



ENRICO GARLASCHELLI | GIOVANNI SALMERI | PAOLO TRIANNI

Ma di' soltanto una parola...

economia, ecologia, speranza per i nostri giorni



FONDAZIONE
DI PIACENZA E VIGEVANO

In collaborazione con
Università di Roma Tor Vergata
Istituto Superiore di Scienze Religiose
di Milano

ENRICO GARLASCHELLI | GIOVANNI SALMERI | PAOLO TRIANNI

Ma di' soltanto una parola...

economia, ecologia, speranza per i nostri giorni



Euro 24,00

EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica

Largo Gemelli 1, 20123 Milano | tel. 02.7234.22.35 | fax 02.80.53.215

e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione);

librario.dsu@educatt.it (distribuzione)

web: www.educatt.it/libri

in copertina: Cristo Pantocratore, codice miniato illuminato
BadischeLandesbibliothek, Germania | Progetto grafico Studio editoriale EDUCatt

IOLANDA POMA¹

I. NELLA REALTÀ DELL'INTRECCIO: ESPERIENZE DELL'ALTRO

In una riflessione riguardante la Natura e Dio, il discorso filosofico nel quale mi muovo parte dall'unica posizione per ora a me consentita, che è quella dell'uomo irreversibilmente fuoriuscito dalla natura, incommensurabilmente altro da Dio, eppure immancabilmente intrecciato a essi.

Parto dunque dall'uomo, non per tornare a un (impossibile e improprio) antropocentrismo, le cui conseguenze, di cui continuiamo a pagare il prezzo, sono la degenerazione di quell'uscita dalla natura e da Dio, ossia la denaturalizzazione e la divinizzazione dell'uomo. Semmai, questa condizione di alterità rispetto alla natura e al divino è la condizione costitutiva del parlare filosofico che se, per questo, riconosce la propria soggezione discorsiva, comprende però anche come questa sua condizione si trovi enfatizzata e confermata – e senza soggezione – da una situazione storicamente inaggrabile, dal momento che ci troviamo attualmente immersi in uno spazio sempre più innaturale e desacralizzato. Abbiamo creato artificialmente, con la nostra storia e la nostra cultura, un mondo che insiste sulla separazione, sulla negazione o appropriazione del 'naturale', ed è un mondo che si è costituito in un crescente processo di secolarizzazione. Dobbiamo accettare anzitutto di trovarci in questo contesto, se vogliamo rendere serio e attendibile il tentativo di contribuire a ripensare il rapporto con il naturale e con il divino. Ripensare che significa ripartire, non ritornare o ricostruire.

¹ Iolanda Poma è ricercatrice di Filosofia morale presso l'Università del Piemonte Orientale – Vercelli, con insegnamenti di Filosofia della Religione, Ermeneutica, Filosofia della Storia. Tra le sue pubblicazioni: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas* (1996); *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno* (1998); *Saggi su Th. W. Adorno* (2002); *Gabriel Marcel. La soglia invisibile* (2008), autore di cui ha tradotto e curato l'opera *Essere e Avere* (1999).

Questa condizione storica sembra creare, o meglio rafforzare, un legame tra i due termini per così dire esclusi dal processo storico dell'uomo: la natura e Dio. Come se ciò che è stato posto fuori – ed è fuori-posto all'interno dell'ordine stabilito dal sapere moderno – sia la natura in quanto luogo dell'esperienza religiosa. Della Natura e di Dio, quindi, nell'oscurità in cui si trovano posti nel nostro tempo, si lumeggia un legame con cui torniamo a confrontarci, consapevoli di trovarci in un rapporto d'impossibile coincidenza, ma d'inevitabile rimando a essi.

