

Introduzione
L'UOMO IN RELAZIONE
CRISI E ATTUALITÀ DI UN'IDEA

Luca Grion

I. PREMESSA

Quando Aristotele parla dell'uomo nei termini di un "animale politico" segnala la centralità della relazione interpersonale quale elemento strutturale dell'esser-uomo. Ciascuno, questo il messaggio dello Stagirita, può esprimere compiutamente se stesso solo all'interno della relazione con gli altri, fuori dalla quale non vi è alcuna possibilità per un'esistenza propriamente umana. In questa prospettiva, la vita comunitaria – con i suoi vincoli e le sue norme – si configura come il luogo naturale in cui il singolo è chiamato a diventare se stesso grazie alla buona relazione con gli altri suoi simili. Se però provassimo a confrontare la prospettiva aristotelica – ma discorso analogo potrebbe essere svolto per Platone, Agostino o Tommaso – con il contesto attuale, non potremmo che registrare la profonda dissonanza tra quel modo di ragionare attorno alla natura relazionale dell'uomo e la concretezza fattuale delle nostre società. Non a caso, buona parte della riflessione contemporanea segnala la progressiva precarizzazione dei legami. La loro liquefazione. Più radicalmente, la riflessione moderna ha messo in discussione l'originarietà della relazione *ad altri*, teorizzando il primato dell'individuo e la strumentalità utilitaristica della relazione sociale. Ma se l'intuizione aristotelica era corretta, che ne è allora dell'uomo?

2. UNO SGUARDO SULLA "SOCIETÀ LIQUIDA"

L'analisi sociologica sembra oggi impegnata nella declinazione di due figure fondamentali: quella della liquidità e quella del frammento. L'immagine complessiva che ne risulta non appare certo confortante. Fragilità dei rapporti, crescente insicurezza, chiusura nel privato, difficoltà a costruire la propria identità personale e a rapportarsi con la propria tradizione; sono queste solo alcune delle criticità tipiche della vita moderna. Quello che manca sembra essere, in generale,

un riferimento *solido* ad una cornice di riferimento *stabile*. Non a caso Zygmunt Bauman – oggi tra i sociologi più noti anche al vasto pubblico – descrive le nostre vite come ondegianti tra una serie di amori *liquidi*, inserite a fatica in società *liquide*, a disagio all'interno di autorappresentazioni (processi identitari) altrettanto *liquidi*, dove la liquidità esprime l'incapacità di mantenere una forma propria (un'identità, appunto) e l'assenza di legami stabili¹.

Veniamo ora brevemente alla seconda immagine, quella del frammento. È un'analogia molto amata anche in ambito letterario, basti pensare alla sua rilevanza nella riflessione post-moderna. Ciò che quest'immagine registra è un fatto assai concreto: il singolo è sempre meno "parte di". Crollate le vecchie ideologie, infranto il modello tradizionale di famiglia, andata in pezzi la fiducia nella dimensione pubblica, l'uomo contemporaneo appare davvero come un frammento isolato², incapace (o impossibilitato) a ritrovare il proprio senso all'interno di un disegno più vasto. Conseguentemente prevale nei singoli, quasi come inevitabile mossa difensiva, una tendenza all'autoreferenzialità o, per dirla con Taylor, all'individualismo e al narcisismo.

Certo le generalizzazioni sono sempre pericolose, ma l'analisi sociologica sembra registrare un progressivo indebolimento dei rapporti interpersonali e, al tempo stesso, una relativizzazione degli assunti assiologici di riferimento. Venuta meno la fiducia in una struttura normativa dell'essere valida oggettivamente³ – la possibilità di convenire su un Senso trascendente – resta infatti il solo desiderio soggettivo; resta il proprio, personale, cercare di dare un senso alla propria storia⁴. Ma da quanto tempo va avanti questo processo? È una novità degli ultimi decenni o ha radici più profonde? E, soprattutto: questo "progressivo indebolimento" ci allontana inesorabilmente da cosa? Prima di provare a rispondere a queste domande è forse il caso di sostare ancora un poco sull'analisi del fatto, provando a leggerlo con le categorie offerteci da due autori (due filosofi contemporanei) che lungamente hanno riflettuto su questi temi. Il primo autore che vorrei introdurre è proprio Charles Taylor. Il secondo sarà invece Alasdair MacIntyre.

¹ «Detto in parole povere, tutte queste caratteristiche stanno a significare che i liquidi, a differenza dei corpi solidi, non mantengono di norma una forma propria. I liquidi, per così dire, non fissano lo spazio e non legano il tempo. Laddove i corpi solidi hanno dimensioni spaziali ben definite ma neutralizzano l'impatto – e dunque riproducono il significato – del tempo (resistono con efficacia al suo scorrere o lo rendono irrilevante), i liquidi non conservano mai a lungo la propria forma e sono sempre pronti (inclinati) a cambiarla; cosicché ciò che conta per essi è il flusso temporale più che lo spazio "per un momento", Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), Editori Laterza, Roma 2006, p. VI. Sugli stessi temi si veda anche Id., *La società individualizzata* (2001), il Mulino, Bologna 2002.

² Non a caso si parla spesso di "processi di atomizzazione" per definire questo genere di fenomeni.

³ Jean-Francois Lyotard parlerà, per decretarne la fine, di "grandi narrazioni", ovvero di visioni comprensive del bene capaci di dare un senso unitario al reale. Egli si riferirà in particolare alle tre grandi narrazioni del moderno: illuminismo, idealismo e marxismo. Lo stesso concetto si applica tuttavia anche alle diverse visioni religiose. Cfr. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ Ecco dunque chiarito l'uso delle maiuscole e delle minuscole in riferimento al termine "senso": con la minuscola si indica la dimensione privata, soggettiva; con la maiuscola si esprime invece l'apertura ad un orizzonte valoriale che guarda oltre al soggetto e aspira all'universale.

