso). Ho cominciato, infatti, studia il Seicento inglese e, in particolare, Hobbes. Ma poi sono "sceso" a Tommaso, ad Aristotele e ad Agostino confrontandomi sempre con il presente. Il radicamento nel pensiero dei classici antichi pagani e cristiani mi pare dia una maggiore libertà nell'approccio all'uomo anche oggi; esso non costringe a reagire, piuttosto invita a integrare.

La reazione è sempre segno di debolezza, di dipendenza dall'avversario. Non si può filosofare, massime sull'uomo, *soprattutto* per reazione, anche se forse si comincia sempre in questo modo e in certa misura si continua sempre in questo modo. In ogni caso occorre essere consapevoli di questo carattere reattivo del proprio pensiero. In questa prospettiva la virtù della fermezza, il

* È professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Genova. È direttore del Centro Interuniversitario Aretai.

fatto cioè di non essere continuamente succubi delle reazioni è — credo — una condizione fondamentale per ben filosofare massime sull'uomo e per guardare con attenzione al presente. In particolare, tornando al nostro tema, va sottolineato che l'antropologia antica e medioevale nelle sue varie accentuazioni non è una metafisica della soggettività, della contrapposizione soggetto–oggetto come gran parte di quella moderna. Esiste sempre un momento di ripresa di sé sul piano coscienziale, ma sempre anche un'apertura all'altro, un rapporto con l'altro. Possiamo parlare almeno in alcuni autori di un'*antropologia relazionale*. Nella patristica e nella scolastica l'uomo, creato a immagine di Dio secondo la Bibbia, s'incontra con l'uomo greco e romano (pensiamo alla bellezza delle raffigurazioni statuarie dei greci, le cui divinità sono umanizzate, o al realismo a volte spietato delle statue romane che hanno per oggetto personaggi storici). Pensiamo alla filosofia greca e all'ebraismo–cristianesimo (i grandi racconti, le invocazioni dei *Salmi* e le parabole del *Vangelo*, per esempio quella del figliol prodigo o del samaritano).

- b) La grande rivoluzione moderna nella concezione dell'uomo credo sia determinata non solo dalla risposta alle cosiddette guerre di religione, ma soprattutto dall'applicazione della nuova scienza all'antropologia e all'etica con il tema dell'oggettività e della soggettività (il soggetto contrapposto all'oggetto). Qui va sottolineato che non è in discussione la nuova scienza, il suo metodo e le sue acquisizioni, le sue applicazioni tecniche, ma l'uso che la filosofia, in particolare l'antropologia filosofica, la filosofia morale hanno fatto e fanno della nuova scienza. L'uso della scienza come modello in questi campi non è neutro, come molti autori e soprattutto autrici del Novecento hanno evidenziato in nome di un'attenzione alla realtà nella sua concretezza¹. Penso, in particolare, a Simone Weil, Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch². Di qui da un lato una tendenza unificante razionali-

1. Per la critica all'interpretazione scienziata della scienza moderna cfr., in particolare, G.E.M. ANSCOMBE, *Causality and Determination*, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. ANSCOMBE*, vol. II: *Metaphysics and Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 133–147, trad. it. in "Acta Philosophica", vol. XI, (2002), fasc. 2, pp. 197–214.

2. Significativo appare il fatto che si tratti di figure femminili che hanno reagito in

stica, monistica e spesso scienziata–materialistica, oggi diremmo *naturalistic* nell'approccio all'uomo, e dall'altro un'accentuazione sulla libertà, sui diritti che pare infondata data la prima accentuazione³. Questa oscillazione la si ritrova già in Hobbes e fino a oggi in molti autori e filoni del pensiero moderno e contemporaneo.

1. Giustificare l'uomo?

Ma veniamo al nostro tema: l'eccezionalità dell'umano, la meraviglia che suscita l'uomo. Si è perso l'abitudine e il coraggio di stupirsi dell'uomo. Gli studenti talora ti guardano straniti come se nessuno avesse mai parlato loro della grandezza dell'uomo, ma come se segretamente desiderassero ascoltare qualcosa al riguardo. Perché questa difficoltà?

Un primo problema s'impone: chi dice chi è l'uomo, quale sia la sua specificità? La scienza, la filosofia, il senso comune? Secondo il naturalismo scientifico o scienziata lo specifico dell'uomo potrebbe cambiare, si potrebbero fare nuove scoperte decisive⁴. Ma è proprio vero? Prendo spunto da una citazione del filosofo di Notre Dame Peter Van Inwagen:

È mia convinzione che le nostre più profonde convinzioni su noi stessi — sia le credenze tradizionali e le loro antagoniste più significative — sono come la fede nella alternarsi del giorno e notte almeno per questo aspetto: non sono il tipo di credenza che può essere confermata o confutata da nuove informazioni (naturalmente alcune di loro sono un po' più controverse rispetto la fede nell'alternarsi del giorno e della notte [...] egli intende l'informazione scientifica). Una volta ho visto un cartone animato che rende

nome della concretezza a una visione astratta della vita morale.

3. Cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2016, p. 32: «Significativamente nel contesto attuale di esaltazione del soggettivismo affettivo la scelta è il valore assolutamente primo, tendenzialmente esclusivo. A tale rivendicazione, però, si giustappone contemporaneamente una diffusa predicazione sui *determinismi* (neuronali, psichici, sociali), che sottraggono ogni spazio alla libertà e all'“eccedenza” dell'individuo; così, lo stesso soggetto sollecitato, da un lato, a rivendicare con forza la sua libertà, è investito dall'altro del messaggio sul suo essere alla mercé degli apparati neuronali, pulsionali, mediatici, sociali, ecc: insomma, la libertà è bersaglio di un incitamento nevrotizzante a esercitare una libertà che non si possiede».

4. Si veda, per es., Y.N. HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, H. SECKER, London 2016 trad.it. *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

bene questo punto. Una hostess presenta un uomo e uno scimpanzé a un cocktail party: «Avrete molto da dirvi», dice, «condividete il 99 per cento del vostro DNA». Forse dovremmo considerare sconcertante che ci debba essere una così grande differenza fenotipica tra due specie i cui genomi sono così simili, ma il mondo è pieno di enigmi.⁵

Qui si afferma una netta differenza fra conoscenza del senso comune e anche filosofica, da un lato, e conoscenza scientifica dall'altro.

Si potrebbe obiettare a Van Inwagen: non sono queste idee sull'uomo, sulla sua specificità e superiorità, il risultato di una cultura tipicamente umanistica e della fede religiosa (la cultura e la religione dell'Occidente)? Risponderei che ciò è corretto, ma questo fatto non significa che queste idee sull'uomo, nonostante la loro genesi storica, non abbiano un fondamento razionale, che, una volta compreso, non può essere facilmente dimenticato. Esso costituisce un'alternativa al naturalismo in senso forte, alla concezione secondo cui non esiste nulla al di là della natura e solo le scienze possono conoscere la natura e rispondere alla domanda: che cos'è l'uomo? In realtà esistono altre forme di naturalismo per esempio cosiddette "liberali", secondo le quali la conoscenza scientifica non esaurisce tutta la conoscenza della natura e dell'uomo⁶.

Occorre sottolineare la centralità, quindi, dell'antropologia filosofica in quanto riflessione filosofica che riflette sulle evidenze del senso comune e sulla scienza applicata all'uomo e apre alla metafisica: la metafisica a partire dall'antropologia filosofica. L'uomo deve essere inteso — credo — essenzialmente come apertura all'essere, come capacità di trascendere. L'uomo è se stesso, ha dignità perché, nella misura in cui, va oltre l'uomo (Brague)⁷. Ricordiamo la famosa espressione di Pascal «L'uomo supera infinitamente l'uomo»⁸. L'umanesimo antropocentrico come mera esaltazione dell'uomo isolato, narcisista, va contro l'uomo. Ciò era già noto implicitamente anche

5. P. VAN INWAGEN, *Our Deepest Beliefs about Ourselves* in *What is our Real Knowledge about the Human Being*, Pontificia Academia Scientiarum, trad. di M. SANCHEZ SORONDO, Vatican City 2007, pp. 111–114.

6. Cfr., per esempio, la posizione di M. DE CARO, M. MARRAFFA, in *Mente e morale. Una piccola Introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016.

7. Cfr. R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013, trad. it. *L'umanesimo (e l'umanità) in via d'estinzione?*, Vita e pensiero, Milano 2012.

8. B. PASCAL, *Pensées*, p. 122.

agli antichi oltre che ai cristiani. Come osserva Aristotele ne *Le parti degli animali*:

Delle realtà che sussistono per natura, alcune [...] esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione. Circa le prime, che sono nobili e divine, ci tocca di avere minori conoscenze, giacché pochissimi sono i fatti accertati dall'osservazione sensibile a partire dai quali si possa condurre l'indagine [...] Quanto, invece, alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole grazie alla comunanza di ambiente: molte conoscenze [...] può, infatti, ottenere chi voglia adoperarvisi adeguatamente. Ma entrambi i campi di ricerca hanno la loro bellezza. Per quanto poco possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è attorno a noi, così come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce di un'esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano. Le altre realtà, però, grazie alla possibilità di conoscerle in modo più profondo e più esteso, danno luogo a una scienza più vasta; inoltre, giacché sono più vicine a noi e più familiari alla nostra natura, ristabiliscono in qualche modo l'equilibrio con la filosofia vertente sulle cose divine.⁹

Come traspare dal passo citato, la grandezza dell'uomo si desume dal fatto che egli eccede la natura, è aperto a una dimensione che lo supera. Come nota sempre Aristotele nell'*Etica nicomachea*: «Sarebbe assurdo che qualcuno ritenesse che la politica e la saggezza costituiscono la forma più alta di conoscenza, se è vero che la realtà più elevata del cosmo non è rappresentata dall'essere umano»¹⁰.

Quindi, date queste premesse, possiamo capire l'indignazione contro l'idea dell'uomo meramente naturalistica (in senso riduttivo) e materialistica. Esplicitare questa dimensione di eccedenza, trascendenza dell'uomo è il compito della filosofia e in particolare dell'antropologia filosofica.

Consideriamo anche un passo di Reinhold Niebuhr teologo statunitense riformato sulla trascendenza dell'uomo:

In quanto creatura coinvolta nel flusso temporale, ma al tempo stesso consapevole di esserlo, l'uomo non può esservi totalmente immerso. Uno spirito che può porre il tempo, la natura, il mondo e l'essere *per se* in contrapposizione a se stesso e indagare sul loro significato dimostra che in

9. ARISTOTELE, *Parti degli animali* I, 5, pp. 644b 25–645a 35.

10. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, pp. 1141a 34–1141b.

un certo senso egli si erge al di fuori e al di là di essi. Questa capacità di porsi al di fuori e al di là del mondo tenta l'uomo alla megalomania, e lo persuade a considerarsi come un dio intorno al quale e sul quale si incentra il mondo. Tuttavia egli è troppo palesemente coinvolto nel flusso e nella finitezza della natura per rendere plausibili tali pretese. La vera situazione è che egli si trova in un contesto di eternità che non può conoscere attraverso il mero ordinamento logico della sua esperienza. La facoltà razionale tramite la quale egli ordina e interpreta la sua esperienza [...] è essa stessa una parte del mondo finito che l'uomo deve cercare di comprendere. L'unico principio di comprensione della totalità (la totalità che include se stesso e il suo mondo) si trova perciò inevitabilmente al di là della sua comprensione. L'uomo si trova così nella condizione di essere incapace di comprendere se stesso nella sua piena statura di libertà senza un principio di comprensione che sia al di là della sua comprensione.¹¹

Occorre notare che nella tradizione cristiana che valorizza la classicità greca e bene rappresentata da Tommaso d'Aquino, l'uomo si attua come tale aprendosi a una dimensione di eccedenza e di trascendenza. Egli rappresenta a sua volta in certa misura un microcosmo, ovvero una sintesi della natura: queste dimensioni (materiale e spirituale) nelle altre creature sono distinte, ma nell'uomo si trovano in certo qual modo aggregate e sintetizzate: l'uomo, infatti, è quasi orizzonte e confine della natura spirituale e corporea («homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae»), così da partecipare quasi quale mediatore fra entrambe, delle bontà corporali e spirituali¹².

La concezione ordinata e gerarchica del cosmo per cui l'uomo è creato a *imago di Dio*, e la natura non umana *similitudo* permette di concepire un rapporto equilibrato uomo-mondo. L'uomo è natura e parte della natura (in base alla nozione di derivazione stoica di *oikeiosis* come assenso alla natura), ma grazie alla ragione eccede la natura¹³. Egli si pone al di sopra della natura non umana, proprio "attraversando" con il suo sguardo la natura che lo circonda e di cui

11. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Nisber & Co. Ltd-Scribner's, London-New York, 1964, vol. I, pp. 133-134.

12. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 pr.

13. Nell'etimologia del termine *oikeiosis* è presente il significato di fare della natura la propria casa, di essere a casa propria nella natura. Sul tema cfr. il volume e l'introduzione di L. ALLODI a R. SPAEMANN, R. LÖW, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico* (1981), Edizioni Ares, Milano 2013.

è parte. L'atteggiamento prometeico di dominio che è alla base della scienza e della tecnica e quello orfico–contemplativo nei confronti della natura sono così in linea di principio contemporanei¹⁴.

Come si nota nell'enciclica *Laudato Sì* di papa Francesco:

L'ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell'essere umano con la legge morale inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Affermava Benedetto XVI che esiste una «ecologia dell'uomo» perché «anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere». In questa linea, bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono [...] è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono [...] e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra [...] e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa».¹⁵

In sintesi: una volta venuta meno l'apertura dell'uomo alla prospettiva di Dio o del divino, in senso classico o cristiano, occorre oggi giustificare non tanto Dio (le teodicee ancor oggi di moda), ma l'uomo, la sua esistenza. Nota sinteticamente Rème Brague:

Il pensiero moderno è a corto di argomenti per giustificare l'esistenza stessa degli uomini. Questo pensiero ha cercato di costruire sul proprio terreno, escludendo tutto ciò che trascende l'umano, Natura o Dio. Così facendo, esso si priva di qualsiasi punto di Archimede, divenendo pertanto incapace di esprimere un giudizio sul valore stesso dell'umano [...] I tempi moderni sono in grado di produrre molti beni. E non solo nell'ambito dei beni materiali [...] Vi è una cosa tuttavia che i tempi moderni sono incapaci di dire: perché è un bene che ci siano degli uomini sulla terra.¹⁶

14. Sulla storia di questi due atteggiamenti nei confronti della natura cfr. P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it. Einaudi, Torino 2006.

15. FRANCESCO, *Laudato sì*, p. 155.

16. R. BRAGUE, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 331–333.

Quali sono, quindi, i motivi di stupore per l'uomo? Ne elencherò in seguito alcuni in ordine di priorità, ma solo dopo aver accennato alla ragioni per cui nella nostra cultura si tende a misconoscere la grandezza dell'uomo.

2. Ragioni dell'abbassamento dell'uomo

L'uomo è limitato, ma aperto all'infinito, alla totalità dell'essere. Stupore, quindi, per il fatto che l'uomo si consideri limitato, una cosa insignificante nell'universo. Stupore per il fatto che egli sia in grado di poter affermare con certezza, per esempio, che l'uomo è *niente altro* che materia, di poter giudicare che è *niente altro* che un animale, stupore per il fatto che a volte gli capita di essere triste di essere un mero animale, che è capace di provare tristezza per la sua fragilità, la sua miseria. Pensiamo a espressioni del linguaggio ordinario come: «Che mondo!», «che vita!». Ma da quale punto di vista superiore l'uomo può affermare proprio questo?

Il rapporto privilegiato con gli animali domestici è certo favorito oggi dalla crisi nella nostra società dei legami sociali fra gli uomini, dalla crescente solitudine e dalla conseguente ricerca di legami facili e poco impegnativi per timore della delusione nel caso di fallimento. Il paradosso contemporaneo è quello di un uomo tendenzialmente schizofrenico che è attratto dall'animalità al di fuori di se stesso, ma non riconosce pienamente e coerentemente la sua peculiare animalità di animale razionale, animalità che si manifesta particolarmente nella differenza sessuale e nella dimensione generativa e della cura della prole.

L'affermazione dell'uomo come mero animale, talora come peggiore dell'animale, è frutto di una giusta reazione a uno spiritualismo eccessivo, ma anche spesso di *risentimento*. Dal momento che la rivoluzione marxista, la rivoluzione in genere come tentativo di una trasformazione radicale da ottenersi con le sole forze della ragione e della volontà umane non è stata possibile, abbassiamo l'uomo a mero animale. . . non vi sono eccezioni in natura. Non v'è nulla di nuovo, di veramente nuovo, *non può esservi* nulla di nuovo, veramente nuovo. Tutto è uguale, massificato¹⁷.

17. Cfr. C. DELSOL, *Elogio della singolarità. Saggio sulla modernità tardiva*, Liberlibri, Macerata 2008.

Il *risentimento* — non a caso — è definito da Hannah Arendt come «la disposizione affettiva caratteristica dell'uomo moderno». Risentimento contro «tutto ciò che è dato, anche contro la propria esistenza»; risentimento contro il fatto «egli non è il creatore dell'universo né di se stesso». Spinto da questo risentimento fondamentale a «non scorgere alcun senso nel mondo quale gli si offre», l'uomo «proclama apertamente che tutto è permesso e crede segretamente che tutto sia possibile»¹⁸. La domanda di senso non soddisfatta si manifesta surrettiziamente nella negazione del realismo, delle leggi della realtà e della ragione. Il desiderio di unicità, di originalità, di libertà e di creatività, si traduce paradossalmente, anziché in un *assenso* all'essere cui da sempre implicitamente si *consente*, in una negazione della realtà, della verità, delle leggi del pensiero e della realtà, in forza di una forma di *risentimento*¹⁹.

In realtà si possono distinguere due forme di animalismo: uno attento all'uomo, alla sua specificità, alle violazioni dei suoi diritti e quindi attento anche alle sofferenze degli animali e uno nichilistico che, invece, abbassa l'uomo a mero animale²⁰. Certo l'uomo è anche animale. Ma quest'ultima forma di animalismo nega la dimensione della trascendenza che è strutturale all'uomo.

A questo proposito può essere utile citare un passo profetico di Tocqueville, considerato, insieme a Marx, il più grande filosofo politico del XIX, sul tema *Per quali ragioni lo spirito dei popoli democratici è incline al panteismo*:

Se trovassi un sistema filosofico secondo il quale le cose materiali e immateriali, visibili e invisibili, racchiuse nel mondo non sono più considerate che come parti diverse di un essere immenso, che solo resta eterno nel mezzo del cambiamento continuo e della trasformazione incessante di tutto ciò che lo compone, non avrei difficoltà a concludere che un simile sistema, sebbene distrugga l'individualità umana o, piuttosto, perché la distrugge,

18. H. ARENDT, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, London 1951, p. 438 (cit. in A. FINKIELKRAUT, *L'umanità perduta. Saggio sul XX secolo*, trad. it. Editoriale Atlantide, Roma 1997, p. 161).

19. Per quanto riguarda il tema dell'*assenso* all'essere cfr. A. CAMPODONICO, *Il problema filosofico del Dio personale in Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di C. Arata*, a cura di L. MALUSA, B. SALMONA, A. CAMPODONICO, G. BENELLI, Brigati, Genova 1996, pp. 21-54.

20. Cfr. T. CHAPPELL, *Knowing what to do. Imagination, Virtue and Platonism in Ethics*, Oxford University press, Oxford 2014, pp. 131-156.

avrà delle attrattive segrete per gli uomini che vivono nelle democrazie [...] Esso attrae naturalmente la loro immaginazione e la fissa, alimenta l'orgoglio del loro spirito e accarezza la loro pigrizia. Fra i differenti sistemi per mezzo dei quali la filosofia cerca di spiegare l'universo, il panteismo mi sembra uno dei più adatti a sedurre lo spirito umano nei secoli democratici; è contro di esso che tutti coloro i quali sono persuasi della vera grandezza dell'uomo debbono riunirsi a combattere.²¹

In questo panteismo sono compresi un certo animalismo, un interesse accentuato per le filosofie e religioni dell'Estremo oriente da tempo assai diffuso. Per l'agnostico Tocqueville esisterebbe un nesso fra liberalismo e teismo da una parte e democrazia con la sua esaltazione dell'uguaglianza e panteismo-monismo dall'altro. La democrazia rafforza la tendenza monistica presente già nello scientismo o naturalismo, ovvero nell'assolutizzazione del ruolo della scienza, secondo cui non esistono verità che non sono suscettibili di essere messe in discussione e che quantificando eguaglia. Ovviamente qui non si tratta di criticare la democrazia come sistema di governo, ma di identificare possibili rischi sul piano della concezione dell'uomo. Né si tratta di negare che vi siano rischi anche nella concezione dell'uomo propria delle società aristocratiche.

La tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche anche sull'uomo, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo esorbitante che in esse svolge una certa interpretazione del *principio d'uguaglianza*:

Questo valore implica che tutti gli individui, tutti i gruppi e tutte le culture siano trattati come uguali, ma poiché gli individui hanno opinioni diverse su ogni sorta di problema, e poiché i gruppi e le culture aderiscono a valori che variano, non si può restare fedeli a questo principio se non ammettendo che non esiste né verità, né oggettività nel caso di valori diversi da quello dell'uguaglianza. Questi valori devono essere considerati come semplici punti di vista, altrimenti bisognerebbe ammettere che i valori degli uni possano essere superiori a quelli degli altri, e ciò sarebbe in contraddizione con il principio d'uguaglianza. Nello stesso tempo, quando un'opinione si diffonde fra il pubblico, tende a imporre all'indi-

21. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* 1835, trad. it. BUR Rizzoli, Milano 1992, pp. 447-48.

viduo di conformarvisi, senza magari che questo ci creda: è la tirannia dell'opinione.²²

Occorre, tuttavia, notare che

la dignità della persona non è pregiudicata dalla conoscenza della disuguaglianza, poiché l'uguaglianza degli uomini in quanto persone non è oggetto di conoscenza, ma di apprezzamento.²³

3. Ragioni dello stupore per l'uomo

Stupore, quindi, per l'eccezionalità dell'uomo nel cosmo quale lo conosciamo anche attraverso la scienza, per la fiducia che nutriamo anche nella conoscenza scientifica che ci racconta dell'eccezionalità dell'uomo. Ma come l'uomo è divenuto tale? Non vi sono ragioni sufficienti per spiegare questo evento apparentemente casuale (eccezionale) al quale hanno concorso molteplici cause. Mi riferisco non solo al cosiddetto *principio antropico* in base a cui se alcune costanti fisiche dell'universo mutassero anche di poco, la vita umana non sarebbe possibile, ma anche al processo di ominizzazione non facile da spiegare, in realtà non spiegato di fatto. Poi si cercano a fatica altri possibili esseri intelligenti nell'universo per contrastare questa nuova centralità casuale di fatto dell'uomo: non possiamo essere un'eccezione nell'universo, non sarebbe democratico [...] Non solo: essere soli nell'universo non è possibile (statisticamente), ma non *deve* essere possibile. In realtà forse non sapremo mai se siamo soli nell'universo.

Significativamente alla domanda se la teoria dell'evoluzione abbia confutato il finalismo, Stanley Jaki risponde:

Il principale problema di questa affermazione è il seguente: un processo evolutivo privo, secondo quel che si dice, di finalità ha prodotto come risultato un essere, l'uomo, che agisce sempre con un fine. Gli evoluzionisti stessi

22. R. BOUDON, *Il senso dei valori*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192–93.

23. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma–Bari 2005, p. 40. L'apprezzamento è sullo stesso piano dell'amore. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. Rusconi, Milano 1990, p. 829: «La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale».

negano il fine con un fine; il loro fine è quello di promuovere il materialismo, che non è assolutamente una scienza bensì un'antimetafisica.²⁴

E più recentemente osserva Thomas Nagel: «Che il mondo abbia prodotto te, me è la cosa più sorprendente»²⁵. Ricordo che Nagel non è teista, né aderisce a una religione rivelata. Ma quale è lo specifico dell'uomo? Ovvero che cosa rende possibile questa sua eccezionalità?

a) Vale in primo luogo quello che dicevano i classici Platone e Aristotele: la capacità solo umana di cogliere i significati o concetti universali e, quindi, l'apertura all'essere, la capacità della *reflexio*, del ritorno su di sé, resa possibile a sua volta dall'apertura all'essere. La ragione non è paragonabile a un calcolatore, né all'intelligenza animale. Essa è innanzitutto *nous* e *intellectus*, capacità di astrazione, non *ratio* come *discursus*, capacità di mediazione discorsiva ecc. Per dirla in modo volutamente paradossale: la ragione umana è presente ai livelli più elevati, più sofisticati proprio quando c'è sentimento, passione quando è una ragione calda (Hegel), non soltanto quando è una ragione fredda. Questo oggi non è sempre chiaro a livello di senso comune.

L'apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata da una peculiare capacità che essa comporta: quella di "ritornare su di sé", avendo sé come un contenuto (radicalmente privilegiato) di sé stessa. È la capacità che designiamo come "autocoscienza"²⁶. Tale capacità consegue appunto allo sporgimento intenzionale che l'essere umano attua in direzione dell'orizzonte trascendentale: è perché è originariamente collocato oltre sé (è aperto all'essere), che l'uomo è in grado di ritornare su di sé. Nota Aristotele: quando l'intelletto passa all'atto in relazione a un intelligibile, resta per una sua parte in potenza, «e allora può pensare sé stesso»²⁷. In altri termini, l'intelletto "estroverso" dell'uomo, essendo potenzialmente infinito (*anima quodammodo omnia*), non è mai saturato da un determinato significato

24. S. JAKI, *The Road of Science and the Way to God*, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 281.

25. Cfr. T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Cortina, Milano 2015, p. 9.

26. Questa capacità di autocoscienza potrà poi articolarsi in un aspetto "preriflessivo" e in uno "riflessivo".

27. ARISTOTELE, *L'anima*, vol. III, p. 429b, 9.

intelligibile, ma posto in atto da esso, può anche intenzionare sé stesso, ritornando su di sé.

L'apertura all'essere rende poi possibile la libertà e la capacità di agire morale (in quanto permette di relativizzare i beni finiti), in una parola l'interiorità e autonomia dell'uomo rispetto al mondo. D'altro lato la stessa apertura intenzionale che rende possibile l'autocoscienza, fonda la peculiare capacità dell'uomo di aprirsi agli altri uomini, di donare e di donarsi. Possiamo anche parlare di *io* come prospettiva della *prima persona*²⁸. L'uomo è capace di giurare, promettere, prendere posizione in prima persona. In altri termini: la *prima persona* non è riducibile alla *terza persona*.

A questa capacità di decentramento, di "apertura all'essere" e di autocoscienza corrisponde nell'uomo un peculiare "sentimento di sé": un sentimento di trascendenza rispetto al suo corpo, al suo essere *qui* e *ora*. Non a caso nell'uomo le emozioni possiedono già una tonalità tipicamente umana. La capacità di trascendere, in forza della sua apertura all'essere, il *qui* ed *ora*, in cui per la sua corporeità la persona umana è radicata, si manifesta già sul piano prediscorsivo ed emotivo, ad esempio nel senso del pudore, dell'ironia, della timidezza. Infatti: «Il pudore dice: "Il mio corpo è più del mio corpo"; la timidezza: "Io sono più dei miei gesti e delle mie parole"; l'ironia: "l'idea è più dell'idea"»²⁹. Anche il sentimento tipicamente umano della *noia* suggerisce che il desiderio non si acquieta stabilmente in nulla di finito. Come afferma Giacomo Leopardi:

Il non poter essere soddisfatto di alcuna cosa terrena, né per dir così, della terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che siffatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana.³⁰

28. Cfr. L. BAKER, *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2007.

29. E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, trad. it. A.V.E., Roma 1985, p. 101.

30. G. LEOPARDI, *Pensieri*, Garzanti, Milano 1985, LXVIII.

Così pure dimensioni come il riso, il pianto, il gioco sono tipicamente umane³¹. Soprattutto tale capacità di trascendere si manifesta nella memoria come apertura al proprio passato, la quale custodisce la sorgente del desiderio, nella speranza come anticipazione e apertura al futuro³², nel desiderio o “nostalgia dell’eterno” e nell’apertura al divino³³. Secondo Helmuth Plessner, è la coscienza dell’*eccentricità* della vita umana a determinare il senso della *casualità* dell’esistenza, quindi, almeno in modo implicito, il sentimento di Dio come Colui che dà un sostegno alla vita dell’uomo nella sua accidentalità. E tuttavia, nonostante la correlazione essenziale esistente fra la forma della posizione eccentrica e Dio come essere assoluto, principio del mondo, l’uomo può esercitare la sua capacità di presa di distanza anche contro l’idea di Dio³⁴.

b) Come rileva Robert Spaemann, senza la distinzione netta e insieme il legame di dimensione conoscitiva e di dimensione appetitiva, volitiva e pratica, l’uomo non sarebbe tale. Egli non è né pura ragione (che si smarrirebbe nell’oggetto conosciuto), né mero impulso privo di razionalità che sarebbe cieco³⁵. In questa prospettiva la libertà e con essa la vita morale è possibile grazie alla capacità dell’uomo di tendere, in quanto *animale*, e, insieme, di aprirsi all’essere e, quindi, di riflettere su di sé e di distanziarsi da sé. Agostino e Tommaso insistono sulla riflessione della ragione e della volontà su sé stesse. Libertà non è solo la capacità di scegliere fra alternative, ma soprattutto capacità di assenso all’essere cui da sempre si consente per il fatto stesso di vivere.

Il desiderio (da *de sidera*) tendenza, quindi, che ha a che fare con gli astri, potenzialmente infinito perché informato nell’uomo dall’apertura della ragione che ingloba i bisogni elementari–animali, ricerca

31. Cfr. H. PLESSNER, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. Bompiani, Milano 2000; TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* II–II, 168, 2.

32. Cfr., in particolare, E. BLOCH, *Il principio speranza*, vol. III, trad. it. Garzanti, Milano 1994.

33. Cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it. Queriniana, Brescia 1972.

34. Cfr. H. PLESSNER, *I gradi dell’organico e l’uomo*, ed. cit., p. 367.

35. Cfr. R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma–Bari 2005, p. 59: «La modificazione continua delle condizioni di base della nostra vita e del nostro agire, dunque tutto ciò che caratterizza la storia umana, ha come presupposto l’indipendenza reciproca delle intenzioni pratiche e di quelle teoretiche».

implicitamente o esplicitamente la felicità. Esso prende spunto da esperienze considerate particolarmente valide, da dimensioni dell'esperienza in cui l'uomo riposa e che procurano un peculiare piacere. In questa prospettiva v'è nella tradizione aristotelica (ma non solo) un'esperienza contemplativa fondamentale per quanto riguarda la genesi del desiderio che il pensiero del Novecento ha particolarmente tematizzato. Si tratta di quei *beni relazionali* che riguardano i nostri rapporti con le persone e soprattutto con alcune persone (amicizia, amore). Le cose, infatti, non sono mai pienamente adeguate a noi, in quanto siamo aperti all'infinito. Diverso è il caso delle altre persone, soprattutto di certe altre persone, per una ragione *psicologica* che è, in ultima analisi, *ontologica*. Soltanto l'*altro*, in quanto aperto all'infinito, ci è adeguato. In realtà nell'esperienza umana l'altra persona (il "tu", qualche particolare "tu") costituisce un anticipo e un presagio d'infinità, in quanto è in grado di destare e alimentare il desiderio, a motivo della sua infinitudine sul piano intenzionale dell'apertura all'essere e al bene trascendentale (in base all'espressione di derivazione aristotelica «l'anima è in certo qual modo tutte le cose»), nonostante la sua finitudine sul piano ontologico. In realtà si desidera l'*altro* in ultima analisi perché si desidera il *tu*, il suo riconoscimento. La ricerca del *sensu* della vita consiste sempre in ultima analisi nel desiderio di *riconoscimento* e di amore da parte di un tu e nei riguardi di un tu. L'uomo è costitutivamente da sempre aperto all'essere e al tu. Non c'è possibilità di senso senza riconoscimento. Nonostante l'evidente realtà del limite e del male in tutte le sue forme, il desiderio ha in se stesso una caparra di speranza di felicità nell'esperienza dell'essere, del bene ontologico e dell'ordine e, soprattutto, dell'*altro*, di *qualche altro* senza di cui esso sarebbe impensabile.

Il desiderio si alimenta ad *altri*: pensiamo all'avvenimento della nascita umana su cui si è particolarmente soffermata Hannah Arendt³⁶.

36. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1998, p. 182: «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato fra noi"».

Ma soprattutto l'avvenimento del *volto* dell'altro costituisce una promessa, una ragione di speranza. Come afferma sempre Aristotele che nel passo già citato de *Le parti degli animali*, esaltando la conoscenza precisa della natura infima, valorizza ancor di più quella più imprecisa, ma più nobile ed elevata delle realtà celesti ricorrendo a questo significativo paragone: «Come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose»³⁷.

Il paragone del volto della persona amata è significativamente con l'ordine cosmico che ci sovrasta, che non può mai essere esaurito dalla conoscenza umana e che è oggetto della sapienza. Lo stesso richiamo al volto — questa volta in chiave platonica — e Aristotele è pur sempre discepolo di Platone — lo ritroviamo significativamente, in altro contesto, in un autore russo come Pavel Florensky, nella sua sottolineatura del tema dello sguardo, del volto dell'altro che rimanda all'icona e platonicamente all'Idea:

Ed allora che cos'è l'idea? È l'aspetto, la forma, la specie, non per se stessa, ma in quanto fornisce la conoscenza di ciò di cui è proprio la forma o la specie. L'idea è il volto (*lico*) della realtà, ma soprattutto è il volto dell'uomo, non nella sua casualità empirica, bensì nel suo valore conoscitivo, cioè sguardo, espressione del volto dell'uomo.³⁸

Si deve notare che, se è solo la dimensione della persona ad alimentare il desiderio, in quanto adeguata, per la sua apertura intenzionale, all'ampiezza del desiderio stesso, è altrettanto vero, però, che l'altra persona può morire, deludere e tradire a motivo della sua finitezza ontologica. Di qui può anche svilupparsi, proprio sulla linea di fuga aperta dall'esperienza intersoggettiva, il desiderio dell'Altro, cioè di Dio come essere indefettibile. Le esperienze contemplative presenti nella vita quotidiana aprono poi necessariamente alla dimensione della sapienza (*sofia*) e al desiderio della sapienza (*filo-sofia*), perché l'apertura della ragione e del desiderio per definizione non ha limiti. Tutti gli uomini fanno questa esperienza anche quando non la svolgono in maniera rigorosa e sistematica.

37. ARISTOTELE, *Parti degli animali* I, 5, 644b 25–645a 35.

38. Cfr. P. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1999, p. 138.

Solo la persona — si diceva — è adeguata alla persona. Appare significativo il fatto che il desiderio dell'altro, del suo riconoscimento è accentuato oggi dalla pervasività dei mezzi di comunicazione di massa. Quello della gloria, dell'onore, presente nell'etica classica, è un tema piuttosto trascurato dell'etica contemporanea. Si assiste oggi, tuttavia, a una frenetica ricerca del riconoscimento, dell'onore e della gloria nel silenzio dell'universo. Se immaginiamo di guardare il mondo dal di fuori, saremmo colpiti da questa ricerca del riconoscimento nel silenzio eterno dell'universo: «Ho scritto la mail, ho inviato un messaggio per *whatsapp* e non mi rispondono o non mi rispondono subito». Il cellulare, internet ecc. denunciano questo bisogno di riconoscimento nel silenzio dell'universo: voglio qualcuno che mi riconosca, si tratti dell'uomo, di Dio, di un animale in qualche misura elevato, umanizzato, personificato.

c) Infine meraviglia non solo per l'uomo, in quanto tale, ma per i singoli uomini, per certi uomini–donne. Non tutti sono uguali se non in dignità che è oggetto di apprezzamento, nonostante l'esaltazione democratica per l'uguaglianza di cui si diceva e che talora determina sentimenti d'invidia anziché di ammirazione e di emulazione³⁹. Ci sono persone umanamente più riuscite e altre meno nei vari campi. Stupore, quindi, per l'eccezione che non contraddice lo stupore per l'uomo in quanto tale. . . anzi ci può essere stupore per l'eccezione (l'eroe, il divo, il santo ecc.) perché c'è stupore per l'umanità in quanto tale, per tutti gli uomini, di cui si riconosce la dignità costitutiva. La ricerca dell'autenticità (voglio essere me stesso nella mia individualità eccezionale) che contraddistingue la modernità e la contemporaneità a ben vedere presuppone l'idea di una normalità non statistica, quindi di una *natura umana* che contempra questa possibilità⁴⁰.

4. L'uomo tra sostanza e relazione

Da un lato l'uomo è un organismo individuale che ha una sua unità psicocorporea, per esempio un sistema immunitario che presenta ana-

39. Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Admiration and the Admirable*, "Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary" LXXXIX, 2015, pp. 205–221.

40. Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari 1994, p. 69.

logie con il suo sistema nervoso, che lo protegge in quanto individuo, una memoria e una capacità narrativa con cui ritesse continuamente la sua storia dopo ogni evento ecc. D'altro lato l'uomo è un essere intimamente relazionale grazie alla ragione e al desiderio. Cicerone già osservava nel *De amicitia*:

Se un uomo salisse in cielo e contemplasse la natura dell'universo e la bellezza degli astri (il sogno di Cicerone in qualche misura si è avverato), la meraviglia di tale visione non gli darebbe la gioia più intensa, come dovrebbe, ma quasi un dispiacere, perché non avrebbe nessuno cui comunicarla.⁴¹

Come definire l'uomo oggi? Non è facile. Paul Ricoeur ne mostra la difficoltà:

Coscienza? Come si potrebbe credere ancora all'illusione di una trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? Soggetto? Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? L'io? Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Lévinas, dal volto dell'altro, eventualmente in un'etica senza ontologia? Ecco perché preferisco dire *persona* piuttosto che *coscienza*, *soggetto*, *io*.⁴²

Come suggerisce Ricoeur, *persona*, infatti, ha una dimensione insieme sostanziale e intimamente relazionale. Ma lascio in sospeso quale sia la risposta definitiva alla domanda. Non m'interessa definire l'uomo, ma evidenziare certe istanze costitutive.

L'uomo, in particolare, ha la capacità e il desiderio di lasciarsi trasformare dagli incontri. L'uomo è un essere intimamente relazionale; egli è colpito dagli incontri, vuole essere colpito dagli incontri: speriamo che oggi accada qualcosa di nuovo, un evento, un avvenimento. La felicità è sì qualcosa che ci guadagniamo, coincide classicamente almeno in parte con l'acquisizione di virtù, ma non è solo o soprattutto questo, ovvero non coincide con una forma di autorealizzazione. Significativamente *happiness*, felicità in inglese, si relaziona dal punto di vista etimologico con *to happen* (accadere, evento). Desideriamo

41. M. T. CICERONE, *Laelius De amicitia*, par. 88.

42. P. RICOEUR, *La persona*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1997, p. 27. Ovviamente, come notato in precedenza, il termine *coscienza* conserva un suo valore irriducibile, nonostante l'esistenza nell'uomo di una dimensione inconscia.

una novità, che qualcosa di veramente nuovo accada. Sono venuto a questo incontro, mi sono preparato a questo incontro perché desidero una novità, desidero intimamente essere trasformato da questo incontro con voi, ma, se siamo sinceri con noi stessi, se leggiamo la nostra esperienza fedelmente, vogliamo pure restare noi stessi come individui originali senza perderci nel tutto. Desideriamo cioè imparare da quel dato evento, da quell'incontro, lasciarci trasformare da esso, ma non perdere la nostra identità, che è appunto una *identità relazionale*⁴³. Questo mi pare un segno peculiare della specificità e dell'eccezionalità umane.

43. Si tratta, in altri termini, del rapporto fra integrità dell'io e sua capacità di aprirsi all'altro, "rinascendo" continuamente nell'incontro con l'altro. Su quest'ultimo tema cfr. G. CUSINATO, *Trasformarsi negli incontri con un'altra singolarità. Max Scheler e i metabolismi della nascita ininterrotta in Formare e tras-formare l'uomo. Per una storia della filosofia come paideia* a cura di P. MANGARANO, E. VIMERCATI. ETS, Pisa 2017, pp. 215–232.