Tenendo fermo il carattere irreversibile dell'uscita dell'uomo dal grembo naturale, ma al contempo rivolgendoci alle tracce di naturalità che resistono ai margini del mondo artificiale, se restiamo a ciò che siamo, il primo termine che ci viene 'naturale' pensare è quello di Natura. E parlare di 'Natura' significa immediatamente parlare dell'interrelazione uomo-natura, che diventa rapporto triadico, dal punto di vista teologico (uomo-natura-Dio). Non è possibile parlare dell'uomo, della natura e di Dio come termini a sé stanti. Parafrasando una frase di Dietrich Bonhoeffer, non esiste un uomo in sé, una natura in sé, così come non esiste un Dio in sé; ognuno preso isolatamente è una vuota astrazione². Il carattere storico, culturale, libero dell'umanità non può prescindere dal rapporto che essa intrattiene con il naturale e il sovrannaturale: rapporto non estrinseco, non frutto di un'iniziativa illuminata, ma *stato delle cose*.

Rispetto a questo si tratta allora anzitutto di evitare che quel binomio (uomo/natura) si faccia opposizione, come rischia ogni forma di dualismo; si tratta di evitare che quella triade (uomo-natura-Dio) assuma la forma rigida della gerarchia; e si tratta di impedire che entrambi (binomio e trionomio) cedano al monomio, ossia al monismo, alla riduzione e alla riconduzione a un unico termine. Quello che vorrei proporre di pensare insieme è piuttosto la figura più impegnativa di un loro incrocio, a partire dal rapporto uomo/natura: il tentativo è cioè di lavorare su un'articolazione del rapporto, in cui un termine riconosca in sé una parte dell'altro e ritrovi nell'altro una parte di sé, in modo tale che non solo ogni parte si riveli capace di aprirsi all'altro, ma anche di rilanciare *ad altro*. Il rimando reciproco contiene cioè anche l'esperienza di un ritorno asimmetrico: qui è intercettata un'imprevista ma costitutiva apertura al sovrannaturale.

² Cfr. D. BONHOEFFER, *Ethik*, Kaiser, München 1985, p. 235; trad. it. di A. GALLAS, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, p. 221.

Detto altrimenti, nella realtà dell'intreccio succede che l'uomo riconosca in sé un'essenziale parte naturale, così come scopre nella figura della necessità che la natura rappresenta un'esperienza di libertà. Questo fa sì che quella con la natura si prospetti come relazione che è di vicinanza (di familiarità) ma, insieme, anche d'insopprimibile alterità reciproca, esperienza vivente di trascendenza. Interessante a questo riguardo è il riferimento a un termine extraterritoriale rispetto a questo discorso, come quello dell'*Unheimliche* freudiano, tradotto come 'perturbante' o 'inquietante estraneità'. Dice Freud: "Il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare"³. Nella traduzione proposta da Michel de Certeau⁴, *Unheimliche* diventa 'inquietante familiarità': nel cuore del nostro domicilio si installa una familiarità straniante, eppure costituita⁵, il cui effetto alterante vanifica ogni tentativo di identificazione e di assimilazione.

II. SU RECIPROCIÀ E NON-RECIPROCIÀ IN SENSO EXTRA-ECONOMICO: LOGICHE DEL DONO

Il rapporto dell'uomo con la natura in cui poter riannodare un legame con la trascendenza è un rapporto possibile, ma mai garantito. *Il rapporto dell'uomo con la natura è mancato sia se manca la loro reciprocità sia se manca ciò che eccede quella reciprocità*. La reciprocità esclude unilaterali rapporti di potere, nelle sue diverse forme, anche quelle premurose di un certo ecologismo, o quelle estreme di chi presenta come necessaria la resa incondizionata, l'abbandono totale dell'uomo al potere di una natura che diventa immediatamente ipernaturale (e perciò snaturata). La non-reciprocità indica invece che il rapporto prefigura un sistema aperto: è un'esperienza che contiene in sé ciò che forza la sua chiusura. È perché è un circolo che non si chiude, che Altro parla, che Dio parla.

³ S. FREUD, *Das Unheimliche* (1919), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Imago Publishing Co., Ltd., London 1991, pp. 229-268; trad. it. di S. DANIELE, *Il perturbante*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 81-118 (la citazione è a p. 231, it. p. 82).

⁴ M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, p. 344; trad. it. di A. JERONIMIDIS, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, p. 352.