3. CHARLES TAYLOR E IL DISAGIO DELLA MODERNITÀ

Charles Taylor, filosofo canadese oggi tra i più autorevoli interpreti nel dibattito culturale, ha dedicato uno dei suoi libri più noti – *Il disagio della modernità*⁵ – all'analisi di quelli ch'egli considera i grandi mutamenti che definiscono l'eredità del moderno: l'individualismo, il primato della ragione strumentale, il progressivo affermarsi di forme di dispotismo morbido. Seguiamolo brevemente nella sua analisi.

3.1. *L'individualismo*

«In passato – osserva il nostro Autore –, gli uomini usavano vedersi come parte di un ordine più ampio. In alcuni casi si trattava di un ordine cosmico, di una Grande Catena dell'Essere, in cui gli umani figuravano al posto che gli spettava [...]. Quest'ordine gerarchico dell'universo si rifletteva nelle gerarchie della società umana»⁶. È questo il caso del cittadino greco come dell'uomo medioevale. In entrambi i casi, il senso della propria identità era costitutivamente legato a quello del tutto più grande di cui il singolo era parte. Legame quest'ultimo che se da un lato offriva certezza, dall'altro implicava un significativo prezzo in termini di libertà individuale: «Gli uomini – scrive sempre Taylor – si trovavano spesso confinati in un dato luogo, in un dato ruolo e in una condizione che erano propriamente loro, e dai quali era praticamente impensabile allontanarsi»⁷. L'identità personale, in questa prospettiva, è *data* dalla forma del mio “essere con gli altri”.

La libertà moderna – coi suoi corollari fatti di “autonomia”, “originalità” e “autorealizzazione” – nasce proprio dal progressivo discredito in cui caddero tali ordinamenti. Inizia così il tempo del disincanto: il mondo perde parte della sua magia e l'uomo si percepisce libero da legami eteronomi. Al tempo stesso, però, l'uomo comincia ad avvertire anche il disagio derivante dalla perdita del Senso (ovvero dalla perdita del proprio posto nel tutto di cui si è parte). Ciò che entra in crisi non è soltanto la fiducia nella possibilità di convenire su una comune visione del mondo (su una precisa ontologia metafisica). Ad essere travolta da un generale scetticismo è l'antropologia stessa su cui il pensiero classico aveva costruito le proprie riflessioni. È la nozione di “natura umana” ad essere posta in questione e, con essa, viene meno la fiducia nella possibilità di determinare alcuni aspetti specificatamente umani che ne palesano la specificità e la particolare dignità⁸. Tutto ciò, osserva Taylor, sviluppa col tempo un disagio esistenziale sem-

⁵ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), Editori Laterza, Roma 2006.

⁶ *Ibid.*, pp. 4-5.

⁷ *Ibidem.*

⁸ La nozione di “natura umana”, oggi al centro di un rinnovato interesse, rappresenta senza dubbio un concetto assai problematico in ragione del diverso uso che ne fanno quanti si richiamano alla tradizione antica (lungo la linea aristotelico-tomista), rispetto a quanti si richiamano invece alla riflessione moderna, specie nella sua declinazione empirista. Quest'ultima individua col termine “natura” il riferimento al dato prettamente materiale (biologico), ovvero a tutti quei dati della nostra “naturalità” coi quali dobbiamo fare necessariamente i conti (il portato dell'evoluzione, il peso degli istinti e delle passioni, per non parlare del peso dell'inconscio). Per la tradizione antica, invece, la natura umana indica l'obiettivo di massima fioritura dell'umano. Più che alla causa materiale essa guarda alla causa finale, ossia a quell'ideale di pienezza e di perfezione rispetto al quale l'uomo è chiamato a conformarsi se vuole esprimere compiutamente se stesso.

pre più accentuato. Disagio a cui l'uomo moderno risponde facendosi egli stesso creatore del senso, del suo personale modo di concepire e valutare le cose, in una continua autoaffermazione di sé che si esprime nella costante rivendicazione del diritto a scegliere e a scegliersi (fino a raggiungere le forme patologiche della totale chiusura nell'autoreferenzialità e nel narcisismo). Se non c'è un Senso che mi precede (che mi trascende⁹), sono io che attribuisco valore alle cose che reputo importanti e attraverso questa attribuzione di senso esprimo la mia libertà e la mia irripetibile unicità¹⁰. Devo poter essere "libero di" per riuscire a esprimere ciò che *voglio essere*. Il rapporto con gli altri si costruisce quindi nel contrattare il massimo grado di libertà possibile compatibilmente con le pari esigenze di tutti gli altri. L'individuo moderno – col suo bagaglio di diritti e di doveri – viene così definito a partire da quest'esigenza di stabilire regole di convivenza capaci di tutelare la vocazione libertaria del soggetto¹¹. Pensiamo a come Hobbes immagina la nascita dello Stato, ovvero quell'incontro tra individui liberi e autonomi che, essendo abitati da un desiderio senza fine, ed essendo costretti a convivere in un territorio limitato con risorse ugualmente limitate, si riuniscono dando vita allo Stato attraverso un patto fondato sull'auto-limitazione quale prezzo pagato all'incolumità personale. Oppure, pensiamo a Locke, la cui riflessione politica – benché sorretta da un maggior ottimismo antropologico – si incentra sul tema dell'utilità del contratto quale strumento efficace per ottimizzare il godimento di quei diritti che, per natura, spetterebbero a ciascun uomo ma che, senza il costituirsi dell'istituzione statale, faticerebbero a trovare applicazione. Pensiamo infine a Rousseau e alla descrizione che fornisce di quello che, secondo lui, rappresenta l'ormai perduto stato di natura: un tempo in cui gli uomini (liberi e autonomi) vivevano in una felice solitudine a cui il bisogno li ha sottratti, costringendoli a scoprire il prezzo – gravoso – della reciproca dipendenza.