«Fatti non foste a viver come bruti»

Esseri umani, animali e bestialità
La differenza antropologica nella riflessione etica aristotelica

ARIANNA FERMANI*

1. Cornice metodologico–epistemologica

In questo percorso su un tema — quale quello della differenza antropologica in Aristotele — tema estremamente vasto e osservabile da molte angolazioni, cercherò in particolare di mettere a fuoco le relazioni di somiglianza e dissomiglianza fra essere umano e animale. Data la vastità della questione, ci si limiterà, per quanto è possibile, a “lasciar parlare” il Filosofo, nel senso che si cercherà di dar voce ai testi aristotelici, lasciando sullo sfondo l’immensa mole di studi secondari sulla questione.

Per provare a individuare, sulla scorta dei testi dello Stagirita, una “cifra”, ovvero una o più caratteristiche peculiari dell’umano, potrebbe essere utile partire dalla definizione di ἄνθρωπος, cioè di essere umano¹, fornita dal Filosofo, la quale definizione «deve essere vera per ogni essere umano»².

* È professoressa associata in Storia della filosofia antica presso l’Università degli Studi di Macerata. Membro dell’associazione internazionale Collegium Politicum e dell’International Plato Society.

1. È infatti con “essere umano” e non con “uomo” che, a mio avviso, va tradotto ἄνθρωπος. Per dire “uomo”, infatti, cioè “maschio”, i greci usano il termine ἀνήρ. La specie umana, d’altro canto, si compone di una parte maschile, cioè l’uomo, l’ἀνήρ e di una parte femminile, la γυνή, cioè la donna.

2. ARISTOTELE, *Topici* VI I, 139a26–27. La traduzione dei *Topici* è di chi scrive, in ARISTOTELE, *Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. MIGLIORI; traduzioni integrali, note, saggi introduttivi e apparati di *Topici* e *Confutazioni Sofistiche* a cura di A. FERMANI, testo greco a fronte, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2016.

D'altro canto, per dar luogo alla definizione occorre, in primo luogo, individuare il genere (visto che la definizione è costituita proprio da genere prossimo e da differenza specifica³.

A questo proposito si legge che «una volta mostrato che “animale” costituisce il genere dell'essere umano e allo stesso modo anche del bue, avremo detto che “entrambi” rientrano nello stesso genere»⁴.

L'essere umano, pertanto, è accomunato all'animale per il fatto di appartenere al suo stesso genere. Oltre al fatto di rientrare nello stesso γένος, esseri umani e animali sono entrambi caratterizzati dal fatto di naturalmente volti alla procreazione: «È naturale, per l'essere umano ma anche per gli altri animali e piante, mirare a lasciare un qualche altro essere simile a sé»⁵.

Una volta stabilito il genere, inoltre, va individuata la differenza specifica, visto che «“animale” si predica di “essere umano”, “bue” e di altri animali terrestri, ma non si predica di quella differenza che riguarda la specie»⁶.

Esseri umani e animali, pertanto, appartengono a specie diverse, pur essendo accomunati dallo stesso genere, ed hanno nature diverse

poiché, infatti, anche le nature degli animali sono diverse, ossia alcune buone altre cattive, come per esempio quella dell'essere umano è buona mentre quella del lupo o di un altro animale selvatico è cattiva. . . allo stesso modo è diversa la natura del cavallo, dell'essere umano, dell'asino e del cane.⁷

3. Cfr., ad es., ARISTOTELE, *Metafisica Z*, 12, 1037b24ss. «La definizione è, secondo Aristotele, il discorso che esprime l'essenza di una cosa mediante il genere prossimo e la differenza specifica» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975–1980, 2000, vol. V, p. 67). Per una visualizzazione delle articolazioni concettuali e delle occorrenze testuali della nozione di *definizione* all'interno delle opere dell'*Organon*, cfr. *Indice Ragionato dei Concetti*, in ARISTOTELE, *Organon*, cit., pp. 2026–2030.

4. ARISTOTELE, *Topici I*, 5, 102 a38–39.

5. ARISTOTELE, *Politica I*, 2, 1252 a29–30. La traduzione della *Politica* è (seppur con alcune variazioni) di C.A. VIANO, Aristotele, *Politica*, Introduzione, trad. note di C.A. VIANO, Bur, Milano 2002.

6. ARISTOTELE, *Topici*, VI 6, 144a28–29.

7. ARISTOTELE, *Grande Etica II*, 7, 1205b4–7. La traduzione di riferimento di questa e delle altre Etiche di Aristotele è di chi scrive, in Aristotele, *Le tre Etiche*, (con testo greco a fronte), presentazione di M. MIGLIORI; trad. integrale dal greco, saggio introduttivo, note, sommari analitici, indice ragionato dei concetti, indice dei nomi propri, bibliografia di A. FERMANI, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2008.

C'è, inoltre, una definizione notissima di essere umano, tanto da essere «una delle più celebri definizioni date dalla filosofia antica»⁸, ovvero quella “essere umano” come “animale razionale”⁹.

Come è stato precisato, «ciò che definisce l'uomo è anzitutto la parola, perciò non è del tutto appropriata la traduzione latina della definizione di uomo messa in circolazione dalla scolastica medievale, cioè *animal rationale*, la quale si basa sulla traduzione di *logos* con *ratio*. Certamente l'uomo è anche animale razionale, ma il concetto di *logos* è molto più ricco di quello di “ragione”»¹⁰.

Su questo tema della parola come tratto distintivo dell'umano e come *discrimen* rispetto all'animale torneremo più avanti. Per ora, quello si cercherà di mostrare è che questa — cioè quella di “animale razionale” — è solo *una* delle definizioni di essere umano proposta da Aristotele visto che di tale nozione, così come di altre, è possibile fornire diverse definizioni¹¹.

Tanto è vero che, tornando al caso specifico dell'essere umano, alla definizione già ricordata, Aristotele ne *affianca molte altre*. Infatti, se l'essere umano *da un certo punto di vista* è un “animale razionale”, *da un altro punto di vista* è un “animale bipede”¹², e *da un altro ancora* è “un animale terrestre”¹³.

Ma l'uomo è *anche*, si legge sempre nei testi del Filosofo, un “animale mortale”¹⁴, come pure, secondo un'altra delle definizioni più celebri dello Stagirita, definizione che «non fonda unicamente la concezione aristotelica della società dello stato ma, in un certo senso, è una delle categorie istitutive del pensiero politico occidentale»¹⁵, un

8. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. V, p. 18.

9. Cfr., ad esempio, ARISTOTELE *Topici* V, I, 128b33–36.

10. E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma–Bari 2008, p. 150.

11. Come si legge, ad esempio, seppur *en passant*, in *Topici* I, 4, 102b10 «tra le definizioni di accidente, è migliore la seconda».

12. In ARISTOTELE, *Metafisica* G, 4, 1006b29–30, c'è, ad esempio, la definizione dell'uomo come “animale bipede” (ζῷον δίποδον); mentre in *Metafisica* Z, 3, 1043b10–11 si legge che l'uomo è “animale” e “bipede”.

13. Cfr., ad esempio, ARISTOTELE, *Analitici Secondi* II, 5, 91b21: «L'essere umano è detto essere un “animale terrestre”».

14. ARISTOTELE, *Topici* V, I, 128b36.

15. S. NATOLI, *Vita buona e felice. L'idea di politica nell'età classica*, «Fenomenologia e società», 9–10 (1980), pp. 64–88, p. 73.

“animale politico”¹⁶.

Su questa definizione di essere umano come animale politico si tornerà, perché questa definizione chiama potentemente in causa, seppur in negativo, la nozione di animale. Quello che, invece, mi interessa mostrare in questa prima parte dell'intervento è la molteplicità di definizioni, cioè la molteplicità, per così dire, di “tratti specifici” dell'umano, colti da Aristotele da una molteplicità di sguardi, ovvero secondo quello che altrove abbiamo chiamato un *Multifocal Approach*¹⁷.

Tornando, più nello specifico, alla definizione di essere umano come animale politico (ζῷονπολιτικόν), occorre precisare che non solo, «il significato di questa proposizione, al contrario di ogni apparenza, è tutt'altro che univocamente definito»¹⁸, ma che, come si legge testualmente nell'*Etica Eudemia*, a questa stessa proposizione si deve aggiungere quella secondo cui «l'essere umano... è un animale, non soltanto politico, ma anche domestico (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικόν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικόν ζῷον)»¹⁹.

D'altra parte, che la definizione dell'essere umano come animale politico non intendesse esaurire tutte le possibilità ascritte alla natura umana emerge chiaramente anche in *Etica Nicomachea* VIII, 12, 1162a17–18, in cui si legge che «l'essere umano tende per natura a vivere in coppia ancora più che ad essere un animale politico (ἄνθρωπος γὰρ τῆ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν)».

16. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 7, 1097b11: «Per natura, l'essere umano è un animale politico»; *Etica Eudemia* VII, 10, 1242a25–26: «L'essere umano [...] è un animale politico portato ad associarsi con coloro con cui ha una parentela per natura». «Aristotele constata che l'esistenza umana è un'esistenza di relazione, che non si dà, e pertanto, non è storicamente concepibile un uomo solo e separato dalla realtà sociale; in questo senso la natura dell'uomo è quella d'essere animale politico: si potrebbe più propriamente parlare di fenomeno naturale, di fatto» (S. NATOLI, *Vita buona e vita felice*, pp. 73–74). Come ricorda G. GIORGINI, *Esiste un neoaristotelismo angolsassone?* in E. BERTI, L. NAPOLITANO VALDITARA (eds.), *Etica, politica, retorica, Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989, pp. 271–297, p. 297: «Una delle concezioni cardine dell'antropologia e della politica aristotelica è la tesi secondo la quale il luogo del sommo bene è la *polis*, perché solo al suo interno l'uomo può realizzare completamente il fine cui è rapportata la sua natura e attualizzare pienamente le possibilità in esse inscritte. Tutta la concezione aristotelica ruota intorno alla *polis*, e l'*apolis* è per lui l'uomo “peggiore di tutti”».

17. Cfr. E. CATTANEI, A. FERMANI, M. MIGLIORI, (eds.), *By the Sophist to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.

18. S. NATOLI, *Vita buona e vita felice*, p. 73.

19. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VII, 10, 1242a22–23.

Come ha giustamente ricordato Berti: «Quanto alla differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali, Aristotele ne indica *più di una*. Una differenza del tutto esteriore, ma sufficiente a identificare la specie umana, è ad esempio “bipede implume”, la quale distingue l'uomo dagli animali senza piedi, da quelli che hanno più di due piedi e dagli uccelli. Ma la differenza fondamentale, che per Aristotele costituisce l'essenza dell'uomo, è il fatto di possedere il *logos*, ovvero la “parola”²⁰, il “discorso”, il “pensiero” e la “ragione”²¹».

Ognuna di queste definizioni, inoltre, rappresenta una descrizione tanto *adeguata* della realtà che si trova a descrivere, quanto *non esauritiva*, dato che una di essa ne coglie *un* aspetto o, per così dire, un profilo: l'aspetto esteriore, come nel caso dell'“animale bipede”, la funzione specifica, come nel caso dell'“animale razionale”, le relazioni che l'individuo è chiamato a svolgere all'interno della comunità, sia essa la città, come nel caso dell'“animale politico”, o della famiglia, come nel caso dell'“animale domestico”.

Gli schemi si moltiplicano, e si *devono* moltiplicare, nell'ottica aristotelica, dato che l'essere umano, come è evidente, è molte cose e, in quanto tale, *si deve dire* molti modi.

In questo senso, più in generale, «Platone e Aristotele, ma credo si possa dire in genere tutta la filosofia antica, non paiono tanto interessati a produrre *un* paradigma, *un* sistema di pensiero, *una* visione, *una* definizione, quanto piuttosto a elaborare, all'interno di un orizzonte concettuale ben definito, a volte anche definito in modo talmente forte da colpirci, una pluralità di schemi e di modelli, tra loro non sovrapponibili e a volte anche in contrasto, e tuttavia capaci di spiegarci aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. In sostanza, il pensiero classico vuol *capire il mondo*, la cui complessità non viene messa in dubbio, e che quindi deve essere affrontato con una pluralità molto elastica di strumenti»²².

20. «Ciò che definisce l'uomo è anzitutto la parola, perciò non è del tutto appropriata la traduzione latina della definizione di uomo messa in circolazione dalla scolastica medievale, cioè *animal rationale*, la quale si basa sulla traduzione di *logos* con *ratio*. Certamente l'uomo è anche animale razionale, ma il concetto di *logos* è molto più ricco di quello di “ragione”» (E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, p. 150).

21. BERTI, *In principio era la meraviglia*, pp. 149–150.

22. M. MIGLIORI, *Il bello e il buono della virtù*, in M. MIGLIORI, N. NAPOLITANO VALDITARA (eds.), in collaborazione con D. DEL FORNO, *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 235–236.

Tornando al caso specifico dell'essere umano, si deve dire che, pur essendo il terreno piuttosto variegato già in questo modo, Aristotele non si fa mancare l'occasione di articolarlo e complessificarlo ulteriormente, aggiungendo un ulteriore elemento di identificazione delle specie umana e di distinzione rispetto alla specie animale, che pure, come si è visto, occupa lo stesso genere. Tale ulteriore elemento di distinzione è rappresentato dall'*ἰδιον*, ovvero dalla "caratteristica peculiare"²³. La caratteristica peculiare costituisce una nozione interessante, oltre che sul piano propriamente tematico, anche a livello metodologico, in quanto, configurandosi come una sorta di "eccezione che conferma la regola"²⁴, rappresenta un interessante elemento di ulteriore dinamicizzazione del quadro fin qui presentato.

In *Topici* V I, 128b17–18, ad esempio, troviamo scritto che «la caratteristica peculiare. . . dell'essere umano consiste nel fatto di essere un "animale docile" per natura».

Per di più, stando al testo di Aristotele, questa non è neppure l'unica caratteristica peculiare dell'essere umano. Egli, infatti, ha anche altri tratti specifici che appartengono solo a lui, in quanto essere umano: «Il fatto di essere "l'animale che può accogliere il sapere" risulterà una caratteristica peculiare dell'essere umano», si legge in *Topici* V 4, 133a20–21.

Si tratta di un'affermazione di grande interesse (nonché fortemente problematica dal punto di vista concettuale)²⁵, che trova confer-

23. Si tratta di una nozione di grande importanza (a cui viene dedicato il V libro dei *Topici*) che normalmente viene tradotta con "proprio" e che, diversamente, in Aristotele, *Organon*. . . cit., si è preferito rendere con "caratteristica peculiare". Come, infatti, ricorda S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano–Udine 2010, p. 173, con *idion* «si intende quanto appartiene alle caratteristiche costitutive di un determinato "ente" di una certa categoria di enti: ciò in base a cui si stabilisce l'identità». Sulle articolazioni di tale nozione ARISTOTELE, *Organon, Indice ragionato dei concetti*, pp. 1991–1993.

24. La caratteristica peculiare, infatti, è ciò che, «se da un lato non indica l'essenza "di una determinata realtà", dall'altro appartiene a quella sola realtà» (ARISTOTELE, *Topici* I, 5, 102a18–19).

25. Visto che implicherebbe l'uguaglianza di *tutti* gli esseri umani, uguaglianza esclusa, *de facto*, da Aristotele in molti modi, e negata dall'affermazione esplicita dell'inferiorità di alcune figure, tra cui gli schiavi. Per un approfondimento di tale questione mi permetto di rimandare al mio contributo *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele* in *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, a cura di E. CATTANEI, F. FRONTEROTTA, S. MASO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 77–92.

ma e fondazione sul piano antropologico, ad esempio in *Topici* V, 4, 133a31–32: «Il fatto di “possedere un’anima tripartita” (τὸ τριμερῆ ψυχὴν ἔχειν) è detta essere una caratteristica peculiare dell’essere umano, in quanto è essere umano».

2. Le molteplici cifre dell’umano: essere umani vs. bestie

Dopo la delineazione, seppur rapida, di una sorta di “cornice epistemologica” della riflessione aristotelica, vorrei ora puntare l’attenzione sulla differenza antropologica così come essa viene presentata dallo Stagirita e soprattutto sulla cifra dell’umano intesa soprattutto come *discrimen*, cioè come “demarcazione” e “scarto” tra essere umano e animale, concentrandomi in particolare sul versante etico-politico.

Si tratta, evidentemente, di una questione anch’essa amplissima, su cui proverò a fornire solo delle coordinate di carattere molto generale. Si proverà a ripartire dalla definizione di essere umano come “animale razionale”, tentando di intrecciarla con quello di “animale politico”.

Dopo l’affermazione, già ricordata, contenuta in *Etica Eudemia* VII, 10, 1242 a 22–23, in cui si legge che l’*anthropos* «è un animale, non soltanto politico, ma anche domestico», si aggiunge che l’essere umano

non è come gli altri animali che si accoppia occasionalmente con chiunque, sia esso maschio sia femmina, ma è in un senso del tutto particolare che egli non è solitario; l’essere umano però, è un animale politico portato ad associarsi con coloro con cui ha una parentela per natura.²⁶

Quindi, stando alle parole del Filosofo, l’essere umano è caratterizzato da una “naturale socievolezza”. Tale costitutiva “politicalità dell’essere umano”, cioè di colui che Dante chiamerà nel *Convivio* «compagnevole animale»²⁷, che ricorre in molti luoghi del *corpus aristotelicum*, trova piena espressione in *Politica* I, 2, 1253a2–9:

L’essere umano è, per natura, un animale politico e... chi non vive in una città... o è un essere inferiore o è più che un essere umano... perciò è

26. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VII, 10, 1242a22–26.

27. «E però dice lo Filosofo che l’uomo naturalmente è compagnevole animale» (DANTE ALIGHIERI, *Convivio* IV, 4 1).

chiaro che l'essere umano è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi.

Ad avviso di Aristotele, pertanto, la socievolezza è sì una caratteristica specificamente umana, ma appartiene anche, in senso lato, ad alcuni animali.

Stricto sensu, però, il fatto di essere un “animale politico”, appartiene solo all'essere umano. Il ragionamento aristotelico, in modo estremamente schematico, è il seguente:

- a) dato che la natura non fa nulla invano;
- b) e dato che la natura ha dato solo all'essere umano, tra gli esseri viventi, la capacità di parlare, cioè la capacità di emettere suoni dotati di senso e non suoni inarticolati²⁸;
- c) questo significa che «il linguaggio è stato conferito all'uomo al fine che gli esseri umani comunichino tra loro in ciò che è giusto, utile, e dannoso e simili... e la comunione di questi valori origina la famiglia e la città»²⁹.

Quindi l'essere umano è naturalmente politico perché “naturalmente dotato di *logos*”. A questo livello, pertanto, si situa una delle differenze maggiori tra essere umano e animale/bestia. Il testo aristotelico della *Politica* continua infatti con l'affermazione notissima secondo cui

chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città ma o una belva o un dio (ἢ θηρίον ἢ θεός).³⁰

È interessante notare come questa medesima movenza argomentativa, volta peraltro sempre ad approfondire e articolare il rapporto tra esseri umani e animali, si trovi nel *De partibus Animalium*, in un

28. «Infatti anche i suoni inarticolati indicano qualcosa, come quelli delle bestie, ma nessuno di questi è un nome» (ARISTOTELE, *De interpretatione* 2, 16a27–29). La traduzione è di L. PALPACELLI, in Aristotele, *Organon*.

29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea*, a cura di L. PEROTTO, vol. II, EDS, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.

30. ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1253a27–29.

significativo passaggio in cui lo Stagirita si confronta con la posizione di Anassagora:

Anassagora dice che tra gli animali l'essere umano è il più intelligente (φρονιμώτατον) a causa del fatto che possiede le mani; piuttosto è ragionevole che riceva le mani a causa del fatto che è più dotato di senno, giacché le mani sono strumento, e la natura — come un uomo dotato di senno — distribuisce sempre ciascuna “parte” all’“animale” che è in grado di utilizzarla: Convieni dare flauti a chi è flautista piuttosto che assegnare l’arte flautistica a chi ha flauti, giacché in questo modo si è assegnato ciò che è minore a ciò che è maggiore e più importante, e non piuttosto ciò che è ragguardevole e maggiore a ciò che è minore.³¹

L’essere umano, dunque, ad avviso di Aristotele è per natura più intelligente e quindi intellettualmente più dotato degli altri animali.

La superiorità dell’essere umano, d’altronde, superiorità dettata dalla natura stessa (che opera sempre o per lo meno quasi sempre³² in direzione del meglio), ha un fondamento antropologico chiarissimo: l’essere umano è l’unico, tra i viventi, cioè tra le realtà animate, ad essere dotato dell’anima razionale.

Dei molteplici passi che potrebbero essere citati in questo orizzonte, ce n’è uno particolarmente significativo, tratto dall’*Etica Eudemia*:

È necessario, in quanto l’essere umano sia tale, che ci sia un elemento razionale come principio, e che ci sia l’azione e, d’altra parte, la ragione non comanda a un altro elemento razionale, ma all’aspirazione e alle passioni, ed è necessario che l’anima umana sia dotata di queste parti.³³

L’essere umano è, pertanto, l’unico essere dotato di un’anima razionale. Quest’ultima, però, si relaziona a un’altra fondamentale componente della nostra *psyché*, cioè la componente desiderativa.

La sfera dell’umano, in questo senso, viene edificata proprio su questo pilastro fondamentale, e la “filosofia umana” (ἀνθρώπεια φιλοσοφία), espressione usata da Aristotele e posta alla fine e quasi a

31. *De partibus animalium* 687a8–16. La traduzione è, seppur con alcune variazioni, di A.L. CARBONE, in ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, Introduzione, nota bibliografica, traduzione e commento di A.L. Carbone, Bur, Milano 2002.

32. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 6, 1255b3–4: «La natura intende spesso fare ciò, ma non sempre vi riesce».

33. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* II, 1, 1219b39–1220a2.

coronamento dell'*Etica Nicomachea*³⁴, è quella che, in senso proprio, è costruita intorno a «quell'unico animale che ha la nozione del bene e del male»³⁵.

Se, poi, ci spostiamo più nello specifico all'ambito etico-antropologico notiamo come la cifra dell'umano si configuri come uno scampolo all'interno dell'intero tessuto rappresentato da altri esseri. «Il distacco di una sfera propria dell'uomo, cioè di tutto quello che è [...] realizzabile dall'essere umano, che quindi accade in vista di uno scopo ed è nel nostro potere discrezionale, [è] il distacco di questa sfera dalla totalità di tutto ciò che, in quanto essere disponibile, va solo accettato»³⁶.

Viene pertanto delineato un orizzonte squisitamente umano che si fonda su una serie di caratteristiche appartenenti *esclusivamente* all'essere umano.

Una cifra, inoltre, quella dell'umano che determina un *ergon*, cioè un compito: infatti, è nelle trame della sua natura che l'essere umano trova le coordinate per orientarsi nella sua esistenza, cioè trova l'indicazione del proprio compito, della propria funzione specifica³⁷:

Questo potrà avvenire, probabilmente, se si riuscirà a individuare la funzione specifica dell'essere umano. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per chiunque eserciti una tecnica e, in generale, per chiunque eserciti una qualche funzione e attività, nell'esercizio della funzione sembrano risiedere il bene e la riuscita nell'azione, sembrerebbe che sia così anche per l'essere umano, se è vero che esiste una sua funzione specifica. Oppure, è forse possibile che, da un lato, vi sia una funzione specifica di un falegname e di un calzolaio, mentre, dall'altro, che dell'essere umano non ve ne sia nessuna, e che egli sia per natura inattivo? O piuttosto, come è evidente che c'è una funzione specifica dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo, così anche per l'essere umano si deve porre, oltre tutte quelle particolari, una qualche funzione specifica? E quale mai potrebbe essere, allora? Infatti è evidente che il fatto di vivere è comune anche alle piante mentre, al contrario, ciò di cui andiamo in cerca è qualcosa di specifico. Quindi bisognerà anche escludere la vita consistente nel nutrimento e nella crescita. A questa segue anche un certo tipo di vita

34. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 9, 1181a15.

35. ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1253a15-16.

36. G. BIEN, *Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1973, 1980; trad. di M.L. VIOLANTE, revisione di B. ARGENTON, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 123.

37. Per un esame delle articolazioni della nozione di *funzione specifica* (ἔργον), cfr. *Indice ragionato dei concetti*, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche*, pp. 1272-1273.

basata sulle sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo sia al bue sia a ogni altro animale. Non rimane, allora, che un certo tipo di attività propria della parte razionale. Di questa, poi, una parte è razionale in quanto obbedisce alla ragione, mentre un'altra è razionale in quanto la possiede e ragiona». ³⁸

Inoltre, nel tentativo di approfondire le caratteristiche squisitamente umane in ambito etico, seppur in modo estremamente schematico, si potrebbe partire dal fatto che l'essere umano è principio delle azioni: «L'essere umano, *unico tra gli animali*, è anche principio di alcune azioni; infatti nessuno degli altri, potremmo dire, “agisce” (ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων)» ³⁹.

Solo l'essere umano e anzi, di più, solo l'essere umano adulto, agisce in senso proprio: «Non diciamo che un bambino agisce, né che lo fa una bestia, ma lo diciamo a proposito di colui che lo fa grazie al ragionamento» ⁴⁰.

Tale fondamentale elemento discriminante fra gli animali e gli esseri umani per così dire “compiuti” trova un fondamento nel possesso della virtù intellettuale della saggezza.

La saggezza, infatti, è nello specifico quella virtù intellettuale che presiede all'azione ⁴¹ e che rende possibili le virtù morali. Le virtù morali ⁴², dal canto loro, hanno sede nell'anima sensitiva, che l'essere umano ha in comune con gli animali e che dunque dovrebbero caratterizzare anche gli animali; in realtà solo l'essere umano può essere in senso proprio “virtuoso”, visto che è proprio la saggezza, che solo l'essere umano possiede in quanto detentore dell'anima razionale, che dà origine alle virtù morali: «Inoltre la funzione specifica dell'essere umano si esplica pienamente attraverso la saggezza e la virtù morale; infatti la virtù rende corretto il fine, mentre la saggezza i mezzi che conducono a esso» ⁴³.

38. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 7, 1097b24–1098a5.

39. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* II, 6, 1222b18–20.

40. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* II, 8, 1224a28–30.

41. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 10, 1143a8–9: «La saggezza impartisce ordini; infatti il suo fine è l'azione che deve essere compiuta oppure no».

42. Presentate in forma più o meno schematica, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 a–1108 b, ARISTOTELE, *Etica Eudemia* II, 3, 1220 b–1221 a, e in ARISTOTELE, *Grande Etica* I, 20 ss.

43. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 5, 1144a6–9.

D'altro canto questo non deve farci dimenticare un dato fondamentale, e cioè che, nel fatto di avere un'anima sensitiva, sede tra l'altro dei desideri, essere umano e animali sono accomunati.

Il piacere, in questo senso, costituisce una sorta di "piattaforma comune" tra esseri umani e animali, come attestato, tra l'altro, da *Grande Etica* II, 7, 1204a39–41: «Il piacere sorge in tutti gli esseri, sia nell'individuo vizioso, sia in chi è moralmente retto, sia nell'animale feroce sia in quello domestico».

Ma il piacere, oltre ad essere un elemento di *unificazione* è anche, in virtù della estrema polivocità della nozione stessa di ἡδονή, anche ciò che massimamente *divide*: «È diverso il piacere di un cavallo, di un cane e di un essere umano, come dice Eraclito: "Gli asini preferirebbero la paglia all'oro"; infatti per gli asini il nutrimento è più piacevole dell'oro»⁴⁴.

Ma tornando alla questione della saggezza, si deve dire che l'animale, in quanto privo della saggezza e più in generale del principio razionale, non può essere virtuoso, o per lo meno non in senso tecnico⁴⁵: «Né, infatti, diciamo che sono temperanti gli altri animali al di fuori dell'essere umano, dal momento che in essi non c'è la ragione con cui giudicare e scegliere il bello morale»⁴⁶.

Ma siccome la virtù, oltre ad essere come il vizio uno stato abituale, è anche ciò che è intimamente connesso alla scelta, è evidente che quest'ultima, in quanto fusione di ragione e desiderio, non può caratterizzare gli animali: «L'aspirazione, infatti, si trova anche negli altri animali, mentre la scelta no; infatti la scelta è accompagnata dalla ragione, mentre la ragione non si trova in nessuno degli altri animali»⁴⁷.

Analogamente, in *Etica Eudemia* II, 10, 1225b26–27 si legge che «l'impeto e il desiderio si trovano anche negli animali, mentre la scelta no».

La scelta, pertanto, ovvero quel percorso lungo, peraltro preceduto da un attento vaglio critico (cioè da quella che Aristotele chiama

44. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 5, 1176a5–7.

45. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 13, 1144b8–9: «In effetti gli stati abituali naturali appartengono anche ai bambini e alle bestie, ma senza intelletto essi sono dannosi, come è evidente».

46. ARISTOTELE, *Grande Etica* I, 21, 1191b17–18.

47. ARISTOTELE, *Grande Etica* I, 17, 1089a2–4.

bouleusis o valutazione)⁴⁸, non caratterizza certamente gli animali, così come non si trova negli “esseri umani incompleti”, cioè ad esempio nei bambini:

Perciò la scelta non ha luogo negli altri animali, né in ogni età, né in un essere umano che si trovi in una condizione qualsiasi. Infatti, il non aver valutato e il non aver riflettuto sulla causa non impedisce affatto che in molti vi possa essere un opinare se una cosa deve essere fatta o meno, mentre invece stabilirlo sulla base di un calcolo razionale non caratterizza chiunque.⁴⁹

Certo, anche gli animali, in un certo senso, “agiscono”, ma non nel senso che compiono azioni sulla base della valutazione e della scelta o in direzione del bello. Semplicemente agiscono, come fanno anche i bambini o come fanno in alcuni casi anche alcuni esseri umani adulti, sulla base dell’impeto o del desiderio. Nel senso che, ad esempio,

le bestie si scagliano contro chi le ha ferite. . . ora, i coraggiosi agiscono per il bello, e l’impeto opera in sinergia con essi; al contrario le bestie agiscono per il dolore, perché sono state ferite o perché hanno paura, dato che quando sono nella foresta o nella palude non attaccano. Quindi, quando le persone corrono incontro al pericolo sotto la spinta del dolore e dell’impeto senza prevedere le conseguenze terribili che ne potrebbero derivare, non sono coraggiose, perché se così fosse sarebbero coraggiosi anche gli asini affamati, dato che, per quanto uno li bastoni, non se ne vanno dal pascolo.⁵⁰

Quindi solo l’essere umano agisce *stricto sensu*: «Tre sono, inoltre, gli elementi che, nell’anima, determinano azione e verità: sensazione, intelletto, aspirazione. Tra di essi la sensazione non è principio di alcuna prassi; questo risulta chiaro, d’altra parte, se si pensa che le bestie, pur avendo la sensazione, non partecipano della prassi»⁵¹.

Non solo. L’essere umano è l’unico essere a scegliere e ad esserne consapevole: «Solo l’essere umano si rende conto del fatto di scegliere»⁵².

48. Sulle ragioni di tale traduzione βούλευσις, al posto della più tradizionale “deliberazione”, cfr. *Indice ragionato dei concetti*, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche*, pp. 1360–1361, n. 27.

49. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* II, 10, 1226b21–25.

50. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* III, 8, 1116b24–1117a1.

51. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 2, 1139a17–19.

52. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VII, 2, 1236b6.

In questo orizzonte si capisce anche perché una bestia non possa essere, in senso stretto, né virtuosa né viziosa. Il vizio, infatti, come pure la virtù, implicano la presenza di un principio razionale (che può funzionar bene o male, e quindi indirizzare verso il vizio o la virtù), principio razionale che nell'animale non c'è.

In questo senso l'animale non può essere vizioso, nel senso di "cattivo". Pertanto, in una ipotetica "gara di malvagità" (πονηρίας ἀγών) (per prendere a prestito una efficace immagine del *Fedone* platonico)⁵³ tra l'essere umano e la bestia, è certamente il primo a ottenere la palma della vittoria: «Un essere umano malvagio potrebbe fare infinitamente più male di una bestia»⁵⁴.

A questo punto sembra opportuno puntare l'attenzione su una questione tanto interessante quanto "scivolosa", quale quella della bestialità. Il termine bestialità, cioè θηριότης, è inventato da Aristotele, a indicare «una profonda oscurità del desiderio... buio della ragione, dunque follia, supera ogni vergogna, spezza le relazioni interpersonali»⁵⁵

La bestialità, che esprime una sorta di *dimensione ferina nell'essere umano*, costituisce una "figura" piuttosto complessa, in virtù anche dei nessi ambigui che instaura con la nozione di vizio. Mi limiterò a presentarli in modo molto schematico, ma ritengo che meritino di essere ricordati perché risultano essere esemplari di quell'"approccio multifocale" a cui si faceva riferimento prima.

Da un certo punto di vista, infatti, la bestialità è un vizio estremo, come si legge in *Grande Etica* II, 5, 1200b9: «È una sorta di vizio portato all'eccesso (ὑπερβάλλουσα τις κακία)».

È interessante notare come il verbo ὑπερβάλλω, qui al participio, significhi "sorpasso", "eccedo", "supero la misura" e come quindi sembri delinearci una sorta di "duplice oltrepassamento della misura": c'è il vizio, che è già, di per sé, un eccesso rispetto al giusto mezzo, e c'è, rispetto ad esso, un ulteriore eccesso.

Di fronte a questa situazione paradossale di "eccesso in eccesso" o di "eccesso dell'eccesso", c'è però da fare alcune precisazioni.

53. Cfr. PLATONE, *Fedone* 90 B 1.

54. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 6, 1150 a 7–8.

55. E. CATTANEI, *Al di sotto di emozioni e virtù? La bestialità in Platone e Aristotele*, in S. LANGELLA, M.S. VACCAREZZA, *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Orthotes, Napoli 2014, pp. 23–44.

Innanzitutto va osservato come qui ci troviamo di fronte alla nozione di bestialità che, di per sé, è piuttosto complessa e articolata⁵⁶, e che necessiterebbe di una trattazione specifica (dal momento che, anche al suo interno, vengono ad aprirsi più scenari).

Nel passo della *Grande Etica* ricordato poco fa, si legge che la bestialità (jhri'othc) è, in qualche modo, un vizio estremo. La bestialità è un vizio ed è un vizio alla massima potenza, come viene confermato anche da *Grande Etica* II, 6, 1203 a 20–21: «Bestialità è un termine attribuito a un vizio eccessivo (τῆ ὑπερβαλλούσῃ κακία)».

La bestialità, quindi, in quanto “vizio eccessivo” rientra a pieno titolo nell’orizzonte del vizio.

A dire il vero, in *Etica Nicomachea* VII, 5, 1149 a pp. 16–18 c’è un’attenuazione di tale affermazione. Si legge infatti che «vi è un tipo di vizio proprio dell’essere umano, vizio in senso pieno, e un altro tipo che è detto tale in base a un aspetto particolare (κατὰ πρόσθεσιν) e non in senso assoluto, come per esempio ciò che è bestiale o patologico».

Ciò che è bestiale (θηριώδης), dice qui Aristotele, non può essere annoverato in senso assoluto (ἄπλῶς) all’interno dell’orizzonte del vizio, eppure, anche se non in senso pieno, è pur sempre un vizio.

Una conferma in questo senso viene da *Grande Etica* II, 6, 1203a19, in cui si legge che la bestialità è «un vizio (κακία) che non è possibile incontrare in una bestia ma soltanto in un essere umano».

Si tratta di un’affermazione molto interessante. “Bestiale”, dice Aristotele, può essere detto un essere umano (anche se altrove si precisa che «l’individuo bestiale è raro tra gli esseri umani»⁵⁷, e non una bestia:

56. Cfr. *Indice ragionato dei concetti*, voce *Bestialità*, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche*, pp. 1243–1244. Sul nesso fra bestialità ed *akrasia*, cfr. S.NATALI, *Nicomachean Ethics VII 5–6: Beastliness, Irascibility, akrasia*.

57. ARISTOTELE *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145 a 30. Il tema della bestialità nel pensiero filosofico antico non abbonda di riferimenti ma in alcuni autori, come ad esempio in Antifonte, assume un ruolo centrale. Cfr. M. BONAZZI, *L'uomo, gli dei, le bestie*, «Elenchos» 27 (2006), pp. 101–115, il quale ricorda come, all’interno dell’antropologia antifontea «si scontrano [...] componenti positive e negative. La rappresentazione più incisiva di questa polarità è un frammento della Concordia: “L’uomo, che afferma di essere tra tutte le bestie la più simile alla divinità” (87 B 48). Da una parte la divinità, dall’altra il mondo animale: questi sono i due estremi entro cui oscilla il comportamento dell’uomo [...] anche se poi il sarcasmo evidente della battuta evidenzia una predisposizione inaspettata a tendere verso il basso» (p. 107).

Per quale motivo? Per nessuno se non per il fatto che in una bestia non può esserci alcun principio corrotto; e il principio è la ragione. Infatti chi può compiere un'azione più viziosa, un leone o uno di questi personaggi viziosi: Dionisio o Falaride o Clearco? Non è evidente che saranno costoro? Infatti il principio corrotto che è in essi li spinge con forza, mentre in una bestia non c'è affatto un principio come questo.

Una bestia, quindi, non può essere viziosa, dal momento che essere viziosi significa possedere un principio corrotto e «il principio» — come si ricorda altrove — «è l'intelletto»⁵⁸.

Il vizioso, infatti, nell'ottica dello Stagirita, è colui che sbaglia perché la ragione è mal disposta e gli fa vedere le cose in modo scorretto⁵⁹, a differenza del virtuoso che, possedendo un principio corretto, va nella direzione giusta.

Aristotele, dunque, non solo afferma, ma spiega anche le ragioni dell'identificazione della bestialità con il vizio.

Ma, a quanto pare, le cose “stanno anche in un altro modo”. All'identificazione della sfera del vizio con quella della bestialità, infatti, si possono contrapporre affermazioni come la seguente: «La bestialità [...] è meno grave del vizio, però è più temibile (ἐλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ)»⁶⁰.

L'affermazione è interessante per più di una ragione:

- a) in primo luogo viene perché viene attribuita alla bestialità una minore gravità rispetto al vizio, distanziando, implicitamente ma chiaramente, le due nozioni;
- b) in secondo luogo perché viene a delinearsi una “sfasatura” tra la nozione di “gravità” e quella di “temibilità”.

La ragione di tale sfasatura sta nel fatto che, come è già stato ricordato, chi è vizioso ha un principio corrotto, mentre la bestialità consiste nella totale assenza del principio razionale⁶¹.

58. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 6, 1150a5.

59. Esattamente come accade nel caso di un arciere che mira a un bersaglio sbagliato perché “vede” male. L'incontinente, invece, pur vedendo bene, e pur mirando a un bersaglio corretto, sbaglia il colpo perché “distratto” dal desiderio.

60. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 6, 1150a1–2.

61. «Infatti, in questo caso, la parte migliore non viene corrotta, come avviene nell'essere umano, ma semplicemente non c'è» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 6,

Un distanziamento, quello tra orizzonte del vizio e orizzonte della bestialità, che trova una conferma all'inizio del settimo libro della *Nicomachea*⁶², quando si dice che «le specie di carattere che bisogna fuggire sono tre: vizio, incontinenza, bestialità».

Ancora più esplicitamente, alcune righe dopo, Aristotele, a proposito della bestialità, afferma che essa costituisce «un genere diverso rispetto al vizio (ἕτερόν τι γένος κακίας)»⁶³.

In *Etica Nicomachea* VII, 5, 1148b34–1149a1, inoltre, si legge che «il fatto di possedere ciascuna di queste caratteristiche si colloca... al di fuori dei confini del vizio (ἔξω τῶν ὀρων ἐστὶ τῆς κακίας), come avviene anche nel caso della bestialità».

La bestialità, dunque, *non è* un vizio, esattamente come, in un certo senso, non lo è l'incontinenza, chiamata in causa insieme alla bestialità⁶⁴.

Come è possibile conciliare questa — peraltro chiarissima — affermazione con quelle precedentemente ricordate, in base alle quali si sosteneva, non solo che la bestialità è vizio, ma addirittura che è un vizio estremo?

In realtà, se la delineazione di questi due scenari così profondamente diversi è già, di per sé, spiazzante, ancora più sconcertante il fatto che Aristotele, a distanza di pochissime righe, accosti i due “scenari concettuali” con assoluta disinvoltura. In *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a26–27 infatti, dopo aver affermato, come si è visto, che «la bestialità costituisce un genere diverso rispetto al vizio»⁶⁵, si aggiunge, testualmente, “bestiale” «lo diciamo in senso spregiativo di quegli individui che eccedono a causa del vizio (τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας)»⁶⁶.