⁵ Cfr. F. SPINA, *L'istante e l'utopia. Tempo e scrittura in Michel de Certeau*, tesi di dottorato.

Sulla reciprocità

L'impegno umano di proteggere la natura fallisce entro un rapporto unilaterale, paternalistico-assistenzialistico da parte dell'uomo, che esprime, anche se in forma rovesciata rispetto al soggetto dominatore e predatore, una medesima logica di dominio e di superiorità nei confronti della natura. Riteniamo infatti bisognoso di protezione colui che è incapace di provvedere a se stesso, un minore a cui si offre la tutela. Ugualmente parziale è la posizione per la quale la natura rappresenterebbe ancora per noi un'esperienza d'immediatezza in cui l'uomo possa trovarsi beatamente e passivamente immerso, ovvero l'ideale del ritorno a una natura primigenia.

Il compito di cura e di responsabilità per la Natura nasce piuttosto da un rapporto di fraternità: l'incarico di cui viene investito Adamo nel paradiso terrestre è implicato dal suo *rapporto di fraternità* con il mondo animale, essendo egli stato creato lo stesso giorno, il sesto⁶. Poi nella storia dell'umanità sappiamo che ad Adamo da sempre fa da controcanto Caino: 'Sono mica il custode di mio fratello?'. Questa è l'oscillazione che percorre costantemente la storia del rapporto che lega l'uomo alla natura, il fratello al fratello, tra responsabilità e rinnegamento.

Reciprocità significa non riconoscere nella natura né il malato manchevole, passivo e bisognoso delle nostre cure, né il medico in grado di guarire tutti i nostri guai e malanni, ma un soggetto di pari dignità, con cui stringere un'alleanza⁷, un patto, ammettendo semmai la sostanziale loro interdipendenza. La natura, che dipende sempre più, anche drammaticamente, dalle nostre scelte, è anche però ciò da cui la nostra stessa libertà scopre di dipendere. Ci vuole allora da parte dell'uomo la capacità non solo di proteggere la natura, ma anche di *lasciarsi salvaguardare dalla natura*. Finora l'uomo ha frainteso questo punto e ha fallito nel suo rapporto, perché la natura da cui si distacca e che domina con il movimento della sua emancipazione è la stessa natura di cui consiste la sua umanità e l'esito ultimo non può che essere un potere riferito a un soggetto che di quel potere è anche oggetto, strumento e vittima⁸. Per entrarne in possesso, l'uomo perde la natura, e perde se stesso.

⁶ Cfr. P. DE BENEDETTI, *Teologia degli animali*, Morcelliana, Brescia 2007.

⁷ Cfr. L. BOFF, *Ecologia, mondialità, mistica*, Cittadella Editrice, Assisi 1993.

⁸ E il corpo ne è l'icona. Liberare il naturale dalla presa delle nostre mani non è diverso dal diritto proclamato dall'*habeas corpus*. Il riferimento va all'Art. 9 della *Dichiarazione univer-*

Sulla non-reciprocità

Nel suo sviluppo, la storia dell'uomo può essere pensata come un movimento espansionistico, a cerchi sempre più estesi, da cui l'uomo ritorna a sé, più ricco e più forte; un'erranza che incrementa il raggio d'azione del Medesimo, la sua brama di conquista, per l'affermazione di sé. Questa dinamica economica è spezzata da un movimento che invece va verso l'Altro senza tornare allo Stesso, senza desiderio di colonizzarlo, senza rientro al punto di partenza, come ne parla Levinas⁹. Qui si prospetta un'economia diversa, una diversa etica: una generosità senza ritorno, un eccesso che non si aspetta più la reciprocità del contro-dono nella quale ci si offre vicendevolmente il medesimo. È una generosità che si dà non ponendo se stessi come unici fini, diretti fruitori, gli aventi diritto. Implica, come dice Levinas, "che l'agente rinunci a essere contemporaneo al proprio fine, che agisca senza entrare nella terra promessa"¹⁰. Qui allora la reciprocità è spezzata, perché non c'è economia del dono equivalente, non tiene una logica dello scambio, come dice Derrida¹¹. Qui la tautologia entro cui si configura l'uomo e la sua esperienza del mondo subisce un'alterazione e, come scrive Nancy, "la necessità, quindi, di un'eterologia"¹². In *Ricordare, dimenticare,*

sale dei diritti dell'uomo: "Nessun individuo può essere arbitrariamente arrestato, detenuto o esiliato".