In fondo la domanda essenziale a cui il giusnaturalismo moderno cerca di trovare risposta è la seguente: quali sono le regole del gioco che consentano a ciascuno la maggior libertà di movimento possibile, attraverso cui perseguire il proprio personale percorso di ricerca al bene? Corollario: se le cose stanno così, "gli altri" sono visti o come un ostacolo inevitabile con cui fare i conti (si pensi all'*homo homini lupus* di Hobbes) o come una risorsa strumentale con cui rapportarci entro una logica di tipo mercantile. Di conseguenza i legami interpersonali sono vissuti come vincoli – spesso gravosi – a cui ci si sottomette per ragioni di calcolo personale.

3.2. *Il primato della ragione strumentale*

Se il metro con cui si giudica la qualità dei rapporti e delle relazioni è dato dall'efficacia con la quale essi tutelano la libertà e l'autonomia dei singoli, l'*efficien-*

⁹ Mi trascende nel senso che vale al di là del mio personale punto di vista o modo di sentire. Il termine "trascendente", quindi, indica qui ciò che oltrepassa la particolarità del mio giudizio privato.

¹⁰ Esemplicativa, al riguardo, la posizione espressa da J.P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano 1997 (in particolare la quarta parte).

¹¹ Il "liberalismo della neutralità", l'espressione è di Taylor, si preoccupa quindi di stabilire queste regole di convivenza senza mai prendere posizione per alcuna visione del bene particolare. Il riferimento d'obbligo su questo tema è J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1984.

za diviene inevitabilmente il valore di riferimento. «La sua misura del successo – scrive Taylor – è il massimo di efficienza, il miglior rapporto costi-prodotto»¹² (o costi-benefici). Questo ragionamento non vale però per i soli rapporti interpersonali; esso ha una valenza generale e dice, in essenza, anche del rapporto dell'uomo con la tecnica. La capacità di *performance* è infatti il criterio col quale si giudica la bontà di un oggetto (la sua utilità), il che presuppone l'utilizzabilità e la strumentalità come approcci ordinari al mondo. Poiché non ci sono fini in sé che valgono in quanto tali – questa è infatti la conseguenza più drammatica legata al venir meno delle grandi narrazioni sul Senso – contano allora gli strumenti che ci consentono di realizzare al meglio i fini che noi stessi ci diamo. In tale contesto, la tecnica vale nella misura in cui sa offrire i mezzi più adatti a tradurre in prassi gli slanci del nostro desiderio. Il possibile (ciò che è tecnicamente possibile) vale quindi di per sé in quanto amplia l'orizzonte in cui il nostro desiderio può spaziare. Il possibile in quanto tale è fattibile, sempre ch'io decida di volerlo¹³.

A ben vedere siamo tornati, da una diversa via, a quella stessa forma di autoreferenzialità di cui si faceva accenno poc'anzi, e il relativismo etico ne diviene una conseguenza inevitabile: se non c'è un ordine che mi trascende, se non c'è un'oggettività del bene che mi precede, non ci sono neppure criteri (tendenzialmente) oggettivi per discernere, tra i possibili, quegli usi che vanno nella direzione di una fioritura dell'umano e quelli che, al contrario, lo sviliscono e lo deformano.

Certo, tutto ciò non si è prodotto a caso: l'epoca del disincanto, orfana delle grandi ontologie metafisiche, nasce dalla delusione con cui la modernità guarda alle discussioni della tarda-scolastica; nasce da una reazione al dogmatismo col quale venivano utilizzati concetti quale "essenza", "natura", "causa finale". Kant parlerà della speculazione metafisica come di una contesa senza fine incapace di produrre risultati apprezzabili; Cartesio parlerà di quella tradizione scolastica come di qualcosa da abbandonare e rispetto alla quale fare *tabula rasa*. Al contrario, il metodo sperimentale – capace di indagare la natura come *fatto* (anziché come *fine*, ovvero come archetipo e modello ideale) – sembra incarnare una forma di sapere oggettivo, condiviso e incrementale. Di qui il prestigio di cui gode la scienza moderna e, di riflesso, la tecnica stessa¹⁴. Basti pensare all'elogio del sapere tecnico-scientifico elaborato da Francis Bacon.

Resta il fatto che quella reazione rispetto alle degenerazioni della tradizione scolastica – per certi versi anche condivisibile – abbia finito per rinunciare anche ad una serie di chiavi concettuali preziose (e forse insostituibili) per penetrare davvero il senso della condizione umana.

¹² *Ibi*, p. 7.

¹³ Sull'essenza della tecnica e sul suo dispiegarsi illimitato in assenza di un Senso capace di porle efficacemente dei limiti invalicabili, si veda: E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2002.

¹⁴ La fiducia illuminista nell'idea di progresso affonda qui le sue radici e, anche se oggi tale sicurezza è venuta meno, le nostre categorie concettuali – quelle stesse con cui ragioniamo sul giusto e sul bene, sul doveroso e sul desiderabile – sono ancora profondamente debitrice di quella che a buon diritto possiamo definire come una vera e propria "svolta antropologica" del moderno in base alla quale l'umano è ridotto alle sue componenti misurabili e quantificabili (alle sue dimensioni empiricamente indagabili). In questo contesto la natura dell'uomo dice come egli è *fatto*, l'autonomia dice della forma del suo *farsi*, la tecnica rappresenta lo strumento attraverso cui dar corpo a questo progetto.