Quindi, prima di cercare di comprendere le ragioni di tale “sfasatura” della riflessione sulla bestialità, si tratta di prendere atto del fatto

1150a2–3).

62. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a16–17.

63. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a26–27.

64. Per un approfondimento di tale questione mi permetto di rimandare al capitolo *Lungo i sentieri della continenza e dell'incontinenza* del mio saggio *L'etica di Aristotele il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 101 ss.

65. E, dopo aver detto che l'individuo bestiale è raro tra gli esseri umani, si aggiunge che «lo si trova soprattutto tra i barbari e può assumere queste caratteristiche anche a causa di malattie e di deformità» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 1, 1154a29–32).

66. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145a32–33.

che, per Aristotele, tale sfasatura non costituisce affatto un problema o che, forse, non viene percepita neppure come tale.

Il testo aristotelico, come si è visto, ci invita esplicitamente non solo a non optare per una scartando l'altra, ma a considerarle insieme. Se, dunque, l'ottica da assumere, ancora una volta, risulta essere quella del *Multifocal Approach*, dell'*et-et*, si tratta di capire se, dal testo, è possibile ricavare le ragioni e il fondamento di tale duplice scenario.

A questo scopo è opportuno tornare a quel passo in cui la bestialità, al pari dell'incontinenza, viene collocata al di fuori del vizio: «Le specie di carattere che bisogna fuggire sono tre: vizio, incontinenza, bestialità»⁶⁷.

Quindi:

- 1 sia il vizio, sia l'incontinenza, sia la bestialità costituiscono tre "caratteri";
- 2 tutti e tre i caratteri sono da fuggire e sono biasimevoli;
- 3 ma, di essi, uno è un vizio e gli altri due no.

Anzi, se, in quanto stato abituale, la bestialità è un vizio, si deve anche dire, come Aristotele fa, che esso è un vizio estremo, dal momento che capita in casi rari e dà luogo a comportamenti spaventosi e subumani⁶⁸, come si legge, tra l'altro, nella *Grande Etica*, in un passo che, non a caso, ricolloca chiarissimamente la *theriotes* all'interno dell'alveo della *kakia*: «Il vizio della bestialità è al di là dell'essere umano (ἡ κακία ἢ θηριότης ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐστίν)»⁶⁹.

D'altra parte, *Aristotele non può ammettere che questi due caratteri*, pur biasimevoli e, in un certo senso, viziosi, *siano viziosi in senso stretto*, dal momento che il vizio implica che il principio razionale dell'agente sia corrotto; ma questo, come si è visto, nel caso dell'individuo bestiale non accade, dal momento che il principio, cioè il *nous*, nell'individuo

67. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, I, 1145a2-3.

68. «Mi riferisco agli stati bestiali, come al caso di quella donna che, raccontano, apre il ventre delle donne incinte e ne divora i feti, o di ciò da cui, dicono, traggono piacere alcune popolazioni selvagge che abitano intorno al Mar Nero, alcune delle quali mangiano carni crude, altre carni umane, mentre altre si scambiano reciprocamente i figli per cibarsene, o quello che si racconta di Falaride. Questi sono stati abituali bestiali» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 5, 1148b19-24).

69. ARISTOTELE, *Grande Etica* II, 5, 1200b18.

bestiale, non solo non è corrotto, come capita nel caso dell'*akrates*, ma non è neppure presente.

Ecco quindi perché, *in un certo senso*, ovvero in un'accezione certamente più generale, la bestialità sia da inquadrare all'interno dell'orizzonte del vizio, mentre *stricto sensu*, in un'accezione più tecnica, non si possa dire che la bestialità sia un vizio.

Attraverso questa serie di passaggi, su cui ci sarebbe moltissimo altro da dire, emerge come anche all'interno dell'essere umano possa in alcuni casi, estremi ma non impossibili, albergare quella condizione *borderline* rappresentata dalla bestialità.

L'ultima questione con cui vorrei terminare questo contributo è quella della felicità a cui l'essere umano, *in quanto essere umano*, è chiamato a tendere. Infatti la felicità, cioè l'*eudaimonia*, riguarda propriamente solo l'essere umano: «Non diciamo felice né un bue, né un cavallo né nessun altro animale»⁷⁰.

Analogamente, in *Etica Nicomachea* I, 7, si legge che «nessuno degli altri animali, cioè quelli dotati di una natura inferiore a quella degli esseri umani, partecipa di questo appellativo; infatti non è felice un cavallo, né un uccello, né un pesce».

In questo senso si può dire che la felicità umana è costruita in negativo rispetto a quella della bestia e anche rispetto a quella di Dio⁷¹. Infatti, mentre Dio è *μάκαρ*⁷² (beato), l'essere umano può essere *εὐδαίμων*⁷³ (letteralmente: "guidato da un buon Dio") o, al massimo, raggiungere una *teleia eudaimonia*⁷⁴ (una felicità perfetta) ed essere *eudaimonestatos*⁷⁵ (massimamente felice). La *makariotes* (beatitudine), infatti, rappresenta lo stato divino per eccellenza⁷⁶, come Aristotele

70. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 9, 1099a32–33.

71. Cfr. capitolo *Dio, il divino e l'essere umano*, par. *Perché Dio, a differenza dell'essere umano, non può essere "felice"*, in A. FERMANI, *L'etica di Aristotele*, pp. 229–232.

72. Cfr., ad esempio, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178b 22.

73. «Per i Greci *eudaimonia* significa qualcosa come "vivere una vita buona per un essere umano" o come ha suggerito uno scrittore recente, John Cooper, "prosperità umana". Aristotele ci dice che l'espressione è equivalente a "vivere e fare bene"» (M. NUSSBAUM, *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; trad. it. M. SCATTOLA, a cura di G. ZANETTI, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 53).

74. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178b7.

75. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 7, 1178a7.

76. «*Makarizein, c'est proclamer quelqu'un makar, c'est-à-dire bienheureux comme un dieu.*

ricava da una lunga tradizione che parte da Omero⁷⁷.

D'altro canto la felicità rappresenta il fine ultimo e l'esercizio della funzione specifica dell'essere umano⁷⁸ e questo significa che nella sua natura è iscritto il suo compito o il suo ἔργον «la funzione specifica dell'essere umano si esplica pienamente attraverso la saggezza e la virtù morale (Etica Nicomachea VI, 12, 1144a6–7)» significa sottolineare fortemente *l'umanità dell'essere umano* (visto che la saggezza, le virtù morali e le azioni condotte sulla scorta di esse rappresentano l'ambito delle ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί, ovvero delle “attività umane”⁷⁹), d'altro canto Aristotele non dimentica mai di sottolineare con forza il fatto che lo stesso essere umano ha in sé anche un elemento divino: l'intelletto (νοῦς)⁸⁰, e questo elemento determina un radicale mutamento di rotta nel percorso in direzione della felicità: «Se quindi l'intelletto costituisce qualcosa di divino rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. D'altro canto, però, non si deve, in quanto esseri umani, limitarsi a pensare cose umane né, essendo mortali, limitarsi a pensare cose mortali, come si consiglia ma, per quanto è possibile, ci si deve immortalare e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi»⁸¹.

Anche questa, dunque, è la natura umana. Anzi, da un certo punto di vista, è proprio questa la cifra più peculiare dell'essere umano: «Per l'essere umano, ad avere queste caratteristiche è la vita secondo l'intelletto, se è vero che *l'essere umano è soprattutto questo* (τοῦτο μάλιστα

Le mot appartient à la langue religieuse: il se disait dans les religions à mystères de l'initié qui avait contemplé, sous le voile des symboles, le dieu et obtenu sa protection» (ARISTOTELE, *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, deuxième édition avec une introduction nouvelle, 4 voll., Éditions Peeters, Louvain-la Neuve, Paris 2002, II, 1, p. 87).

77. E come è stato mostrato da C. De Heer nel suo studio analitico sui termini dell'area semantica della felicità: MAKAR–EUDAIMON–OLBIOS–EUTUKHS. *A Study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C.*, University of Western Australia Press in association with A.M. Hakkert Publisher, Amsterdam 1969.

78. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 7 *passim*.

79. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8.

80. Per un approfondimento della funzione e del ruolo del nous in ambito etico mi permetto di rimandare al mio contributo *L'ordine divino nell'essere umano in Aristotele*, in *Minima metafisica. Il divino e l'ordine del mondo*, M. MARASSI, R. RADICE (a cura di), Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 107–114.

81. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 7, 1177b30–34.

ἄνθρωπος)»⁸².

E allora se l'essere umano, *in quanto essere umano*, non è autosufficiente, l'essere umano *in quanto sapiente*, cioè tramite una diversa angolatura, è autosufficiente e non ha bisogno di nulla⁸³: «Per chi contempla, non ci sarà bisogno di nulla di simile per agire ma, per così dire, esse sono addirittura d'ostacolo al contemplare»⁸⁴.

Ma il testo continua, aprendo uno squarcio sull'"umano" che lascia intravedere una diversissima prospettiva su di esso: «D'altro canto, però, in quanto è un essere umano e vive insieme agli altri, costui sceglie di vivere secondo la virtù; quindi avrà bisogno di cose del genere per vivere da essere umano (πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι)» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b 5-7).

L'essere umano, pertanto, deve vivere da essere umano, ovvero letteralmente, secondo un meraviglioso neologismo aristotelico, deve "umanizzarsi" ἀνθρωπεύεσθαι. Ma egli deve anche, sempre in quanto essere umano, divertirsi e ridere visto che, come si legge in *De Partibus Animalium* III, 10, 673a8: «Tra gli animali, solo l'essere umano ride (τὸ μόνον γελᾷν τῶν ζώων ἄνθρωπον)».

A questa ulteriore "cifra" dell'umano va aggiunta anche l'individuazione di un ulteriore fondamentale tratto dell'*anthropos* il quale può anche, e anzi *deve*, se vuole essere felice come un essere umano, intessere legami sociali e soprattutto instaurare quella forma di *philia* che è esclusivamente umana: l'amicizia virtuosa.

Questo tipo di *philia*, infatti, dice Aristotele, esiste solo tra esseri umani, a differenza delle altre che potrebbero esistere tra esseri umani e tra esseri umani e animali: «Dunque, questo tipo di amicizia si trova solo tra gli esseri umani. . . ; al contrario le altre amicizie esistono anche tra gli animali e l'utile sembra trovarsi in piccola misura sia nel rapporto tra gli animali domestici e l'essere umano, sia nel rapporto degli animali tra di loro, come ad esempio Erodoto dice che lo scricciolo è amico del cocodrillo, e come gli indovini parlano del radunarsi e del dividersi "degli uccelli"»⁸⁵.

82. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 7, 1178 a 6-7.

83. Non è possibile approfondire tutta la serie di "spostamenti" attuati da Aristotele anche su questo specifico terreno, e mi permetto di rimandare al capitolo *La questione dell'autosufficienza*, in *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, pp. 239 ss.

84. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8, 1178b3-5.

85. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* VII, 2, 1236b5-10.

L'essere umano, pertanto, se da un lato, in virtù delle caratteristiche che ha avuto da natura, può volare molto alto, dall'altro può anche cadere molto in basso.

Anzi, ricorda Aristotele con estremo disincanto, che «*la maggior parte delle persone* mostra di essere del tutto simile agli schiavi, dato che opta per una vita animalesca»⁸⁶.

Dalla filigrana del discorso aristotelico emerge, dunque, l'immagine di un essere umano proteiforme, capace cioè di assumere forme sempre diverse, in grado di muoversi come una sorta di cursore, su e giù nella scala dei viventi.

E infatti, se da un lato alla fine dell'*Etica Nicomachea* troviamo scritto che l'essere umano, può immortalarsi realizzando, seppur per un breve periodo, l'attività di Dio⁸⁷, dall'altro, all'inizio della *Politica* si legge che «senza virtù l'essere umano è il più empio e il più feroce degli esseri, dedito solo ai piaceri d'amore e del ventre»⁸⁸.

Ma, per sua natura, l'essere umano non è una bestia e non è neppure un dio, anche se in lui c'è un elemento divino, ineliminabile, che, da punti di vista diversi, *nega* e *conferma* la natura umana. Eppure, come lo Stagirita ricorda più volte nei suoi testi, nell'essere umano c'è una ineludibile "parte animale", così come si danno, in alcuni casi, situazioni letteralmente *borderline*, in base a cui è possibile applicare ad alcuni individui l'etichetta della "bestialità":

Nessun essere umano, a meno che non sia irrimediabilmente abietto, sceglierebbe di vivere neppure a causa del solo piacere della tavola o di quello sessuale, tolti tutti gli altri piaceri che derivano dal conoscere o dal vedere o da una delle altre sensazioni. Infatti è evidente che, per chi fa una scelta del genere, non c'è alcuna differenza tra l'essere nato bestia o essere umano.⁸⁹

La natura dell'essere umano, infatti, a differenza di quella di Dio o della bestia, è complessa: «Se la natura di un essere umano fosse semplice, l'azione più piacevole sarebbe, per lui, sempre la stessa. Per questo Dio gode sempre di un piacere unico e semplice»⁹⁰.

86. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 5, 1095b19–20.

87. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* X, 8.

88. ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1253a35–37.

89. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* I, 5, 1215b31–36.

90. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 14, 1154b24–26.

L'essere umano, dunque, in virtù della complessità della sua natura, può cadere e dirigersi verso il basso, verso una condizione non a caso definita "animalesca" e dall'altra può, sempre in un virtù di una *physis* aperta e dinamica, "oltrepassarsi".

D'altra parte l'essere umano, Aristotele lo sa molto bene, non è certamente il migliore degli esseri, come emerge da un icastico e meraviglioso passo dell'*Etica Nicomachea*⁹¹: «Difatti vi sono altre realtà di natura di gran lunga più divina rispetto a quella dell'essere umano, come per esempio le luci scintillanti che compongono il cielo».

Anche se l'essere umano non rappresenta certamente la realtà migliore dell'universo, resta comunque il fatto egli è dotato di una ricchezza *stra-ordinaria*, consistente nella sua costitutiva apertura, della sua originaria ricchezza. Forse, allora, si può concludere ricordando, con Aristotele, che la cifra dell'umano, la sua *unicità* sta nella *molteplicità* degli elementi che lo caratterizzano, e che la sua eccezionalità o, meglio, la sua *singolarità* sta proprio nella sua irriducibile *pluralità*.

91. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 7, 1141a34–1141b2.

Sulla “differenza antropologica”

Spunti della lezione di Tommaso d’Aquino

GIOVANNI GRANDI*

L’idea di pensare l’umano a partire dalla prospettiva della “differenza” potremmo dire che rappresenti un approccio classico dell’antropologia. Enfatizzando l’affermarsi di un taglio “filosofico” e non più “teologico” di questa disciplina, Arnold Gehlen non poteva evitare di riconoscere che anche precedentemente a Scheler il procedimento dell’indagine non era diverso, quel che cambiava era semmai il termine di confronto:

[Il posto dell’uomo nel cosmo] — scriveva nel 1957 — apparve nell’anno della morte di questo famoso filosofo e provocò una notevole e sorprendente svolta, in quanto interpretava l’uomo non in paragone o in rapporto a Dio ma in relazione alla differenza essenziale tra uomo e animale.¹

L’analogia metodologica non sembra però suggerire a Gehlen alcuna pista per mantenere aperto un dialogo tra i due accessi all’essenza dell’umano, e la cosa non stupisce, dal momento che la sua ricapitolazione dei punti salienti dell’ “antropologia debitrice della teologia” non richiama in alcun modo la prospettiva della “differenza”. La “filosofia dell’uomo” europea, fintanto che non si era “emancipata dalla teologia”, risulta ai suoi occhi molto più simile a un costrutto deduttivo, fondato su una dogmatica liquidabile in poche e approssimative pennellate:

* È professore associato di Filosofia morale presso il dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell’Università degli Studi di Padova.

1. A. GEHLEN, *Per la storia dell’antropologia* (1957), in *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 2005, p. 30.

Devo ricordare brevemente — annotava negli stessi — questa concezione: l'uomo secondo la concezione teologica, e così come fu visto dalla teologia nell'ambito della filosofia scolastica, è una creatura di Dio. Dio ha creato l'uomo direttamente, unendo a un corpo materiale un'anima spirituale, individuale e immortale. Dai progenitori così creati si originano tutti gli uomini secondo il corpo, mentre l'anima di ogni singolo uomo viene anche in seguito creata direttamente. Questo è il modo di vedere della dogmatica cristiana. Si vede subito che quelle che vengono qui enunciate non sono proposizioni empiriche qualsiasi, e finché la filosofia ebbe un'esistenza propria solo come parte interpretativa della teologia, fu ovviamente legata a questo modo di vedere.²

Si salva ben poco da questo riassuntino — oltre i limiti dell'imbarazzante per uno studioso — in cui le radici greche del pensiero cristiano vengono innestate su una versione pseudo-scientifica del creazionismo, a sua volta malamente agganciata a qualche vaga eco delle grandi narrazioni del Libro della Genesi.

Una simile versione caricaturale di secoli di pensiero antropologico può dispiacere o far sorridere, tuttavia andrebbero anche indagate le ragioni per cui — al di là di intenzioni più o meno leali — Gehlen abbia potuto all'epoca *permettersi scientificamente* di liquidare in questo modo un'intera tradizione.

L'impressione è che effettivamente ancora nella prima metà del Novecento, quantomeno nella ricezione non troppo informata, la riflessione antropologica offerta «dalla teologia nell'ambito della filosofia scolastica» risultasse essere un sistema rigido, di natura logico-deduttiva, concepito per affermare una visione teorica molto più che per indagare e interpretare in profondità l'umano nella sua vitalità.

Non bisognerebbe trascurare ad esempio il fatto che proprio nel periodo in cui prendeva forma l'antropologia filosofica in senso contemporaneo, la manualistica di derivazione aristotelica e tomista rimaneva del tutto priva persino di un trattato organico *De homine*. Uno dei testi di riferimento classici per la formazione, gli *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae del Gretd* nel 1936 — giunto alla sua settima edizione — poteva ancora organizzare tutta la materia in «*Logica, Philosophia naturalis (cuius pars est Psychologia), Metaphysica,*

2. Ivi, pp. 28–29.

Ethica seu Moralis»³. L’antropologia era, per così dire, disciolta all’interno della Psicologia (naturalmente di impostazione “classica”) e quindi dell’Etica e l’umano in sé non era oggetto di specifica trattazione. I tentativi tardo ottocenteschi di aggiornare l’approccio ai problemi emergenti in campo antropologico come, ad esempio, quello della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* di Franz Brentano del 1874 — che pure aveva immaginato di misurarsi con le “moderne” ricerche psico-fisiologiche di Fechner e Wundt senza rinunciare alla matrice aristotelico-tomista — non avevano smosso più di tanto la *traditio* dell’insegnamento filosofico scolastico o comunque non parevano inserirsi in quel filone.

Nell’ambito della manualistica teologica le cose non andavano diversamente, come fa notare Brambilla:

Nella teologia cattolica — soprattutto la teologia insegnata prima del Concilio nella scuola attraverso i suoi strumenti (i manuali) — mancava una considerazione sintetica e organica del discorso sull’uomo. È questa una constatazione inoppugnabile. [...] Perché la manualistica *recepta* non ha un trattato sull’uomo? Il manuale contempla la trattazione di vari argomenti antropologici, ma li dissemina in luoghi diversi per ispirazione e metodo: *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De virtutibus*, *De novissimis*. La collocazione del tema dell’uomo in contesti così diversi rende il discorso disorganico, riducendo la trattazione antropologica del manuale ad alcune “questioni” riguardanti la natura dell’uomo.⁴

La sintesi di Gehlen è in qualche modo raccogliatrice (anche) perché difficilmente avrebbe potuto trovare nell’ambito del pensiero che si raccordava alla *Scuola* del XIII Secolo — salvo che nel confronto più attento con autori come Jacques Maritain o Etienne Gilson — una indagine antropologica attenta agli aspetti esistenziali, ricettiva rispetto ai problemi emergenti posti dallo sviluppo scientifico come dallo sviluppo sociale o delle discipline psicologiche variamente debitrice del lavoro di Freud.

Volendo allora recuperare l’approccio *differenziale* nel pensare umano di un autore come Tommaso d’Aquino — e dando quindi tutto sommato atto a Gehlen di aver intravisto questa vena nella tradizione

3. I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, vol. I, Herder, Freiburg in Br. 1937, p. 2.

4. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2015, pp. 36; 37–38.

che pur stava liquidando — occorre indubbiamente ritornare ai testi, ma occorre farlo provando anche ad accostarli tenendo conto della loro architettura, spesso stravolta dalla manualistica.

1. Uno sguardo d'insieme

Se vogliamo risalire alla riflessione più matura di Tommaso, troveremo che in effetti esiste nella *Summa Theologiae* un trattato *De homine* ben distinguibile (a differenza che nella *Summa Contra Gentiles*), e occupa nella *I Pars* le *quaestiones* dalla 75 alla 102.

Questa collocazione dice già molto se appunto la si prova a leggere dal punto di vista dell'architettura dell'intera *Summa*, trattenendosi dal precipitarsi sul testo, nell'ingenua persuasione di poterlo accostare come faremmo con un capitolo di un qualsiasi manuale di filosofia contemporaneo.

La *disposizione della materia* è probabilmente uno dei “problemi” ermeneutici aperti oggi più interessanti: Tommaso ha infatti disseminato la sua opera maggiore di indicazioni molto precise sull'articolazione e sul concatenamento delle diverse parti, specialmente attraverso i vari prologhi (cosa che si vede molto bene in particolare nella *Prima Secundae*). Sapere che cosa troveremo in un gruppo di *quaestiones* e come sarà articolata l'analisi dei singoli temi è estremamente semplice. Tuttavia questa semplicità non si traduce in una immediata evidenza del disegno generale, su cui non a caso gli interpreti si sono interrogati — ma solo a partire dalla seconda metà del Novecento — giungendo a conclusioni alquanto diverse.

È appena a partire dagli Cinquanta che inizia a emergere nella critica la questione del “disegno” della *Summa Theologiae*, grazie alle prime tesi di Chenu, che propone una prima interpretazione del “movimento”, o del “piano” delle tre parti:

San Tommaso è ricorso, portandosi al dà dell'universo scientifico di Aristotele, al tema platonico dell'emanazione e del ritorno: poiché la teologia è scienza di Dio, si studieranno tutte le cose nella loro relazione con Dio, sia nella loro generazione sia nella loro finalità: *exitus e reditus*. [...] Codesto è il piano della Somma Teologica e codesto è il moto che esso esprime: I Pars: l'emanazione, Dio principio; II Pars: il ritorno, Dio fine; e poiché di fatto, secondo il libero e affatto gratuito disegno di Dio (è la storia sacra a

rivelarcelo), il ritorno si è effettuato mediante il Cristo, Uomo–Dio, una III Pars studierà le condizioni “cristiane” di codesto ritorno.⁵

La chiave platonica dell'*exitus–reditus* sembra spiegare bene la disposizione generale delle parti, e già si può notare che il *focus* potrebbe essere collocato proprio sull'umano: la *II Pars*, quantitativamente la più estesa, tratta pressoché integralmente dell'agire della creatura umana; allo stesso modo la *Tertia* tratta sì di Cristo, ma — nella lettura di Chenu — come la *via di ritorno* dell'uomo a Dio. Il trattato *De homine* poi, come si è anticipato, compare già nella *I Pars*. Difficile non ipotizzare che l'intera opera non sia una *antropologia*, cioè uno studio dell'umano, ovviamente nella cornice di una cosmologia e di una escatologia precise.

Negli anni Sessanta un altro interprete noto, André Hayen, ha proposto di accantonare la macro–chiave di lettura di derivazione platonica, per preferirle una che, per certi versi, potrebbe essere più interna alla *mens* tommasiana o quantomeno a una impostazione generale di tipo metafisico:

La *I* e la *II Pars* prendono in considerazione Dio: quella come causa efficiente e questa come causa finale. La distinzione che corrisponde più fedelmente in san Tommaso a queste due cause è quella dell'emanazione e del ritorno. Non è invece quella dell'*esse* e dell'*operari*? San Tommaso non ci invita a vedere, nella *II Pars*, la scienza dell'*operari* dell'uomo in quanto esso trova la sua sorgente in Dio, e nella *I* la scienza dell'*esse* in quanto si radica nel mistero di Dio uno in tre Persone?⁶

Come si può notare, anche in questo caso il baricentro cade sull'umano, per quanto venga studiato come è logico sempre in riferimento a Dio; il divino continua ad essere la grande cornice entro cui si distende l'esperienza umana, ma la prospettiva della sequenza *esse–operari* calca forse ancora più della precedente la mano sulla dimensione antropologica, come se le sezioni su Dio fossero *premessa* e *fondamento* più che l'inizio di un flusso — *exitus* —. La proposta

5. M.D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1950; trad. it.: *Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino* (1950), LEF, Firenze 1953, p. 263.

6. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'église*, Éditions Nauwelaerts, Beauvechain 1966; trad. it.: *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi* (1966), Jaca Book, Milano 1993², p. 103.

non è tuttavia peregrina, perché il grande “difetto”, per così dire, della chiave platonica è che si fatica a individuare quale possa essere il momento di inversione del movimento di emanazione e di ritorno. Certo, si potrebbe dire: il peccato (originale). Tuttavia nella *Summa* questo “momento” non si trova affatto in posizione centrale né tantomeno nel luogo di passaggio dalla *I* alla *II Pars*. La cesura invece tra l’*esse* e l’*operari* potrebbe essere più sensata proprio nell’assecondare la grande tripartizione e in particolare la transizione tra le prime due macro sezioni dell’opera.

Rimanea ogni modo che anche nella lettura di Hayen l’umano attrae magneticamente quasi tutta l’attenzione, con buona pace della manualistica liceale che spesso limita l’esposizione della *Summa Theologiae* al piccolo testo delle cosiddette “prove” — al caso, meglio, “vie” — dell’esistenza di Dio⁷.

Più deciso ancora a procedere in questa direzione appare essere Patfoort. Siamo negli anni Ottanta e l’interpretazione che propone, muovendosi sulla scorta di Hayen, è ancora più orientata a leggere l’intera *Summa* come se fosse organizzata attorno al tema cruciale dell’esercizio della libertà umana:

Nella misura in cui l’intenzione che presiede allo svolgimento della *I Pars* è di organizzare il quadro di ciò che precede l’esercizio della libertà umana, di ciò che la condiziona, o, eventualmente, le si ferma necessariamente davanti, non vi era nessun inconveniente a considerare in questa parte il “percorso” completo degli angeli buoni e di quelli cattivi e del loro destino soprannaturale; *bisognava* anzi presentare questa storia, il che conferma d’altronde che nel prologo della questione due le parole *rationalis creatura* si riferiscono esclusivamente alla creatura *umana*.⁸

Chi ha provato a ribilanciare le sorti di una *Summa* che “rischiava” di trasformarsi in “anthropologica” è stato Abbà, richiamando l’idea che, comunque sia, la prospettiva è quella di un *Sermo de Deo*⁹, e quindi occorre assumere che Dio rimanga il *soggetto* dell’intero svolgimento

7. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I Pars, q. 2, art. 3, *Utrum Deus sit*.

8. A. PATFOORT, *Thomas d’Aquin. Les clefs d’une théologie*, FAC-Éditions, Paris 1983; trad. it.: *Tommaso d’Aquino, Introduzione a una teologia* (1983), Marietti, Torino 1988, p. 48.

9. «Ciò che dobbiamo attenderci da essa è un *sermo de Deo*, ma un *sermo* che non è quello della *I Pars* né quello della *III Pars*». Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino*, LAS, Roma 1983, p. 141.

o — se si vuole — l’oggetto dell’intera trattazione, mentre l’umano è uno degli “effetti” di Dio:

La via d’accesso alla tripartizione non è data dall’espressione: *etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*, bensì dall’espressione: *et specialiter rationalis creaturae*. Studiato Dio in se stesso e come principio e fine delle creature in generale (I Pars), resta da studiare Dio come principio e fine della creatura razionale, giacché questa, proprio in quanto razionale — e non semplicemente intellettuale come l’angelo — è un effetto tele di Dio che manifesta in modo nuovo e specifico per Dio (rispetto al modo con cui Dio è principio e fine delle creature in generale) di essere altissima causa o principio e fine (II e III Pars). La distinzione tra II e III Pars sopravviene se si tien conto del diverso statuto ontologico della creatura razionale negli altri uomini (II Pars) e, caso unico e nuovo, in Cristo, ove l’umanità è ipostaticamente unita alla Divinità (III Pars).¹⁰

Rimane che di quel sorprendente “effetto” della creatività di Dio che è l’uomo, Tommaso parla pressoché incessantemente dal momento in cui, nella *I Pars* — riepilogando ciò che è appunto il complesso della Creazione — arriva a presentarci il *De Homine*.

Di una cosa su può allora essere quantomeno certi: una volta introdotto l’umano, da quel *focus* la *Summa* non deflette più, pur affrontandolo da versanti diversi come appunto nella Cristologia.

Richiamati questi aspetti si può fare un passo in più verso l’ipotesi di lettura che qui interessa: se e in che senso si possa rinvenire nell’antropologia tommasiana un *approccio differenziale*, un pensare l’umano a partire da una comparazione baricentrata su qualche aspetto caratterizzante.

A un’analisi di sorvolo, pur dovendo prendere atto che la comprensione del disegno della *Summa* rimane un problema aperto, quel che risulta nelle diverse varianti interpretative è comunque un approccio che difficilmente sembrerebbe potersi dire giocato su un “paragone”, come scriveva Gehlen. L’uomo può derivare da Dio nel movimento dell’*exitus* della creazione, può essere studiato nella prospettiva dell’*operari* o secondo quella dell’esercizio della libertà, può risultare un “effetto” eminente della creatività di Dio, ma tutto questo, ancora, non getta molta luce sulla possibilità di leggere l’umano nella prospettiva di una qualche particolare differenza.

10. Ivi, p. 147.

Non troveremmo grandi indizi neppure esaminando strettamente il *De homine* e limitandoci a questa ampia sezione, che — pur non potendo decisamente essere sintetizzata con un paio di approssimative pennellate — dal punto di vista schematico risponde proprio a quel che poteva avere in mente Gehlen.

La sezione si articola infatti in due parti, la prima dedicata alla “natura” dell’uomo (75–89) e in cui rifluiscono alcuni cenni di tipo ontologico ma soprattutto gli elementi relativi alla psicologia classica¹¹, la seconda dedicata alla “creazione” dell’uomo (90–102), una trattazione in cui questi è collocato nel quadro più ampio degli esseri creati, secondo la visione gerarchica nota: rispetto agli angeli, rispetto agli altri viventi e rispetto alle piante e agli esseri inanimati. In un certo senso è qui che troviamo una idea relativamente alla «posizione dell’uomo nel mondo» parafrasare Scheler, ma chiaramente il punto di riferimento primario non è una tassonomia dei viventi ma il racconto scritturistico della Genesi.

Prima però di escludere la possibilità di un pensiero teso alla comprensione dell’umano giocato sulla differenza è possibile provare a raccogliere alcuni elementi che affiorano dal testo e che forse aiutano a comprendere come questo approccio potrebbe non essere affatto assente. Proverò poi a mostrare dove mi sembra che invece sia non solo presente ma addirittura cruciale, riprendendo nuovamente la questione della comprensione della architettura della *Summa*, e in particolare della *Prima Secundae*.

2. La differenza e il fascino dell’unità

L’esistenza della *differenza* come un dato che si impone a una elementare ricognizione fenomenologica della realtà non solo è attestata nella *Summa* ma è da subito interpretata in modo positivo, facendola risalire a Dio e quindi già disponendosi nell’ottica di valorizzarla:

Dobbiamo affermare che la distinzione e la molteplicità delle cose provengono dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell’essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di

11. La distinzione tra le facoltà dell’anima intellettuale, sensitiva e vegetativa, quella tra le potenze intellettive e appetitive ecc.

esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché ciò che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall'altra: la bontà infatti, che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentato. Quindi tutto l'universo partecipa e rappresenta la divina bontà più perfettamente di qualsiasi creatura particolare.¹²

È qui utile osservare che il valore della diversità è inteso insieme come *mancanza* e come *reciproca integrazione*, entrambe finalizzate alla ricomposizione di un quadro unitario: la differenza non è cioè valorizzata anzitutto come un dispositivo di comparazione orizzontale, non serve a stabilire in che cosa ad esempio l'uomo sia diverso dall'animale in senso assoluto, ma vale a richiamare che ogni realtà è in grado di riflettere *in modo diverso* qualcosa della bontà divina.

Queste annotazioni ricorsive sulla funzione di *rappresentazione* segnalano che la prospettiva di Tommaso è — diremmo oggi — di tipo *ermeneutico*: l'interesse nell'analisi delle differenze del reale non è cioè di tipo tassonomico, l'obiettivo rimane quello di pervenire a una comprensione del *sensu unitario* di ciò che la fenomenologia può offrire. In questa prospettiva la differenza viene letta anzitutto come polifonia o come un effetto di rifrazione che invita a indagare l'unità della sorgente di luce.

È sempre all'interno di questa logica di ricerca che viene ulteriormente valorizzata la diversità come *disuguaglianza*. Per “disuguaglianza” Tommaso intende la “distinzione formale”, la diversità della forma in senso aristotelico, ma qui utilizza questa chiave in un modo che sarebbe traducibile con il concetto di “complessità”:

È necessario quindi affermare che la sapienza di Dio, come è causa della distinzione delle cose, così lo è anche della loro disuguaglianza. [...] Per cui si vede che nella natura le specie sono ordinate secondo una gradazione, cioè i corpi misti sono più perfetti degli elementi, le piante più dei minerali, gli animali più delle piante, gli uomini più degli altri animali; e in ciascuno di questi gradi si trova sempre una specie più perfetta dell'altra. Come dunque la divina sapienza è causa della distinzione delle cose per la perfezione dell'universo, così è causa anche della loro disuguaglianza. Infatti l'universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un solo grado di bontà.¹³

12. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Edizioni Studio Domenicano, vol. I, Bologna 2014, p. 554 (di seguito ESD 1).

13. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I, q. 47, art. 2, Co.; trad. it.: EDS I, p. 556.

Qui è da notare che la *maggiore perfezione* equivale a *maggiore complessità* o, meglio, a *maggiore forza unificatrice* di una forma, a una più alta capacità di *mantenere in unità* le parti. La scala ascendente delle differenze — a prima vista assimilabile alle distinzioni in uso fino a non molto tempo fa tra il “regno minerale”, “regno vegetale” e “regno animale” — ancora una volta non ha qui molto a che fare con le classificazioni o con scarti di livello funzionale, ma è intesa in senso metafisico: più la realtà è articolata e complessa, più cresce la meraviglia per l’unità che le parti conservano e che si fa, a un certo punto, persino *unità vivente*¹⁴.

La differenza è pensata avendo sempre come orizzonte il tema dell’unità, dell’integrazione delle parti e delle diversità, essendo quindi alle prese con un più generale programma di ricerca: l’unità è — a una lettura metafisica — il mistero sorprendente che continuamente è offerto dalla realtà; oltre il livello dell’unità garantita dalla forma, unità che si realizza in ogni *res* e più ancora sorprendentemente in ogni vivente, per Tommaso è pensabile una *unità di senso* della realtà nel suo complesso. A questo livello la prospettiva si fa appunto ermeneutica, proponendo di *leggere* il reale come un riflesso polifonico della bontà di Dio, un Dio che pone in essere e mantiene in unità tutte le cose, al punto che rileggendo il senso della molteplicità, intuendo il mistero della forza di integrazione che riverbera, e rinvenendo i

14. Non bisogna qui dimenticare che la riflessione ontologica sottesa alla *Summa* è ormai quella che fa leva sull’articolazione tra *essenza* ed *esistenza*. Jacques Maritain ha dedicato molta parte della sua riflessione all’esplorazione di questi snodi, specialmente considerando la nozione di “sussistenza” e declinandone le proprietà unificanti in prospettiva antropologica: «E quando il soggetto o supposito è una persona, la sussistenza, per il fatto che la natura che essa “termina” o “sovracompleta” è una natura intellettuale — sia esso spirito puro, sia spirito animante un corpo (in questo caso il corpo sussiste della sussistenza dello spirito) — porta con sé una perfezione positiva più alta, diciamo allora che essa è uno stato di esercizio attivo e autonomo, proprio a un tutto involgente se stesso (nel senso che la totalità è in ciascuna delle parti), quindi interno a se stesso e in possesso di se medesimo. Possedendo se stesso, tale tutto fa *sue*, in senso eminente e reduplicativamente, l’esistenza e le operazione che esercita: esse non sono soltanto *di lui*, ma *a lui proprie*, sue — sue in quanto fanno parte integrante del possesso di sé per opera di sé, caratteristico della persona —. Tutto quanto abbiamo esposto appartiene all’ordine ontologico, e si riferisce alle profondità ontologiche della soggettività. È questo il fondamento ontologico delle proprietà della persona nell’ordine morale, della padronanza che essa ha delle sue azioni mediante il libero arbitrio, della sua aspirazione alla libertà d’autonomia, e dei diritti che possiede». Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; trad. it.: *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974⁶, p. 515.

riflessi della bontà, si sarebbe rinviati al Dio da cui tutto proviene. Questa rilettura si basa chiaramente su un presupposto: l’immagine di Dio che qui fa da guida è quella del Dio–Creatore biblico, non del Dio–Motore Immobile aristotelico. Aristotele indubbiamente offrirà a Tommaso le sue categorie concettuali, e questi lotterà non poco per riadattare la visione teleologica del maestro greco alla visione cristiana¹⁵. Tuttavia proprio la struttura che ha organizzato nella *I Pars* per parlare della molteplicità e della differenza ha un sapore decisamente più scritturistico: *di fronte* a Dio — si passi questa espressione approssimativa — c’è la pluralità degli esseri creati, una pluralità che tuttavia non è affatto lasciata a se stessa ma che rimane in Dio e legata a Lui. La *I Pars* infatti non si chiude, come già si osservava sopra, con un evento di rottura del flusso di *exitus* che inaugurerebbe il *reditus*, ma con un gruppo interessante di *quaestiones* che esplorano il “governo” di Dio sulla realtà¹⁶.

Dio dunque *crea* la molteplicità e *la governa*, ossia tiene insieme in unità armonica le differenze che ha posto in essere. A voler enfatizzare ulteriormente, come non rilevare in quell’idea per cui le differenze create si fanno riflesso della “bontà” di Dio un’eco del ritmo del libro della Genesi, in cui Dio distingue e crea, attestando poi — con un quasi liturgico — che l’opera «è cosa buona»?

Quello della creatività è allora — si potrebbe riassumere — un *movimento* che pone in essere la novità, attendendo di potersi rispecchiare, senza che la comparsa del nuovo significhi rottura ed estraneità con ciò da cui viene, ma al contrario una presenza che si integra e trova il proprio posto.

3. Una differenza nella creatività?

Propongo di sostare ancora brevemente sugli elementi raccolti, quel tanto che basta per esplicitare una possibile pista interpretativa. Ipotizziamo ora di voler pensare «l’uomo in rapporto o in paragone a

15. Sul tema della ricomprensione tommasiana della riflessione aristotelica sull’*eudaimonia* sia consentito rinviare a G. GRANDI, *Il desiderio dell’uomo tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d’Aquino*, Ed. Meudon, Portogruaro 2010.

16. Precisamente dalla *quaestio* 103 (*De gubernatione rerum in communi*) fino alla 119, che chiude la *I Pars*.

Dio», sempre per recuperare la formulazione di Gehlen: non dovremo forse pensarlo più precisamente in *analogia* al Dio–Creatore? E, ancora, questo accostamento non dovrebbe forse essere sviluppato precisamente secondo i due momenti del *porre il nuovo* e del suo *governo*, intesi come l'introdurre l'inedito nella precisa attesa che si integri nell'esistente, senza derive di estraneità e di divisione?

Un *pensiero differenziale* ben impostato sarebbe allora quello che accosta l'uomo a Dio dal punto di vista della *creatività*, interrogandosi cioè sul movimento del creare dell'uomo e dunque sullo *scarto* rilevabile a partire da più generali elementi di analogia.

Ora, proprio questa prospettiva è tutt'altro che una ipotesi arbitraria: si direbbe al contrario essere il preciso programma di ricerca impostato da Tommaso per la *II Pars*, e non in qualche passaggio secondario ma proprio nel *Prologo*, a cui conviene ora dedicarsi con maggiore attenzione analitica.