⁹ Cfr. E. LEVINAS, *La trace de l'autre* (1963), in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, pp. 261-282; trad. it. di F. SOSSI, *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, R. Cortina, Milano 1998, pp. 215-233.

¹⁰ Ivi, p. 267, it. p. 220. O, come ribadisce Ricoeur in termini pressoché identici: "Si può ben dire che l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgersela prima di morire" (P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 28; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, p. 37). Gabriel Marcel parla di quella "perennità vivente", che "da un lato sembra impregnare di sé tutta la nostra esistenza transitoria, ma che al contempo si manifesta accessibile soltanto al termine di questa esistenza, al termine del viaggio cui in definitiva ogni vita si riduce" (G. MARCEL, *Homo viator. Une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1945, p. 11; trad. it. di L. CASTIGLIONE - M. RETTORI, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, pp. 15-16).

¹¹ Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps*, Éditions Galilée, Paris 1991; trad. it. di G. BERTO, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

¹² J.-L. NANCY, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005, p. 34; trad. it. di R. DEVAL - A. MOSCATI, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007, p. 32.

perdonare, Paul Ricoeur sottolinea che nella definizione del dono¹³ "l'accento sembra posto sull'assenza di reciprocità"¹⁴, fino alla formula estrema del Vangelo: "fate del bene senza sperare niente in cambio" (Lc 6,35). Il rapporto con la natura si prefigura quindi come rapporto di donazione, in cui la non-reciprocità indica l'inaggrabile alterità dei termini in rapporto: dell'uomo rispetto alla terra, ma anche della terra, che si offre a noi come dono non in nostro possesso, come parte dell'uomo 'non a sua disposizione'.

Allora, come l'uomo scopre la sua affinità, anche biologico-chimica, con la realtà naturale, così condivide con la natura la sua dinamica intimamente alterante: come l'uomo anche la natura indica al di là della pura autoconservazione e riproduzione; anche la realtà naturale resiste alla pianificazione concettuale, a una spiegazione unicamente gnoseologico-scientifica, a un radicale fisicalismo e per questo sfugge sempre, seppur ferita, alla postura assertiva di un soggetto che decide, delibera e crede di poterla dominare conoscitivamente. Certo, la nostra esperienza della natura è già da sempre filtrata culturalmente, ma questa esperienza contiene in sé anche ciò che manca per la chiusura del suo concetto. Per questo la natura continua a rappresentare un elemento non a nostra disposizione, così come anche l'uomo resiste a un'assimilazione indistinta nel naturale.

III. NATURA DELL'UOMO: LA LIBERTÀ NEL LUOGO DELLA NECESSITÀ

Ora, la figura dell'incrocio appartiene già a ogni singolo termine che, prima di essere rapporto con l'altro, è già rapporto con se stesso nella forma dell'incrocio, come capiamo bene parlando della 'natura umana', che rivela, già nella sua dicitura, la contemporanea appartenenza e distinzione dell'uomo rispetto alla natura, di un uomo soggetto alla necessità naturale e

¹³ "Donare: lasciare a qualcuno, con intenzione liberale o senza ricevere nulla in cambio, una cosa che si possiede o di cui si gode" (P. RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein, Göttingen 1998, p. 149; trad. it. di N. SALOMON, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, il Mulino, Bologna 2004, p. 113). Concetto già ribadito da Ricoeur in *ID.*, *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et justice*, Mohr, Tübingen 1990; trad. it. di I. BERTOLETTI, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, in cui contrappone la logica della sovrabbondanza alla logica di equivalenza dell'economia. In questo senso dare più di quanto si deve o dare senza ricevere niente in cambio si presentano come forme parallele.