3.3. *Il dominio dell'impersonale*

Intimamente legata al tema della tecnica e della ragione strumentale è una terza forma di disagio che affligge l'uomo contemporaneo e che sembra andare in controtendenza con il processo di autonomia ed emancipazione di cui abbiamo ragionato sino ad ora. Taylor ci parla infatti dell'impotenza dell'individuo moderno di fronte alle forme impersonali di dominio: il Mercato e lo Stato, *in primis*.

Lo Stato moderno, come si è accennato, nasce dalla necessità di tutelare i diritti dei cittadini. La sua è dunque, dapprincipio, una funzione prettamente strumentale. Progressivamente, però, lo Stato da semplice mezzo diviene un fine in sé, con una propria fisionomia e una propria logica (la logica burocratica, rispetto alla quale Kafka ci ha regalato pagine particolarmente suggestive). Esso sviluppa infatti una propria personalità... impersonale. Analogamente, il Mercato che da semplice luogo di scambio di beni diviene, più pervasivamente, forma delle relazioni intersoggettive.

La libertà invocata dal singolo paga su questi due fronti (stato burocratico e libero mercato) il prezzo dell'autonomia goduta nella sfera privata. Così facendo, però, cresce il senso di impotenza e, con esso, il disinteresse per le forme di partecipazione democratica, in quanto le decisioni importanti sembrano rispondere a logiche diverse da quelle della rappresenta politica. Di qui la sfiducia crescente nei confronti dell'impegno politico e la progressiva chiusura nel privato. Scrive Taylor: «Una società in cui gli esseri umani si riducono nella condizione di individui "rinchiusi nei loro cuori" è una società in cui in pochi vorranno partecipare attivamente all'autogoverno. La maggior parte preferirà starsene a casa e godersi le soddisfazioni della vita privata, almeno fintantoché il governo in carica, qualunque sia, produce i mezzi di queste soddisfazioni, ne fa una larga distribuzione»¹⁵. Così facendo, però, prende forma una tipologia di dispotismo del tutto nuova, un dispotismo che già Tocqueville definiva "morbido" in quanto non stravolge le forme democratiche e non opprime i cittadini, ma anzi si preoccupa di loro con atteggiamento paternalistico. La sua forza risiede nella capacità di svuotare a poco a poco quelle forme da ogni sostanza democratica e partecipativa; in questo contesto può tranquillamente restare il rituale del voto, ma il potere ha ormai abbandonato il popolo per tornare ad essere esclusiva di una élite.

4. INTERMEZZO: CHE COS'È QUESTA MODERNITÀ DI CUI TANTO SI PARLA?

Prima di procedere oltre, occorre forse riflettere sul modo con cui, all'interno di queste nostre pagine, ricorre il termine "modernità". Da un lato parliamo infatti della condizione dell'uomo *moderno* per indicare anche la *nostra* situazione (ossia per sottolineare alcuni tratti della società contemporanea); per un altro verso ci riferiamo alle radici storiche in cui affondano alcuni concetti diventati oggi

¹⁵ Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 12.

abituale (individuo, autonomia, ecc...), per un altro ancora ad alcuni autori del passato. A questo punto potremmo chiederci quale siano i tratti essenziali di questa modernità con la quale siamo chiamati a fare i conti e in che misura le forme di disagio tematizzate da Taylor siano riconducibili a quegli autori che i manuali di storia della filosofia raccolgono nel volume dedicato appunto all'età moderna. Per amore di sintesi potremmo dire: quando facciamo i conti con l'eredità moderna ci confrontiamo sia con alcune caratteristiche peculiari del modo di fare filosofia inaugurato, paradigmaticamente, dal *cogito* cartesiano, sia con le conseguenze (per certi versi fallimentari) di quello che, con MacIntyre potremmo definire "il grande progetto illuminista", ovvero il tentativo di emancipare l'universalità della norma morale dalla metafisica e da ogni riferimento a concetti quali "essenza" o "causa finale".

Volendo abbozzare i contorni di questa eredità – offrendone una sintesi chiaramente non esaustiva – potremmo annoverare tra i suoi tratti peculiari: 1) l'autoreferenzialità con la quale viene pensato il soggetto, ovvero l'idea che esso – considerato nella sua *perseità*, nella sua autotrasparenza e nella sua alterità radicale rispetto alla totalità del mondo fuori di lui – rappresenti l'unico dato certo sul quale edificare l'intero edificio della conoscenza; 2) l'individualismo¹⁶, ovvero la considerazione della condizione umana come originariamente indipendente dal suo "essere in relazione"; 3) lo slancio libertario, ovvero la valorizzazione della libertà individuale declinata secondo le forme dell'autorealizzazione, dell'autonomia e della fedeltà a se stessi; 4) la valorizzazione dell'ideale (romantico) dell'originalità come carattere imprescindibile attraverso cui esprimere la propria, irripetibile, unicità; 5) la fiducia nei confronti della scienza sperimentale, sia per ciò che ci permette di conoscere riguardo a noi stessi (riguardo alla natura biologica dell'uomo), sia per quanto concerne la potenza tecnica che ci mette a disposizione; 6) la sfiducia nella possibilità di conoscere in modo oggettivo qualcosa come una "essenza comune" predicabile di ciascun uomo e dunque lo scetticismo circa la possibilità di convenire sul riconoscimento di un bene che sia fine proprio di ogni soggetto umano; 7) una tendenziale curvatura del discorso filosofico verso metafisiche dell'immanenza; 8) il tentativo, condotto seguendo diverse strategie, di giustificare la validità delle norme etiche prescindendo da ogni riferimento ad una concezione prescrittiva della natura umana (a cui si accompagna il fenomeno della secolarizzazione); 9) infine, quanto al risultato ultimo, la modernità conclude la propria parabola speculativa attestando, di fatto, l'impossibilità di render ragione, razionalmente, della pretesa universale delle norme senza un qualche riferimento ad un *eidōs* e ad un *telos* propri dell'uomo in quanto uomo¹⁷.