4. La differenza umana

L'antropologia della *Summa Theologiae*, del resto in accordo con la tradizione secolare che la precede, è evidentemente debitrice del passo scritturistico di *Genesi 2*, in cui compare il celebre tema dell'*Imago Dei*; il riferimento è già esplicitato nel *De Homine*, alla *quaestio 93*, ma è in apertura della *II Pars* che, per così dire, viene "lavorato" in modo più originale. Qui Tommaso se ne serve per mettere a fuoco almeno due coordinate decisive.

Da un lato serve cioè per chiarire che il termine di paragone nel pensare lo specifico umano è nientemeno che Dio stesso. Dall'altro, in parte proprio grazie alla disarticolazione filosofica del ben più unitario concetto semita nei due termini di *imago* e *similitudo*¹⁷, consente di

17. Riprendo qui semplicemente per utilità alcune annotazioni già riepilogate altrove: «L'espressione "immagine di Dio" viene dal versetto 26 del primo capitolo del libro della Genesi, che recita "facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza". La più antica versione latina recita "ad imaginem et similitudinem nostram" mentre la traduzione greca — quella dei Settanta — riporta "κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν". Sono tutte soluzioni che provano a introdurre in un diverso contesto culturale l'idea condensata nell'originale espressione ebraica "besalmēnū kidmūtēmū". [...]. Il sintagma ebraico andrebbe tradotto con "immagine molto rassomigliante" e propone un gioco di identità e distanza: *bešalmēnū kidmūtēmū* indica qualcosa che potrebbe essere

pensare lo specifico anche come differenza, ora intesa come distanza da Dio.

Provo ora a ricapitolare queste tesi.

5. Nella logica diversificante e integrante della creatività

L’idea che nel pensare la differenza antropologica il termine di confronto per l’uomo sia Dio *dal punto di vista della creatività* o del *movimento* della creazione è immediatamente evidente nel Prologo della *Prima Secundae*, ovvero esattamente lì dove inizia l’analisi dinamica dell’agire umano e dove si pone il problema della capacità dell’uomo di rispondere alla logica profonda dell’integrazione nel porre in essere cose e situazioni nuove, originate dalla sua libera iniziativa.

Il testo, molto breve ed estremamente rifinito, si incardina come detto sulla figura concettuale dell’*Imago Dei*: rinvia alla fonte scritturistica del libro della Genesi, ma insieme offre già una sorta di indicazione metodologica. Tommaso si muove appunto nel solco di una tradizione — greca e latina — che ha pensato l’umano in rapporto al divino proprio lavorando su *analogia e differenza*¹⁸.

Il breve testo recita così:

Come insegna Giovanni di Damasco, si dice che l’uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine «un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e padrone di quel che fa». Perciò, dopo aver parlato dell’*e-semplare*, cioè di Dio, e di quanto è stato creato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell’uomo, in

accostato a una statua del re, o per noi oggi a una fotografia. Nella statua o nella fotografia noi stessi ci riconosciamo e gli altri, vedendola, ci riconoscono. In un certo senso la statua o la foto *siamo proprio noi*. Però allo stesso tempo il re non è la statua, noi non siamo la fotografia. C’è dunque anche grande diversità. In questo modo si suggeriva da un lato che l’uomo è più prossimo al divino rispetto a tutti gli altri viventi, contrastando ad esempio il culto egizio degli animali. Da un altro si continuava a ricordare che, nondimeno, l’uomo non è Dio, qui forse marcando una distanza con altre visioni come quella del mito iraniano dell’“uomo celeste”. Cfr., anche per riferimenti più dettagliati alle fonti, G. GRANDI, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “moralis consideratio” di Tommaso d’Aquino*, ed. Meudon, Trieste 2015, pp. 73-74.

18. Di seguito riprendo ancora il testo — sviluppandolo i alcuni aspetti — dell’esplorazione teorico-concettuale che si trova nello studio sopracitato (*Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “moralis consideratio” di Tommaso d’Aquino* alle pp. 71-86).

quanto è anch'egli origine delle proprie opere, essendo in certo modo libero di scegliere e avendo padronanza di ciò che fa.¹⁹

Nel passo sono ben visibili tre momenti: il Prologo si apre con un riferimento alla tradizione (il tema dell'*Imago* e la relativa "definizione") che di fatto esplicita una logica comparativa, chiarisce il termine di paragone (il Dio-creatore come esemplare), indica il punto focale della trattazione che segue lo studio dell'uomo in quanto origine delle proprie opere.

Il riferimento alla tradizione di tipo comparativo è individuato in Giovanni di Damasco. Il passo appartiene al *De fide Orthodoxa* e stabilisce così: «A sua immagine" indica l'intelligente e il libero»; è interessante notare che Tommaso lo riprende seguendo alcuni codici²⁰ che aggiungono l'ulteriore tratto del *per se potestativum*: con "immagine" è da intendersi dunque «l'intelligente, il libero e il *per se potestativum*»²¹.

19. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I-II, *Prooemium*: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum». La traduzione ESD riporta: «Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine "un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei proprio atti". Perciò, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio edel dominio che ha su di esse». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, vol. II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 13.

20. Lo segnala Dalmazio Mongillo: «*Per se potestativum*. L'espressione, usata molto di rado nella *Summa*, posta qui, sul portale d'ingresso della I-II, ha un'importanza notevole ai fini dell'approfondimento della concezione dell'uomo quale soggetto della riflessione morale. La si trova in alcuni codici della traduzione del *De fide Orthodoxa* compiuta da Bergundio (c. 1153-1154) e traduce *to autexousion* dell'originale. [In nota 5: «L'espressione del testo di Tommaso "et per se potestativum" si trova nel Ms. 98 n. 22 della Comunale di Assisi e nel Ms. 711 della Bibl. Mazarino di Parigi. Altri codici riportano "per se potestativum", ma non la congiunzione "et"»]. Cfr. D. MONGILLO *La dimensione di etico-teologica nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2016, p. 128, originariamente in *Id.*, *La fondazione dell'agire nel prologo della I-II*, in "Sapienza", 27, 1974, pp. 261-271.

21. Questo passo esteso è quello citato anche nella sezione *De homine* in cui appunto si ragiona del modo di intendere immagine e somiglianza: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I, q. 93, a. 9 Co.

Il tema della *potestas* si direbbe cioè esser stato evidenziato intenzionalmente, dal momento che in effetti spicca nel Prologo per la sua ricorsività, cosa più facilmente apprezzabile se si tiene presente l’originale latino:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod (a) per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et *per se potestativum*; (b) postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt *ex divina potestate* secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, (c) secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et *suorum operum potestatem*». (corsivi miei).

Potestas compare come si può apprezzare (a) nella “definizione” delle prerogative tanto dell’esemplare quanto dell’immagine (*per se potestativum*); ritorna (b) nel breve inciso che sottolinea il riferimento al Dio–creatore «e di quanto è stato creato dalla divina *potestas* secondo la sua volontà» (*ex divina potestate*); chiude (c) la parte finale del *Prologo*, in cui va a fuoco il baricentro dell’analisi “de homine” che poi si aprirà: si annuncia uno studio sull’uomo «principio delle proprie opere, avendo libertà di scelta e *potestas* su di esse» (*suorum operum potestatem*).

Potestas è molte cose: è potenza, potere, forza, dominio, sovranità, governo. Non sempre si tratta di semplici sfumature: quali significati preferire per decifrare la cornice?

Certamente la *potestas* non può essere ridotta qui al significato di capacità di “autodominio”²² o di “dominio dei propri atti”²³, che pure lessicalmente potrebbe rendere l’espressione iniziale *per se potestativum*. Difficilmente nell’immaginario di Tommaso l’esemplare — stiamo parlando di Dio — poteva essere proposto anzitutto per la propria capacità di auto–dominarsi, quasi di governare le proprie pulsioni. L’ipotesi di centrare il tema dell’*Imago* su un’esemplarità intesa in questo senso non ha molta consistenza, tanto più trattandosi di un’espressione ripresa da una citazione.

Se invece nella *potestas* immaginiamo di raccogliere proprio le flessioni che rimandano al rapporto tra il Creatore e il creato — in

22. Così U. GALEAZZI (a cura di), in TOMMASO D’AQUINO, *La felicità*, Bompiani, Milano 2010, p. 159.

23. Così in traduzione per ESD 2, p. 13.

particolare l'accento sul *governo* delle cose create esaminato nelle ultime *quaestiones* della *I Pars* — e su cui Tommaso si direbbe insistere lì dove interviene di propria penna, allora potremmo immaginare che proprio la questione della *creatività* e in questa quella della capacità di *potestas*, sia centrale, e più oltre costituisca lo spunto da cogliere e valorizzare proprio per rinvenire *nella similitudine* il luogo in cui rilevare e pensare la differenza.

Del resto — valga ancora come riscontro — questo tema della *potestas-governo* lo si ritrova già in premessa alla trattazione di quel che deriva da Dio: «Dopo il trattato sulle persone divine rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio. Questa trattazione avrà tre parti, in modo da prendere in esame: primo, la produzione delle creature; secondo, la loro varietà e molteplicità; terzo, la loro conservazione e il loro governo»²⁴. Posto dunque il *soggetto creatore*, il movimento della creatività è articolato visibilmente in due tempi: introduzione del *novum* e sua conservazione e governo (unità con la sorgente).

6. La creatività tra *principium* e *potestas*

La creatività è da intendersi dunque come generazione del nuovo, diversificazione, mantenimento di un legame vitale e armonico, integrazione in un respiro unitario. Vale ancora la pena di sottolineare quanto annotato di sfuggita più sopra in ipotesi: qui si ritrova una grande affinità con il tema biblico di *Genesi 1*. Il divino non è ritratto come una presenza capricciosa e dispotica, come poteva esserlo quella di altre divinità concepite dagli antichi. Il Dio conosciuto da Israele si esprime portando pace, mettendo gli elementi in relazione armonica, fermando quel che è tumultuoso (il mare); ma poi soprattutto chiamando alla vita e benedicendo i viventi che si distinguono da Lui²⁵.

24. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I, q. 44, pr. «Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione» (ESD I, p.515).

25. Annota Borgonovo: «Sin dalla prima pagina di *Genesi*, il Creatore "benedice": benedice i pesci e gli uccelli (Gen 1, 22), benedice l'umanità in quanto uomo e donna (Gn 1, 28), benedice il settimo giorno (Gn 2, 3). Ciò che accomuna queste benedizioni è il fatto che

In particolare, la “benedizione” esprime la conferma e il rinforzo di un legame vitale: le realtà create, pur differenziandosi dal Creatore, continuano a essergli presenti, intimamente legate e perciò appunto vive. Si può osservare che la benedizione che si esplicita nei confronti dei viventi e del settimo giorno trova una sorta di anticipazione in uno degli elementi ripetitivi del racconto, quello che ritma la creazione annotando: «E Dio vide che era cosa buona»²⁶.

Il riconoscimento della bontà di quel che è stato realizzato fa parte del movimento della creatività, in qualunque direzione particolare questa si esprima. La vitalità e la fecondità di quel che si è creato — evidenziate dalla benedizione — fioriscono proprio nell’alveo di questo riconoscimento. Non va quindi considerato un caso che Tommaso, nell’abbozzare l’approccio ermeneutico che segnalavo sopra, evidenzi come la differenza contribuisca a «rappresentare la divina *bontà*»: il Dio biblico è il primo a dichiarare “buone” le cose diverse da Lui e che vengono da Lui, e queste ultime, in un controcanto, ciascuna a proprio modo, riflettono come buona la propria origine.

La creatività — potremmo proseguire affinando le sintesi — si esprime allora nell’introdurre nella realtà qualcosa di nuovo, nell’essere *principium* di qualcosa (nei termini del *Prologo*) e nel riconoscerne la fecondità: la buona novità è così diversità ma non è mai estraneità, è piuttosto sviluppo autonomo nella relazione. A questo secondo aspetto si può riferire la *potestas*.

Nella pagina biblica questo movimento è certamente più evidente: la *potestas* non significa un governo dispotico né un mandato di sfruttamento della realtà ma piuttosto una cura che consenta di conservare una certa unità tra le diverse componenti create. Questi tratti possiamo ritrovarli anche nella comprensione del “dominio” che Tommaso dimostra di avere lì dove ne tratta più specificamente. Proprio nel precedente quadro del *De homine* esamina infatti il senso del *dominare*

Dio pone-in-essere e chiama all’esistenza l’oggetto benedetto, assicurando vita e forza, benessere e fecondità». G. BORGONOVO, “La benedizione: creazione e redenzione”(Saggi), in *Id.*, *Torah e storiografie dell’Antico Testamento*, Elledici, Leumann (TO) 2012, p. 654.

26. L’espressione ricorre in *Genesi 1* sette volte, dopo la creazione della luce (v. 4), dopo la divisione della terra dalle acque (v. 10), dopo la creazione delle piante (v.12), dopo quella del Sole e della Luna (v. 18), degli animali marini (v. 21), dei terrestri (v. 25). Della creazione dell’uomo la *Genesi* sottolinea infine che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (v. 31).

e troviamo l'idea che la diversità e la moltitudine possano esigere delle posizioni di dominio, ma queste — lì dove fossero nella logica appunto del *dominio divino* — avrebbero anzitutto una funzione di servizio al bene comune e delle singole persone, nonché quella di curare e preservare l'unità del corpo sociale²⁷.

7. La creatività umana e la “differenza”

Se la logica della creatività nella dinamica *principium-potestas* funziona come la grande similitudine a cui l'umano risponde, rimane da mettere a punto la visione sulla *differenza*. Ancora una volta, per cogliere ora quale possa essere lo scarto che merita attenzione e su cui quindi concentrare l'analisi, occorre attingere almeno minimamente a una visione d'insieme delle sezioni che seguono.

La *Prima Secundae*, come noto, si apre con un piccolo set di *quaestiones* dedicate al tema della Beatitudine. Questo incipit ha fatto più spesso ritenere di essere in presenza di una riproposizione della teleologia aristotelica e di un discorso sull'umano incardinato sulla questione della “ricerca della felicità” e quindi sull'analisi di un agire funzionale a questo scopo, semplicemente riadattato pensandolo ora in vista del raggiungimento di Dio — in cui si compirebbe l'*eudaimonia* aristotelica — come fine ultimo²⁸.

27. «Non può esserci vita sociale in una moltitudine senza il comando di uno, il quale abbia di mira il bene comune; poiché di suo una pluralità di persone ha di mira una pluralità di scopi, mentre un individuo mira a uno scopo unico. Perciò il Filosofo insegna che, in ogni pluralità di cose dirette a un fine, se ne trova sempre una che ha la funzione direttiva e principale. Secondo, ammesso che un uomo avesse avuto sugli altri una preminenza nel sapere o nella santità, sarebbe stato poco conveniente che non adoperasse queste sue doti in vantaggio degli altri, conforme al passo della Scrittura: “Ognuno di voi ponga al servizio degli altri il dono ricevuto”. Perciò S. Agostino dice che “i giusti comandano non per ambizione di dominio, ma per il dovere di prendere a cuore [il bene altrui]; poiché “questo è l'ordine prescritto natura, e così Dio ha creato l'uomo”». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. I, q. 96, a. 4, Co.; ESD I, pp. 1087–1088.

28. Il quadro è decisamente più complesso e il rimaneggiamento di Tommaso degli strumenti concettuali aristotelici è tutto fuorché una semplice opera di sostituzione: il debito non è un calco, e lo attesta — tra le altre cose — il fatto che nella *Summa Theologiae Beatitudo* abbia soppiantato quasi del tutto *Felicitas*, termine che invece abbonda nella *Summa Contra Gentiles* e soprattutto nella contemporanea *Sententia Ethicorum*, segnalando quantomeno l'intenzione di sviluppare un *altro* discorso.

La *II Pars* non si apre però con la sezione *De Beatitudine* ma, appunto, con il Prologo e con la questione della creatività. Occorre allora allungare ulteriormente lo sguardo per comprendere come dialoghino questi elementi, raggiungendo quantomeno il prologo della *quaestio* 6, in cui è tracciato il quadro della *Prima Secundae* (rispetto a cui la *Secunda secundae* andrà letta come il “particolare” rispetto al “generale”)²⁹.

Dalle indicazioni delle premesse della *quaestio* 6 si comprende bene che la *domanda di ricerca*, per esprimerci in termini contemporanei, che guida tutto lo svolgimento è esattamente *come discernere in se stessi le diverse pressioni che spingono ad agire*. Questo discernimento è cruciale perché Tommaso riconosce che ci sono pressioni che vengono da Dio e che riaccompagnano verso di Lui, facendo vivere nella sua logica (che è poi quella del buono che si integra) così come pressioni che vengono da sorgenti (interiori ed esteriori) ambigue, e che, se seguite — e dunque concretamente scelte e tradotte in azioni e in modi permanenti di vita — finiscono per svuotare la persona, separandola dalla vita e isolandola nell’esperienza del male. Il *De Beatitudine* mostra anzitutto attorno a cosa possono ruotare le vite che mancano di questo discernimento e che appunto finiscono per orientarsi, di decisione in decisione, verso falsi dei e verso una vita di schiavitù, in cui si fa continuamente l’esperienza di un male che si amplifica, in un crescendo di lacerazioni.

È chiaro, siamo dinanzi ai temi “classici” della distinzione del bene e del male e delle loro relative sorgenti, interiori ed esteriori. Tuttavia l’aspetto forse più interessante risiede proprio nel modo in cui Tommaso riorganizza il quadro, affrontando in un certo senso tutto lo studio della moralità dal punto di vista della creatività e — ecco la *differenza* umana — della possibilità per l’uomo di infrangerla, o forse meglio di non chiuderne il movimento.

Se cioè il Dio-creatore pone in essere il nuovo (*principium*) e lo mantiene in unità presso di sé (*potestas*), l’uomo-creativo — sua immagine — si mette sulle tracce di questo movimento: ma per questi, mentre il momento del *principium* è strutturale, non altrettanto lo

29. «La morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta prima di tutto in generale, quindi in particolare». Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, voll. I-II, q. 6, pr.; ESD 2, p. 86.

è quello della *potestas*. La diversità dell'uomo sta nel carattere non immediato, non scontato, anzi — più correttamente — *non autonomo* di questa saldatura. Per mettere al mondo gesti creativi l'uomo ha bisogno di mettersi in ascolto di Dio, di riconoscere — tra le diverse — le ispirazioni che vengono da Lui e di farle proprie nelle diverse decisioni. C'è qui un gioco di rimandi tra l'essere per così dire "innestati" nel vero Dio e la capacità di agire rinsaldando questo innesto a partire da una relazione di ascolto, che rappresenta una soluzione in effetti molto interessante dal punto di vista morale: se da un lato le decisioni e gli agiti sono centrali e affidati al libero arbitrio — *liberum arbitrium habens* — dall'altra Tommaso è riuscito a non deflettere in senso meritocratico pelagiano, come se dall'agire buono derivasse radicalmente l'innesto in Dio. L'agire buono è possibile a partire dal soccorso di Dio, e cioè dalla presenza efficace delle sue ispirazioni, che attendono il libero assenso dell'uomo.

La prospettiva della creatività articolata nei suoi due momenti, *principium* e *potestas*, ha allora consentito a Tommaso di tematizzare in modo decisamente originale la *differenza* umana, cioè la *non-autosufficienza* nell'essere immagine piena del Dio-Creatore.

A questa *differenza* si possono peraltro ricondurre le più classiche annotazioni dei commentatori a proposito della asimmetria tra la linea del bene e quella del male in rapporto all'esercizio assoluto o dipendente della libertà, come ad esempio faceva Jacques Maritain:

In fondo tutta la questione è contenuta in una frase del Vangelo: *Sine me nihil potestis facere*, sta scritto in san Giovanni, 15, 5. Ebbene, questo testo si può leggere in due modi. Si può leggere: *Senza di Me voi potete far nulla* — nulla di *buono*. È la linea dell'essere o del bene, in cui Dio ha l'iniziativa prima. E si può anche leggere: *Senza di Me voi potete fare il nulla*, senza di me voi potete introdurre nell'essere questo nulla o questo non-essere del bene dovuto, questa privazione che è male. E questa iniziativa del male, voi non la potete avere che senza di Me (perché con Me voi potete fare soltanto il bene). Ecco la linea del non-essere o del male, in cui l'iniziativa prima ce l'ha la libertà creata.³⁰

Il pensiero differenziale allora, se in qualche misura sono accoglibili le annotazioni che ho provato a raccogliere, non è affatto estraneo

30. J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim; trad. it.: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 2000⁶, p. 36.

all'approccio tommasiano all'antropologia o alla «filosofia dell'uomo debitrice della teologia»; per certi versi, anzi, emerge nella sua portata proprio interrogandosi sulla tensione tra le due fonti che lo stesso Gehlen non mancava di ricapitolare: il tema della Creazione proveniente dalla Scrittura e la riflessione filosofica di derivazione greca, così interessata alle dinamiche della psiche e delle radici interiori dell'agire.

Luoghi della differenza

l'uomo, la sua autobiografia*

IOLANDA POMA**

I. La differenza nell'identità

I nomi di riferimento non esplicitati nel titolo del mio contributo sono quello di Kant, per ciò che riguarda la riflessione sull'uomo, con particolare riferimento alla *Critica della ragion pratica*, e quello di Rousseau, che con le sue *Confessioni* mi dà la possibilità di trattare dell'*autobiografia*. Rispetto al tema della differenza antropologica, al primo sguardo direi che comune ai due autori è il posizionamento del soggetto nella sua indiscussa centralità. L'elemento interessante è che questo trovarsi al centro del soggetto, anziché tradursi nel riconoscimento di una sua assoluta e compatta identità, ne contesta invece la pretesa di egocentrismo. Impossibile venire in pari con sé: è necessario mantenere lo scarto di un'insopprimibile differenza. Proprio a partire da quel luogo d'enfasi della soggettività, si sfata il mito di una presunta identità del soggetto e di un suo preteso potere. L'uomo è *al* centro, ma non è *il* centro. A Kant e a Rousseau appartiene l'atteggiamento di ostinata attenzione sul soggetto, sul quale essi si soffermano fino a far emergere la dinamica di una differenza che lo percorre: un movimento differenziante e alterante che, proprio per questo carattere dinamico e relativo, evita e neutralizza fratture dicotomiche e separazioni comunicanti.

* Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale e si configura come un prodotto originale.

** È professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università degli Studi del Piemonte Orientale. Ha insegnato Filosofia della religione, Ermeneutica; attualmente Filosofia morale e Filosofia della storia.

In generale trovo che la differenza sia più inaggirabile e più significativa dove non ce la si aspetta, dove anzi — con maggiore effetto, nel caso dell'autobiografia — si fa di tutto per celebrare l'identità. L'alterità è più incontestabile quando tutto sembra escluderla: allora possiamo dirci certi che stiamo facendo esperienza di alterità, senza rischiare di confonderla, ad esempio, con una semplice proiezione della nostra identità. Ricorrendo a un autore a me caro, che è Gabriel Marcel, si può dire che l'alterità che arriva a scompaginare l'intenzionale chiusura su di sé del soggetto, è un *mistero*, ossia qualcosa che non si fa risolvere come un problema. Il rischio, quando si parla di mistero, è quello di cedere alla tentazione di scambiare tutto per un mistero, dispensandoci (erroneamente) dall'impegno della riflessione. Per non spacciare ogni problema risolvibile per un mistero, che invece è *ab-solutus*, non-solvibile, occorre allora affrontare tutto come se fosse un problema. Potremmo dire, heideggerianamente, che occorre prima porsi le domande più disparate prima d'imbattersi in quella fondamentale. Impegnati a dirimere tutti i problemi, se arriviamo a qualcosa che davvero resiste a farsi risolvere, allora lì dobbiamo confessare di trovarci in presenza del mistero di un'alterità, di una differenza inafferrabile, non risolvibile né programmabile: raggiunge il soggetto sorprendendolo, sempre inaspettata. *Accade*.

Per sottolineare questo carattere dell'esperienza della differenza che scalza il soggetto da una sua presunta padronanza, nel titolo ho voluto ricorrere al termine di "luogo", riferito all'uomo e al racconto di sé dell'autobiografia: i *luoghi* della differenza. Questo per evitare di far pensare a un soggetto volitivo, decisionale, cabina di regia, che pone e dispone di sé e dell'altro da sé. In questa accezione del soggetto come luogo, in cui si produce l'esperienza della differenza, preziose sono le riflessioni (anche queste autobiografiche) contenute nel *Diario* di Etty Hillesum, che dà di sé questa descrizione come di un luogo di ospitalità per altro, per gli altri, o come di un campo di battaglia in cui si combattono e si placano i problemi del suo tempo. In questo modo la sua anima diventa il luogo in cui accade che si presenti il dolore dell'umanità, che non è lei ad affrontare, perché piuttosto è qualcosa dentro di lei a farlo. Il soggetto diventa quindi un luogo ospitale man mano che comincia a spogliarsi del suo egocentrismo, che comincia

a fare spazio, a lasciare posto¹. E Simone Weil non sembra lontana da questo pensiero quando parla dell'atomo di bene che trova un piccolo vuoto dentro la nostra anima e cresce, occupando sempre di più quello spazio².

Porre l'uomo al centro significa allora per il pensiero ritenere indispensabile scandagliare la finitezza dell'uomo fino in fondo, perché se c'è qualcosa d'altro in lui, lo possiamo dire non in nome di un'idea o di un principio morale, ma in base a qualcosa che *accade* dentro al soggetto³. Questo permette di pensare a un nuovo umanesimo che può arrivare fino a un *umanesimo dell'altro uomo*, come in Levinas. Ma anche in questo caso l'apertura totale all'altro è il risultato di un'esperienza che non può che partire da un soggetto che deve costituirsi "in proprio" per potersi lasciar vulnerare dall'Altro, per potergli rispondere non "a mani vuote"⁴. Quindi il discorso deve concentrarsi sul soggetto e sulla sua indiscussa centralità.

1. E. HILLESUM, *Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum. 1941-1943*, Uitgeverij, Balans 2000; *Diario 1941-1943*, edizione integrale, trad. it. di C. PASSANTI, T. MONTONE, a cura di J.G. GAARLANDT, Adelphi, Milano 2012, p. 113. Nel corso del suo *Diario*, Etty Hillesum diventa se stessa, nel momento in cui comincia a liberarsi del proprio piccolo *ego*. Rispetto alla ristretta proprietà di sé, scopre nello spazio della propria anima un mondo che si fa luogo di un evento: «Sensazione di camminare per la mia anima» (ivi, p. 316); «Tutto si compie da qualche parte in me stessa, tutto, in me ci sono vasti altipiani senza tempo né confini, tutto si compie lì» (ivi, p. 755); «In me scorrono i larghi fiumi e s'innalzano le grandi montagne. Dietro gli arbusti della mia irrequietezza e dei miei smarrimenti si stendono le vaste pianure della mia calma, e del mio abbandono. Tutti i paesaggi sono in me, ho tanto posto ora, in me c'è la terra e c'è anche il cielo» (ivi, pp. 792-793). È come se Etty realizzasse l'espressione usata da Julius Spier, suo maestro e guida spirituale: «Sentire in sé il centro, senza però sentirsi troppo il centro» (ivi, p. 353). Processo significativo, perché inizialmente nel suo percorso Etty era partita contando solo sulle proprie forze, ostinatamente autocentrata, fino a quando incontra qualcosa che sfugge alla propria volontà e che la fa agire come deve agire.

2. «Appena dall'alto un atomo di bene puro è entrato in un'anima, cioè un punto di vuoto dove Dio possa passare, questo vuoto si accresce con il semplice scorrere del tempo in progressione geometrica, con crescita esponenziale, alla sola condizione che l'anima non tradisca» S. WEIL, *Cahiers III*, Plon, Paris 1974, p. 55; *Quaderni, Volume Terzo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, 1995, p. 198.

3. Cfr. U. PERONE, *Quale consistenza in questo uomo senza qualità?*, relazione tenuta al Centro Studi e Ricerche dell'Istituto "Jacques Maritain" — Letture sulla Persona (22 gennaio 2000).

4. Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini — Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, éd. originale: Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 187; *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1998, pp. 175-176.

2. L'incrocio fra i diversi ordini di realtà. Kant

Kant offre un modello insuperabile di lettura filosofica della differenza antropologica nel confronto fra natura e libertà. A eliminare l'illusione di un potere autocentrato, identitario e compatto del soggetto è proprio la consapevolezza dell'uomo di essere insieme naturale e libero: l'uomo sa di essere quell'«ente situato nel mondo sensibile, in quanto d'altro lato sia considerato anche come noumeno»⁵. L'uomo «*appartiene a entrambi i mondi*» (*KpV*, p. 313): mondi che quindi, proprio per questo, egli non possiede. Utile farsi guidare nella riflessione dalla famosa citazione tratta dalla *Critica della ragion pratica*:

*Il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me [...]: li vedo davanti a me, e li congiungo immediatamente con la consapevolezza della mia esistenza. Il primo inizia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, e amplia la connessione, in cui mi trovo, con mondi su mondi e sistemi di sistemi [...], per giunta nei tempi illimitati dei loro movimenti [...]. La seconda inizia dal mio Sé invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza [...], e con il quale [...] io riconosco di essere congiunto in una maniera [...] universale e necessaria (*KpV*, p. 501).*

Entrambi i mondi sono guardati dal *luogo* che è unicamente il mio Io, e dal *tempo* presente della mia esistenza consapevole. Iniziano da me, ma sono iniziati da sempre, da sempre mi precedono, facendomi sentire come anticipato nel mio pormi come inizio. Essi mi stanno davanti: *li vedo* davanti a me, eppure non si riducono a realtà a mia disposizione; anzi, si rivelano protetti da una sorta d'invisibilità (richiamata da questa eco di "mondi su mondi e sistemi di sistemi", nei tempi illimitati del loro divenire, e da quel mondo infinito a cui è congiunto il mio Sé invisibile). Quindi li vedo, ma sono invisibili, eppure rendono visibile me a me stesso, producono l'evidente presenza della mia esistenza.

Come risponde l'uomo all'essenziale dualismo che lo costituisce? In Kant l'uomo sembra assecondare un movimento nel quale egli deve superare se stesso, come essere sensibile, per diventare uomo; ma deve anche limitare se stesso, cioè ricordarsi della propria natura

5. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, testo a fronte dell'edizione italiana, *Critica della ragion pratica*, a cura di A.M. MARIETTI, Rizzoli, Milano 1999, p. 211 (in seguito con la sigla *KpV*).

sensibile, se vuole restare uomo⁶. *Superare se stessi e limitare se stessi*: questa è una condizione umana che il filosofo comprende molto bene, perché è ciò che sperimenta continuamente nell'esercizio del suo pensiero, in cui si dà esperienza di una tensione inesauribile tra l'essenza e l'esistenza, in un modo tale per cui il filosofo non riesce mai a eguagliare veramente le proprie idee, in quanto sempre implicato nell'esistenza, e non riesce mai a toccare davvero la propria esistenza, in quanto votato alla sua essenzialità. È la sensazione di trovarsi sempre fuori posto, destinato a guardare ognuna (l'essenza e l'esistenza) con gli occhi dell'altra, in una sorta di strabismo speculativo ed esistenziale: quindi accusato dall'esistente di essere quantomeno strano, inadeguato, se non addirittura incapace e inetto per le cose del mondo; e accusato dall'essenza di non essere abbastanza puro. In Rousseau troviamo la conferma autobiografica di questa duplice condanna che segna la sua vita di uomo e di filosofo.

L'uomo kantiano vive la differenza che lo percorre, questa comprensione degli ordini diversi della realtà che lo costituiscono, nella forma dell'incrocio. Si pensi alla felicità e alla virtù, che in Kant rappresentano i due termini di riferimento rispettivamente del mondo naturale (la felicità) e del mondo soprannaturale (la virtù), e che insieme compongono il Sommo Bene. Ora, l'uomo può sperare di raggiungere la propria felicità, che appartiene al mondo sensibile, solo nel mondo sovrasensibile. E la virtù, cifra dell'ordine noumenico, ha il suo spazio di manovra solo nel mondo fenomenico, anche se attraverso ciò che di non empirico si dà nell'esistenza. La felicità, legata alla natura, non è di questo mondo e ce la aspettiamo come diritto nell'altro, nel grado proporzionato alla nostra moralità⁷. Ma neanche la moralità è di casa nell'altro mondo, perché nell'ordine sovrasensibile non ci sarà più bisogno di essere virtuosi, essendo perfetto l'accordo tra il dovere e l'agire. Quindi, nella nostra vita terrestre ci è chiesto di rea-

6. Andare al di là del limite significa riconoscere che c'è una realtà che esula dall'ambito puramente fenomenico; e ricordarsi dei propri limiti rispetto a quella realtà ultrafenomenica e sovrasensibile, significa capire che sarebbe inappropriato applicare a quella realtà una ragione che ha competenze valide solo in ambito fenomenico e che pertanto è necessaria una ragione nel suo uso pratico.

7. Cfr. *KpV* p. 421, p. 461; Id., *Kritik der Urteilkraft*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, Darmstadt 1983; *Critica del giudizio*, testo tedesco a fronte, a cura di M. MARASSI, Bompiani, Milano 2004, p. 587, pp. 513-515.

lizzare la moralità, che appartiene all'ordine soprasensibile in noi. E quando saremo nell'ordine celeste, soprannaturale, ci aspetteremo il compimento del fine ultimo, che comprende l'indice della nostra appartenenza naturale, che è la felicità.

Ritorna l'effetto di uno strabismo costitutivo, perché nell'ordine fenomenico c'è un soggetto che si pensa noumenicamente libero dal determinismo causale, ma che cerca conferma della veridicità del suo agire nell'immaginare il principio del proprio operato *come* legge della natura⁸. È l'incrocio dei due ordini di realtà — sensibile e sovrasensibile — a comporre la natura dell'uomo e a salvarne l'integrità, proprio escludendo l'assolutizzazione di uno dei due⁹. In altri termini: *l'uomo è più della natura, grazie alla sua libertà, ma è davvero libero solo grazie alla sua naturalità*¹⁰.

8. «Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per tua volontà una legge universale della natura» (I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von K. Vorländer, Leipzig 1994, [Philosophische Bibliothek, Band 41], testo a fronte dell'edizione italiana, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di V. MATHIEU, Bompiani, Milano 2003, p. 125). Detto altrimenti: «La nostra ragione ci rende consapevoli di una legge a cui sono soggette tutte le nostre massime, *come se* dalla nostra volontà dovesse insieme scaturire un ordine naturale» (*KpV*, p. 201). Il potere di autodeterminazione di una volontà guidata da leggi pure pratiche mantiene saldo il suo riferimento al valore normativo e di garanzia che l'ordine naturale rappresenta — come tipo, esempio, forma. Il mio agire morale pensa alla sua massima *come se fosse* una legge di natura, al punto che «se la massima dell'azione non è fatta in modo da sostenere la prova del confronto con la forma di una legge naturale, è moralmente impossibile» (*KpV*, p. 267).

9. L'assolutizzazione di uno solo dei due ordini implicherebbe la perdita dell'umanità dell'uomo, che verrebbe schiacciata sotto il peso del determinismo naturale oppure falsificata dall'impulso d'illimitatezza del libero arbitrio, o ancora risucchiata nella versione assoluta della libertà, che ha la sua sede nella sfera divina. Dove c'è una determinazione diretta non c'è più libertà, quand'anche fosse la stessa libertà quella causa determinante: «L'uomo sarebbe una marionetta o un automa [...], costruito e caricato dall'autore supremo di tutti i congegni» (*KpV*, pp. 347–349); «Il comportamento degli uomini [...] sarebbe trasformato in un semplice meccanismo, dove, come in un teatro di marionette, tutti *gesticolerebbero* bene, ma, nei personaggi, non si potrebbe cogliere *nessuna vita affatto*» (*KpV*, p. 467). Ogni ordine funziona come antidoto all'assolutizzazione dell'altro.

10. Per spiegare meglio la seconda parte di questa affermazione, è bene sottolineare che la libertà è salvaguardata dall'appartenenza dell'uomo all'ordine naturale, anzitutto perché questo scongiura il rischio della fallacia metafisica, cioè la possibilità del soggetto di autoingannarsi, scambiando i fenomeni interni per fenomeni esterni. Dalla dinamica intracoscienziale lo salva l'esperienza del mondo concreto e naturale, che ne impedisce un'illusoria assolutezza (cfr. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlino 1900, p. 161; *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. VIDARI, Laterza, Roma–Bari 2006, p. 46). Inoltre, nell'ambito naturale l'uomo trova delle leggi che non lo tradiranno mai, perché costituiscono un ordine oggettivo che si sottrae alla

Si capisce allora che dalla consapevolezza della propria duplicità non deriva all'uomo il senso di un'acquisita potenza (che sarebbe per lui il dire: sono sensibile *e anche* sovrasensibile!). Ciò che scaturisce è semmai una permanente situazione d'instabilità e la ricerca di un (impossibile) equilibrio, ben rappresentata dall'immagine paradossale del Barone di Münchhausen, citata da Th. W. Adorno: «Il Barone, che nello stesso momento è nelle cose e al di fuori delle cose e che viene sorpreso nel gesto in cui si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino»¹¹. Potremmo leggere in questa scena la migliore espressione della forza dirompente dell'istinto di autoconservazione dell'individuo, ma Adorno subito aggiunge, a scanso di equivoci, che quel gesto rappresenta «lo schema di ogni conoscenza», prefigurando una sorta di «morale del pensiero» (*ibidem*). È un'immagine che esprime al meglio la condizione incarnata dell'uomo e della donna di pensiero la cui coscienza filosofica lavora sempre in riferimento ad altro.

Prolunghiamo quell'attimo di scomodo equilibrismo del Barone, che ferma un istante all'interno di una scena mobile e che conferisce alla sua azione un profilo fragile. La fragilità della postura in cui egli si espone risulta significativamente non incompatibile con il senso di responsabilità di quell'atto. Il Barone *risponde* a una situazione impossibile con un gesto paradossale. Ora, l'uomo, come soggetto attivo, può credere di non potercela fare a essere responsabile fintantoché commisura quella possibilità alla sua effettiva potenza. Ma, riconoscendo che ciò che gli viene chiesto va al di là delle proprie forze e, insieme, accettando che a quella situazione impossibile è necessario rispondere, egli può liberarsi per una, magari impossibile ma necessaria, responsabilità¹². Ciò che emerge è un nuovo atteggiamento

costrizione di regole arbitrarie, e non c'è cosa peggiore per l'uomo che essere un trastullo nelle mani della volontà altrui (motivo condiviso da Kant e da Rousseau). Questo significa che, se c'è una libertà che ci affranca dal condizionamento sensibile, è però la rappresentazione sensibile dell'esistenza, nel suo profilo di necessità, a liberarci dalla sottomissione alla volontà dell'altro uomo.

11. Cfr. TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951, p. 82; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. SOLMI, Einaudi, Torino 1954, p. 78.

12. È molto simile a quanto descrive Paul Ricoeur dell'uomo, centrato sul concetto di coscienza, che deve rinominarsi a partire dall'esperienza della differenza che lo abita, inaugurata dalla scoperta della realtà dell'inconscio: «Che tipo di sguardo nuovo sulla fragilità dell'uomo, e, ancor più radicalmente, che tipo di sguardo nuovo sul paradosso

dell'uomo rispetto alle sue possibilità d'azione, un nuovo significato del suo agire, come quello che proviene dall'esperienza del sogno: l'idea di un *agire passivo* del soggetto. Andando al di là del binomio di azione e forza, si comprende che proprio perché solo in parte ci possediamo, le nostre azioni ci espongono e ci rivelano a noi stessi e agli altri per quello che noi siamo, al di là delle nostre intenzioni e degli effetti che si producono, al di là della nostra portata e del nostro controllo. Siamo abituati a pensare l'azione come gesto deliberato di un soggetto che si possiede e che dispone di ciò che può permettersi in base alle proprie forze, mentre l'azione autentica rappresenta invece piuttosto un momento di massima esposizione, in condizione di non padronanza. Il movimento impossibile del Barone intercetta la funambollesca situazione dell'attraversamento di una soglia: fuori e dentro le cose, nel momento sospeso tra natura e libertà. E può far sorridere sapere che una statua del Barone è stata eretta proprio a Kaliningrad, nuovo nome di Königsberg, la città natale di Kant.