¹⁴ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 149, it. p. 113.

libero, nel modo dell'incrocio: perché non posso pensare a un altro ordine, diverso da questo, in cui la libertà possa realizzare i suoi effetti. Ma anche: è nell'ordine della libertà, del non-solamente-empirico, che la natura mi rivela il suo vero volto¹⁵.

Ma anche: la necessità della natura è in sé garanzia di uno sviluppo virtuoso della nostra libertà, perché impartisce la dura lezione del limite e insegna l'intangibile alterità, sua e di noi stessi. Con il suo regolarsi necessario, costante nel tempo, proprio di un processo che ha in sé il suo principio, la natura dichiara la sua intima libertà e contesta l'innaturale sottomissione a regole arbitrarie, l'assoggettamento della natura all'uomo e dell'uomo all'uomo¹⁶. *C'è una libertà che ci affranca dal condizionamento sensibile e c'è una rappresentazione sensibile-naturale dell'esistenza che, proprio nel suo aspetto più anti-liberale, ci garantisce e ci libera dalla soggezione all'arbitrio altrui. Quindi, l'uomo è più della natura, grazie alla sua libertà; ma è davvero libero solo grazie alla sua naturalità.*

Su questa congiunzione intrecciata di uomo-natura insistono autori anche molto distanti nel tempo e diversi fra loro: Vico, l'illuminismo e Kant, Gabriel Marcel, Hannah Arendt. In molti di loro l'approfondimento di questo intreccio si fa contemplazione e si apre alla trascendenza. Quello che emerge da tutti è l'esigenza di tenere assieme il naturale e lo spirituale come intrecciati, quindi il riconoscimento del loro vincolo d'interdipendenza, salvaguardato dall'irriducibile alterità di ogni termine.

Mi limito a due autori che, in modo differente, contribuiscono a questa mia riflessione: Gabriel Marcel e Hannah Arendt. Marcel, come molti altri, registra un allentarsi progressivo del rapporto tra il vitale e lo spirituale nel corso della storia. E questo non solo a causa di un pensiero ateo e dissacra-

¹⁵ Perché, se restiamo alla mera esperienza empirica, la natura presenta un volto crudele anche per gli uomini giusti, che si troveranno, "sottomessi a tutti i mali della miseria, delle malattie e della morte" (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1983, vol. 8; *Critica del giudizio, testo tedesco a fronte*, M. MARASSI (a cura di), Bompiani, Milano 2004, p. 623).

¹⁶ Diversi e autorevoli sono i riferimenti possibili: si pensi a I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784; MONTESQUIEU, *Il principio della semplicità delle leggi di natura*, 1735-1747; J.-J. ROUSSEAU, *L'ordine naturale e la libertà in Emilio*, 1762. Non c'è cosa peggiore per l'uomo, dice Kant, che essere un trastullo nelle mani della volontà altrui (cfr. I. KANT, *Bemerkungen*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. XX, G. VON LEHMANN (a cura di), Walter de Gruyter, Berlin 1942, riprodotto a fronte dell'edizione italiana, *Note per un diario filosofico*, K. TENENBAUM (a cura di), Meltemi, Roma 2001, pp. 139-141).

tore, perché parte di questa responsabilità va anche a un pensiero esclusivamente (e quindi riduttivamente) religioso che, insistendo troppo sull'al di là, ha finito per indebolire l'amore per la vita: "Molte anime [...] hanno ceduto alla tentazione di rinnegare il dato umano e di disertare la terra, senza con questo, forse, avvicinarsi molto al cielo"¹⁷. E d'altronde anche "eliminare l'al di là non ha portato a una valorizzazione della vita presente"¹⁸. "Disertare la terra" o "eliminare l'al di là" sono entrambe soluzioni parziali che, quindi, mancano il bersaglio; puntando su uno solo dei due termini, perdono entrambi: "Vediamo così scavarsi un abisso tra le masse snaturate da una forma di vita sempre più inumana, e una piccola élite soprannaturalizzata, ma i cui fondamenti vitali divengono sempre più fragili, sempre più vacillanti"¹⁹.