¹⁶ Sul tema dell'individualismo moderno e della rottura – anche antropologica – rispetto alla tradizione si vedano anche le suggestive riflessioni di Matteo Truffelli nel suo *L'ombra della politica. Saggio sulla storia del pensiero antipolitico*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, in particolare il terzo capitolo.

¹⁷ Da questo scacco della ragione muove o il fideismo di un Kierkegaard, o la volontà di potenza di un Nietzsche, o il politeismo dei valori di un Weber.

Certo l'elenco dei distinguo e delle eccezioni anche significative a questo rapido identikit del moderno dovrebbe essere lungo e articolato. Qui basti tuttavia l'indicazione che è *a questa* modernità che guarda la nostra riflessione.

5. L'IPOTESI INQUIETANTE MESSA IN CAMPO DA MACINTYRE

Torniamo ora a concentrarci sul disagio della modernità. Alla fin fine, i tre disaggi di cui ci parla Taylor (individualismo, prevalere della ragione strumentale, diffondersi di forme di dispotismo morbido) traducono, secondo diverse modulazioni, il conflitto tra la perdita dei grandi quadri di riferimento del Senso e la necessità, comunque, di dare un significato e una direzione non meramente soggettivi alle proprie scelte pratiche. Ciò che vale *solo* per me, infatti, ciò che non riesce a trascendere i confini della mera soggettività (e che dunque non viene riconosciuto come necessariamente valido da altri) non ha davvero "valore", perché il valore emerge solo all'interno di un comune riconoscimento. Il valore implica cioè una qualche forma di riconoscimento intersoggettivo. Come a dire: il valore non può che declinarsi nella forma dell'intersoggettività e aspirando, almeno in linea di principio, all'universalità e all'incondizionatezza (dove l'incondizionatezza dice dell'irriducibilità del valore all'opzione individualistica¹⁸).

Ma su cosa fondare tale incondizionatezza? Gli antichi ricorrevano a ciò che l'uomo è chiamato ad essere per corrispondere pienamente alla propria essenza, ma la modernità ha accantonato ogni riferimento all'essenza. L'antichità legava la doverosità dell'azione morale al suo corrispondere ad un fine specificatamente umano, ma la modernità ha rifiutato ogni riferimento vincolante al fine ultimo di diritto. E dunque? Dunque ci si sforza di dar corpo a quell'inevitabile pretesa di validità universale o ricercandone una giustificazione valida nel "come siamo fatti" (progetto di naturalizzazione dell'etica¹⁹) o nei presunti assunti della "pura ragione" (come nel caso della filosofia kantiana). Due soluzioni che, per diversi motivi, si sono dimostrate storicamente insoddisfacenti ma che, benché spesso in modo inconsapevole, "colorano" i ragionamenti morali dell'uomo della strada.

Per rendere in modo vivido questa complessa situazione che è, ad un tempo, storico-filosofica ed esistenziale, MacIntyre ricorre ad un espediente retorico molto efficace. Egli introduce il suo libro più famoso (*Dopo la virtù. Saggio per una teoria morale*²⁰) con un prologo apocalittico, tratteggiando i contorni di quella che definisce come una "ipotesi inquietante". In che cosa consiste tale ipotesi? È presto detto: il modo col quale noi, ordinariamente, ragioniamo di problematiche eticamente sensibili è, per certi aspetti, simile alla situazione di coloro che si tro-

¹⁸ Capita così che pur riconoscendo che altri, di fatto, attribuiscono valori diversi alle cose, nel nostro scegliere il valore che riteniamo corretto quanto ad una data situazione o ad una data decisione, di fatto esprimiamo la convinzione che chiunque altro, nella nostra condizione, avrebbe dovuto operare un'analoga scelta.

¹⁹ Paradigmatica in tal senso la posizione di D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), in *Opere filosofiche*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1999.

²⁰ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), Armando, Roma 2007.

vano ad affrontare gli effetti di una grave catastrofe. Immaginiamo, scrive MacIntyre, una società le cui conoscenze scientifiche abbiano consentito l'accadere di un grave disastro e immaginiamo poi la possibile reazione dei sopravvissuti: un rifiuto radicale di quella scienza che ha permesso che tutto quello potesse accadere. Di qui una reazione violenta e cieca nei confronti del sapere scientifico in generale e dei suoi rappresentanti. E poi laboratori distrutti, biblioteche bruciate, scienziati linciati... A seguire, l'ascesa al potere del partito dell'Ignoranza, il bando di ogni insegnamento scientifico, l'eliminazione fisica degli scienziati superstiti. E poi? Poi, progressivamente, il rimorso per ciò che è andato perso; la nostalgia per il buono gettato assieme al dannoso; il faticoso rimettere assieme i cocci. Tutto questo, però, senza una conoscenza coerente del passato; senza una consapevolezza del contesto teoretico. Si recuperano pezzi di teorie, mezzi capitoli, pagine di singoli articoli. Il tutto messo assieme secondo pratiche che ricordano le vecchie discipline (fisica, chimica, biologia) e che ne recuperano in parte il vocabolario, ma che ne hanno irrimediabilmente smarrito il significato autentico.