Indiscutibilmente l'uomo occupa una posizione centrale all'interno del sistema kantiano. Al di là delle tre famose domande enunciate nel *Canone della Critica della ragion pura*¹³, la domanda fondamentale per Kant è: «Che cosa è l'uomo?». *Domanda che afferma* la centralità dell'uomo come soggetto di domanda, dal quale si dispiegano i suoi diversi ambiti di comprensione. Ma, diversamente dall'impressione che potremmo ricavarne, cioè l'idea di un soggetto potente e ipertrofico, io credo che, tornando a Kant, si prospetti invece un'altra concezione di uomo, quella cioè di chi è reso consapevole di tutto l'ignoto che lo circonda e che lo attraversa, di cui è intriso il suo sapere, il suo agire, il suo sperare, che sono pregni del mistero, che pure li rende possibili. Questo esclude che il soggetto possa crederci il creatore, il padrone e il dominatore di tutto ciò che conosce, di tutto ciò che fa e di tutto ciò in cui spera.

della responsabilità e della fragilità, si richiede ormai da un pensiero che ha accettato di non aver più il suo centro nella coscienza, a causa di una riflessione sull'inconscio?» P. RICOEUR, *Le Conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969, p. 102; *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. BALZAROTTI, F. BOTTURI, G. COLOMBO, Jaca Book, Milano 2007, p. 117.

13. «Che cosa posso conoscere?»; «Che cosa devo fare?»; «Cosa mi è lecito sperare?».

È qualcosa che comprendiamo intuitivamente, se pensiamo nella filosofia kantiana alla libertà in ambito etico¹⁴ o alla speranza in ambito religioso, mentre sorprende un po' capire che anche il cuore della facoltà del conoscere a livello fenomenico è abitato dall'ignoto¹⁵: anche il conoscere ha in sé un Imponderabile come sua condizione. Infatti, il lavoro di mediazione dello schema trascendentale, che, essendo da un lato intellettuale e dall'altro sensibile, consente la conoscenza dell'oggetto, è come se fosse già da sempre l'effetto di una funzione operante prima di ogni riconoscimento d'identità dei singoli termini in relazione, la sensibilità e l'intelletto. Lo schema, che consente la conoscenza, affonda infatti le sue radici nel mistero di una facoltà di cui, dice Kant, noi non disponiamo: la grande facoltà dell'immaginazione, terza sorgente della conoscenza umana, radice sconosciuta dei due tronchi della conoscenza, sensibile e intellettuale, che Kant chiama «funzione cieca dell'anima», che fa dello schematismo «l'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana»¹⁶. Questo significa che

14. Il soggetto non è infatti l'autore della morale che agisce: l'agire morale non *conosce* la libertà che lo rende possibile. Il soggetto si trova come anticipato e messo nella possibilità di agire da ciò di cui non dispone, e che pure è costitutivo del suo essere, che è la sua libertà, di cui egli è reso consapevole anzitutto da un dovere imperativo che quindi non può confondersi con l'impeto di una forza autocentrata propria del soggetto. Inoltre, il dovere, il cui comando deve (quindi, può) realizzarsi con il riferimento ai postulati, con la sua portata oggettiva — in quanto “obbliga necessariamente ogni ente razionale” (*KpV*, p. 459) — evita che si possa pensare a quei postulati come a una proiezione che inferisce, da un bisogno soggettivo, la realtà del suo oggetto. Il dovere allora, che pone l'uomo al centro della scena, è proprio ciò che ne elimina il protagonismo narcisista: nel dovere l'uomo è dimentico di sé; la dimensione soprannaturale della libertà presente in lui pone un chiaro limite all'arbitrio e allo spontaneismo soggettivo.

15. Anzitutto, degli oggetti che l'uomo conosce egli può conoscere solo il suo modo di conoscerli, e dunque gli oggetti come fenomeni, restandogli preclusa l'esperienza del loro essere in sé. Ed è ciò che d'altronde egli sperimenta anche in se stesso: l'uomo non può conoscersi nel suo essere in sé, perché, non essendo creatore di se stesso, anche di sé ha notizia solo mediante l'apparire della sua natura, avendo della sua appartenenza al mondo intelligibile una coscienza immediata, ma alcuna conoscenza (cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 197–199).

16. «La sintesi generale [...] è il semplice effetto della capacità di immaginazione, di quella funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke in sechs Bänden*, voll. III–IV, a cura di W. WEISCHEDL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, A 78 / B 103; *Critica della Ragion Pura*, a cura di C. ESPOSITTO, Bompiani, Milano 2004, p. 203). «Questo schematismo [...] è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, e difficilmente potremo mai strappare alla natura il vero segreto del suo uso, per svelarlo davanti ai nostri occhi» (ivi, A 141 / B 180, it.

anche l'ambito della conoscenza è abitato dall'Altro: già nel campo dell'assoluta razionalità opera l'indeterminato/indeterminabile, l'Aperto, di cui vediamo solo l'effetto, quell'incomprensibile che, dice Simone Weil, «è la norma di ciò che è conosciuto»¹⁷.

Si è sempre visto nello schema kantiano un punto di estrema difficoltà del suo sistema. Ora, considerando il rapporto tra natura e libertà che s'incrocia nell'uomo come nel suo luogo proprio, forse il concetto stesso di schema potrebbe risultare più comprensibile se lo riconducessimo davvero all'uomo in quanto *schema vivente*, essendo l'uomo sensibile e noumenico. E ricordiamo che lo schema trascendentale è figura del tempo, che nella sua stessa definizione esprime un incrocio, presentandosi come *la forma pura a priori della sensibilità*: nello schema, attraverso una determinazione del tempo, noi possiamo sia rendere intelligibile il sensibile sia rendere sensibile il concetto. Ora, l'uomo può essere pensato come figura *nel* tempo e figura *del* tempo, che naturalizza la libertà e liberalizza la natura. *Figura nel tempo*, in quanto fenomeno, di cui il tempo è condizione necessaria; e *figura del tempo*, in quanto noumeno, in quanto essere storico, perché la storia è, nel tempo, manifestazione della sua libertà. Come accade nello schema, i mondi naturale e sovrannaturale si rapportano fra loro e, attraverso l'uomo, nello snodo che esso rappresenta, può accadere che essi, in modo mediato e indiretto, s'intercettino¹⁸. È significativo che la funzione schematica venga affidata al tempo, di cui non riusciamo mai a fermare un'immagine (perché, si potrebbe dire, viene sempre "mossa", sfocata: al tempo, infatti, si riferisce l'instabilità e, al soggetto nel tempo, il movimento). Il tempo, come dimensione necessitante della nostra esperienza fenomenica, è anzitutto il tempo che scorre, che ci consuma e ci consegna al nulla da cui proveniamo e del cui

p. 307).

17. S. WEIL, *Cahiers IV*, La connaissance surnaturelle, Gallimard, Paris 2006, p. 341; *Quaderni. Volume Quarto*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1993, p. 343.

18. In quanto egli «da un lato si determina, con la legge morale, quale ente intelligibile (in virtù della libertà), d'altro lato riconosce se stesso come attivo nel mondo sensibile secondo questa determinazione» (*KpV*, p.358); «La congiunzione della causalità come libertà con la causalità come meccanismo naturale — assicurate la prima dalla legge morale, la seconda dalla legge di natura, e anzi in un medesimo soggetto, l'uomo — è impossibile senza rappresentare quest'ultimo in relazione con la prima in quanto ente in se stesso, ma con la seconda in quanto fenomeno, rispettivamente nella coscienza pura e in quella empirica» (*KpV*, p. 100, nota b).

incessante cambiamento proviamo patimento. E la storia può essere intesa come il tentativo di trasformare quel principio per eccellenza di destabilizzazione dell'esistenza umana, che è il tempo, nella durata. Questo significa scorgere nel cambiamento che il tempo rappresenta per l'uomo un'opportunità per la sua permanenza, e questo attraverso le sue azioni, in quanto espressioni di libertà.

3. La scrittura di sé dell'autobiografia in Jean-Jacques Rousseau

Grande testimonianza del lavoro che il tempo compie su di noi è l'autobiografia, in cui il tempo emerge come l'elemento differenziante eppure costitutivo dell'uomo, nel quale egli dà forma alla propria storia. E il tessuto temporale rappresenta insieme il foglio e l'inchiostro per la scrittura autobiografica, con cui l'uomo racconta la storia della propria vita: la scrittura che più di tutte sembra rafforzare il potere del soggetto, il cui effetto è invece quello di un'uscita dall'idolatria del sé. Il racconto autobiografico ci permette di *guardare lo sguardo su di sé* di colui che scrive, scorgendovi la prova eccellente dell'invisibilità ultima del soggetto che si mostra: la conferma decisiva del valore centrale ma non assoluto della soggettività. L'autobiografia, quindi, nel suo esito mette sotto assedio quell'atteggiamento appropriativo che sembrerebbe trovare la sua sede ideale nel racconto che l'io fa di Sé: qui invece salta la grammatica del proprio, si spezza la tensione ad essere a sé proprio, quel movimento di un ritorno a sé.

Rousseau incarna per molti versi la differenza; anzi, meglio, sembra trovarsi allo snodo prodotto dalla differenza e dall'incrocio di essenza ed esistenza. Raccontando la propria vita, egli ne contesta l'idea di un'identità fissa, integra, stabile: l'idea del Medesimo. Questa *idea non esiste*. Tant'è che quando Rousseau racconta del momento in cui si scopre irreversibilmente filosofo — il momento dell'autorivelazione della propria natura filosofica, della propria *identità* di filosofo — così lo commenta: «E da allora fui perduto»¹⁹. Certo, innegabilmente questo rappresenta per lui un momento di recupero dalla dispersione

19. J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, éd. par B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, Gallimard, Paris 1959-1995, 1964, vol. I, p. 351; *Le confessioni*, trad. it. di G. CESARANO, Garzanti, Milano 2009, p. 363.

(una vita molto dispersiva, quella di Rousseau fino a quel momento), che non coincide però con un'esperienza di autopossesso, di padronanza di sé, perché, al contrario, egli ne parla come di un attimo di smarrimento, di agitazione delirante, un costante stato di alterazione: «Diventavo un altro e cessavo d'essere me stesso»²⁰. Perde presa su di sé, anche se questo evento rappresenta l'inizio di un periodo di massima concordanza e corrispondenza fra il suo modo di sentire e di concepire, di parlare e di pensare, di apparire e di essere: tutte duplici che Rousseau ha sempre vissuto nel loro carattere confliggente e contraddittorio, per la compresenza di dimensioni di sé sfasate tra loro e fuori sincrono, che ora finalmente si trovano in piena sintonia. E più tardi confesserà che, dal momento della sua "conversione", la sua anima «non ha fatto che incrociare la linea di equilibrio, e le sue oscillazioni sempre rinnovate non le hanno mai consentito di stabilizzarsi»²¹. Quindi, non è l'evento a partire dal quale si sceglie se stessi per ora e per sempre, perché il tempo torna a lavorarci, a destrutturarci, a disperderci, implacabilmente. La vita non può essere fissata, immobilizzata, chiusa, solidificata attraverso definizioni statiche, stabilite una volta per tutte. L'oscillazione di tonalità chiaroscurate con cui si fa descrivere in Rousseau questo evento di rivelazione di sé mi porta a pensare alla sua vita come alla perfetta rappresentazione vissuta della descrizione che Kant dà dell'uomo, che è insieme naturale e libero, o sensibile e sovrasensibile: colui che vive sulla propria pelle il significato di quel movimento di superamento/limitazione, dell'attraversamento costante di una soglia, incontrata nell'immagine del Barone.

A connettere tematicamente la figura di Rousseau al percorso fin qui seguito attraverso il pensiero di Kant è anzitutto il nesso natura/libertà, in cui si profila l'essere storico dell'uomo. La filosofia di Rousseau, in completa sintonia con la riflessione kantiana, contempla il rapporto del soggetto con la natura, dove la natura rappresenta un riferimento imprescindibile per l'esistenza libera dell'uomo, perché, mentre l'esperienza umana si presenta mutevole e incerta, l'uomo trova nella natura dei punti fermi, delle leggi necessarie e perciò buone. Quindi è il luogo della necessità, che però riflette la libertà auspicabile per l'uomo: quella che non si fa assoggettare ad arbitrari ed eteronomi

20. Ivi, p. 417, it. p. 433.

21. Ivi, p. 417, it. p. 434.

rapporti di potere. La natura, infatti, può essere negletta, torturata, sacrificata, ma continua a possedere una sua persistenza, una sua inviolabilità ultima, che diventa per l'uomo figura di libertà. Alla natura perciò guarda la ragione umana che, sul piano della libertà, vuole raggiungere quella garanzia di sicurezza e di ordine che all'inizio solo la natura poteva fornire. Come per Kant, anche per Rousseau la storia della libertà dell'uomo interrompe l'innocenza della natura, ma solo per guadagnare con la sua storia quel bene inconsapevole.

Rousseau dedica molte pagine delle sue *Confessioni* al rapporto con la natura, a partire però sempre dalla propria esistenza libera: ciò a dire che la condizione dell'esistenza che si racconta è nell'intreccio di natura e di libertà. Questo esclude che si possa attribuire a Rousseau una filosofia dell'origine: il suo pensiero non propugna un ritorno nella foresta, una conciliazione della natura e della cultura; la natura che incontra è già filtrata sentimentalmente, da un uomo già da sempre irreversibilmente culturale. E la natura, in questo rapporto, rappresenta il luogo in cui l'uomo, che guarda con giusto sguardo la sua provenienza naturale, può fare esperienze di una propria desoggettualizzazione, come testimoniano alcuni passaggi delle *Confessioni*. Anzitutto nel racconto del proprio rapporto di corrispondenza con il paesaggio naturale, giunto ormai all'esilio e all'isolamento, Rousseau trova pace e beatitudine nel paesaggio selvaggio e inospitale dell'isola di Saint-Pierre, in un percorso verso l'inorganico. Inoltre, nello stato meditativo che egli raggiunge entro la natura, racconta che lì diventa per lui possibile dimenticare se stesso, al di sotto o al di sopra della propria soggettività, in un'esperienza che va fino all'inumano, fino alla cosa, o fino al trascendente. Il rapporto con la Natura induce l'uomo a ritornare al proprio posto, a scoprire quel cuore d'impersonale che rende autentico l'uomo e che gli fa riconoscere come l'origine di ogni male si annidi nella creduta absolutezza del soggetto, in quell'autoreferenzialità dell'individuo che alimenta il suo furore di differenziarsi e di prevalere sugli altri.

4. I paradossi dell'autobiografia

Approdiamo quindi alla struttura del racconto autobiografico, in cui la parola si fa azione, ma non per congelare l'Ego in una magica im-

mobilità, bensì per seguirne il frastagliato percorso, il cui esito è la raffigurazione di un'identità impossibile, sia come acquisizione presupposta sia come approdo teleologico²². Il documento autobiografico sembrerebbe sancire per il soggetto il ruolo da protagonista indiscusso sulla grande scena della storia. Non a caso l'autobiografia assume significato storico e filosofico soprattutto con il pensiero moderno, cioè con la scoperta della soggettività, esaltata dall'emancipazione dal riferimento teologico e libera da premesse metafisiche. Ciò che ne esce, come dalle *Confessioni* di Rousseau, è il racconto dirompente di una storia ancora mai raccontata, che riguarda le vicende della soggettività nei suoi elementi fino ad allora repressi e censurati: la natura, la corporeità, il dolore, la sessualità. Ma, come scrive Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, «parlare molto di sé può anche essere un mezzo per nascondersi»²³. Ecco che allora l'idea che guida la riflessione che propongo sull'autobiografia è quella di riconoscere proprio nella scrittura autobiografica il luogo in cui il soggetto che si racconta non si fa trovare; si espone, ma non resta in esposizione, risultando alla fine indisponibile a mettersi a disposizione (anche di se stesso).

Ogni caratteristica della scrittura autobiografica si produce in un significativo rovesciamento. Il primo: il racconto della nostra vita dice anzitutto del carattere unico e inedito di ogni esistenza, tale per cui ogni essere umano rappresenta un inizio assoluto. Ma ognuno entra nel mondo a cose già avviate, quando gli altri e il mondo sono, per così dire, già incominciati. Ogni essere è un inizio, già però da sempre anticipato, che irrompe in un contesto fisico e relazionale a lui preesistente (in questo si presenta qualcosa di affine a quanto detto dell'uomo di Kant rispetto ai mondi sensibile e sovranaturale). Questo fa sì che l'uomo necessiti, per assumere la propria forma, di un movimento costante e continuo di adattamento, di comprensione e di orientamento, in cui consiste la sua storia.

Altri due rovesciamenti, che potrei anche chiamare capovolgimenti terminologici dei singoli segmenti che compongono la parola 'auto-biografia', risultano sorprendenti.

22. Per un'analisi approfondita della dinamica interna alla scrittura autobiografica di Rousseau, mi permetto di rimandare a I. POMA, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

23. Cap. 4, aforisma 169.

Il primo: l'*auto*-biografia, che dovrebbe parlare del Sé, parla in realtà di altri, dell'altro, dell'alterazione del soggetto che resiste a identificazioni imposte, anche da parte di colui che scrive, perché il Sé diventa Altro rispetto al sé che era, ed è costretto a cercare nel proprio labirinto il filo di Arianna, il filo del discorso, in grado di infilare i tanti disseminati eventi che compongono la sua vita. Proprio nella coincidenza tra l'autore e il personaggio del racconto, l'autobiografia produce una sorta di sdoppiamento, in cui la coscienza si scopre intimamente percorsa dall'alterità e si presenta come il risultato (mai definitivo) di un processo ricostruttivo di sé. E poi il profilo esistenziale e filosofico del soggetto che scrive di sé è modellato sulla sua radicale relazionalità e sull'esperienza inaggrabile dell'intersoggettività: è, questo, un tema costante negli scritti autobiografici, in modo cocente nelle *Confessioni* di Rousseau, nelle quali egli torna a raccontare di questa sua continua lotta corpo a corpo con l'altro, a cui resiste continuando a nutrire anche sempre la nostalgia di un abbraccio e che, nell'abbraccio, non estingue mai la resistenza all'assimilazione. Ora, è di particolare effetto che questa centralità del rapporto Io-Altro emerga con evidenza proprio nella scrittura autobiografica, cioè in una scrittura consacrata al racconto del Sé. È incredibile quanto, nella scrittura di sé, siano presenti gli altri, sino al punto da sospettare che l'autobiografia sia più un'ermeneutica del rapporto con l'Altro che non un'ermeneutica del Sé. Quasi tutte le autobiografie sono motivate dal bisogno dell'autore di dare risposta all'incomprensione altrui, perché sono i rapporti con gli altri, densi di ambiguità, di equivoci e di fraintendimenti, a costringere a scrivere di sé. L'autobiografia cioè si presenta come il tentativo inesausto di raggiungere quel chiarimento, quel riconoscimento, che è mancato alla/nella vita vera, senza venirne mai a capo.

L'autobiografia è perciò apertura sull'alterità, da cui il soggetto, che parla dicendo "Io", dichiara di sentirsi vulnerato. Impossibile la solitudine. La scrittura autobiografica tocca questo snodo concettuale in maniera decisiva, perché in essa a prevalere in prima istanza è un discorso dell'identità: è l'espressione di un soggetto che racconta se stesso, è una forma di "scrittura dell'Io". Eppure, proprio nella scrittura consacrata al Sé, quello che si dice è che è impossibile questa autoreferenzialità; impraticabile la chiusura combaciante dell'Io con Sé, perché c'è sempre (dell')Altro. Philippe Lejeune, spesso cita-

to negli studi sull'autobiografia per il suo *Le pacte autobiographique*, sembra ribadire la centralità ridondante del soggetto che, del racconto autobiografico, è insieme autore, voce narrante e protagonista del proprio racconto²⁴. Ma questa definizione, che conferma formalmente l'identità in gioco, in realtà sembra sottoscrivere un processo d'intima alterazione del soggetto (d'altronde, dove accade l'alterazione se non nel luogo dell'identità?). L'identità autobiografica si descrive nell'atto d'interpretare la propria esistenza, rappresentando la condizione in cui chi racconta di sé è *soggetto e oggetto del proprio racconto*: scrittura dell'io che scrive di sé. Ma questo non produce una rappresentazione iperbolica dell'identità, bensì si offre come l'esperienza dell'intima alterazione anche nel luogo protetto in cui il soggetto scrive "Io".

Secondo ribaltamento: l'auto-*biografia* si presenta come la storia *vera* di una vita, eppure ci porta a riconoscere come quella verità sia possibile solo attraverso un gioco di finzione e d'immaginazione. Questo perché un'ineliminabile commistione di realtà e di finzione fa parte del vissuto di ciascuno, nel momento in cui questi decida di raccontarsi. L'identità dell'autobiografia si presenta quindi come un'*identità narrativa* di colui che rifigura il profilo del proprio sé, raccontandolo, naturalmente guidato dall'intenzione dichiarata di avvicinarsi il più possibile alla realtà per come è stata, ma sapendo che non è *già più* la sola realtà, dal momento che viene ricordata, raccontata e affidata alla scrittura. E questa finzione che si trova nel racconto di sé non è una finzione scientemente congegnata, strumentalmente predisposta; è piuttosto una finzione *reale*, inintenzionata, non deliberatamente formulata dal soggetto e perciò indisciplinata e indisciplinabile, in grado di sabotare dal di dentro l'idea di una successione diacronica e ordinata di sviluppo dell'esistenza che si racconta.

Ed è certo sorprendente che la logica in grado di mettere in discussione la sequenza temporale del "prima" e del "dopo" risplenda proprio all'interno di un documento il cui svolgimento sembra così prevedibile, visto che si sta parlando della vita di un uomo! E invece la sequenza su cui la scrittura autobiografica si struttura viene intimamente scombuscolata dal vissuto, incontenibile nella semplice diacronia di fatti e di avvenimenti del soggetto. Quello che si verifica è il boicottaggio esistenziale della sequenza temporale che prevedibil-

24. Cfr. P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975.

mente fluisce dal “prima” al “poi”. In questo senso risulta superficiale accostare l’autobiografia al romanzo di formazione, perché ciò che invece risulta dalla traccia autobiografica è semmai la contestazione dell’idea di una *costruzione* della coscienza, le cui vicende si presenterebbero come momenti di uno schema di progressione che prevede la capacità da parte del soggetto di plasmarsi, di fare la propria storia. L’idea edificante del soggetto che il racconto di sé dovrebbe esprimere entra in aperta frizione con la soggettività di Rousseau che egli ci consegna nelle sue *Confessioni*: il suo non è un processo lineare d’incremento, un ordinato percorso di formazione, seguendo il quale il lettore lo vede procedere verso l’altezza della propria essenza. Non c’è progetto, piano prestabilito, e potrei dire che l’opposizione filosofica di Rousseau al concetto di progresso si trovi anzitutto espressa nel racconto della propria vita.

Forse la radice del movimento interno al documento autobiografico che ho appena descritto sta nell’ultimo segmento del termine: auto-bio-grafia, contenendo la traccia scritturale il principio di sovversione degli altri due segmenti, quel gioco di esposizione e di nascondimento del soggetto e dell’altro. La scrittura di sé è questo stesso atto di simultanea (auto)costituzione e dislocazione del soggetto, che descrive l’essenziale differenza/alterazione in cui si dà l’articolazione di un’esistenza. La testimonianza che la scrittura di sé rappresenta porta a riconoscere che ciò che si dà a vedere di quell’uomo che si racconta risulta misteriosamente protetto da un nucleo d’invisibilità, che rende visibile a noi stessi la nostra stessa invisibilità. È l’autobiografia impossibile, l’autobiografia perfetta.

Al termine di questo percorso, potrebbe sembrare uscire indebolita la tensione dell’uomo verso se stesso. L’esperienza della differenza di sé con sé, rintracciata nella propria identità, può certo occasionare la sua dispersione o anche suscitare in lui l’illusoria volontà di chiudere quella breccia, per entrare in possesso di sé, attraverso un artificioso e fallimentare sforzo del pensiero. Credo invece che, come si è visto nel pensiero e nella scrittura degli autori che hanno guidato la riflessione, l’essere umano possa scorgere in quell’esperienza, anche di spaesamento e di sicuro non-possesso, la possibilità di cogliere della differenza il suo significato di apertura a un’alterità intorno a cui poter incardinare la propria vita, non tanto per diventare più di ciò che è, quanto piuttosto per rispondere a ciò che autenticamente è chiamato a essere.

Identità e differenza antropologica

DONATELLA PAGLIACCI*

Premessa

In un passaggio del suo trattato dedicato all'antropologia filosofica Emeric Coreth spiega le ragioni per le quali per istruire un discorso sull'essere umano e su ciò che lo caratterizza non sia necessario invocare un confronto con l'animale, nemmeno quando si tratta di rilevare in positivo le differenze sostanziali dell'individuo umano. Questo perché, spiega l'autore, l'uomo è un essere del tutto peculiare per definire il quale non bisogna procedere per differenziazione, ossia aggiungendo o sottraendo, elementi rispetto ad altri esseri viventi, in una parola perché si tratta di una differenza, come ha modo di osservare lo stesso Max Scheler, qualitativa e non quantitativa.

L'impianto del discorso dell'autore può essere di un certo interesse anche per la nostra breve esposizione, perché ci consente di attuare un primo confronto con la ricerca antropologica per verificare se e in che modo gli autori, che, a diverso titolo, possono rientrare in questo indirizzo del pensiero contemporaneo, hanno assunto e declinato nella loro ampia speculazione, la questione della differenza antropologica.

Per istruire il discorso sulla differenza antropologica si dovrebbe partire da alcune considerazioni preliminari, che saranno anche di un certo interesse per riprendere, mettendole in discussione, alcune tesi esposte da Max Horkheimer nel suo saggio del 1935 dedicato proprio a *Considerazioni sull'antropologia filosofica*¹, offrendo, per molte ragioni, una diversa chiave di lettura del valore e del significato assunto

* È professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Antropologia filosofica.

1. M. HORKHEIMER, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, ora in *Teoria critica I*, Einaudi 1974.

dall'antropologia filosofica tedesca negli anni successivi al lavoro del filosofo francofortese.

In realtà è proprio ripercorrendo alcuni nuclei teorici che ci si rivela l'originale contributo di questo indirizzo filosofico del '900, anche ai fini di una consistente opposizione all'imperante deriva riduzionista di stampo scientifico. Il contributo maggiore delle riflessioni di Scheler, Gehlen e Plessner si coglie, in effetti, nel modo in cui viene condotta la ricerca intorno alla differenza tra l'umano e gli altri esseri viventi. Se è vero, come riconosce anche Ernst Cassirer, che la filosofia ha da sempre riservato una certa attenzione alla definizione dell'uomo, è altresì vero che la prospettiva inaugurata da alcuni filosofi all'inizio del '900 presenta dei tratti peculiari e significativi, che offrono una rilettura più qualificante dell'umano, arricchita dal continuo dialogo con la scienza i cui traguardi offrono inaspettate e positive chiavi di lettura, capaci di rimettere in discussione le ipotesi più audaci sia di stampo metafisico, ma anche meccanicistico o evoluzionistico.

L'antropologia filosofica, tra le altre cose, riesce a porre la questione del differire antropologico, in termini qualitativi e non quantitativi, individuando nell'eccedenza la cifra peculiare dell'umano. È il suo essere eccentrico che esprime e manifesta il disporsi dell'uomo nel mondo, la sua apertura e il significato del suo essere sempre, in qualche modo, artificialmente naturale, definizione che consente anche di lanciare in modo prospettico il possibile e futuro discorso sul rapporto tra uomo e tecnica, che tanto fa discutere la riflessione filosofica contemporanea. Del resto, come è stato osservato, «l'animale è il simbolo e la presenza materiale di *altro*»².

La ricerca antropologica si fa apprezzare inoltre per il metodo ermeneutico, che viene utilizzato, come precisa Plessner per valorizzare la fondamentale irriducibilità e apertura dell'essere umano, la capacità di intenzionare il mondo e di renderlo sempre più rispondente ai bisogni e ai desideri dell'essere umano. Da qui viene anche definita la fondamentale impossibilità di determinare, a priori o a partire dalla semplice osservazione–descrizione, le caratteristiche peculiari dell'umano che si presenta sempre come indeterminato e indeterminabile,

2. M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in *L'uomo un progetto incompiuto*, vol. I, significato e attualità dell'antropologia filosofica, "Discipline filosofiche", XII, I, (2002), Quodlibet, Macerata, p. 171.

in una parola eccentrico.

Per articolare, in modo efficace, il dispiegarsi del discorso antropologico è possibile individuare alcuni nuclei tematici attorno ai quali ruota la riflessione dei padri fondatori dell'antropologia filosofica appunto.

In primo luogo, si tratta di vedere come e attraverso quale procedimento sia possibile tematizzare la differenza peculiare dell'essere umano cogliendola come fa Max Scheler, nella sua radicale irriducibilità rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Un secondo indizio riflessivo potrebbe essere fatto ruotare attorno alla questione del rapporto tra carenza strutturale e azione, mediante la quale l'uomo realizza la sua apertura al mondo, tema questo che trova, in particolare, nella riflessione di Arnold Gehlen un'ampia tematizzazione. Una terza riflessione interessa la questione del limite dell'essere corporeo e dell'identità dell'essere umano che, come mostra efficacemente Helmuth Plessner, individua nella cifra della distanza la sua formulazione più efficace.

1. Differenza e peculiarità

«Il principio di identità parla dell'essere dell'ente. In quanto legge del pensiero, il principio vale solo nella misura in cui è una legge dell'essere dell'ente, che afferma: a ogni ente in quanto tale appartiene l'identità, l'unità con se stesso»³. L'affermazione di Martin Heidegger può rappresentare un termine di riferimento fondamentale per avviare la riflessione sulla questione dell'identità in Max Scheler. Infatti, l'allievo di Husserl ha maturato una riflessione che se per certi versi può dirsi ancora molto prossima all'impianto metafisico, per altri si fa apprezzare per l'originalità del percorso che ha saputo intraprendere e da cui dipendono molti dei traguardi successivi conseguiti dall'indirizzo antropologico tedesco.

L'angolo visuale privilegiato dell'approccio alla questione dell'identità è il secondo capitolo del suo *La posizione dell'uomo nel cosmo*, nel quale affronta, in modo molto diretto, la differenza essenziale fra l'uomo e l'animale, una questione che per sua stessa ammissione con-

3. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 31.

sidera la *questione determinante* per l'intera trattazione⁴. Come detto fin dall'inizio, decidere se individuare l'essenza dell'uomo a partire dalle sue differenze con l'essere animale o se definirla in base a dei criteri autonomi è una delle scelte che orientano in maniera più marcata la ricerca dei padri fondatori dell'antropologia filosofica, come è stato più volte rimarcato anche dagli interpreti⁵. In questo ambito, la proposta riflessiva di Scheler intende ripartire dalle domande cruciali circa la cifra della differenza tra uomo e animale, nella misura in cui ammette che nel riconoscere l'esistenza di una intelligenza animale dovremmo anche essere disposti a supporre l'esistenza di qualcosa di più di una differenza di grado fra l'uomo e l'animale. Tale riconoscimento serve anche a dirigere la ricerca verso quella che definisce come la *differenza essenziale*. In sostanza per il filosofo tedesco, diventa cruciale chiederci se possa essere rintracciabile nell'uomo qualcosa di completamente nuovo rispetto a tutti i diversi livelli essenziali della vita psichica presi in esame rispettivamente per la forma vegetale e animale. Per provare ad articolare una risposta Scheler, infatti, ritiene opportuno ripartire da alcune opinioni, per certi versi anche molto divergenti, degli interpreti. Vi sono, infatti, alcuni, che hanno cercato di riservare alla sola intelligenza dell'uomo un primato, rispetto alle forme animali, tesi questa non condivisa da Scheler, che ammette: «In questo modo riescono certamente a riaffermare una differenza *essenziale*, ma essa viene individuata proprio là dove a mio avviso sicuramente non c'è»⁶. Altri, come nel caso degli evolucionisti, considerano che anche gli animali posseggono una forma di intelligenza, ma così facendo negano che vi sia una vera differenza essenziale e ripiegano verso la teoria dell'*homo faber* che, però costituisce una negazione dell'esistenza di un essere metafisico e della possibilità stessa di una metafisica dell'uomo⁷. Ma vi sarebbe tra le due una terza posizione, che è anche quella

4. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 118.

5. Si veda a questo riguardo proprio la nota 1 del capitolo nel quale viene ricordata dal curatore la differenza tra l'impostazione di Gehlen e quella di Scheler.

6. Ivi, p. 119.

7. Può essere utile per comprendere il significato attribuito dall'autore all'*homo faber* ripercorrere le diverse immagini dell'uomo che lo stesso Scheler espone nell'Introduzione dell'opera, dove osserva che ciascuna epoca ha assegnato all'uomo un'immagine diversa. La tradizione ebraico cristiana, che vede e pensa l'uomo in termini di creatura in relazione con il Creatore; la cultura greca che pensa l'uomo come un essere dotato di ragione, con i diversi significati a esso connessi. La terza immagine è connessa allo sviluppo delle scienze

assunta dallo stesso Scheler, il quale, nel rifiutare le precedenti due impostazioni, riafferma «la tesi secondo cui l'essenza dell'uomo, e ciò che si può caratterizzare come la sua *posizione particolare*, consiste in un carattere posto molto al di sopra di ciò che viene generalmente inteso in termini di "intelligenza" e di "capacità di scelta", qualcosa che non può essere in nessun caso neppure immaginando d'incrementare quantitativamente all'infinito l'intelligenza e la capacità di scelta»⁸.

Ma occorre anche fare i conti con un altro possibile errore, quello commesso da coloro che credono di poter identificare la differenza essenziale elevando quantitativamente le potenzialità e funzioni psichiche. Contro questa terza forma di riduzionismo, Scheler ribadisce che «il *nuovo principio* che rende l'uomo tale *si trova infatti al di fuori* di tutto ciò che possiamo generalmente definire *vita* e psichicamente-interno o vitalmente-esterno. Ciò che caratterizza l'uomo è piuttosto un principio opposto a tutta *la vita nel suo complesso*, nel senso che tale principio non può essere considerato come frutto di una "evoluzione naturale della vita", essendo riconducibile, semmai, solo al principio superiore di tutte le cose, allo principio di cui anche la "vita" non è che una manifestazione parziale»⁹.

Se dunque questa differenza non può essere attribuita all'evoluzione naturale, deve poter almeno essere diversamente definita. Ed è proprio su questo punto che la riflessione di Scheler comincia a complicarsi, nella misura in cui egli si rende conto che qualunque termine potrebbe essere, comunque, riduttivo per descrivere ciò che egli intende sottolineare. Se per un verso è possibile ammettere che questa eccedenza dell'uomo rispetto all'animale può essere paragonata a ciò che i Greci intendevano quando parlavano di ragione, per l'altro occorre ammettere che quel termine dovrebbe essere arricchito da una serie di nozioni ed esperienze intuitivo emozionali senza le quali è possibile rendere conto della unicità e particolarità dell'essere vivente uomo. Uscendo dall'ambiguità lessicale, Scheler opta per designare la

evoluzionistiche che riconosce il diverso grado di complessità dell'essere umano rispetto agli altri viventi. Ciascuna di queste immagini ha elaborato una diversa antropologia con le relative difficoltà che ne conseguono, infatti, «dal momento che esse procedono del tutto incuranti l'una dell'altra, *noi ci troviamo purtroppo sprovvisti di una idea unitaria dell'uomo*» (Ivi, pp. 89–90).

8. Ivi, p. 119.

9. Ivi, pp. 119–120.

particolarità e peculiarità dell'essere vivente con il termine di spirito, «anche se il *centro degli atti* in cui tale spirito si manifesta concretamente nell'essere finito viene indicato con il termine *persona*»¹⁰.

Una volta riammessa la possibilità dell'esistenza di un principio extra vitale, per dirlo con Gehlen¹¹, era necessario definirne la costituzione essenziale e le sue funzioni fondamentali. Per questi motivi Scheler arriva a individuare nella libertà, nella capacità di oggettivare e nell'autocoscienza i caratteri principali dell'essere spirituale.

Una delle caratteristiche fondamentali dell'essere spirituale è proprio la sua apertura al mondo, che per Scheler vuole anche dire che l'essere umano, oltre che essere *nel mondo ha* il mondo. Accanto a ciò occorre anche considerare che «l'uomo è in grado di elevare ad "oggetti" proprio quei centri in cui invece l'animale è ancora *staticamente immerso*»¹².

All'uomo spetta il primato della comprensione dell'essenza stessa degli oggetti per conseguire la quale, in linea con il procedimento fenomenologico, occorre una derealizzazione dell'ambiente-proprio, anche al fine di una migliore apertura al mondo. In quanto portatore dello spirito, l'uomo vive in un rapporto con la realtà fuori di sé *rovesciato* rispetto a quello animale. Infatti, Scheler definisce i diversi passaggi nei confronti dell'ambiente-proprio come atti di un dramma, il primo dei quali nasce dalla constatazione che ogni azione animale scaturisce da uno stato psico-fisiologico. Ciò lo porta a considerare che «tutto ciò che l'animale può cogliere e notare dell'ambiente-proprio risulta già rigorosamente contenuto entro gli argini e i confini della struttura di rilevanza del suo ambiente-proprio»¹³. Il secondo atto è legato all'induzione di una modificazione reale dell'ambiente-proprio

10. Ivi, p. 120.

11. Nel noto saggio *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Arnold Gehlen critica la posizione metafisica di Scheler dedicando alla sua teoria dello spirito un intero capitolo intitolato *Rifiuto dello schema graduale*. In questo ambito tra le altre cose afferma che Scheler «pensava che il principio nuovo che renderebbe uomo l'uomo fosse un principio contrapposto a ogni vita in generale, e che si trovasse al di fuori di tutto ciò che potremmo chiamare vita: si tratterebbe dello spirito. L'essenza del qual consisterebbe nel suo esser sciolto dall'esistenza, nella sua possibilità di prescindere dalla balì e dalla dipendenza dall'organico» (A. GEHLEN, *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 48).

12. M.F. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 121.

13. Ivi, p. 122.

connessa alle reazioni animali nei riguardi della sua pulsione dominante. Ma vi è anche un terzo atto, «costituito dal cambiamento dello stato psico-fisico-logico concomitante a tali modificazioni»¹⁴.

Nel caso dell'uomo tali atti consistono: il primo in un comportamento che scaturisce dall'essenza di un insieme di intuizioni, indipendenti dalla condizione fisiologica dell'organismo, che vengono elevate a oggetto; il secondo in un'azione libera che proviene dal centro *personale*, che ha la capacità di tenere a freno o incentivare le diverse tendenze pulsionali; il terzo, infine, consiste «in una modificazione, esperita come valida in sé e definitiva, dell'oggettività di una cosa»¹⁵.

Da qui consegue anche il riconoscimento nell'uomo della capacità di un ampliamento illimitato che si distende al mondo delle cose esistenti. L'uomo possiede quella X mediante la quale è capace di comportarsi in modo illimitatamente aperto al mondo. A differenza dell'animale, che non riesce a separarsi dal suo ambiente, egli è in grado di oggettivare la realtà che lo circonda e di svolgere una fondamentale azione riflessiva, che gli deriva dal suo essere spirituale.

Da tutto ciò risulta che l'essere umano è il solo in grado di modificare l'ambiente-proprio nella dimensione dell'esser-mondo, trasformando ciò che viene percepito come mera resistenza in un oggetto. Mentre l'animale svolge tutte le proprie funzioni senza averne coscienza, l'essere umano è in grado di sentire e di volere ogni singola esperienza. È su questa coscienza che si fonda la sua capacità di promettere.

Dopo aver esposto la classificazione dei viventi, secondo quattro livelli fondamentali: formazioni inorganiche, pianta, animale e uomo-persona, Scheler si sofferma sulle diverse categorie spirituali.

Ripartendo dalla struttura ontologica e dalla sua autodatità, si può ammettere che l'uomo è il solo vivente che possiede «la categoria della cosa e della sostanza»¹⁶, così come egli ha «fin dall'inizio anche una propria visione dello spazio»¹⁷. Queste capacità sono essenziali ai fini dell'intuizione dello spazio e del tempo, che precede le altre sensazioni esterne e che può essere ricondotta alla possibilità del

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 123.

16. *Ivi*, p. 128.

17. *Ivi*, p. 129.

movimento spontaneo dell'agire dell'organismo che sembra seguire un determinato ordine.

Scheler invita a considerare quelle che sono le aspettative pulsionali dell'uomo e la possibilità di un loro non pieno e totale soddisfacimento da cui scaturisce il vuoto, che viene definito come *vuoto del cuore*, intendendolo come un'eccedenza «d'inappagamento nei confronti dell'appagamento pulsionale»¹⁸.