L'"articolazione di vitale e spirituale che segna la nostra appartenenza al mondo" contesta la "dissociazione del biologico e dello spirituale"²⁰. Ed è tale che il crollo di un ordine provoca un cedimento dell'altro. E quindi la cura per impedire la riduzione vitalistica è nel rafforzare il nesso con la spiritualità, così come, per "ricostruire il tessuto lacerato dell'esistenza morale autentica"²¹, occorre ispirarsi al lavoro di rigenerazione dei tessuti e degli organi.

Hannah Arendt, ebrea, filosofa politica, laica, si fa attrarre dall'idea di un Dio che, per prima cosa, nasce²². La nascita è un *evento naturale*, che costituisce il modello del nostro agire autentico, della nostra libertà, perché è un inizio assoluto eppure radicato nella realtà, che non esibisce la garanzia di un fondamento, anche se ha l'autorità di un *atto di fondazione*. È un atto di cominciamento che produce un incremento di esistenza, che esprime la fiducia e la speranza di una trasformazione migliorativa della realtà. Le nostre azioni autentiche, nella loro facoltà di iniziare, dovrebbero possedere lo stesso dinamismo e le stesse caratteristiche virtuose di quell'evento natura-

¹⁷ G. MARCEL, *Homo viator*, cit., p. 127, it. p. 108.

¹⁸ G. MARCEL, *LE MYSTÈRE DE L'ÊTRE*, vol. II, Aubier, Paris 1951, p. 150; trad. it. di G. BISACA, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1970, p. 127.

¹⁹ G. MARCEL, *Homo viator*, cit., p. 356, it. p. 292.

²⁰ G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, vol. I, cit., rispettivamente a p. 207 e a p. 219; it. p. 176 e p. 199.

²¹ G. MARCEL, *Homo viator*, cit., p. 229, it. p. 190.

²² Per una trattazione più articolata dell'argomento, mi permetto di rimandare a I. POMA, *La natalità in Hannah Arendt*, in «Filosofia e Teologia», anno XXI n. 2, maggio-agosto 2007, pp. 348-361.

le, come scaturigine positiva di forza creativa. L'azione autentica è come la nascita e, esattamente come la nascita, ha i suoi rischi: è imprevedibile e irreversibile. Ma, dice la Arendt, ha anche in sé i suoi rimedi: per arginare il rischio dell'imprevedibilità, l'azione trae forza dalla capacità di fare promesse, e per rispondere all'irreversibilità l'azione trova nel perdono la possibilità di un re-inizio²³. Ora, proseguendo l'incrocio iniziato da Arendt, è possibile continuare a tessere, mettendo in pratica l'arte misteriosa dell'intreccio. Infatti, il perdono, che risponde all'irreversibilità, è imprevedibile (inaspettato, incalcolabile); e la promessa, che risponde all'imprevedibilità, è irreversibile (inviolabile: non si può tornare indietro).

La nostra nascita, che è nostra senza appartenerci, ci individua come figli, secondo un principio creaturale/creativo e non creatore. La natalità, evento naturale, animale, biologico, dettato dalla necessità, è l'inizio della nostra umanità come libertà, apertura e uscita nel mondo²⁴.

IV. MARGINI DEL SOGGETTO: RIPARTIRE DAL CORPO

Ora, come ripartire nel rapporto incrociato con il naturale e il divino? Penso che un lavoro possa essere quello di cercare ai margini del sistema (là dove si rifugia la natura con le altre figure della differenza, della difformità e dell'alterità) la risorsa per scardinare un potere che è storico, e la storia non permette dei ritorni, dei percorsi a ritroso, ma prevede delle ripartenze, delle nuove nascite, in cui cominci "il mondo da capo"²⁵.