Qualcosa di simile è avvenuto, secondo MacIntyre, per il nostro ragionamento morale: certo non possiamo indicare un momento preciso e circoscritto in cui la catastrofe si è compiuta, ma nel corso del tempo si è smarrito il significato originale dei termini con cui svolgiamo i nostri ragionamenti morali. Si è perso il contesto entro il quale l'incondizionatezza della norma morale trova il proprio senso e la propria giustificazione. Tuttavia non possiamo non ricorrere a quelle parole e così, nell'utilizzarle, le gestiamo inevitabilmente secondo una logica arbitraria, ovvero facendone strumento delle nostre emozioni; estensione (ed espressione) del nostro personale rapporto col mondo. L'*emotivismo* diviene così il criterio ultimo con cui viene giustificata la pretesa incondizionatezza del giudizio morale²¹.

L'esperienza quotidiana di ciascuno di noi è ricca di esemplificazioni di quanto andiamo descrivendo. Si pensi solo a quante discussioni si concludono con frasi del tipo: «Va bene, questa è la *tua* verità e la rispetto, ma io continuo ad essere persuaso della *mia* verità». «So che tu puoi *sentire* le cose diversamente da me (ad esempio rispetto alla liceità dell'aborto), e io comprendo il tuo punto di vita, ma al tempo stesso io *sento* profondamente l'ingiustizia di quell'atto che per me è assolutamente sbagliato e dunque vivo il precetto che lo nega come un norma *per me* vincolante e che, al tempo stesso, desidererei vedere universalmente riconosciuta».

Questi esempi esprimono in modo sufficientemente chiaro la natura ambivalente dell'emotivismo: esso da un lato riconosce il carattere soggettivo delle nostre convinzioni morali ma, dall'altro lato, registra come, per noi, quelle stesse convinzioni siano assolutamente vincolanti. Incondizionatezza del condizionato, dunque. Una vera e propria contraddizione tra l'universalità che, di fatto, attribuisco a ciò che io sento (reputo) vero e la relatività che riconosco al mio personale giudizio etico.

²¹ «L'emotivismo (...) è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificatamente tutti i giudizi morali, *non sono altro che* espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore». *Ibi*, p. 41 (corsivi dell'Autore).

6. NIETZSCHE O ARISTOTELE?

Da quanto sin qui esposto emerge come l'emotivismo incarni la logica (flessibile) della società liquida. Una logica non proprio rigorosa, però, in quanto espressione di una tensione irrisolta tra autonomia ed eteronomia²². Diciamo pure una contraddizione tra la dichiarata soggettività del giudizio etico e l'implicita pretesa di verità che lo accompagna²³.

La posizione di MacIntyre al riguardo è netta: di fronte alla contraddizione non possiamo, da filosofi, che cercare una via per superarla e, quanto al problema etico su cui stiamo ragionando, due sono le strade che possono essere percorse: o si accetta l'irriducibilità del singolo ad ogni verità che lo trascende – e allora l'unica posizione coerente è quella nietzschiana²⁴ –, oppure dobbiamo recuperare il senso autentico (il disegno originario) entro cui le parole della morale trovano il loro concreto significato²⁵. In questo caso emerge allora la ragionevolezza di un recupero dell'approccio classico, ovvero della considerazione della norma etica come conformità ad un modello d'eccellenza e di perfezione della natura umana.

Rivalutare la normatività della natura umana significa allora impostare il discorso etico ponendo al centro della riflessione il tema della vocazione umana e quello della sua piena maturazione. Significa riscoprire il significato autentico del termine "natura", il quale indica non qualcosa di dato, di statico, bensì un qualcosa di dinamico: essa rimanda ad un fine da realizzare, ad un modello di perfezione a cui tendere²⁶.

Tutto questo significa altresì recuperare la centralità della dimensione teleologica, ovvero quella cornice concettuale entro la quale la doverosità della norma morale sostiene e tutela un percorso di realizzazione dell'umano (il fine a cui tendere), di contro a quanto invece vi si frappone come un ostacolo. In questo modo la questione educativa emerge in tutta la sua rilevanza: ragionare attorno alla vocazione che l'umano è chiamato a realizzare in pienezza significa infatti confrontarsi con la domanda: quale vita merita di essere vissuta? È quale percorso di

²² Voglio essere autonomo (e dunque non accetto alcuna imposizione che provenga dall'esterno, non riconosco alcuna autorità vincolante in coscienza capace di contrastare il mio personale modo di sentire) e, al tempo stesso, i "miei" valori (quelli in cui mi riconosco e che esprimono il mio personale approccio col mondo) in quanto "valgono", pretendono inevitabilmente di avere un'validità indipendente (in questo senso eteronoma) rispetto alla parzialità del mio sentire.

²³ Ciò che il soggetto esprime attraverso la prassi – attraverso la sua *performance* – implica una pretesa di validità che contraddice, di fatto, l'assunto relativistico di partenza.

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi, Milano 2006 e Id., *Genealogia della morale* (1887), ivi 2007.

²⁵ Se l'emotivismo è vero, allora bisogna abbandonare il linguaggio morale. Se non lo è, bisogna capire cosa salvaguarda davvero le esigenze espresse da quel tipo di risposta al problema morale.