Alla incapacità animale, nell'oggettivare il corpo-vivente, corrisponde la capacità tutta umana di estraniarsi, cioè di non essere costretto e relegato al proprio corpo e allo spazio che lo circonda. Questo è ciò che consente all'uomo di «formarsi un'immagine del mondo, e dei suoi oggetti, completamente *indipendente* dalla propria organizzazione psico-fisica, dai propri sensi e dal loro orizzonte, come dai loro bisogni e dai propri interessi, una immagine quindi che risulta *costante* nel mutare di tutte le sue posizioni, condizioni ed esperienze sensibili»¹⁹.

Le caratteristiche delineate rendono possibile l'oltrepassamento e il superamento di sé, in una parola rivelano la trascendenza dell'essere personale. A queste se ne aggiunge una terza che concerne la realtà attuale dell'essere spirituale. Infatti, ammette Scheler: «*Lo spirito è l'unico essere che non può essere oggettivato, esso è infatti puro e semplice attualità*, il cui essere consiste esclusivamente in una libera esecuzione dei suoi atti»²⁰.

L'essere umano rivela questa sua capacità anche attraverso l'inoggettivabilità dell'altro, nel senso di cogliere non solo l'eccedenza del proprio essere personale, ma anche quella dell'altro, al quale possiamo rapportarci attraverso una ri-esecuzione e una co-esecuzione della libertà dei suoi atti.

Uno dei nuclei centrali della riflessione scheleriana inerente lo spirito concerne senz'altro quello che definisce *atto* ideativo, nel senso di «un atto completamente estraneo a ogni tipo d'intelligenza tecnica»²¹, mediante il quale l'essere umano è in grado di porsi le domande radicali che riguardano il senso e il non senso dell'esistere stesso. L'ideazione prescinde dai singoli casi contingenti e dalla semplice spiegazione

18. Ivi, p. 130.

19. Ivi, p. 132.

20. Ivi, p. 133.

21. Ivi, p. 135.

causale perché designa «la capacità di affermare le forme essenziali della struttura del mondo partendo da un semplice esempio delle regioni essenziali considerate, e questo indipendentemente dal *numero delle osservazioni* e delle conclusioni induttive che noi compiamo»²². Tali intuizioni sono definibili nel senso di un *a priori*.

Sottraendosi alla contingenza e manifestando la propria ulteriorità, l'essere umano è capace di sottrarsi in modo creativo ai meccanismi vincolanti della natura, o per dirlo con le parole dello stesso Scheler, di pronunciare «un energico *No* nei confronti della realtà sensibile»²³, la cui comprensione richiede un fondamentale e irrinunciabile ferimento fenomenologico. Il *No*, infatti a cui si riferisce Scheler, corrisponde a un atto ideativo, con cui è possibile «tentare di sospendere e annichilire il *momento stesso della realtà*, cioè tentare di sospendere e annichilire l'impressione totale, indivisa e possente della realtà, assieme a tutti i correlati affettivi che l'accompagnano»²⁴.

La lunga riflessione di Scheler approda all'immagine certamente più efficace dell'uomo con cui viene definitivamente superata ogni forma di confronto con la sfera animale. L'uomo, infatti, nella sua eccedenza, unicità e capacità di trascendimento della realtà effettuale si presenta come l'asceta della vita «l'eterno "Faust", la bestia *cupidissima rerum novarum*, incapace di trovare appagamento nella realtà effettuale circostante, e sempre desiderosa di infrangere quei *limiti spazio-temporalmente determinati* entro cui gli è data l'essenza e l'"ambiente-proprio", e che rappresentano anche i limiti della propria autorealizzazione»²⁵. La riflessione fenomenologico-antropologica di Scheler ha svolto un ruolo determinante nello sviluppo di tutto il pensiero antropologico. Furono proprio le sue considerazioni, molto probabilmente, il bersaglio delle accuse condotte dallo stesso Horkheimer che, al momento della composizione del suo scritto, non poteva prevedere gli sviluppi e le aperture che la riflessione antropologica ebbe sia per l'elaborazione delle riflessioni in ambito sociale, che in ambito tecnico.

22. Ivi, p. 136.

23. Ivi, p. 137.

24. Ivi, p. 139.

25. Ivi, p. 141.

2. L'uomo: un problema biologico particolare

La questione della specificità e differenza dell'essere umano, rispetto agli altri esseri viventi, costituisce un nucleo teorico fondamentale, al quale si rivolge anche la riflessione antropologica di Arnold Gehlen, come risulta fin dalle prime pagine del suo *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*. In questo ambito la prima preoccupazione del filosofo sembra orientarsi, prescindendo dalle risposte metafisiche o religiose che ciascuno di noi conosce e che offrono già una cornice di senso ben delineata, verso il tipo di interpretazione che ciascun essere umano *deve* formulare nei propri riguardi e nei riguardi dell'altro. Egli rileva anzitutto che il bisogno di interpretazione dell'esistenza umana non è un bisogno solo teoretico, ma, a seconda del modo in cui si concepisce questa esistenza, deriva un determinato atteggiamento nei confronti della realtà.

Da questo punto di vista tanto le religioni quanto la scienza non hanno come loro unico scopo quello di dire qualcosa sulla natura dell'uomo, ma vogliono comunque offrire una risposta, o dei punti di vista da cui desumere una risposta. Infatti, entrambe presuppongono che sia l'uomo, in quanto essere vivente, a dover prendere posizione circa se stesso, il che necessita di una qualche formula interpretativa. Ora prendere posizione circa se stesso significa prendere posizione riguardo alle proprie sensazioni, pulsioni, percezioni, ma significa anche posizionarsi proprio rispetto ai propri simili. A ben guardare ci rendiamo conto che la prima interpretazione, quella religiosa, proprio come affermava Scheler, considera la fondamentale relazione tra l'uomo e Dio, mentre l'altra, che proviene dalla visione naturalistica, riparte dal confronto tra uomo e animale. In tal senso, pur avendo un presupposto in comune²⁶, la prima non può certamente essere considerata come una risposta scientifica, mentre la seconda, avverte Gehlen, è ambigua proprio sul piano scientifico. Dinanzi a tali prospettive si definisce anche l'intento dell'autore che è quello di prescindere dai presupposti religiosi e scientifici per «elaborare una concezione della natura dell'uomo che si avvalga — per esprimerci in

26. Entrambe però hanno un presupposto in comune: «Che l'uomo non possa essere concepito in base a se stesso, che egli sia descrivibile e interpretabile soltanto con categorie dell'extraumano» (A. GEHLEN, *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*, p. 36).

termini tecnici — di concetti molto più specifici e adeguati unicamente a questo oggetto. Questo indirizzo di ricerca viene delineandosi ove si ponga la domanda seguente: che cosa significa, appunto, il bisogno di interpretazione?»²⁷.

Il riferimento ai presupposti scientifici o empirici è essenziale, ma non ancora del tutto sufficiente alla determinazione della natura dell'uomo, che appare sempre meno definita e compiuta. In linea di continuità con la riflessione nietzschiana, l'incompiutezza risulta essere la cifra peculiare dell'essere umano, che si rivela ed esprime nelle diverse circostanze e situazioni nelle quali l'umano si trova ad essere coinvolto.

Nel cercare di prendere le distanze dagli errori dell'interpretazione metafisica scheleriana, che ruota tutta attorno al tema dello spirito, Gehlen dichiara la propria intenzione di attenersi scrupolosamente all'ambito dell'esperienza, all'analisi dei fatti cui ciascuno può attingere. Quello che la riflessione antropologica intende esplorare è allora fondamentalmente il posto peculiare occupato dall'uomo nella natura e rispetto ai propri simili, ma d'altra parte, va osservato che è proprio attraverso l'analisi del posto particolare occupato dall'uomo, che possiamo risalire alle sue differenze con gli animali.

Queste differenze riguardano alcuni aspetti particolari e non concernono l'uomo in quanto tale, la cui definizione del resto, è sempre stata alquanto ardua e incompleta, per almeno due ragioni: da un lato a causa dell'eredità dualistica del cartesianesimo che ha impedito una vera ricomposizione tra esterno e interno; dall'altro la frammentarietà dei diversi tipi di saperi che non sono stati in grado di elaborare un quadro tematico unitario.

A questo punto, Gehlen decide di assumersi un onere particolare: «Costruire un tale punto di vista—guida e, non mi è stato possibile desumerlo da lacune scienze particolari citate, essendo invece un punto di vista filosofico; l'intero libro non è che l'applicazione di quest'unico fondamentale pensiero, di una semplice intuizione»²⁸. Egli in sostanza è consapevole di alcuni limiti propri all'antropologia filosofica, messi in evidenza, come noto, tra gli altri anche da Max Horkheimer, limiti che per Gehlen consistono per un verso nel ristretto ambito della sua

27. *Ibidem*.

28. *Ivi*, p. 39.

indagine che si limita a comparare caratteri particolari dell'uomo con quelli degli animali, per l'altro sembra fermarsi, anche quando risolve alcuni nodi di fondo, come il dualismo cartesiano, a una comprensione superficiale, senza riuscire a penetrare nella complessità dell'essere umano.

Dinanzi a tali limitazioni lo sforzo di Gehlen è orientato a ricostruire una *antropologia elementare*, che non ha nulla di semplicistico o di banale, ma che cerca di estendersi «a latitudini affatto straordinarie, e verosimilmente non è possibile circoscriverne le conseguenze»²⁹. Rispetto a ogni altro ambito scientifico l'approccio filosofico della ricerca antropologica si rivolge all'uomo in quanto tale e non a uno dei suoi aspetti. In questo senso l'antropologia elementare deve fare i conti anche con il mero approccio naturalistico che fa derivare l'uomo dall'animale: «Si tratti della teoria evoluzionistica classica [...] o di qualsiasi altra che, partendo dal corporeo e nel preteso possesso di una cosiddetta "mentalità biologica", intenda attingere dall'esterno quanta più dimensione la dimensione psichica sia possibile senza consenso palese»³⁰.

Assumendo in tal senso una posizione del tutto peculiare Gehlen sostiene l'idea che «nell'uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato»³¹, con il quale viene anche superata l'idea della possibile derivazione *diretta* dell'uomo dall'animale. Le conferme alla sua ipotesi Gehlen le cerca, partendo dall'osservazione della struttura esteriore dell'uomo, andando oltre e cioè esplorando quelle che definisce come le *condizioni d'esistenza* dell'uomo. Infatti, afferma Gehlen, in uno dei passaggi più significativi del testo:

Quando si tratta dell'uomo, una considerazione biologica, non può consacrarsi semplicemente all'ambito somatico. In cosa consiste, allora, la problematica antropologica? Consiste unicamente nella questione delle *condizioni d'esistenza* dell'uomo. Si ponga mente a quest'essere singolare e incomparabile, al quale mancano tutte le condizioni di vita animali, e ci si domandi: di fronte a quali compiti si trova un tale essere, se semplicemente vuole conservare la sua vita, campare la propria esistenza, durare nel suo mero esserci? Lunghe e difficili ricerche, condotte peraltro muovendo

29. Ivi, p. 40.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

da un'unica concezione fondamentale, mostreranno che a ciò inerisce, a ragion veduta e necessariamente, nulla di meno che l'intera latitudine dell'interiorità umana elementare; i pensieri e il linguaggio, l'immaginazione, le pulsioni singolarmente fitte di immagini, che nessun animale possiede, il precipuo sistema motorio e la peculiare mobilità: caratteristiche tutte che partitamente considereremo sulla semplice base di ciò che vi si può osservare, e tutte avranno una delucidazione l'una in rapporto all'altra, così come l'una rimanderà all'altra. Occorre una struttura di prestazioni meravigliosa e d'estrema complessità affinché un essere *fornito appunto di questa costituzione corporea* possa vivere ancora domani e la settimana prossima, e l'anno che verrà. Questo l'asse della considerazione biologica, quando l'oggetto dell'indagine è l'uomo.³²

Da tali affermazioni risulta che l'uomo è un vivente non ancora definito e non definitivamente compiuto e proprio questa sua incompiutezza suscita in lui il desiderio e il bisogno di una maggiore comprensione di sé, che non potrà, anch'essa, approdare a una definizione stabilita. Da qui occorre piuttosto riconoscere, avverte Gehlen che «la natura ha destinato l'uomo a una posizione particolare, o detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo»³³, da cui deriva anzitutto la capacità dell'uomo di *assumere un comportamento nei propri confronti*, cioè di *dirigere* la propria vita.

Proprio il posto che la natura ha assegnato all'uomo provoca una serie di conseguenze che investono il piano esteriore come quello interiore. L'uomo manifesta e rivela la sua peculiarità nella sua capacità di agire, nella misura in cui si sottrae alla stretta delle necessità della natura e inventa, in modo creativo, delle risposte uniche e originali. Da qui occorre anche riconoscere l'originalità dell'approccio di Gehlen che consiste, come lui stesso spiega nel concepire «le funzioni superiori in modo da farle rientrare fra le condizioni, alle quali un essere così esposto come l'uomo diviene realmente capace di vivere [. . .]. Già sin d'ora è possibile mostrare che il nostro punto di vista è opposto a quello che consiste nel "ricondere" l'ambito psichico-spirituale all'ambito organico»³⁴.

32. Ivi, pp. 42-43.

33. Ivi, p. 43.

34. Ivi, p. 46.

Dalla ricerca di un corretto metodo d'indagine e dalla definizione della posizionalità all'interno della natura scaturisce la vera visione di Gehlen circa l'opportunità di guadagnare una chiave di interpretazione e comprensione dell'umano autonoma, come in effetti spiega, nel momento in cui si rende conto che dal confronto tra uomo e animale non può scaturire nulla di sostanziale³⁵.

Dopo aver spiegato, come abbiamo già esposto, le ragioni della presa di distanza da Scheler, Gehlen ripercorre i traguardi raggiunti partendo dalla incompiutezza, primo fra tutti il riconoscimento dell'essere umano come un essere che agisce. Indefinito e aperto al mondo, l'uomo è un essere incompiuto, la cui incompiutezza appartiene alle condizioni fisiche e alla sua natura. Da ciò si può ammettere che l'uomo è un essere a cui si addice la disciplina: nel duplice senso di «acquisizione e di mantenimento di una forma»³⁶.

In mancanza di un riferimento ulteriore l'essere umano ha se stesso come unico riferimento e fondamento, questo lo rende ancora più centrato su se stesso, ma anche esposto alla possibilità dell'errore, egli è, spiega Gehlen, come Prometeo costretto a dirigersi lontano verso ciò che non c'è, e il suo vivere è un essere sempre proiettato verso il futuro. Morfologicamente, l'uomo è determinato da una serie di *carenze* che, dal punto di vista biologico, vanno definite in maniera negativa come inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, carenze di sviluppo. Gehlen definisce anche più specificatamente quali sono a suo avviso le diverse carenze dell'uomo come nel caso della mancanza di rivestimento pilifero e, quindi, di una protezione dalle intemperie, di organi difensivi, di una struttura somatica atta alla fuga, di sensi acuti e adeguati, di istinti autentici durante la prima infanzia. In sostanza, l'autore ci invita a riflettere sul fatto che se osserviamo l'uomo nelle condizioni *naturali*, originarie, lasciato in mezzo agli altri animali, avrebbe dovuto già da molto tempo scomparire dalla faccia della terra e se ciò di fatto non è accaduto, ciò deve poter essere spiegato in modo diverso da quanto ipotizzato dagli evoluzionisti.

Se la peculiarità dell'uomo non può dunque essere cercata nelle

35. «Se, in questo contesto e rapporto, l'uomo appare un "essere manchevole" in confronto all'animale, una tale definizione accentua una relazione comparativa, e ha perciò soltanto un valore transitorio, non è certo un "concetto sostanziale"» (Ivi, p. 46).

36. Ivi, p. 58.

specializzazioni occorre, avverte Gehlen, cercare altrove: «Egli è di una sprovvedutezza biologica unica [. . .], e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro* ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza; proprio per questo, egli è eretto, "circospetto osservatore" con le mani libere»³⁷.

La posizione peculiare dell'uomo e la sua irriducibilità emergono anche in considerazione del modo nel quale animale e uomo si relazionano rispettivamente all'ambiente. Nel caso degli animali si tratta di prendere in considerazione il *milieu* con il quale certi viventi si relazionano e la sua non-intercambiabilità, per cui si può affermare che tra animale e ambiente vi è una perfetta sintonia e consonanza, che vuol dire anche che la costituzione organica dell'individuo animale è del tutto coerente con l'ambiente nel quale si inserisce. Per ciò che riguarda l'individuo umano, l'affermazione chiave di tutta la ricerca antropologica consiste nell'apertura dell'uomo al mondo, come elemento distintivo e *difettivo* rispetto all'adattamento animale a un particolare ambiente.

Con ciò viene superata sia la tradizionale concezione graduale, sia la visione dell'uomo legata allo spirito³⁸ e definita la realtà dell'essere umano come un essere che agisce. In particolare, afferma Gehlen: «Essendo l'uomo vitale, le condizioni per risolvere questo problema devono trovarsi in lui, e se in lui già l'esistenza è un compito e una difficile impresa, quest'impresa ha da essere dimostrabile attraverso l'*intera* struttura dell'uomo»³⁹.

Più che praticare la strada del confronto, come è evidente da quanto detto finora, a Gehlen interessa chiedersi «in quale modo è vitale

37. Ivi, p. 60.

38. Su questo punto si veda anche quanto affermato dallo stesso Gehlen in *Prospettive antropologiche*: «Come la specializzazione organica animale e l'ambiente di volta in volta tagliato sulla sua misura sono in relazione reciproca, così la non specializzazione e l'inettitudine morfologica dell'uomo vanno viste nella sua sfera culturale. Ma dato che questo è un insieme di condizioni di fatto originarie che l'uomo ha modificato in modo da renderle favorevoli alla vita, non vi sono fin dall'inizio condizioni limite naturali delle capacità di vita umana, ma soltanto condizioni limite tecniche: non nella natura, ma nel grado di arricchimento e miglioramento della sua attività creatrice di cultura, in primo luogo degli strumenti intellettuali e materiali, stanno i confini della diffusione dell'uomo» (A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, pp. 74-75).

39. A. GEHLEN, *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*, p. 62.

quest'essere incomparabile, per essenza, con qualsivoglia animale?»⁴⁰. Il vivente uomo è, in effetti, assolutamente diverso rispetto a ogni animale dal momento che è soggetto a quella che viene definita la piena “senza scopo” di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Quello che ha di fronte non è un mondo conosciuto e pianificato, ma un «*campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo di volta in volta, misure e provvedimenti»⁴¹.

Tutto è affidato all'uomo alla sua capacità di escogitare delle risposte per far sì che le mancanze della sua costituzione siano trasformate in opportunità. Per definire un tale processo di trasformazione Gehlen ritiene opportuno adottare una precisa metodologia, che lo porta in primo luogo a prendere le distanze da una serie di posizioni teoriche con le quali è stato comunque necessario confrontarsi, rendendosi però ben presto conto dell'insufficienza delle loro spiegazioni, soprattutto per la mancanza del riconoscimento della legge dell'esonero.

In ciò consisterebbe la cifra della differenza tra l'uomo e l'animale, ossia nella capacità umana di prendere le distanze dalle proprie mancanze per trasformarle in possibilità per la propria realizzazione. In tal senso afferma l'autore:

La concezione fondamentale è che tutte quante le “carenze” della costituzione umana, le quali in condizioni naturali, per così dire animali rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, sono trasformate dall'uomo, con l'attività su se stesso e con l'azione, in strumenti appunto della sua esistenza; su di esse si fondano in ultima analisi la determinazione dell'uomo all'azione e il suo particolare, incomparabile posto nel mondo.⁴²

Questo porta Gehlen a orientare la propria ricerca nella definizione e riconoscimento della diversità delle azioni umane, distinguendo tra *atti produttivi* e *strumenti*, con i quali l'umano può in un caso ovviare agli svantaggi che gli derivano dalle sue carenze, con i secondi, che sono interni a se stesso, servirsi per dirigere la sua vita.

Nel suo agire, l'uomo sembra procedere in modo assolutamente originale rispetto agli altri esseri viventi, nel senso che per un verso

40. Ivi, p. 63.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

deve essere in grado di padroneggiare, attraverso un'opera di trasformazione, la realtà che lo circonda questo perché egli non si rapporta al suo ambiente, ma al mondo; per l'altro egli deve mettere ordine in se stesso tra le diverse prestazioni per definire una gerarchia tra le diverse capacità.

L'uomo, dunque, mancando di una serie di caratteristiche morfologiche deve organizzarsi in modo da sopperire alle carenze e questo avviene attraverso la trasformazione del mondo esteriore. Egli è, come gli altri viventi, immerso nella natura che subisce nel corso del tempo delle continue e progressive trasformazioni. L'azione dell'uomo sulla natura produce dei risultati che costituiscono e si definiscono in termini di cultura. Questa, dunque, non può essere semplicemente definita come una seconda natura, ma più propriamente come prima natura dell'uomo, come mostrerà più efficacemente lo stesso Plessner mediante la formulazione delle sue *leggi antropologiche*, tra le quali annovera, come noto, la stessa *artificialità naturale*.

Si rileva con particolare efficacia la differenza tra uomo e animale: mentre il primo si rapporta a un ambiente naturale che trasforma, rendendolo culturale, l'animale si rapporta a un ambiente naturale che rimane inalterato. Ciò perché solo l'uomo è capace di abitare in angoli diversi della terra, adattandosi e adattando l'ambiente a sé, rendendolo disponibile alle sue esigenze, dal momento che è capace di ricreare in ogni contesto ciò che meglio risponde alle sue necessità organizzando in tal modo la natura in modo congeniale ai suoi interessi e bisogni. Questa diviene la seconda natura, nella quale egli di fatto esiste. Con tali affermazioni Gehlen intende ribadire l'equivocità della distinzione tra quello che definisce come "uomo civile" e, invece, l'"uomo allo stato di natura", dal momento che in ogni contesto l'uomo da sempre organizza la propria sopravvivenza. Tutto ciò porta in definitiva ad ammettere che quando parliamo di cultura dobbiamo intendere «l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate e utilizzate dall'uomo con la sua attività, il suo lavoro, incluse le abilità e le arti più condizionate, *esonerate*, che divengono possibili solo su quella base»⁴³. L'essere umano, in altre parole, a differenza di tutti gli altri viventi, grazie alla sua apertura al mondo, è capace di esonerarsi e di organizzare lo spazio che lo circonda in modo da renderlo adatto ai

43. Ivi, p. 65.

suoi bisogni primari e creando in esso diversi dispositivi che suscitano nuovi e autonomi bisogni. Il mondo che circonda l'uomo viene in tal senso percepito come «risultato dell'attività peculiare dell'uomo»⁴⁴. Viene anche sottolineato il carattere di simbolizzazione, connesso alla suddetta organizzazione del mondo reso possibile dalla capacità tutta umana di distanziarsi. Infatti, «mentre l'animale si trova ogni volta irretito direttamente nel campo di stimoli rappresentato dalla situazione contingente, l'uomo invece può ritrarsene prender le distanze con l'attività sua propria»⁴⁵.

Sempre sul terreno delle differenze qualitative tra uomo e animale occorre sottolineare la plasticità e variabilità dei movimenti umani, conseguenti alla non specializzazione e incompiutezza dell'essere umano decisive, spiega Gehlen, sia per la comprensione delle variazioni motorie controllate, che per l'orientamento nel mondo e la condotta dell'agire⁴⁶.

Nonostante la riaffermata incompiutezza, l'uomo può esibire una capacità di azione del tutto sconosciuta all'animale, che è condizione di possibilità di ogni esperienza. In linea di continuità con il lavoro del biologo Portmann, Gehlen intende riaffermare la peculiare ontogenesi umana, con particolare riferimento alle sue «evidenti particolarità morfologiche»⁴⁷, che dipendono proprio dalla peculiare e precipua apertura al mondo.

L'essere umano è capace di simbolizzazione come dimostra mediante l'uso del linguaggio⁴⁸, e questa sua capacità è ciò che gli consen-

44. Ivi, p. 66.

45. Ivi, p. 68.

46. «L'incompiutezza delle capacità motorie umane costituisce una differenza qualitativa rispetto ai movimenti animali, il cui "montaggio" avviene sì assai presto, ma per fissarsi nella monotonia della rispondenza allo scopo» (Ivi, p. 69).

47. Ivi, p. 72.

48. Su questo punto può essere interessante aprire un confronto anche con le tesi di Cassirer, il quale ripercorrendo le tre diverse concezioni della funzione e del valore del linguaggio: mitologica, metafisica e pragmatica, Cassirer si appresta ad affrontare quello che sembra essere il vero e annoso problema, relativo all'origine del linguaggio. In tal senso chiarisce anzitutto il carattere temporale del linguaggio ossia il suo essere soggetto al mutamento per poi confrontarsi con la questione della classificazione delle lingue, oggetto di indagine dello stesso Wilhelm von Humboldt (1767-1835). A Humboldt, Cassirer riconosce il merito di aver offerto una prima descrizione analitica dei linguaggi e di aver introdotto il metodo classificatorio in ambito linguistico, compilando la prima grammatica comparata delle lingue australiane, indonesiane e melanesiane. In mancanza

te di spezzare il cerchio dell'immediatezza nel quale l'animale si trova immerso e costretto. Grazie a questa capacità «l'uomo crea attorno a sé uno spazio vuoto, lo spazio di un mondo panoramicamente dominabile, allusivo, accantonato e disponibile»⁴⁹. Il rapporto che l'essere umano intraprende con il mondo viene definito ludico, nella misura in cui riesce a staccarsi, a condurre un'azione autonoma slegata dai bisogni, per orientarsi in una varietà di direzioni, rimarcando in tal modo la differenza rispetto all'animale che reagisce, sempre in modo improvviso e contingente, agli stimoli esterni. Dall'intreccio tra questi processi nasce il linguaggio, da cui è comprensibile anche la peculiarità dell'intelligenza umana.

I rilievi posti sono anche di un certo aiuto nel definire in che modo, dalla costituzione morfologica dell'uomo, discendano i compiti dell'autonoma rielaborazione degli oneri elementari, che vengono del resto assunti come strumenti della conservazione dell'esistenza e del prolungamento della vita.

È ancora in relazione a tale costituzione che può esser fatta risalire l'idea di un mondo percettivo, costruito dall'uomo, mediante il quale per un verso le cose acquistano una certa capacità di rendersi disponibili, per l'altro rivelano una certa capacità di azione, adattabile in un grado indeterminatamente elevato.

La direzione di questi processi senso motori è assunta e portata a compimento dal linguaggio con il quale il pensare scopre una propria possibilità di transizione.

Se anche è possibile riconoscere all'animale una certa capacità intenzionale, mediante la quale si attiva e si dirige, per mezzo di un segnale, su una totalità che in esso si manifesta, è solo con la simbolizzazione, che scaturisce all'interno del processo comunicativo e nasce dal rapporto dell'uomo con il mondo, illimitatamente aperto che gli sta dinanzi, che l'uomo si stacca dalla necessità del presente per «dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di

di dati storici certi, Humboldt avrebbe, avverte Cassirer, adottato un metodo puramente empirico «non che si limitasse a una descrizione di un particolare ordine di fatti; dai fatti traeva subito deduzioni che andavano molto lontano. Affermò che è impossibile cogliere la vera natura e funzione del linguaggio finché lo si concepisce come un semplice insieme di "parole"» p. 165. Il contributo offerto da von Humboldt fu determinante sia ai fini della linguistica, che della filosofia del linguaggio.

49. A. GEHLEN, *L'uomo la sua natura e il suo posto nel mondo*, p. 73.

volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie *future*»⁵⁰.

L'attività umana è dunque motivata per un verso dai bisogni, da cui progressivamente scaturiscono azioni future e autonome, per l'altro dalle pulsioni o per meglio dire da un eccesso pulsionale mediante il quale l'uomo esercita un dominio attivo sul mondo, direttamente connesso con la non specializzazione dell'uomo. Qui si coglie per Gehlen il punto di massima differenza tra l'uomo e l'animale nella misura in cui

gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente, e pertanto questi istinti seguono i grandi ritmi della natura [...]. Per l'uomo invece il *mantenere* lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale perciò è il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che il mattino successivo lo riconducono di nuovo alla sua attività, alla fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno l'esistenza.⁵¹

L'eccesso pulsionale, il prolungamento dello sviluppo umano e l'enorme durata della maturità sessuale rendono l'essere umano sempre più capace di aprirsi al mondo e di essere esposto al profluvio di stimoli rispetto al quale è necessario un esercizio di autodisciplinamento. Da qui scaturisce anche l'istituzione educativa, così decisiva nel processo di crescita e di sviluppo dell'essere individuale⁵².

3. Differenza ed eccentricità

Un contributo di rilievo sul terreno di un confronto tra l'essere umano e gli altri viventi è offerto dalla riflessione di Helmuth Plessner esposta in modo particolare nel suo *I gradi dell'organico e l'uomo*.

Ciò che interessa è una preliminare considerazione circa il significato e il ruolo del corpo, riflessione mediante la quale è possibile accedere al senso più proprio della posizionalità eccentrica definita dal filosofo antropologo tedesco.

50. Ivi, p. 77.

51. Ivi, p. 84.

52. Su questo punto rinviamo al nostro lavoro: A. Gehlen, M. Scheler, H. Plessner. *Sulla questione della educabilità dell'uomo*, in "Idee", nn. 7-8 (2014), pp. 177-193.

L'opera in questione che, come noto, suscitò un vivace dibattito e confronto non sempre pacifico con Scheler, si presenta in modo alquanto articolato e complesso, nella misura in cui occupa un ambito peculiare di tipo bio-antropologico e cerca di definire le caratteristiche distintive degli organismi viventi rispetto ai non viventi e la loro relazione all'ambiente. In questa differenziazione il corpo possiede un ruolo e svolge un compito peculiare perché «è una cosa fisica, nello spazio e nel tempo come tutte le altre cose; è con esse in contatto perciò è aperto alle loro influenze e, come tutto in natura, si colloca in un rapporto di dipendenza da esse. Ma non è così che stanno le cose. L'indagine mostrerà come il corpo vivente, in quanto cosa fisica, tenga conto della comune azione reciproca con le altre cose; come attraverso la disgregazione in se stesso possa salvaguardare la chiusura del proprio sistema»⁵³.

La riflessione di Plessner, soprattutto se messa a confronto con gli altri due padri fondatori dell'antropologia filosofica, si caratterizza per un'attenzione peculiare al tema del limite che rappresenta, a suo dire, il riferimento essenziale per la comprensione della differenza tra esseri non viventi e viventi e, tra questi ultimi, tra vegetali, animali e umani.

All'inizio della sua riflessione, Plessner delinea i contorni entro i quali collocare l'intero impianto espositivo, dal momento che coglie nella messa a fuoco della parola redentrica del XIX secolo, cioè *vita*, il senso di tutta la sua ricerca precedente e di quella a venire. La vita, infatti, coagula i motivi del passato e inaugura un nuovo modo di guardare alla differenza tra viventi e non viventi, cogliendo oltre il razionalismo e l'evoluzionismo la direzione da intraprendere per la comprensione e l'elucidazione filosofica dell'esistenza vitale.

Vita indica una dimensione di cui si può avere esperienza attraverso l'intuizione, l'intelletto, la fantasia e la capacità di immedesimazione, e che a sua volta da sé rende possibile e causa il verificarsi dell'esperienza. In questo senso ritiene che tutte le forze debbano essere chiamate a raccolta per indagare il passato e la vita nella sua essenza, perché "la vita comprende la vita". A ciò va aggiunto che la vita si realizza solo *in quanto* venga considerata o *esperita* come storica.

Da ciò deriva che il compito della filosofia che consiste proprio nel cogliere nuovamente questo processo del comprendere e, in tal

53. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 220.

modo, rendere oggettiva l'autocoscienza della vita. In altre parole la filosofia deve ripensare se stessa: nella misura in cui diventa un'ermeneutica il cui problema consiste nell'asseribilità e nella precisione delle oggettivazioni linguistiche e in generale espressive.

Solo sulla base di una ricerca delle leggi strutturali dell'espressione si può intraprendere una ermeneutica filosofica come risposta sistematica alla questione sulla possibilità dell'autocomprensione della vita nel contesto della sua esperienza attraverso la storia.

In sostanza, Plessner intende specificare i principi fondamentali a cui la sua ricerca antropologica deve attenersi per raggiungere il suo scopo e poter aspirare a una forma di conoscenza rigorosa e cioè anzitutto attribuire pari dignità a tutti gli aspetti dell'uomo; rintracciare l'unità originaria e profonda che sta alla base dei diversi aspetti che consenta una lettura organica degli aspetti stessi, ma anche non pretendere di fornire una conclusione teoretica definitiva al problema dell'uomo.

Egli, infatti, ritiene che al centro di tutto sta l'uomo

non come oggetto di una scienza, non come soggetto della sua coscienza, ma come oggetto e soggetto della sua vita, vale a dire nel modo in cui egli è oggetto e centro per se stesso. E dunque con questa peculiarità: per esistere, egli entra nella storia, cosa che rappresenta il solo modo compiuto in cui egli riflette su se stesso e si conosce. L'uomo 'in sé e per sé' non esiste come corpo [...], non come anima e flusso di coscienza [...], non come quel soggetto astratto per cui valgono le leggi della logica, le norme dell'etica e dell'estetica; ma come unità vitale psicofisicamente indifferente, o neutrale.⁵⁴

Un tale avvertimento è senz'altro essenziale per ciò che concerne il modo di disporsi dell'essere umano nel mondo. In tal senso, la riflessione ruota attorno all'idea di posizionalità, mediante la quale si distingue la forma naturale animata da quella inanimata. Il carattere della posizionalità è sufficiente per raffigurare i modi di essere della vita vegetale, animale, umana, senza ricondurli a categorie psicologiche. Il concetto di posizionalità non è una costruzione, ma è ottenuto dalla struttura evidente dei cosiddetti oggetti della nostra percezione. Ciò che appare significativo è il sapere di cosa si parla quando si usano i vocaboli vita vivente, animato.

54. Ivi, p. 55.

Il contributo di Plessner alla definizione dell'identità umana può essere apprezzato in particolare nel modo in cui definisce la differenza tra umano e altri esseri viventi in riferimento alla questione della corporeità e della capacità di distanziarsi.

Per ciò che riguarda la dimensione corporea, Plessner si occupa anzitutto di rilevare una differenza nel modo di manifestare il loro essere corporeo, che è quella tra viventi e non viventi, infatti, mentre per gli esseri non viventi il corpo è ciò che delimita, definisce e limita mostrando, quindi, l'estensione e la costituzione stessa della realtà non vivente, nel caso dei viventi «Il corpo vivente è il portatore del limite tra se stesso e l'altro, il *medium*, che con esso confina lasciando passare tutte le influenze degli altri corpi e processi, e trasmettendo le sue ripercussioni. In quanto "in mezzo", esso separa il proprio ambito da quello dell'altro e mette in rapporto reciproco i due ambiti assolutamente contrapposti»⁵⁵. Da qui dipendono anche tutte le altre manifestazioni, come nel caso dell'assimilazione e dissimilazione che,

nell'ambito della trasformazione di materia, energia e forme determinano le fasi di un processo circolare nel quale sono racchiuse tutte le funzioni di autoconservazione dell'individuo vivente. L'autoconservazione è necessariamente abbinata all'autosacrificio e all'autodistruzione, giacché solo sotto il presupposto di una contrapposizione e di una completa scissione interiore la zona del corpo vivente ottiene un contatto continuativo con la zona estranea della natura circostante.⁵⁶

Questo ci induce anche a considerare che «l'autoconservazione non si dirige principalmente contro la morte, ma contro l'autoannullamento immanente alla vita. Non rappresenta un atto di protezione dinanzi a un vivente già pronto e minacciato dall'esterno per la sua labilità, ma la modalità in cui il vivente diviene possibile come cosa presente»⁵⁷. Ora è «solo in forza della sua posizionalità, secondo la quale è (posto) in sé e oltre sé, — che — l'organismo si scinde in se stesso in due processi contrastanti e attraverso di loro si inserisce nel mondo delle cose corporee come unità autonoma»⁵⁸. L'organismo vivente, a differenza di un non vivente, ha bisogno di un *margin*e per

55. Ivi, p. 222.

56. Ivi, p. 224.

57. Ivi, pp. 224-225.

58. Ivi, p. 225.

poter attivare gli scambi tra il suo essere interno e la realtà esteriore. Infatti, avverte Plessner, «se esso fosse incastrato nella connessione degli effetti, come il corpo inorganico, e quindi in contatto con tutti i 'coesistenti' spaziotemporali, allora non avrebbe più alcun senso parlare dell'autonomia come di un carattere fondamentale del vivente»⁵⁹. Quello che è importante rilevare è che «il corpo vivente, possedendo il proprio limite, costituisce il passaggio da sé al *medium* circostante. In questo modo esso si caratterizza contemporaneamente come centro e come periferia»⁶⁰.

Da qui tra i vari aspetti che vengono presi in esame vi è l'attenzione posta sull'interpretazione empirica dell'uomo che si fonda su un presupposto: io sono *nel* mio corpo, il mio corpo racchiude il mio sé, da cui deriva anche la constatazione che il corpo viene trattato come il limite dell'Io nei confronti del mondo, come periferia dell'interiorità. In questo senso va osservato che il corpo è portatore dei sensi, mediante i quali l'Io riceve notizia di un "esterno" che lo trascende. Che io guardi il mio corpo come mio corpo è un fatto che dipende dalla ubicazione nel *qui* di me stesso e del mio corpo.

Considerato come puro oggetto l'Io riempie una qualsiasi porzione di spazio, mentre come Io-soggetto siamo, avverte Plessner, per essenza in un *qui*. Il sé viene in tal senso considerato come quella *cosa* verso cui tutto l'esistente converge ed ha poco senso dire che sia qui o là, in quanto è l'ineseso per eccellenza. In altri termini, l'autore ci avverte che non possiamo considerare il carattere di ubicazione nel qui dell'Io-soggetto come un momento che gli appartiene e contribuisce a costituire la sua essenza. Il sé è *il* qui e non è *nel* qui. Non possiamo, tuttavia, dire la stessa cosa del corpo: esso non è il qui, anzi è ora qui, ora là; la determinazione della sua posizione è necessariamente relativa ai punti di riferimento scelti per la misurazione: «Solo del *mio* corpo posso dire: è "sempre" qui o nel qui. Si può mostrare che il posto che esso prende in quanto corpo mio proprio e che mi appartiene, si trova nello spazio oggettivo. Perciò può diventare un là che può contenere un altro corpo. In quanto mio corpo è sempre qui, ma non è mai il qui stesso»⁶¹.

59. Ivi, p. 226.

60. Ivi, p. 229.

61. Ivi, p. 77.

Tale riflessione può essere di un certo aiuto anche per definire la disposizione dell'ordinamento interno, in cui si manifesta la molteplicità del proprio corpo. Questo, infatti, non coincide con l'intreccio della molteplicità dell'essere interiore e degli atti, per quanto anch'essi possano manifestarsi solo nella posizione autonoma e non è nemmeno attribuibile a un corpo estraneo: «Il proprio corpo è un'ampia profondità racchiusa da una superficie unitaria, che si può percepire come tale e può farsi sentire attraverso impulsi»⁶².

In effetti

la *convergenza* del proprio corpo verso il puro qui, la *parentela strutturale* fra l'ordinamento interno del proprio corpo e l'intreccio della molteplicità dei modi d'essere e degli atti dell'io, e d'altra parte la reciproca esternità di ciò che è spaziale; e infine l'ampia possibilità di escludere gli organi esterni del corpo durante l'auto-osservazione portano all'intuizione di un mondo interno racchiuso spazialmente nel corpo e in esso celato.⁶³

Dal riconoscimento del principio di immanenza dipendono alcune tesi: il principio dell'articolazione del mondo in mondo interno e mondo esterno; la dottrina della percezione interna e della percezione esterna, e l'impossibilità di ricondurle l'una all'altra; (in base all'identificazione del mondo esterno con il mondo dell'estensione e del mondo interno con l'interiorità) il legame della percezione esterna con gli oggetti fisici e della percezione interna con il proprio sé; il carattere indiretto della percezione esterna; la riconduzione del mondo esterno alle impressioni sensibili: il principio del sensismo metodologico (e di quello dogmatico) e la problematica del rapporto fra mondo interno e mondo esterno.

Da quanto appena affermato possiamo trarre alcuni elementi sintetici, nel senso che possiamo riconoscere come per Plessner il corpo umano non sia propriamente un involucro o il contenitore dell'anima, che si esprimerebbe per mezzo di questo; anzi ciò che viene più propriamente ribadito è che anima e corpo sono tutt'uno, aspetti di uno stesso ente in cui è più specificatamente l'essere del corpo che dà una forma all'anima. In sostanza da questa prospettiva emerge come sia più specificatamente il corpo che definisce in certa misura l'essenza

62. Ivi, p. 78.

63. *Ibidem*.

dell'uomo.