La naturalità in questo mondo artificiale, innaturale, lascia la sua traccia nelle terre di mezzo, nelle marginalità di questo sistema integrato: è la natu-

²³ Arendt ne parla nei due paragrafi di Vita attiva, "L'irreversibilità e il potere di perdonare" e "L'imprevedibilità e il potere della promessa", in H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. FINZI, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997.

²⁴ Secondo Miguel Vatter, la vita biologica, che può diventare oggetto passivo del dominio politico, può anche invece diventare soggetto attivo di resistenza al dominio e inizio di una nuova libertà. Questo grazie a una cesura della vita con se stessa, di cui la natalità è segno (cfr. M. VATTER, *Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt*, in «Revista de ciencia política», vol. 26, n. 2, 2006, pp. 145, 152).

²⁵ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1951, p. 466; trad. it. di A. GUADAGNIN, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 638.

ra nonumana, il bambino, l'animale²⁶, il clochard; o le scelte di libera marginalità e controcultura, come il monachesimo²⁷, o l'opera d'arte priva di utilità, unica, non scambiabile, che si sottrae alla reificazione²⁸. L'esistenza della natura (e di Dio) si dà oggi nell'assenza. Occorre, attraverso un lavoro ai margini e una silenziosa opera di erosione interna al sistema, fare spazio a questa assenza, evocarla, perché si faccia presente nella sua assenza.

Questo lavoro di erosione e di sottrazione riguarda anche il soggetto, ancora invece troppo presente. Occorre togliere all'uomo, depotenziarlo criticamente, innanzitutto articolando internamente il concetto di soggettività che pronunciamo sempre al singolare, per capire quale sia il soggetto che continua a mancare questo rapporto²⁹, e quale spazio ci sia per un soggetto altro che penso come soggetto corporeo. Il corpo è entrato di soppiatto nel nostro discorso sia quando parlavo del soggetto che domina la natura e quindi se stesso nella sua parte naturale-corporea, sia quando ho ricordato il concetto di nascita in Hannah Arendt. L'uomo incontra la natura nel proprio corpo come vivente, insopprimibile alterità a esso immanente e decentrante, punto opacizzante che impedisce la chiusura dell'identità, mette in crisi l'idea di un soggetto padrone di sé, fa saltare le categorie classiche e altera le classificazioni pacificanti: tra essere e avere, alto e basso, trascendente e immanente.

²⁶ Rispetto a questo Adorno invita a sperare che il riconoscimento della propria animalità negata ci restituisca un po' di umanità. Parla della "salutare rammemorazione della somiglianza con la bestia" (TH.W. ADORNO, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin/Frankfurt a.M. 1955, p. 285; trad. it. di E. FILIPPINI, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 280).

²⁷ Dove pulsano le energie vitali di ogni convivenza, in E. BIANCHI, *Il fascino quotidiano del bene*, in «La Stampa» 24 ottobre 2010, 35.

²⁸ Come scrive Arendt, "Nel caso delle opere d'arte, la reificazione è più che mera trasformazione; è trasfigurazione, una vera metamorfosi, in cui è come se il corso della natura, che vuole che tutto il fuoco bruci per diventare cenere, è invertito e anche la polvere può divampare in fiamma", riferendosi in nota ai versi di Rilke in Magie: "... nell'arte, la polvere diviene fiamma. / Qui è la magia" (H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 168, it. p. 121).

²⁹ Si può condividere l'analisi, svolta da Arendt in *Vita activa*, per la quale responsabile di un rapporto di dominio nei confronti della natura non sia né l'uomo che, lavorando, risponde alle necessità naturali della sua sopravvivenza biologica, né l'uomo come soggetto di libertà, che agisce, parla e pensa, e che riconosce che ci sono dei processi che sono fuori dalla portata della sua volontà. Il soggetto che mina un rapporto possibile con la natura è l'homo faber che opera la reificazione, che degrada la natura a semplice mezzo del mondo dell'artificio umano.

Nel farci raggiungere dal silenzio – voce alterata della natura, del corpo, delle innumerevoli nascite dei nostri gesti di libertà – è la speranza di una nuova economia e di una nuova ecologia.