²⁶ In questo senso autonomia ed eteronomia si riconciliano: la mia vocazione personale (sia come uomo, sia come questo specifico uomo ch'io concretamente sono) è qualcosa che non dipende da me, ma che mi precede come ciò che sono chiamato a scoprire e a coltivare. Eppure, proprio nella maturazione di ciò di cui non posso disporre completamente dipende il costruirsi della mia irripetibile identità. In questo senso anche le norme (ciò che mi proviene dall'esterno) possono rivelarsi un aiuto prezioso nel percorso di maturazione personale (dell'autonomia, appunto). Nella misura in cui riesco a riconoscere in esse l'eredità esperienziale di chi mi ha preceduto.

crescita mi consente di sviluppare in pienezza tale vocazione? Per che cosa devo (vale la pena di) impegnare la mia libertà?

Recuperare la normatività della natura umana significa anche riconoscere che ciò che siamo dipende dalla qualità dei rapporti che instauriamo con gli altri poiché, come si è visto, “il senso” e “il valore” emergono *nella e dalla* relazione intersoggettiva, la quale diviene appunto costitutiva sia di ciò che vale (in modo incondizionato), sia di ciò che sono (la mia identità personale). Gli altri, contrariamente a quanto sembra sostenere il paradigma liberale, non sono accanto a me come un limite inevitabile con cui fare i conti, ma abitano “dentro di me” come condizione di possibilità del mio stesso essere personale (a ciò si riferiva Aristotele quando parlava della felicità come compito della politica²⁷). *L'essere con gli altri* è la forma del mio essere personale e, dunque, la buona relazione ad altri dice del valore (della qualità) del mio essere individuale²⁸.

Se questa posizione è corretta, l'individualismo si rivela allora come una restrizione impropria dell'umano, un'astrattezza colpevole di non coglierne alcuni aspetti essenziali. Di qui la necessità di riscoprire una visione integrale dell'umano, capace di valorizzare sia le istanze morali insite nel richiamo moderno all'autonomia, all'auto-realizzazione e all'autenticità, sia la cura per un pieno sviluppo della vocazione umana.

7. DALL'OPZIONE ESISTENZIALE ALLA FONDAZIONE TRASCENDENTALE

Occorre riconoscere che le ultime considerazioni sviluppate nel paragrafo precedente si prendono non poche libertà rispetto alla lettera della proposta offertaci da MacIntyre in *Dopo la virtù*²⁹, in particolare per il loro implicito riferimento ad una concezione della natura umana connotata ontologicamente. Esse sono tuttavia coerenti con la produzione successiva del filosofo scozzese, caratterizzata da un progressivo avvicinamento alla posizione tomista. L'adesione alla filosofia dell'Aquinate – testimoniata in modo esplicito nella prefazione all'edizione italiana di *Enciclopedia, Genealogia e tradizione*³⁰ – segnala l'esigenza di una fondazione me-

²⁷ «Si crede che il maggior compito della politica sia quello di stabilire l'amicizia», Aristotele, *Etica Eudemia*, VII, 1222-1224, Editori Laterza, Milano 1999.

²⁸ Efficace, su questo punto, la sintesi maritainiana: «La persona è un tutto, ma non un tutto chiuso: è un tutto aperto, non un piccolo dio senza né porte né finestre come la monade di Leibniz, o un idolo che non vede, non intende e non parla. Essa tende per natura alla vita sociale e alla comunione. Così non è soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura – in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale – ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, ch'esige di mettersi in relazione con altre persone. Parlando in senso assoluto, la persona umana non può essere sola», J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 7.

²⁹ Questo, almeno, per quanto concerne il testo che qui abbiamo preso in considerazione, ovvero *Dopo la virtù*. Discorso diverso andrebbe fatto per le opere successive, nelle quali si assiste ad un progressivo recupero del concetto di natura umana, così come sviluppato nel pensiero di Tommaso d'Aquino.

³⁰ A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* (1990), Editrice Massimo, Milano 1993, p. 20.

tafisica dell'etica delle virtù, senza la quale lo spettro del volontarismo permane minaccioso sulla sua proposta filosofica³¹. Infatti, se per un verso i primi capitoli di *Dopo la virtù* si configurano come un'efficace fotografia del nostro tempo, la proposta concreta che chiude il volume si espone in modo abbastanza evidente all'accusa di volontarismo, in quanto si presenta come una scelta pragmatica rispetto a due opzioni reciprocamente irriducibili ma ugualmente possibili. Senza dubbio, di fronte alla radicalità della opzione tra Aristotele e Nietzsche, la scelta per il primo è giustificata dalla volontà di corrispondere nel modo più coerente alla fiducia, propria del senso comune, nella necessità di una normatività etica: poiché, di fatto – benché nelle forme deboli dell'emotivismo diffuso – non accettiamo la radicalità di quel porci “al di là del bene e del male” prefigurato da Nietzsche, poiché continuiamo a scegliere entro una cornice assiologica, allora l'unica base ragionevole da cui partire per ricostruire un ragionamento etico coerente ci viene offerta da un recupero dell'etica delle virtù di stampo aristotelico (dove la virtù è intesa come eccellenza raggiunta all'interno di una pratica³²).

Da un punto di vista teoretico, tuttavia, l'alternativa tra Nietzsche e Aristotele si configurava in *Dopo la virtù* come un'opzione personale, rispetto alla quale il filosofo scozzese si impegnava a organizzare una solida e coerente difesa. Certo questo è già molto in tempi di debolezza imperante, ma ben presto lo stesso MacIntyre si rende conto della necessità di uno sforzo ulteriore per cercare di consolidare maggiormente le fondamenta di quella scelta. Di qui il recupero della prospettiva tomista, rispetto alla quale, però, MacIntyre non sembra voler spingere con sufficiente determinazione lungo la via della fondazione ontologica. Prova ne sia – come sottolinea anche D'Avenia nella sua introduzione a *Animali razionali indipendenti* – il mancato ricorso a concetti quali quelli di *persona* o di *dipendenza ontologica*, nonché l'assenza di un riferimento alla dimensione trascendentale. In qualche modo varrebbe perciò la pena di procedere *con MacIntyre* – ovvero accogliendo l'invito a recuperare un'etica delle virtù – ma, al tempo stesso, *oltre MacIntyre*.