Tutto ciò dipende dal fatto che l'organismo vivente umano è una realtà composita e organizzata in un sistema vivente, che proprio grazie al corpo realizza uno sviluppo mediante il continuo scambio tra interno ed esterno. L'essere del corpo è pertanto il segnale più esplicito dell'appartenenza ontica del vivente a un determinato regno della natura. Si potrebbe affermare che la scommessa teoretica di Plessner consista nel ritrovare la differenza ontologica tra la realtà organica e la realtà inorganica in una diversa forma di relazione del corpo con il suo limite, con ciò che dunque già a prima vista determina il corpo come tale, come "cosa individuale" che non vuol dire trattare semplicemente del limite spaziale, ma del limite che definisce come onto-fenomenologico nel senso che, pur finendo per coincidere con il limite spaziale del corpo, presenta una valenza e delle caratteristiche diverse, come nel caso dell'assimilazione, dissimilazione e adattamento, ma anche della rappresentazione e dell'inaccessibilità dell'io estraneo.

Si tratta in primo luogo di riflettere sul legame tra l'io e il proprio corpo, sul modo di «fornire all'io informazioni su un mondo che esiste al di fuori di lui, e a meno che non si voglia attribuire alle rappresentazioni proprio il valore di riproduzioni (nessuno conosce gli originali), non si potrà togliere loro il valore di segni che stanno per questa sfera delle cose in sé»⁶⁴. Qui occorre fare i conti con il passaggio dalla sfera esterna alla sfera interna, un passaggio che rimane per lo più inconoscibile e che avviene in modo discontinuo di cui «si può cercare di comprendere la transizione solo nella forma di un *elemento neutrale allo stesso modo nei confronti del mondo esterno e del mondo interno, del corpo e della psiche* con il quale alla fine si costruiscano entrambi i mondi»⁶⁵. Si tratterà nondimeno di soffermarsi sulla questione del potere del soggetto che «si estende nella misura in cui il mondo nel suo manifestarsi mostra un carattere globale e non sensibile»⁶⁶.

In senso generale, la percezione esterna è collegata alle impressioni sensibili, cui corrispondono i diversi ambiti sensoriali del corpo. Le sensazioni, spiega Plessner, costituiscono una molteplicità disordina-

64. Ivi, p. 82.

65. Ivi, p. 83.

66. Ivi, p. 85.

ta, nella quale si crea un ordine in due modi: attraverso il soggetto, che grazie alle sue funzioni si correla al fenomeno e attraverso l'oggetto «cosicché il dato diventa spiegabile e penetrabile alla nostra comprensione»⁶⁷.

Si pone a questo punto anche la questione della eterogeneità tra la dimensione umana e quella animale, distante e diversa da un qualsiasi e possibile confronto con l'umano. In questa prospettiva Plessner sembra voler prendere in considerazione proprio la linea espressa da von Uexküll, relativamente all'indagine biologica, mediante la quale viene messo a tema il comportamento animale nel contesto ambientale nel quale ciascun individuo si trova ad essere in relazione, che vuol dire per Plessner, orientarsi non nella direzione di una «criptopsicologia, ma una fenomenologia del comportamento vivente: una spiegazione del comportamento per noi visibile degli animali a partire da fattori percepibili sensibilmente»⁶⁸. Ciò che appare certo a Plessner è che dobbiamo superare l'idea della inconoscibilità della coscienza animale, che deriva da un'errata visione in generale della coscienza, rispetto alla quale l'autore intende fare chiarezza affermando che «non è la coscienza che sta in noi, ma noi stiamo "nella" coscienza, vale a dire che noi ci comportiamo nei confronti dell'ambiente come corporalità capace di movimento proprio»⁶⁹.

Uno dei contributi di maggior interesse della riflessione antropologica plessneriana è costituito dalla formulazione dal tema della posizionalità, che caratterizza e differenzia tra loro i viventi. Rispetto alla forma vegetale che è aperta e a quella animale che è chiusa, la forma umana è eccentrica, ciò perché nonostante si relazioni al centro l'uomo è sempre prima o dopo, progetta e riflette sull'esperienza vissuta. Ciò perché l'umano è capace di distanziarsi, è cioè un essere in relazione con sé, con gli altri e con il mondo che lo circonda. Questo suo non essere, come l'animale, dipendente e direttamente legato alla realtà esteriore ne mostra l'apertura e le molteplici possibilità, cosicché sia impossibile racchiuderlo e circoscriverlo in una qualunque delle definizioni con cui la metafisica classica ha cercato, nel corso dei secoli, di identificarlo. Contro ogni forma di riduzionismo, Plesner ri-

67. *Ibidem*.

68. Ivi, p. 88.

69. Ivi, p. 92.

badisce che l'uomo è indeterminato ed eccentrico, egli è sempre oltre e al di là di dove lo vediamo. Eccentricità e eccedenza sono dunque le caratteristiche fondamentali mediante le quali Plessner ribadisce la fondamentale differenza tra l'umano e gli altri viventi.

In tal senso le *leggi antropologiche fondamentali*: artificialità naturale, immediatezza immediata e luogo utopico, rappresentano le modalità peculiari, mediante le quali è possibile cogliere e apprezzare la particolare posizionalità dell'essere umano. L'umano è, infatti, l'unico essere vivente capace di organizzare una risposta rispetto alle pressioni della natura. Contro talune interpretazioni storico-filosofiche, psicologiche o provenienti dall'evoluzionismo, Plessner è convinto che per definire l'uomo, l'artificialità «è l'espressione che essenzialmente corrisponde alla sua natura»⁷⁰. L'essere eccentrico dell'uomo, la sua ricerca di un equilibrio tra interno ed esterno, e di un luogo dove poter dimorare in tutta sicurezza, spingono l'uomo a oltrepassare qualunque limite e condizione. In questo senso, precisa ancora l'autore al termine della formulazione della prima *legge antropologica*, «l'artificialità costituisce il mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo. Ciò non vuol dire che la cultura rappresenti una supercompensazione di complessi di inferiorità, bensì indica una necessità assolutamente pre-psicologica, ontica»⁷¹.

Nel caso della spiegazione della seconda legge antropologica relativa all'immediatezza mediata, Plessner ritiene che occorra ripartire dalla considerazione del potenziale espressivo dell'essere umano. L'umano, infatti, si impegna come altri esseri viventi nella relazione a ciò che è esteriore. Ora, di fatto, vi sono forme diverse di relazione: «Una relazione diretta si ha laddove i componenti della relazione sono connessi l'uno con l'altro senza elementi intermedi. Una relazione indiretta si ha laddove i componenti della relazione sono connessi attraverso elementi intermedi. Si dice relazione indirettamente diretta quella forma di connessione nella quale l'elemento intermedio è necessario per produrre e garantire l'immediatezza della connessione»⁷².

Una simile condizione dipenderebbe, avverte Plessner, dall'essere del vivente, cioè dalla reale posizione del limite. È qui che si gioca

70. Ivi, p. 339.

71. Ivi, p. 344.

72. Ivi, p. 347.

la cifra della differenza tra tutti i viventi e il vivente umano. Infatti, mentre in tutti i viventi la relazione tra il sé e il mondo circostante è diretta e immediata, nel caso dell'uomo, la sua posizione eccentrica ne definisce un modo particolare di relazionarsi rispetto al tutto, «vale a dire: la sua relazione con le altre cose è indiretta, egli la vive però come relazione diretta, immeditata, così come la vive l'animale, *nella misura in cui*, come l'animale, è soggetto alla legge della forma di vita chiusa e alla rispettiva posizionalità. D'altro canto, ciò significa che egli sa del carattere indiretto della sua relazione, che gli è data come mediata»⁷³.

Tutto ciò alimenta nell'uomo la consapevolezza della propria identità e differenza rispetto a ogni altro essere vivente e rispetto al mondo che lo circonda. L'aver coscienza di sé e della propria esperienza è definibile sempre e solo a partire dal suo essere eccentrico, da cui dipendono anche tutte le condizioni che lo definiscono e che lo affliggono. La sua posizionalità eccentrica, in effetti, lo porta per un verso dinanzi alla conoscenza di qualcosa di mediato, spiega Plessner, ossia: «la realtà nel fenomeno, il fenomeno della realtà»⁷⁴, per altro verso è proprio la natura del fenomeno a rivelare una duplicità e apertura irriducibili, per cui esso è «come il volto che vela *mentre* svela»⁷⁵.

Nel suo essere eccentricamente posto rispetto alla realtà l'uomo si percepisce, si conosce e si perde, si allontana e si avvicina dal suo centro e dalla stessa realtà. L'uomo coglie l'essenza della realtà solo attraverso la sua esposizione e del resto è solo grazie all'autocoscienza che tale conoscenza diviene un'acquisizione efficace e valida per il suo essere e vivere mondano. Due forze e due movimenti orientano l'essere umano: una centripeta e l'altra centrifuga entrambe motivate dalla capacità dell'uomo di mettere distanza tra sé e sé oltre che tra sé e la realtà esteriore: «Immanenza ed espressività si basano sullo stesso dato di fatto della doppia distanza del centro della persona dalla corporalità»⁷⁶.

In questo ambito Plessner intende anche soffermarsi sull'essenziale rilevanza del linguaggio come forma espressiva peculiare e ancora

73. Ivi, p. 348.

74. Ivi, p. 351.

75. *Ibidem*.

76. Ivi, p. 355.

correlata alla capacità tutta umana di mettere distanza, dal momento che il linguaggio è espressione della posizionalità umana e, contemporaneamente, in esso «si afferma la legge dell'espressività, a cui sottostà ogni stimolo vitale della persona che pretende realizzazione: non c'è linguaggio, bensì i linguaggi»⁷⁷.

Mediante la terza legge del *luogo utopico*, viene ribadita la necessità di considerare l'eccentricità come elemento irriducibile e problematico della condizione umana. Irriducibile perché nessuno può sfuggire alla condizione di fragilità e irrequietezza derivante dalla posizionalità eccentrica e problematica perché questo provoca una sospensione e una oscillazione mai veramente risolvibile.

In tal senso spiega Plessner:

Eccentricamente così posto, egli sta dove sta e, insieme, dove non sta. Il qui, in cui egli vive e a cui è correlato l'ambiente complessivo in una convergenza totale, il qui e ora assoluto, non relativizzabile della sua posizione, egli lo occupa e, insieme, non lo occupa. È posto nella sua vita, sta "dietro", "oltre" e forme perciò il centro separato dal campo ambientale. Il centro eccentrico resta però un controsenso, anche se è realizzato. Poiché allora l'esistenza umana contiene per l'uomo un controsenso realizzato, un paradosso evidente, un qualcosa di comprensibilmente incomprensibile, egli ha bisogno di un contegno che lo liberi da questa condizione di realtà.⁷⁸

Queste condizioni dell'uomo confermano la fondamentale apertura ed esposizione al mondo avvertite da Scheler come elementi qualificanti dell'umano. Rispetto all'indagine scheleriana si potrebbe obiettare che ciò che per Scheler è un punto di partenza, per Plessner può essere inteso come un punto di approdo, cercato e mai definitivamente raggiunto, come la stessa legge del luogo utopico accerta.

Dalle considerazioni svolte emergono alcuni elementi che rivestono un certo interesse ai fini dell'indagine antropologica. Per un verso, infatti, rinunciare a una definizione metafisica preliminare riteniamo che non conduca verso una nuova forma di idealismo borghese, come pensava Horkheimer, ma permette di valorizzare il disporsi dell'essere umano nel mondo considerando in particolare la sua relazione al mondo non come il potere che in esso può esercitare, ma come

77. Ivi, p. 362.

78. Ivi, p. 364.

un'apertura e una possibilità ulteriore di scoperta e di esperienza del mondo. Questo consente pertanto il superamento di una visione antropocentrica e in certa misura predatoria che condiziona e mortifica la ricchezza antropologica, gettando un'ombra sulle occasioni di rapporto e confronto con la molteplicità della realtà. Accanto a ciò sono apprezzabili i risultati conseguiti sul piano della impossibilità di ridurre l'umano a una definizione deducendola da un principio o risolvendola mediante una descrizione esteriore che pretende di dire l'ultima parola sulla condizione interna o sullo stato emotivo dell'essere umano. Né il primo caso, né il secondo sono avvertiti, infatti, come soddisfacenti rispetto all'eccedenza ed eccentricità dell'essere umano, nel suo essere irriducibile a qualunque comprensione definitiva.

Le riflessioni antropologiche condotte hanno altresì consentito di superare una visione irrealistica e ingenua di essere umano "allo stato di natura", come di un essere contrassegnato da una qualche purezza contaminata dall'organizzazione sociale e tecnologica posteriore. In effetti, la dimensione dell'artificialità naturale si qualifica come un elemento essenziale e costitutivo di un umano già in origine capace di organizzare un'efficace e intelligente risposta rispetto alla complessità della realtà, che sempre ha provocato e costretto il cucciolo di uomo a difendersi e procacciarsi il nutrimento necessario per la propria sopravvivenza e autosussistenza.

Identità, differenza, narrazione, memoria

Pacificare i conflitti attraverso la teoria del riconoscimento
di Paul Ricoeur

GRETA MANCINI*

Introduzione

I tempi cambiano e con essi anche la filosofia. Per lungo tempo, dall'età moderna in poi, si è affermata quella che è sembrata essere una delle grandi conquiste dell'umano, cioè l'idea di autonomia e di autosufficienza.

A partire dalla lezione cartesiana, infatti, l'uomo si presentava come un soggetto autoposto e auto trasparente che con l'affermazione "cogito ergo sum" veniva elevato (o ridotto) ad attività pensante, mettendo tra parentesi tutta la varietà e la molteplicità delle sue caratterizzazioni.

L'uomo era un io individuale, il *self made man* che nulla doveva chiedere agli altri perché autonomo e completo in se stesso, in grado di provvedere da solo alla sua scalata verso il successo e verso una vita piena.

Quella che con gli occhi di oggi può apparire una visione ingenua dell'umano, ha, in realtà, condizionato gran parte della nostra storia, della nostra filosofia e dei nostri costumi, penetrando, in maniera più o meno inconscia, nel nostro sostrato culturale e invitandoci a ricercare la nostra personale autonomia.

D'un tratto, però, catapultati nel mondo contemporaneo, dove contemporaneo è sinonimo di complesso, ci rendiamo conto di quanti danni abbia compiuto il pensiero riduttivo sull'uomo e dell'uomo.

La piccola isola nella quale siamo nati e cresciuti ha dovuto improvvisamente fare i conti con la globalizzazione, con internet, con la

* È dottore di ricerca e cultrice della Materia presso l'Università degli Studi di Macerata.

conoscenza del diverso e con fenomeni antichi dei quali non avevamo ricordo, ma che sono tornati prepotenti ad affacciarsi, come quello delle migrazioni.

Le costruzioni individuali sono ormai fuori-luogo, completamente inadeguate ad affrontare i cambiamenti delle società e le situazioni inter e multiculturali che richiedono un cambio di prospettiva, una visione nuova, più complessa, così come complesse sono le esperienze e le situazioni che sperimentiamo ogni giorno.

Come comportarsi, allora, di fronte al decadimento, al disinteresse dei cittadini verso il bene comune e alle forme di disgregazione che sempre più colpiscono la persona? E come è possibile trovare la via verso l'altro se per secoli la tradizione ci ha abituati a una filosofia egocentrica e narcisistica?

Non può esserci un soluzione rapida, è necessario un cambio di prospettiva, ma come ogni cambiamento, esso è lento, riflessivo e difficile e soprattutto, non può avvenire nell'isolamento della propria stanza. Il vero cambiamento accade solo se il soggetto individuale si apre al *tu* e al *noi*, se si comincia a mettere in discussione ciò che pensiamo sia normale, se convochiamo davanti a un nuovo tribunale giudicante la nostra identità.

Si tratta di un'identità mobile, fluida, in grado di pensare la differenza non come un limite, ma come un risorsa. Una dualità antropologica che è dentro di noi e che ci invita a costruire una trama di relazioni sociali attraverso le quali essere riconosciuti.

Ripensare l'essere umano è necessario se l'obiettivo è non solo quello di riuscire a porci in maniera diversa e più adeguata di fronte alla complessità del reale che spesso è un reale conflittuale, ma soprattutto se il nostro scopo profondo è quello di dare un contributo forte alle situazioni conflittuali per tentare non tanto di risolverle, ma almeno di comprenderle, abitarle e leggerle in maniera differente.

Posti di fronte a queste problematiche, cercheremo di capire se e in che modo il pensiero del filosofo francese Paul Ricoeur possa fornire un contributo significativo a tali questioni, fornendoci degli spunti per la pacificazione dei conflitti contemporanei.

Infatti, solo ponendo attenzione alla differenza e all'unicità dell'altro è possibile costruire una visione globale in cui le singolarità siano rispettate e in cui il riconoscimento sia essenziale per la pacificazione dei conflitti e per la ricostruzione del legame sociale.

1. Un nuovo concetto di identità

1.1. Oltre Cartesio: Il potere della riflessione

Cartesio rappresenta l'iniziatore e il vero e proprio luogo di nascita di quelle che vengono definite filosofie del soggetto. Con questa espressione si suole intendere tutte quelle filosofie al cui centro si pone l'io, o meglio, un io che è soggetto e che può trovare una fondazione ultima e radicale solo in se stesso.

Questa fondazione ha origine dal dubbio metafisico, da un genio maligno che costringe l'io stesso a dubitare in maniera talmente ostinata da trasformare tale ostinatezza in certezza conoscitiva: nel momento in cui il soggetto dice: «Io sono», egli è certo della sua esistenza.

Ma chi è questo cogito certo della sua esistenza? È un cogito che pensa dice Cartesio e se pensa, allora è intelletto, un'identità storica nell'istantaneità della sua medesimezza per la quale non esiste nessun tu, nessuna storicità, nessuna responsabilità.

Il cogito chiuso nella sua torre avorio non ha contatti con l'esterno, con l'alterità e nemmeno con se stesso, con quella molteplicità che lo caratterizza internamente e che non ha mai scoperto. Egli è il fondamento rappresentativo della certezza che deriva dal pensare, dove pensare significa rappresentare.

Secondo la visione classica, *in primis* quella di Cartesio, la relazione del soggetto e dell'oggetto è una presenza del soggetto verso l'oggetto: l'oggetto si costituisce in ogni istante così come il soggetto lo pensa nel *qui e ora*. Il soggetto si rappresenta l'oggetto secondo il suo pensiero in un presente attuale e trasparente.

Per uscire da questa visione che per troppo tempo ha fatto da fondamento alla filosofia e che risulta inadeguata nella contemporaneità che viviamo, un primo passo è suggerito da ciò che Ricoeur, in contrapposizione a Cartesio, riscontra nel pensiero di Nietzsche.

È proprio grazie a Nietzsche, infatti, che la filosofia cartesiana mostra tutta la sua illusorietà e infondatezza. Il soggetto non può essere padrone dei propri atti perché deve considerare che ogni volta che si chiama "io" ignora tutto ciò che c'è alle sue spalle. Dietro la coscienza si spalanca un mondo di possibilità, di non-detto, di desideri che costituiscono il soggetto tanto quanto la sua capacità di pensare.

Nietzsche, secondo il filosofo francese, è il fondatore del cogito spezzato¹, di un cogito la cui verità deve confrontarsi sempre con la menzogna, dovea ogni attività del pensare si associa l'attività degli istinti e dove non c'è più posto sicuro per il soggetto.

Qual è, allora, il punto di partenza per Ricoeur, su cosa può fare affidamento l'umano? Si tratta di recuperare il senso della filosofia come riflessione dove riflessione non significa auto trasparenza assoluta, ma riappropriazione del nostro sforzo per esistere.

Così spiega Jervolino:

Paradossalmente, si può dire che una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se la coscienza è piuttosto un compito che un dato acquisito, e che ha ragione Malebranche contro Cartesio quando sostiene che l'immediato cogliere me stesso e i miei atti è sentimento e non idea, è certezza indubitabile, ma priva di luce e di visione. Io mi sono perso, mi sono smarrito fra gli oggetti e mi ritrovo separato dal centro della mia esistenza. La mia condizione è quella dell'oblio. La riflessione ha il compito di recuperare ciò che è stato smarrito.²

Il concetto di riflessione deve molto all'*eros* platonico e al *conatus* spinoziano: essa è desiderio, sforzo, la lunga strada per l'affermazione, l'appropriazione della nostra natura attraverso una ricerca continua.

Questa ricerca non è facile, essa si muove tra sentieri accidentati e simboli opachi in cui la riflessione si manifesta e si nasconde allo stesso tempo. Ecco, allora, che la riflessione chiede soccorso all'interpretazione dal momento che solo l'attività ermeneutica è in grado di districarsi tra la molteplicità del reale e il non-detto dei segni che a noi si rivelano.

1. Così scrive Ricoeur: «Il *Cogito* spezzato: tale potrebbe essere il titolo emblematico di una tradizione, senza dubbio meno continua di quella del *Cogito*, ma la cui virulenza culmina con Nietzsche, facendone l'antagonista privilegiato di Cartesio [...]. Nietzsche fa emergere le strategie retoriche nascoste, obliate e anche ipocritamente rimosse e negate in nome dell'immediatezza della riflessione» (P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. it. D. IANNOTTA, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 86-87).

2. D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1984, p. 10.

1.2. Dall'io sono all'ermeneutica del sé

Una rinnovata filosofia del cogito, un esistente che nella riflessione di se stesso arriva all'interpretazione dei segni che gli si pongono davanti: questa proposta non è semplice poiché, da un lato, il soggetto, attraverso l'interpretazione, prova a riempire il vuoto lasciato dall'autoposizione cartesiana e dall'altro, egli deve, in prima persona, impegnarsi per rivelare ciò che si nasconde e smascherare i falsi miti della coscienza.

È a questo punto della ricerca che Ricoeur chiama in causa Freud. Infatti, lì dove Cartesio aveva trovato il fondamento della certezza, Freud sferra il suo attacco, svelando le illusioni di una coscienza che non è più misura di tutte le cose.

Così scrive:

Il y a une certitude immédiate de la conscience et cette certitude est inexpugnable; c'est celle que Descartes énonçait ainsi dans les *Principes* [...]. Mais si cette certitude est invincible en tant que certitude, elle est douteuse en tant que vérité. Nous savons maintenant que la vie intentionnelle prise dans toute son épaisseur peut avoir d'autres sens que ce sens immédiat. La possibilité la plus lointaine, la plus générale, la plus abstraite aussi, il faut l'avouer, de l'inconscient, est inscrite dans cet écart initial entre la certitude et le savoir vrai de la conscience; ce savoir n'est pas donné; il est à chercher et à trouver: l'adéquation de soi à soi que l'on pourrait appeler au sens fort du mot la conscience de soi, n'est pas au commencement mais à la fin. C'est une idée-limite.³ french

L'insegnamento freudiano ci dice che la coscienza non è origine, ma compito, che all'affermazione "Io sono" dobbiamo contrapporre la domanda "che cosa sono?" e che tale domanda va rivolta all'inconscio.

Non si tratta di eliminare la coscienza e l'io, ma di de-situarli, di spostarli dalla loro posizione di principio e di riconoscere quella che viene definita "tesi dell'interiorità": prima che il soggetto si ponga a livello della coscienza e della volontarietà, esso è posto a livello pulsionale.

3. P. RICOEUR, *Le conscient et l'inconscient*, in P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 150, apparso precedentemente in *L'inconscient* (VI colloquio di Bonneval), Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française, Paris 1966.

La pulsione è più forte della presa di coscienza e questo conduce all'antiorità del piano ontico su quello riflessivo, alla priorità dell'io sono sull'io penso. Che ne è allora della riflessione e dell'ermeneutica?

L'ermeneutica è essenziale in quanto non rimane confinata alla categoria e all'interrogazione sul senso, ma avviene nell'essere–nel–mondo, è un'ermeneutica dell'io sono che accanto alla sua certezza immediata non smette di chiedersi chi è questo io sono, dubitando e tormentandosi in un cerchio continuo tra comprendere, riflettere e interpretare.

Ma il cerchio dell'ermeneutica raggiunge un livello ulteriore quando il filosofo francese decide di passare dalla semplice enunciazione dell'io sono al pronome riflessivo sé. Se il soggetto è io, dire sé, spiega Ricoeur, non significa dire io in quanto esso è implicato in tutte quelle operazioni che presuppongono un ritorno verso se stesso che è chiarezza intellettuale e, dunque, anche responsabilità morale.

L'ermeneutica del sé mette insieme ermeneutica e riflessione dal momento che il sé si interroga dal di dentro riconoscendosi come appartenente al contesto umano, in uno spazio che acquista i caratteri dell'etica.

Come scrive Daniela Iannotta:

Lo spazio ermeneutico, infatti, delimita l'orizzonte del mondo in cui l'esistenza elabora i propri «piani di vita», agisce e soffre; la dimensione etica sancisce l'intersoggettività dell'orizzonte e, dunque, l'interconnessione dei progetti. L'esser–così di quel «*Cogito spezzato*» rinuncia al linguaggio fondativo di tipo epistemologico e si coglie come un essere originariamente com–promesso con gli altri all'interno di un contesto già là di appartenenza, ove tutto si è giocato prima di lui e continuerà a giocarsi anche grazie a lui.⁴

Il sé in quanto altro è un sé pieno di conflitti, di tensioni, ma proprio per questo è dialogico e ha bisogno tanto di sé quanto dell'altro. Il senso forte dell' "in quanto" implica che il se stesso e l'altro vengono convocati necessariamente insieme e che l'uno non può dirsi senza l'altro.

Solo un sé di questo tipo, che vive internamente la differenza e i conflitti che da essa scaturiscono, può affrontare quelli che lo attendono fuori.

4. D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 14.

Spesso questi conflitti nascono da un'estraneità non compresa, non accettata e questa estraneità ha origine proprio dal rapporto tra il sé e l'altro.

1.3. *Estraneità del sé ed estraneità dell'altro: all'origine dei conflitti*

L'ermeneutica del sé è anche inevitabilmente un'ermeneutica del legame interumano. È la storia di un rapporto originario, quello tra sé e l'altro, di cui bisogna riconoscere quella dissimmetria originaria sulla quale proprio l'ermeneutica del sé fa perno e alla quale Ricoeur prova a dare una costituzione prima di tutto ontologica grazie alla funzione *meta-* della metafisica illustrata dalla teoria platoniana dei grandi generi e da quella aristotelica delle molteplici accezioni dell'essere.

Per dirla con altre parole, si tratta di mostrare come la fenomenologia dell'alterità, che si pone come dialettica tra stesso e altro, implica una fenomenologia dell'agire regolata sull'accezione dell'essere come atto e potenza.

È un gioco di raccolta e dispersione dove l'atto-potenza raccoglie la dispersione di un'ermeneutica dell'agire tra linguaggio, azione, racconto e imputazione e la categoria dell'altro, invece, disperde le modalità fenomenologiche dell'alterità.

Scriva il filosofo francese:

Per andare direttamente al nodo della questione, direi che la meta-categoria dell'essere come potenza e come atto possiede la funzione di *raccogliere* le membra sparse di un'ermeneutica dell'agire, dispersa tra i regimi del linguaggio, dell'azione, del racconto e dell'imputazione morale, della politica, mentre la meta-categoria dell'altro ha la funzione di *disperdere* le modalità fenomenali dell'alterità [. . .]. È su questa dispersione sul piano fenomenico che vorrei qui soffermarmi. Ma prima vorrei sottolineare che ciò che la meta-categoria dell'altro disperde è proprio ciò che la meta-categoria dell'atto/potenza ha raccolto, illustrando così una legittima rivendicazione derivante dall'idea di stesso; perché ci sia l'altro, bisogna che ci sia lo stesso.⁵

Ricoeur qui sta dicendo che esiste un'alterità profonda, un'alterità ontologica sia dello stesso sia dell'altro, un'estraneità che pervade ogni

5. P. RICOEUR, *Molteplice estraneità*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995, relazione inaugurale del Congresso europeo di ermeneutica, svolta in tedesco (Halle, 21-24 settembre 1994), pp. 119.

nucleo dell'identità e che solo un'antropologia filosofica che indaga i rapporti fra stesso e altro può padroneggiare.

Il sé si trova in una situazione contingente, proclama l'identità stabile dello stesso, ma si confronta con la minaccia del cambiamento arrecato dalle molteplici forme dell'alterità, ovvero della carne, dell'altro uomo e del foro interiore.

Nella carne l'uomo sperimenta il grado massimo dell'estraneità grazie a un senso di passività originaria per la quale ogni azione compiuta corrisponde, dall'altro lato, un'incapacità e un'impotenza di agire. La nostra potenza di fare deve sempre scontrarsi con le ferite e la fragilità di un sé che sperimenta nella sua carne l'impotenza stessa della sconfitta.

L'altro uomo rappresenta il mio interlocutore principale: ogni volta che parlo, agisco, racconto o mi rendo responsabile è sempre all'altro che mi rivolgo, ma cosa ottengo da questo rapporto? Ciò che sperimento è l'estraneità di una persona i cui racconti, le cui esperienze non possono essere degnamente comprese dall'altro, anzi spesso sono soggette a fraintendimenti e tradimenti.

La passività che il sé sperimenta con la carne e attraverso il rapporto con altri è la stessa passività del foro interiore, del dialogo interiore con se stessi. Quella che, infatti, potrebbe rappresentare l'intima certezza di se stessi, la coscienza, il luogo sicuro, finisce per rappresentare l'essenza stessa della non-padronanza, il colloquio con una voce che non risolve la questione dell'origine, ma anzi la enfatizza ponendola nell'indeterminatezza.

La molteplice estraneità pervade tutta l'ermeneutica del sé, ogni capacità di parlare, agire, raccontare ed essere responsabile deve fare i conti con l'incapacità e l'impossibilità che questo avvenga davvero.

La critica alle filosofie del soggetto che avevano puntato tutto sull'autonomia viene soppiantata dal ruolo dell'antropologia filosofica che fonda l'insicurezza del sé a livello ontologico e mostra la vera identità di un sé frammentato che può riconoscersi solo a partire dalla differenza e dunque, dall'altro.

Attraverso questa consapevolezza il sé si scopre e si attesta come un sé in quanto altro. L'attestazione è la fiducia di esistere sul modo dell'ipseità, l'abbandono del cogito a favore di un impegno che significa responsabilità, capacità di agire sempre in relazione a un altro, quell'altro a cui si deve rispondere e attraverso il quale ci si riconosce.

Ma questo riconoscimento è difficile proprio perché basato sull'estraneità dei soggetti, dei luoghi e delle situazioni che sostituiscono alla via lunga della mutualità quella breve del conflitto. Il conflitto non è altro che il prevalere di questa estraneità originaria, l'incapacità di porsi in un cammino di dialogo e la negazione di un riconoscimento in cui attivo e passivo si mescolano, anche nel doppio senso linguistico di riconoscere ed essere riconosciuti.

2. (Ri)conoscere l'altro: il ruolo della narrazione e della memoria

2.1. *Il racconto come capacità di conoscere sé e gli altri*

Nella prima parte del nostro articolo abbiamo sottolineato come il sé debba compiere un lungo percorso per riconoscere se stesso e per potersi pensare al di fuori dei rigidi schematismi che lo hanno preceduto nel corso dei secoli. Ricoeur nota che, parlare della costituzione dell'identità del sé, significa, in realtà, parlare anche di riconoscimento e di riconoscimento reciproco.

È la nostra identità più autentica a mettersi in gioco, a chiedere di essere riconosciuta e ad aprirsi all'altro. In questa oscillazione tra sé e altro, tra riconoscersi e essere riconosciuto, un ruolo fondamentale è svolto dalla teoria narrativa presentata dal filosofo francese dopo aver parlato della persona come riferimento identificante e dell'agente implicato nella semantica dell'azione⁶.

La teoria narrativa ricoeuriana si costituisce sul fatto che il sé è inteso come soggetto capace di raccontare e raccontarsi e per completare la sua identità e, quindi, il suo riconoscimento, ha bisogno di un ulteriore elemento, cioè il tempo.

È la questione dell'identità personale che è tale proprio perché si articola nella dimensione temporale in quanto ogni sé ha una storia ed

6. Ci riferiamo qui all'opera *Sé come un altro*. In un primo sottoinsieme di studi (I e II), Ricoeur prova ad annettere all'ermeneutica del sé alcune questioni prese in prestito dalla filosofia del linguaggio, nel duplice aspetto di semantica e pragmatica e scindendo la questione *Chi?* in due domande: *Di chi* si parla quando si designa sul modo referenziale la persona come distinta dalle cose? E *Chi* parla designandosi come parlante? Un secondo sottoinsieme di studi (il III e IV) proverà ad annettere la questione *Chi?* con l'agente dell'azione, cioè con colui che agisce negli atti di discorso, dimostrando che colui che parla è anche colui che agisce.

è la sua propria storia e modula la sua identità grazie alle connessioni dei racconti di una vita.

Il modo in cui l'identità personale scopre la questione del tempo deriva dal rapporto tra i due differenti usi del concetto di identità, ovvero identità come medesimezza e come ipseità, la cui differenza si gioca appunto sulla questione della permanenza nel tempo.

A prima vista, nota il filosofo, la permanenza del tempo sembrerebbe ricoprire un ruolo fondamentale solo nella medesimezza che è una lotta per la ricerca di permanenza e di invariante relazionale, basti pensare alla permanenza del nostro codice genetico, alle nostre impronte digitali e a tutte quelle caratteristiche umane che con il passare degli anni rimangono invariate.

Il discorso sull'ipseità, invece, è ben più complesso dal momento che riguarda la capacità del sé di produrre una serie di variazioni immaginative che rendono il soggetto capace di trasformarsi e, dunque, in grado di problematizzare l'identificazione della sua identità come medesimezza.

In modo particolare, questo gioco tra permanenza e trasformazione è ben esplicitato da due termini emblematici, cioè il carattere e la parola mantenuta.

Scriva Ricoeur:

La mia ipotesi è che la polarità di questi due modelli di permanenza della persona risulta dal fatto che la permanenza del carattere esprime il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem* e di quella dell'*ipse* una attraverso l'altra, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data sottolinea lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo, e dunque attesta pienamente l'irriducibilità delle due problematiche l'una a l'altra [...]. La polarità che mi accingo a scrutare, suggerisce un intervento dell'identità narrativa nella costituzione concettuale dell'identità personale, al modo di una medietà specifica fra il polo del carattere, nel quale *idem* e *ipse* tendono a coincidere, e il polo del mantenersi, in cui l'ipseità si affranca dalla medesimezza.⁷

Il carattere costituisce l'insieme delle note distintive che fanno sì che un individuo sia caratterizzato come medesimezza, senza però cadere nella trappola dell'immutabilità. Si tratta invece di considerare il carattere come disposizione acquisita, ciò a partire da cui si riconosce

7. RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 207.

la persona, il punto limite in cui l'*ipse* si rende inscindibile dall'*idem*, dal momento che, se il carattere ci costituisce nella nostra medesimezza, è vero che esso è sempre inserito in una narrazione e dunque soggetto al cambiamento.

Nella parola mantenuta, invece, si manifesta la sfida lanciata al tempo, il rifiuto del cambiamento dal momento che colui che promette instaura un patto etico in cui promette a se stesso di mantenere la parola data.

È in questa dialettica tra medesimezza e ipseità che si rivela l'identità narrativa in grado da fungere da mediazione tra identità e cambiamento, tra concordanza e discordanza. Per spiegare la portata della mediazione in questione, Ricoeur ricorre alla teoria aristotelica dell'intrigo che ha già avuto modo di approfondire in *Tempo e racconto*.

Ogni racconto è una messa in intrigo, ovvero una costruzione complessa che si serve del concetto aristotelico di *mimesis* per configurare quella che è la prima forma di riconoscimento: la comprensione di sé.

Ricoeur distingue tre fasi della *mimesis*: la prima, quella di *prefigurazione*, in cui l'esistenza viene trascritta in rete narrativa attraverso un codice linguistico di semantica dell'azione; la seconda, quella di *configurazione*, in cui l'agente si trasforma in personaggio. Ciò vuol dire che colui che racconta la storia è dentro l'intrigo costituito dalla concordanza degli eventi e dalla discordanza di tutto ciò che è inatteso.

Infine, la terza forma, quella della *refigurazione*, è fondamentale affinché il soggetto impari a concepire se stesso nel tempo e nel cambiamento attraverso il tempo, è il tessuto di storie raccontate che compone la vita e in cui la storia del personaggio è involupata nelle storie degli altri.

Dunque, la storia di ogni essere umano, attraverso il racconto che si sviluppa con l'intreccio, si apre inevitabilmente alle storie degli altri e quindi alla conoscenza non solo di se stessi, ma degli altri. Ciò che Ricoeur a questo punto sottolinea, è che non si tratta solo di una questione gnoseologica, ma soprattutto etica: attraverso il concetto di unità narrativa di una vita che il filosofo francese prende in prestito da MacIntyre⁸, l'identità narrativa risulta fondamentale nel momento in

8. Scrive Ricoeur: «È giunto il momento di dire una parola sulla nozione di "unità narrativa di una vita", che MacIntyre pone al di sopra di quelle di pratiche e di piani di vita. Bisogna dire che questa nozione non designa in lui l'ultimo grado sulla scala della *praxis*. In

cui la vita del soggetto e i suoi desideri si scontrano con le pratiche per realizzare questi desideri.

L'identità narrativa, infatti, con la sua capacità di fare e disfare, con il gioco tra concordanza e discordanza, consente al soggetto di comporre e ricomporre i suoi racconti e di percepirsi come una totalità, cioè come un sé fedele a se stesso nel tempo, capace di agire intenzionalmente e di stimarsi responsabile, non solo per sé, ma anche per gli altri.

Dunque, la teoria narrativa è indispensabile per conoscere se stessi e per imparare a conoscere gli altri. Questa doppia conoscenza, che è anche un riconoscimento, è fatta di racconti, di narrazioni, ma ogni narrazione, per essere tale veramente, si costituisce attraverso uno sforzo.

Non tutti i racconti sono facili, non tutta la nostra vita è rappresentabile; alcune cose hanno bisogno di tempo per emergere, hanno bisogno della memoria.

2.2. La memoria come riconoscimento dei ricordi

Abbiamo visto come con la narrazione il soggetto impari poco a poco a raccontare la propria vita, a riconoscere la sua propria identità che non è però stabile e immutabile, bensì soggetta ai cambiamenti e agli imprevisti derivanti anche dalle vite raccontate dagli altri.

Anche la memoria, secondo Ricoeur, è una forma di riconoscimento, dapprima un riconoscimento dei ricordi passati e poi, un riconoscimento degli altri, delle loro memorie e del rapporto tra queste e le nostre, dal momento che, come ogni racconto è involupato in quello di altri, così anche le nostre memorie sono strettamente legate le une alle altre.

Il processo che conduce il filosofo francese al parallelismo tra memoria e riconoscimento è certamente lungo. Quello che possiamo

una prospettiva deliberatamente etica, che non sarà la nostra se non nel prossimo studio, l'idea di una composizione della vita in forma di racconto è destinata a servire da punto di appoggio alla prospettiva della vita "buona", chiave di volta della sua etica, come lo sarà della nostra. In effetti, come potrebbe un soggetto d'azione conferire una qualificazione etica alla propria vita, nella sua interezza, se questa vita non fosse composta, e come lo potrebbe essere se non, precisamente, in forma di racconto?» (ivi, pp. 251–252).

dire è che la sua indagine comincia da lontano. Già con Platone e Aristotele, infatti, la memoria è legata al riconoscimento delle tracce.

Platone utilizza la metafora del blocco di cera che rappresenterebbe l'anima sulla quale le sensazioni si vanno a imprimere come sigilli, andando a costituire, appunto, ciò che ricordiamo. Nasce così l'enigma dell'impronta in quanto essa è presente, ma rappresenta qualcosa che non c'è più: essa è la presenza dell'assenza ed è attraverso il riconoscimento che questo paradosso si rivela.

Inoltre, il rapporto tra ciò che è assente e ciò che è presente è un rapporto che si basa sulla fiducia poiché, proprio perché la traccia è il lascito di qualcosa che non c'è più, siamo tenuti a credere che ciò che riconosciamo sia affidabile e non abbia subito manipolazioni o interferenze.

Con Aristotele, invece, l'attenzione è rivolta a un altro punto di vista: si tratta dell'approccio con il quale avviene il riconoscimento dei ricordi che può essere di memorazione o di rimemorazione. Se il secondo è dinamico e riguarda la ricerca del ricordo attraverso la catena dei ricordi intermedi, il primo è statico e passivo, nel senso di recettivo, cioè riguarda il ricordo che si manifesta in maniera improvvisa, che (av)viene.

Che la ricerca del ricordo sia improvvisa o più lunga, ciò che conta è che non può esserci ricerca, e dunque riconoscimento, senza il tempo: ci si ricorda senza le cose, ma "nel" e "con" il tempo. È in questo legame tra ricordo e tempo che Ricoeur arriva a dire che la memoria assicura continuità temporale all'identità della persona e continuità tra passato e presente, permettendo di risalire dal presente vissuto agli eventi più lontani dell'infanzia.

Un contributo importante, in questo senso, è fornito al filosofo francese dallo studio di Bergson, il quale, in *Materia e memoria*, distingue due principali forme di memoria: la memoria-abitudine e la memoria-ricordo.

Attraverso l'esempio della lezione imparata a memoria, Bergson spiega che quando si studia una lezione, si legge e rilegge finché essa non è impressa nella memoria, per mezzo di un procedimento lento e di uno sforzo notevole. La memoria-abitudine, dunque, si esercita quando recitiamo la lezione in maniera immediata senza ripercorrere tutte le fasi della memoria-ricordo, cioè tutte le letture fatte precedentemente all'apprendimento.

La distinzione tra i due tipi di memoria bergsoniana permette a Ricoeur di introdurre la conquista della distanza e della profondità temporali grazie alle quali è possibile riafferrare il passato nel presente, atto, quest'ultimo, che prende appunto il nome di riconoscimento.

Scrivendo Ricoeur:

Ritengo il riconoscimento come il piccolo miracolo della memoria. Quale miracolo, anch'esso le può fare difetto. Ma quando si produce, sotto le dita che sfogliano un album di fotografie, o durante l'inaspettato incontro con una persona conosciuta, o la silenziosa evocazione di un essere assente oppure scomparso per sempre, sfugge il grido: "È lei! È lui!". E lo stesso saluto accompagna, via via, con delle colorazioni meno vive, un evento rimembrato, un saper-fare riconquistato, uno stato di cose nuovamente promosso alla "ricognizione". Tutto il fare-memoria si riassume, così, nel riconoscimento.⁹

Il riconoscimento, allora, significa che ciò che credevamo perduto continua invece a vivere nel ricordo e l'atto del riconoscere è l'atto attraverso il quale il passato si volge verso il presente. Il ricordo è per sua definizione collocato nel passato, ma grazie al riconoscimento, conserva sempre uno stato presente che si rivela al soggetto.

In questo modo, il passato dura nel presente, è contemporaneo del presente, ma in esso si nasconde. È il senso dell'*anamnesis* greca per la quale trovare è ri-trovare, riconoscere qualcosa che si è già appreso ed è il senso della riflessione bergsoniana e dei due aspetti della relazione del presente al passato: il modo in cui il passato incide sul presente per mezzo del riconoscimento e il modo in cui il passato si slega dal presente attraverso la rimemorazione.

È qui che si rivela il paradosso della memoria, cioè che il passato è contemporaneo al presente che esso è stato ed è qui che acquista senso il detto aristotelico: "la memoria è del passato". Ricoeur spiega che è per un errore grammaticale che abbiamo sostantivizzato il passato, rendendolo un luogo e un deposito per i ricordi dimenticati; in realtà, il riconoscimento permette la dialettica delle istanze temporali e rende possibile lo scambio tra passato e presente.

In questo scambio, il soggetto è in grado di meditare sulla sua vita, sulla moltitudine dei ricordi caratterizzanti la sua vita passata e, in

9. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, trad. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 703-704.

questo meditare, il riconoscimento del passato e il riconoscimento di sé coincidono.

2.3. *Tra debito e responsabilità: il riconoscimento alla prova del tempo*

Abbiamo visto come il tempo sia sempre implicato e invocato sia nel fenomeno narrativo sia in quello memoriale. Da una parte, infatti, raccontare la propria vita e la propria storia significa lavorare sul tempo che passa, fare da mediazione tra ciò che resta uguale, la concordanza, e ciò che invece si modifica improvvisamente, la discordanza.

Dall'altra parte, la memoria, in quanto riconoscimento, si muove dal passato in cui i ricordi vengono prelevati al presente nel quale essi vengono richiamati. In questo gioco tra il passato dei ricordi e il presente del riconoscimento, il soggetto impara a conoscere se stesso.

In entrambi i casi si tratta di riconoscere la propria identità ed è necessario uno sforzo di ricerca e un lavoro costante, soprattutto quando ci si trova di fronte all'impossibilità di non essere in grado di raccontare e di ricordare la propria storia.

La capacità di narrare e ricordare si scontra sempre con le fragilità, le resistenze, i traumi di un sé che, come abbiamo già visto, fatica a conoscersi per intero e che deve fare i conti con la sua parte di estraneità.

Ricoeur, qui, ricorre alla teoria psicanalitica di Freud, mostrando il parallelismo tra il procedimento terapeutico e il lavoro svolto dalla narrazione e dalla memoria. Il filosofo spiega, infatti, come tutto il lavoro di psicanalisi verta sulla capacità di trasformare un racconto inintelligibile in un racconto accettabile e comprensibile attraverso il lavoro della parola, integrando quelli che si manifestano come sintomi in un racconto coerente di vita.

Nell'ultimo volume di *Tempo e racconto* il filosofo francese mette a fuoco questa questione: dopo aver parlato del terzo tempo, costituito dall'attività mimetica del racconto e dell'identità narrativa come capacità di dire il *chi* dell'azione e, dunque, di configurare il soggetto come lettore e scrittore della propria vita, così scrive nei confronti della psicanalisi:

D'un côté, l'expérience psychanalytique met en relief le rôle de la composante narrative dans ce qu'il est convenu d'appeler "histoires de cas"; c'est

dans le travail du l'analysant, que Freud appelle d'ailleurs perlaboration, que ce rôle se laisse discerner [. . .]. La psychanalyse constitue à cet égard un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative.¹⁰

Il fatto psicanalitico si costituisce narrativamente ed è l'identità stessa che si esplicita attraverso la narrazione. I frammenti di vita del soggetto possono raggiungere una coerenza interiore attraverso il racconto e il procedimento di cura, conducendo al riconoscimento di sé e del proprio passato, nel senso che, attraverso la relazione guidata dal transfert, il processo psicanalitico riapre il cammino della memoria dal misconoscimento al pieno riconoscimento.

Quello che in psicanalisi viene definito lavoro del lutto e che Ricoeur identifica con il lavoro narrativo della memoria, ha, però, bisogno di un altro elemento: si tratta del dovere di memoria. Benché parlare di dovere nei confronti della memoria sembrerebbe fuori luogo, dal momento che è impossibile comandare i ricordi, qui l'idea di dovere assume un'altra sfumatura.

Se il lavoro del lutto/memoria permetteva di raccontare la propria storia e dunque, di riconoscere la propria identità, il dovere conduce direttamente al riconoscimento dell'altro se lo leggiamo nel duplice senso di debito e di responsabilità.

L'idea di debito non deve farci pensare al concetto di colpevolezza, ma a quello di eredità verso il passato e verso il futuro. Infatti, per un verso, siamo debitori nei confronti di coloro che ci hanno preceduto e del passato che essi ci hanno lasciato, per un altro verso, siamo debitori, e dunque, responsabili nei confronti di coloro che verranno e ai quali lasceremo la nostra eredità.

L'idea di riconoscimento, attraverso le questioni della narrazione e della memoria, acquista, quindi, una vera e propria valenza etica in quanto rinnova incessantemente il nostro rapporto con altri per mezzo del debito e sottoponendosi alla prova di un tempo che non è mai statico e dato una volta per tutte.

In questo senso, è in gioco un'identità che, da un lato, si butta in avanti attraverso il progetto e la responsabilità che nutre nei confronti di altri che ancora non ci sono, ma dall'altro, si raccoglie in se stessa

10. P. RICOEUR, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, trad. it. G. GRAMPA, *Tempo e racconto Volume 3 Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

rileggendo la sua storia di vita alla luce delle storie raccontate dagli altri.

Dunque, il soggetto è in grado di mettere in gioco tutte le istanze temporali che si dispiegano, secondo Ricoeur, attraverso un paradosso.

Così scrive:

Il paradosso è questo: il passato, si dice, non può più essere cambiato; in questo senso appare determinato. Il futuro, in compenso, è considerato incerto, aperto, e in questo senso indeterminato. Il paradosso in realtà è solo apparente. Se, infatti, i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, in compenso il *sensu* di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte; oltre al fatto che gli avvenimenti del passato possono essere interpretati altrimenti, il carico morale legato al rapporto di colpa rispetto al passato può essere appesantito oppure alleggerito, a seconda che l'accusa impri- gioni il colpevole nel sentimento doloroso dell'irreversibile, oppure che il perdono apra la prospettiva di una liberazione dal debito, che equivale a una conversione del senso stesso del passato.¹¹

Ma tra il passato dei racconti e il futuro della responsabilità, il tempo è fatto anche di presente. Il presente è il tempo dell'azione, di quell'agire in cui si esplicita il riconoscimento, fatto dell'iniziativa di piccoli gesti che possono, però, cambiare la storia.

3. Riflessioni sul riconoscimento

3.1. Dal riconoscimento alla riconoscenza: sviluppi semantici

*Percorsi del riconoscimento*¹² è il libro, ultimo nella produzione del filosofo, che Ricoeur dedica interamente alla questione del riconoscimento, sottolineando che, di fronte a una parola che manifesta una così ampia

11. P. RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit, Erinnern–Vergessen–Verzeihen*, Wallstein, Göttingen 1998, trad. it. N. SALOMON, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 92–93.

12. Il testo è diviso in tre studi: *Il riconoscimento come identificazione, Riconoscere se stessi e Il mutuo riconoscimento*. Noi non ripercorreremo integralmente tutti gli studi, ma ci focalizzeremo sul terzo.

polisemia, la prima cosa da fare è svolgere un'analisi linguistica che possa fornirci delle indicazioni.

Nel *Dictionnaire de la langue française*, il filosofo nota che la parola "riconoscimento" ha ben ventitré significati di cui il primo e più naturale deriva dal passaggio dal conoscere al riconoscere attraverso il prefisso ri- e che si traduce nel richiamare alla mente l'idea di qualcuno o qualcosa che già si conosce.

Il secondo significato aggiunge qualcosa: conoscere da qualche segno una persona o una cosa che non si è mai vista, anche se non sappiamo nulla sulla veridicità di questo tratto, fino al terzo significato, cioè conoscere, scoprire la verità di qualcosa.

I successivi significati si susseguono con sfumature simili fino ad arrivare al sedicesimo riguardante il provare riconoscenza per qualcosa, collegato al quindicesimo "ammettere, confessare". L'intento di Ricoeur è mostrare la profonda unità che si cela all'interno dei significati, sottolineando il crescendo di senso: se, infatti, il riconoscimento è richiamare qualcosa alla mente, il significato si sofferma anche sul fatto che si possa riconoscere qualcosa come vero e che possa essere ammesso e confessato. La confessione mette in luce la possibilità di un debito e apre la strada alla riconoscenza.

Anche nel secondo dizionario utilizzato, il *Grand Robert*, si arriva alla stessa conclusione, partendo da tre significati principali: cogliere un oggetto con la mente; ritenere come vero; essere debitori nei confronti di qualcuno.

Ma perché esiste questa affinità tra riconoscimento e riconoscenza e quali possono essere gli sviluppi per una teoria del riconoscimento che, secondo il nostro scopo, dovrebbe servire a pacificare i conflitti?

Fino a questo momento, infatti, abbiamo mostrato come il riconoscimento, attraverso l'aiuto della narrazione e della memoria, porti a una maggiore comprensione e a una conoscenza più autentica di noi stessi e degli altri.

Il problema, però, si presenta quando ad essere in gioco non è più il riconoscimento di sé, ma la sua reciprocità e la richiesta di essere riconosciuti da altri. È questo il motivo scatenante di molti conflitti odierni: ogni lotta, più o meno grave, cela in sé la volontà di essere riconosciuti integralmente nella propria identità.

Per ogni forma di riconoscimento, dunque, secondo Ricoeur, è necessario attraversare la relativa dimensione di misconoscimento,

cioè quel momento in cui il soggetto è portato a usare violenza contro altri.

È a questo proposito che il filosofo francese fa riferimento alla teoria di Axel Honneth¹³ che aveva a sua volta ripreso i tre modelli hegeliani di riconoscimento, contrapponendovi tre figure del diniego.

La prima forma è quella dell'amore, caratterizzata da legami stretti e profondi, di solito familiari o amicali fra persone il cui rapporto si basa da una parte sulla fusione emozionale e dall'altra sull'affermazione di sé per mezzo della solitudine.

A questa prima forma corrisponde, dal lato del diniego, il maltrattamento e la violenza che agiscono su un doppio livello: esiste, infatti, la violenza fisica dove ad essere minacciata è l'integrità fisica, ma soprattutto, esiste una violenza più profonda che consiste nella mancanza di approvazione. L'umiliazione derivata dal non essere considerati costituisce, per Ricoeur, la forma più grave di diniego in quanto il soggetto che ne è coinvolto è come se non esistesse.

La seconda forma si sposta dal lato personale per toccare quello giuridico: la fusione emozionale e la solitudine vengono sostituite dal rispetto e dalla libertà nel tentativo di coniugare la singolarità della persona con la validità universale della norma, in quanto il riconoscimento giuridico può realizzarsi solo conoscendo gli obblighi normativi che regolano il rapporto con altri.

La corrispettiva forma di diniego riguarda l'umiliazione, l'esclusione e ogni forma di emarginazione sociale tipica di quelle situazioni in cui non sono tutelati i diritti fondamentali.

Ma alla sfera dell'amore e a quella giuridica se ne aggiunge una terza: si tratta della stima sociale, ovvero di quelle caratteristiche che rendono la persona ciò che è, ma a patto che trovino una maniera universale e intersoggettiva di esprimersi, cosa niente affatto semplice, visto che la maggior parte delle volte non vi è accordo sui valori che

13. Ricoeur fa qui riferimento a A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, trad. it. C. SANDRELLI, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002. Ciò che spinge il filosofo francese ad analizzare la riflessione hegeliana mediata da Honneth è la svolta che la filosofia di Hegel sembra avere ai suoi occhi. Se, infatti, per l'Hobbes del *Leviatano* l'uomo non è per natura un essere socievole e alla base del vivere insieme non ci sarebbe altro che la lotta di tutti contro tutti per sopravvivere, Hegel mostra come la società si componga proprio grazie a una questione morale, cioè il desiderio di essere riconosciuti.

rendono un soggetto degno di stima.

Il lungo percorso ricoeuriano ha certamente un senso ben preciso. Come spiega Vereno Brugiatelli:

Ricoeur analizza questo studio ricavandone un allargamento delle capacità individuali dell'uomo; si tratta per lui di far emergere l'idea di un uomo che lavora per conquistare la propria ipseità e che, nel mutuo riconoscimento, giunge al compimento del percorso del riconoscimento di sé. Al tempo stesso, egli cerca di delineare una prospettiva etica che, lungi dal r inserirsi nel cerchio incantato dell'autorealizzazione solitaria e individualistica dell'ego si pone sul piano intersoggettivo di una ipseità che realizza la propria vita buona con gli altri e per gli altri, dando il proprio contributo a nuovi modi di "essere-al-mondo" sempre più radicati nella giustizia e nel mutuo riconoscimento. È su questo piano teorico pratico che può così prendere vita un'etica all'insegna dei conflitti.¹⁴

Dunque, si tratta di riflettere sul fatto che il riconoscimento nasce da una parte, come affermazione di sé nella sua medesimezza e nella sua ipseità e dall'altra, come necessità di esseri riconosciuti dagli altri. È attraverso il doppio versante, attivo e passivo, che si arriva a enucleare la tesi degli stati di pace.

3.2. *Stati di lotta e stati di pace*

Abbiamo visto come, nel riconoscimento, il sé scopra, costruisca e sperimenti la propria identità, un'identità sempre in divenire che spesso deve confrontarsi con le difficoltà del non essere riconosciuta dagli altri, con i soprusi e le violenze del misconoscimento e del diniego.

In questo contesto, tra identità e capacità scoperte e lotte interminabili per essere riconosciuti, Ricoeur introduce le tregue e le schiarite degli stati di pace. Si tratta di esperienze pacificate del mutuo riconoscimento che si basano su mediazioni simboliche che si discostano tanto dalla sfera giuridica quanto da quella degli scambi commerciali per recuperare il senso autentico del riconoscimento come riconoscenza.

Gli stati di pace vengono presentati dal filosofo francese attraverso il concetto di *agape* e in contrapposizione con la giustizia. Si tratta di

14. V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni, Trento 2012, p. 89.

una logica della sovrabbondanza che può leggersi per confronto con una logica dell'equivalenza.

La giustizia si fonda su una logica dell'equivalenza perché essa nasce in risposta alla logica della vendetta e dell'occhio per occhio, ponendo il processo e le regole giuridiche come mezzo per ottenere la pace sociale, il risarcimento della vittima e la punizione del colpevole.

L'*agape*, però, è di un altro ordine e si manifesta, a partire dal linguaggio, attraverso la forma dell'elogio e dell'imperativo. Con la lode, l'uomo si compiace alla vista di un oggetto che è posto al di sopra degli altri e con la forma imperativa espressa dalla formula "tu amerai", la costrizione della legge si trasforma in un uso poetico in grado di conservare tutta la tenerezza della parola che l'amato rivolge all'amata per mezzo della sua funzione metaforica.

Attraverso l'analisi del linguaggio è chiaro come il modo di procedere di giustizia e *agape*, di disputa giuridica e stati di pace sia completamente differente: alla regola dell'equivalenza del "dare a ciascuno ciò che gli spetta", l'*agape* risponde con la legge della sovrabbondanza e, basandosi sulla generosità, non si aspetta nulla in cambio.

Come spiega il sociologo Luc Boltanski¹⁵, la giustizia resta pur sempre una disputa e la violenza, in essa, non viene eliminata, semplicemente cambia forma e si istituzionalizza. L'*agape*, invece, a differenza di altre forme come possono essere la *philia* aristotelica o l'*eros* platonico, è libera dal desiderio e non dipende dal valore dell'oggetto. Essa si attiva in presenza dei singoli individui, non dell'uomo in generale e non si aspetta un ritorno poiché ignora il contro dono.

Così scrive il sociologo:

Per la persona in stato di *agape*, ciò che ha ricevuto non può essere posto in rapporto con ciò che essa ha donato, in prima persona, in un momento precedente (...). Ognuno degli attori in stato d'*agape*, non modellando la propria condotta sulla base della rappresentazione fattasi della risposta dell'altro al suo atto e non incorporando nei suoi atti la risposta anticipata di colui al quale si rivolge, non affronta la relazione con l'altro come una sequenza di mosse e di contro-mosse, diversamente da tutte le moderne teorie dell'azione, si rifacciano esse alla psicologia, alla sociologia o

15. Luc Boltanski è uno degli autori di riferimento di Ricoeur proprio per ciò che riguarda gli stati di pace. Le sue intuizioni vengono riprese dal filosofo francese nell'ultima parte di *Percorsi del riconoscimento*.

all'economia.¹⁶

L'*agape* esprime la propria generosità donando, ma a questo dono¹⁷, proprio perché nega la regola commerciale, non deve corrispondere un contro-dono. Focalizzare l'attenzione sul ricambiare, secondo Ricoeur, ha fatto perdere di vista l'importanza del dono nel suo aspetto cerimoniale, come gesto che innesca l'intero processo di generosità.

Se ci sforziamo di uscire dalla logica del ricambiare, il dono diviene finalmente un moto del cuore che permette di offrire, in maniera disinteressata, una parte di sé, assumendosi tutti i rischi dell'attesa, dell'accettazione e della risposta. Dall'altro lato, il ricevere diviene una categoria fondamentale nel momento in cui è intesa come "saper accettare" con umiltà e gratitudine.

Si tratta di un ribaltamento delle nostre categorie, una sfida che merita di essere accettata e che riscopre nel riconoscimento il suo senso autentico, cioè quello della gratitudine che il filosofo francese aveva teorizzato nella sua analisi linguistica.

La generosità che guida la gratitudine libera dall'obbligo di ricambiare, trasferendo il dono nel campo del festivo, cioè dell'eccezionale, in uno spazio di speranza che alimenta gli stati di pace e permette esperienze concrete di riconoscimento all'insegna della mutualità.

Dunque, il sé, dopo aver messo in gioco la sua identità e il suo rapporto con altri, compie il suo percorso nel rapporto tra mutualità scoperta e dissimmetria originaria. La dissimmetria ci ricorda il carattere insostituibile di ciascuno di noi, la mutualità ci protegge dai pericoli dell'unione fusionale, riscoprendo quel luogo del "tra" in cui sé e altro si incontrano e sperimentano la gratuità autentica.

16. L. BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Éditions Métailié, Paris 1990, trad. it. L. GHERARDI, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 77.

17. Per quanto riguarda le riflessioni sul dono, Ricoeur si ispira al testo di Marcel Mauss *Saggio sul dono*. Mauss intende lo scambio come una forma di contratto politico che costituisce l'alternativa alla logica della violenza e della guerra. La logica della reciprocità che vi è implicata si trova in difficoltà nel momento in cui si dispiega la tensione fra gratuità del dono e esigenza di scambio. Lo scambio del dono rappresenta una contraddizione in termini, dal momento che o si insiste sul dono, quindi sul carattere della gratuità o sullo scambio obbligatorio, l'unico a esistere nelle civiltà arcaiche che egli prende in considerazione, nelle quali i contratti avvenivano sotto forma di regali che erano in teoria volontari, ma nella pratica, obbligatori. Mauss fa derivare questa esigenza dal concetto maori di *hau*, lo spirito del dono che obbligava le società a ricambiare.

3.3. *La riconciliazione ai tempi dei conflitti*

L'idea di stato di pace costituisce la stella polare per l'essere-al-mondo degli uomini, un punto di riferimento nelle epoche di crisi, una linea guida per tutti coloro che decidono di non fermarsi alla violenza e che rifiutano l'idea che il male possa fare sistema e avere l'ultima parola.

Rinunciare alla violenza non è semplice e per nulla scontato. Uno degli esempi più comuni, che Ricoeur studia in maniera approfondita, è quello riguardante la giustizia, o meglio il suo paradosso.

Essa nasce, lo abbiamo visto, come soppressione della violenza dei singoli per farsi portavoce, in realtà, di una violenza legittima esercitata dallo Stato, da quel terzo che si pone a distanza tanto dalla vittima quanto dal colpevole.

La conclusione del processo legale per mezzo della sentenza e della sanzione del colpevole, benché serva a ristabilire l'ordine sociale, mostra il punto cieco del sistema giudiziario che consiste nell'infliggere una sofferenza legale e razionalmente comprensibile.

Essa, però, nega il risvolto morale della pena in quanto, se la sanzione costringe il colpevole alla detenzione, tutt'altra storia è la punizione rivolta alla trascendentalità. Imprigionare il corpo non basta se il colpevole non prende consapevolezza della pena, della possibilità di pentirsi attraverso un meccanismo di riconoscimento delle proprie responsabilità.

È, infatti, sul riconoscimento che si giocano le conseguenze della sanzione: la vittima è riconosciuta pubblicamente come essere offeso, ma questo non basta, dal momento che esiste un riconoscimento più intimo e profondo che tocca la stima di sé e che riguarda la riconciliazione dell'anima ferita con se stessa e con gli altri.

L'imputato, del quale si parla sempre in forma passiva come di colui che è imputato, punito, sanzionato, necessita di percorrere la strada del riconoscimento fino alla fine e di riconoscersi, nonostante tutto, come persona ragionevole e responsabile dei propri atti.

È questo il senso della pedagogia della pena che fa della riabilitazione del condannato il suo scopo fondamentale, basandosi sulla possibilità di ristabilire la capacità fondamentale della persona in quanto cittadino con diritti civili e giuridici.

Questo è possibile se si esce dalla logica della retribuzione e se ci si pone come obiettivo quello di restaurare le relazioni tra le persone

coinvolte, è il senso di una giustizia non violenta che si basa sulla logica sovrabbondante dell'amore in cui il riconoscimento si realizza attraverso il potere del perdono.

Dall'analisi incrociata di due brevi testi, *Amore e giustizia* e *Giustizia e amore*¹⁸, emerge come Ricoeur abbia tentato di gettare un ponte tra la prosa della giustizia e la poetica dell'amore, individuando una terza via che entrambe rivendicano.

Tra la logica della giustizia fondata sul concetto di equivalenza e la logica dell'amore fondata sul concetto di sovrabbondanza che il filosofo francese rielabora leggendo il *Discorso della montagna* di Matteo¹⁹, esiste una tensione, una discordanza che non va eliminata, ma che bisogna assumere e abitare affinché essa stessa faccia della giustizia il medio dell'amore.

Come scrive Ricoeur:

Proprio perché l'amore è sovra-morale, esso entra nella sfera pratica ed etica sotto l'egida della giustizia. Come talvolta è stato detto delle parabole che riorientano disorientando, questo effetto è ottenuto sul piano etico attraverso la congiunzione del comandamento "nuovo" e della Regola d'oro e, più in generale, dell'azione sinergica dell'amore e della giustizia [...]. In tal senso, il comandamento d'amore, in quanto sovra-morale, è una forma di sospensione dell'etica. Questa è riorientata solo attraverso la ripresa e la correzione della regola di giustizia, di contro alla sua inclinazione utilitaristica.²⁰

Nella vita quotidiana, si tratterebbe di incorporare un grado maggiore di compassione e generosità nei codici e in tutta la giustizia in generale, compito questo difficile ma che, secondo Ricoeur, apre a quella che definisce la via dell'amore pratico secondo l'adagio del «fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il

18. *Amore e giustizia* è un piccolo opuscolo scritto da Ricoeur nel 1990, diviso in tre paragrafi: il primo è dedicato alla poetica dell'amore; il secondo alla prosa della giustizia e il terzo alla possibile dialettica tra amore e giustizia. *Giustizia e amore: l'economia del dono*, invece, è un articolo del 1993, letto in francese alla Facoltà valdese di Roma e poi pubblicato in "Protestantesimo" nel 1994.

19. Secondo Ricoeur, in questo passo troviamo il paradigma della tensione vivente tra logica dell'equivalenza e logica della sovrabbondanza. Come è noto, infatti, in un solo e medesimo contesto, è citato il comandamento nuovo dell'amare i propri nemici e la Regola d'oro del "non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te".

20. P. RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, trad. it. I. BERTOLETTI, *Amore e giustizia*, Morcellina, Brescia 2000, pp. 43-44.

braccio efficace dell'amore, diventando la giustizia il *relais* dell'amore, la sua immagine quotidiana, la sua versione prosaica»²¹.

Alla via dell'amore pratico può essere aggiunta un'altra considerazione: si tratta di porre l'accento sul carattere sovversivo dell'amore cercando di imprimerlo sulle pratiche di giustizia. In questo senso, il calcolo e l'equivalenza sarebbero disorientate dalla generosità e dalla gratuità che scavalcano le regole pre-costituite e si fanno portatrici di azioni sovversive, incarnate nella storia, ad esempio, da Martin Luther King, da Gandhi, dal cancelliere Brandt.

Nei conflitti inevitabili delle nostre società complesse, l'amore, attraverso il suo potere sovversivo, converte la giustizia illuminandone il suo scopo autentico e più originario, cioè la riconciliazione e il compromesso.

L'amore ha di mira la riconciliazione non solo se lo leggiamo nei suoi rapporti con la giustizia, ma anche se lo poniamo in relazione con il perdono. Nel perdono, l'amore innesca un percorso difficile di raccoglimento e di accoglimento di situazioni irreparabili, di conflitti insanabili che, però, grazie al riconoscimento possono condurre a una mutualità autentica e alla riscoperta delle proprie capacità.

Questo percorso avviene nel presente perché il presente è il tempo del riconoscimento, della capacità di iniziativa, dell'amore inteso come *agape*. L'*agape* si mantiene nel presente perché incurante del domani, essa agisce sull'uomo che le si pone di fronte, sul prossimo, su colui che chiede di essere riconosciuto nella sua specifica identità.

La delineazione di un orizzonte di pace guidato dall'amore conduce gli uomini a vivere nella speranza del riconoscimento e nella fiducia verso l'altro. L'attesa, che è il tempo della relazione con l'altro attraverso il dono e il perdono, si realizza nella speranza delle pratiche guidate dalla poetica dell'amore. Se, infatti, il senso della storia e delle storie a volte rimane nascosto agli esseri umani, esistono le esperienze festive degli stati di pace, capaci di mettere in circolo quella dose di senso fondamentale per ciascuno.

Nella riconciliazione, l'amore non mette la parola fine e non si appaga delle facili conclusioni, ma ha il compito di mostrare la sua sovrabbondanza in tutti quei conflitti che sembrerebbero insanabili.

21. P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, p. 147.

Non è un amore che cerca la vittoria e si compiace, esso lavora a fianco delle fragilità che ci costituiscono. È una strada difficile quella del riconoscimento, ma è l'unica possibile da percorrere se abbiamo veramente a cuore il bene nostro e dei nostri prossimi.

Nell'attesa che prelude alla gratitudine scopriamo che un altro mondo è possibile, un mondo in cui la violenza tace di fronte all'amore e di fronte alla realizzazione di un riconoscimento mutuale e autentico in cui sé e altro, identità e differenza si incontrano²².

22. In conclusione di questo articolo desidero ringraziare il CUC – Centro Universitario Cattolico — per aver finanziato economicamente il mio progetto di ricerca in questi tre anni e per i bei momenti di condivisione e comunione trascorsi con gli altri borsisti, i rappresentanti del Centro e i professori tutti.

Autori

Angelo Campodonico è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Genova. È direttore del Centro Interuniversitario Aretai. Tra le sue pubblicazioni: *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017 (con M. Croce e M.S. Vaccarezza); *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale, della religione*, 2 voll., Orthotes, Napoli 2016; *L'uomo. Lineamenti di Antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Manelli 2013 (con M.S. Vaccarezza); *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012; *Introduzione alla Filosofia morale*, Genoa University press, Genova 2011; *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Arianna Fermani è professoressa associata in Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Macerata. Membro dell'associazione internazionale Collegium Politicum e dell'International Plato Society. Tra le sue pubblicazioni: *By the Sophists to Aristotle through Plato: The Necessity and Utility of a Multifocal Approach Sankt Augustin*, Academia Verlag, Baden–Baden 2016; *A vida feliz humana. Diálogo com Platão e Aristóteles*, Paulus, São Paulo 2015; *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012; *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, EUM, Macerata 2016.

Giovanni Grandi è professore associato di Filosofia morale presso il dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova. Tra le sue pubblicazioni: *Alter–nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla “Moralis consideratio” di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015; *Generazione Nicodemo. L'età di mezzo e le stagioni della vita*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2013; *Essere utili. L'invisibile negli interventi di aiuto*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2011; *Felicità e beatitudine: il desiderio dell'uomo*

tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d’Aquino, Edizioni Meudon, Portogruaro 2010; *Persona, felicità, educazione. I legami che aiutano a crescere*, La Scuola, Brescia 2010.

Greta Mancini è dottore di ricerca e cultrice della Materia presso l’Università degli Studi di Macerata. Tra le sue pubblicazioni:...

Donatella Pagliacci è professoressa associata di Filosofia morale presso l’Università degli Studi di Macerata, dove insegna Antropologia filosofica. Tra le sue principali pubblicazioni: *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003; *La croce*, Città Nuova, Roma 2005; *Filosofia e dialogo. L’eredità moderna di Agostino*, Città Nuova, Roma 2010; *Sapienza e amore in Étienne Gilson*, Aracne, Roma 2011; *Differenze e relazioni*, vol. II, Aracne, Roma 2014; *Cura dei legami* Aracne, Roma 2014; *Creatività ed eccedenza dell’umano* Aracne, Roma 2015; *Umano disumano e postumano*, Aracne, Roma 2017.

Iolanda Poma è professoressa associata di Filosofia morale presso l’Università degli Studi del Piemonte Orientale. Ha insegnato Filosofia della religione, Ermeneutica; attualmente Filosofia morale e Filosofia della storia. Tra le sue pubblicazioni: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996; *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno*, Trauben, Torino 1998; *Saggi su Th. W. Adorno*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2002; *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008; *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis Edizioni, Milano 2013. Ha tradotto e curato *Essere e Avere* di Gabriel Marcel, Mimesis Edizioni, Napoli 1999.

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

1. Luigi ALICI (a cura di)

La felicità e il dolore. Verso un'etica della cura

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Laura Boella, Carla Danani, Roberto Garaventa, Michele Nicoletti, Paola Nicolini, Donatella Pagliacci, Maria Letizia Perri, Massimo Reichlin
ISBN 978-88-548-3425-5, formato 17 × 24 cm, 180 pagine, 12 euro

2. Luigi ALICI (a cura di)

Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Carla Canullo, Maurizio Chiodi, Giuseppe Galli, Francesco Miano, Maria Teresa Russo, Anna Scopa, Grazia Tagliavia
ISBN 978-88-548-4245-8, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 11 euro

3. Luigi ALICI (a cura di)

Prossimità difficile. La cura tra compassione e competenza

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Sergio Labate, Ivo Lizzola, Donatella Pagliacci, Maria Teresa Russo, Giacomo Samek Lodovici, Fausto Santeusanio
ISBN 978-88-548-5247-1, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 13 euro

4. Carla DANANI (a cura di)

Etica per l'umano e spirito del capitalismo

Contributi di Francesco Adornato, Luigi Alici, Consuelo Corradi, Chiara Giaccardi, Barbara Henry, Mauro Magatti, Pierpaolo Marrone, Maria Letizia Perri, Luca Scuccimarra, Francesco Totaro
ISBN 978-88-548-6581-5, formato 17 × 24 cm, 252 pagine, 15 euro

5. Sergio LABATE (a cura di)

Differenze e relazioni. Volume I: Il prossimo e l'estraneo

Contributi di Sergio Labate, Luigi Alici, Roberto Mancini, Cecilia Maria Di Bona, Giovanni Giordano, Alessandro Paris, Martina Properzi, Claudio Tarditi, Giorgio Tintino, Alessandro Colella, Fabiola Falappa, Ezio Gamba, Umberto Lodovici, Stefano Marchionni, Silvia Pierosara, Daniele Refarza, Paola Coppi, Silvia Maron, Maria Rita Scarcella, Marco Strona, Giovanna Varani, Matteo Zoppi
ISBN 978-88-548-6494-8, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 15 euro

6. Daniela VERDUCCI (a cura di)

Vie della fenomenologia nella post-modernità. Confronto con la fenomenologia della vita di Anna-Teresa Tymieniecka / Phenomenological Paths in Post-Modernity. A Comparison with the Phenomenology of Life of Anna-Teresa Tymieniecka

Contributi di Aneta E. Adamczyk, Luisa Avitabile, Daniela Bandiera, Gianfranco Basti, Angela Ales Bello, Christine Berthold, Irene Angela Bianchi, Renato Boccali, Franco Bosio, Denisa Butnaru, Andrea

Carroccio, Agostino Cera, Pio Colonnello, Alessandro Cordelli, Vincenzo Costa, Carmen Cozma, Antonio De Luca, Ubaldo Fadini, Ludovico Galleni, Nicoletta Ghigi, Alessandro Giostra, Attila Grandpierre, Maria Avelina Cecilia Lafuente, Olga Louchakova-Schwartz, Patrizia Manganaro, Giuliana Fabris Mazzocato, Massimo Mezzanatica, Piotr Mróz, Cezary Józef Olbromski, Anna Maria Pezzella, Silvana Procacci, Aurelio Rizzacasa, Konrad Rokstad, Thomas Ryba, Dario Sacchi, Mina Sehdev, Ani,soara Sandovici, Mobeen Shahid, Mario Signore, Jan Szmyd, Francesco Totaro, Anna-Teresa Tymieniecka, Luigi Vallebona, Daniela Verducci
ISBN 978-88-548-7578-4, formato 17 × 24 cm, 884 pagine, 42 euro

7. Donatella PAGLIACCI (a cura di)

Differenze e relazioni. Volume II. Cura dei legami

Contributi di Donatella Pagliacci, Francesco Botturi, Anna Kaiser, Giovanni Giordano, Fabiola Falappa, Angela Drago, Daniele Referza, Chiara Pesaresi, Martina Properzi, Cecilia Maria Di Bona, Silvia Pierosara, Stefano Marchionni, Umberto Ludovici, Luca De Rosa, Claudio Sarte, Giovanna Varani, Silvia Maron, Luca Valera, Giorgio Tintino, Nicola Di Stefano
ISBN 978-88-548-7615-6, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 15 euro

8. Luigi ALICI (a cura di)

La "cellula del buon consiglio". Condividere la deliberazione pratica

Invito alla lettura di Luigi Alici. Contributi di Mariano Cingolani, Antonio Da Re, Adriano Fabris, Giuseppe Galli, Luciano Latini, Maurizio Mercuri, Lucia Montesi, Agustín Domingo Moratalla, Americo Sbriccoli, Cesare Scandellari, Francesco Viola
ISBN 978-88-548-7819-8, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 12 euro

9. Carla CANULLO (a cura di)

Differenze e relazioni. Volume III. Le religioni nello spazio pubblico

Contributi di Sofia Alunni, Gian Luigi Brena, Carla Canullo, Elisabetta Colagrossi, Gerardo Cunico, Marco Damonte, Cecilia Maria Di Bona, Fabiola Falappa, Giovanni Ferretti, Ezio Gamba, Graziano Lingua, Umberto Lodovici, Roberto Mancini, Giulia Maniezzi, Stefano Marchionni, Silvia Maron, Alessandro Paris, Silvia Pierosara, Martina Properzi, Daniele Referza, Claudio Tarditi, Andrés Torres Queiruga, Tommaso Valentini, Giovanna Varani, Sofia Vescovelli
ISBN 978-88-548-8597-4, formato 17 × 24 cm, 264 pagine, 16 euro

10. Donatella PAGLIACCI (a cura di)

Creatività ed eccedenza dell'umano

Contributi di Virgilio Cesarone, Guido Cusinato, Arnaud François, Donatella Pagliacci, Oreste Tolone, Daniela Verducci
ISBN 978-88-548-8636-0, formato 17 × 24 cm, 120 pagine, 10 euro

11. Carla DANANI (a cura di)

L'umano tra cura e misura. Promuovere, condividere, restituire

Contributi di Luigi Alici, Aldo Benfatto, Carla Danani, Lino Duilio, Benedetta Giovanola, Serge Latouche, Roberto Mancini, Virgilio Melchiorre, Donatella Pagliacci, Francesco Rocchetti, Francesco Totaro, Daniela Verducci, Stefano Zamagni
ISBN 978-88-548-8656-8, formato 17 × 24 cm, 204 pagine, 15 euro

12. Carla DANANI (a cura di)

I luoghi e gli altri. La cura dell'abitare

Contributi di Petar Bojanić, Carla Canullo, Valentina Carella, Carla Danani, Elio Franzini, Elena Granata, Daniel Innerarity, Alessandra Lucaioli, Roberto Mancini, Ottavio Marzocca, Maurizio Migliori, Donatella Pagliacci, Silvano Petrosino, Silvia Pierosara

ISBN 978-88-548-9518-8, formato 17 × 24 cm, 240 pagine, 15 euro

13. Donatella PAGLIACCI (a cura di)

Umano, disumano, postumano

Contributi di Antonio Allegra, Fiorella Bassan, Ubaldo Fadini, Luca Grion, Donatella Pagliacci, Giorgio Tintino

ISBN 978-88-255-0601-3, formato 17 × 24 cm, 136 pagine, 12 euro

14. Massimiliano MARINELLI (a cura di)

Persone che curano

Contributi di Luigi Alici, Rossana Berardi, Franco De Felice, Elena Imperio, Maurizio Mercuri, Fabrizio Volpini

ISBN 978-88-255-0664-8, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 15 euro

15. Luigi ALICI (a cura di)

I conflitti di valore nello spazio pubblico. Tra prossimità e distanza

Contributi di Petar Bojanić, Francesco Botturi, Luciano Eusebi, Fabiola Falappa, Geneviève Fraisse, Simone Grigoletto, Paolo Monti, Silvia Pierosara, Federica Porcheddu, Francesco Stoppa, Stefano Veluti

ISBN 978-88-255-0913-7, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 15 euro

Compilato il 12 novembre 2018, ore 15:02
con il sistema tipografico \LaTeX 2 ϵ

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2018
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)