Muovere oltre, si diceva. Ma in quale direzione? Forse proprio dall'analisi di quel soggetto di cui, in apertura, si affermava il suo costitutivo “essere in relazione”. Qualora si dimostrasse la *relazione ad altri* come elemento strutturale dell'originario, si potrebbe allora fondare gli assunti assiologici – di contro all'antropologia individualista – in conformità al loro corrispondere, o meno, a tale struttura³³. In questo senso termini quale “buono” e “virtuoso” indicherebbero ciò che custodisce e coltiva la buona relazione ad altri e la fioritura dell'umano, mentre

³¹ Lo stesso MacIntyre ha replicato a più riprese alle diverse accuse di relativismo mosse alla sua proposta morale. Si vedano al riguardo il poscritto a *Dopo la virtù*, le ampie argomentazioni sviluppate in *Giustizia e razionalità* (1988), Anabasi, Milano 1995 o il sopra citato *Enciclopedia, genealogia e tradizione*. Repliche in buona parte persuasive anche se forse non compiutamente conclusive; per tali ragioni si è preferito parlare di “volontarismo” anziché di relativismo.

³² Per MacIntyre la giustificazione del giudizio morale risposa su di una rivalutazione della nozione di virtù intesa come eccellenza raggiunta in quelle attività umane nelle quali è in gioco non tanto la produzione di qualcosa – *poiesis* – ma la crescita e la maturazione interiore – *praxis*.

³³ Questa è, in fondo, la direzione a cui guarda lo stesso MacIntyre nel suo *Animali razionali dipendenti* (1999), Vita e Pensiero, Milano 2001. Quello che, almeno a nostro avviso, manca alla sua proposta è una fondazione ontologica di tale dipendenza.

segno negativo assumerebbero tutte le forme del tradimento e del disconoscimento reciproco.

Come si è accennato poc'anzi, la tradizione metafisica ci offre alcuni strumenti concettuali preziosi per provare a svolgere efficacemente il compito che ci siamo proposti. Essa parla infatti del *trascendentale* come relazione originaria. Di prim'acchito l'accostamento della tematica connessa al trascendentale – coi suoi echi gnoseologici, tipici della riflessione post-kantiana – potrebbe apparire distante dalle questioni che qui stiamo provando ad affrontare. In realtà, proprio nella relazione tra conoscente e conosciuto – così come tra desiderante e desiderato – riposa la possibilità di render ragione a quella costante antropologica costruita dalla “buona relazione ad altri”. Si tratta allora di pazientare un attimo mentre si procede lungo la via lunga del trascendentale.

In via istruttoria risulta opportuno precisare cosa si intenda con questo riferimento al trascendentale³⁴. Esso nomina il *logos* quale tratto peculiare dell'essere umano. Ciò che la tradizione indicava parlando di anima razionale. Il trascendentale rappresenta pertanto una qualità peculiare del soggetto, di ciascuno di noi, ed esprime la tensione – che si dispiega lungo le due coordinate essenziali del conoscere e del desiderare – verso la totalità (l'intero, l'assoluto), ricercata come il proprio oggetto adeguato³⁵. Il trascendentale esprime dunque la specificità dell'essere umano, la sua differenza qualitativa rispetto al resto del creato e il fondamento su cui si radica la sua speciale dignità³⁶. Ora, l'analisi di struttura del trascendentale – l'analisi delle condizioni di possibilità in virtù delle quali può darsi qualcosa come una coscienza capace di istituire una relazione (intenzionale) con la totalità del reale – conduce a evidenziare la relazione *ad altri* quale condizione necessaria. Come a dire: affinché vi sia un soggetto autenticamente umano, è necessario ch'esso sia iscritto all'interno di una relazione buona con altri esseri umani.

In modo inevitabilmente schematico proveremo di seguito ad accennare ad alcuni tratti essenziali dell'originario.

7.1. Dal punto di vista del conoscere

Innanzitutto occorre mettere a fuoco il senso di quella relazione trascendentale e il modo attraverso cui noi prendiamo coscienza di essa. Anche mantenendoci su un piano minimale del discorso e dando parola a quell'evidenza di cui ciascuno di noi è testimone diretto, possiamo identificare il soggetto come quel punto di fuga in cui converge la nostra esperienza del mondo. Meglio. Il soggetto

³⁴ Il debito maggiore di quest'ultima parte del saggio è dovuto alla proposta teoretica di Carmelo Vigna, alle cui opere rimandiamo per un maggior approfondimento dei temi qui, inevitabilmente, poco più che abbozzati. In particolare rimandiamo a: C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in E. Berti (a cura di), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135; Id., *Il frammento e l'Intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

³⁵ Un interessante riflessione a più voci sul concetto di trascendentale è offerta dal volume curato da A. Rigobello, *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001. In particolare segnaliamo il saggio di Carmelo Vigna (*Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, pp.11-34) e quello di Aniceto Molinaro (*Trascendentale onto-logico*, pp. 99-112).

³⁶ Al riguardo sia concesso un rinvio a L. Grion, *Sulle tracce dell'animale simbolico* in Id. (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 23-37.

esprime l'apertura al mondo in quanto mondo e, di conseguenza, la possibilità stessa di avere un mondo.

Se ci fermiamo a riflettere sulla nostra esperienza quotidiana, ci accorgiamo di come noi non siamo semplicemente soggetti in grado di conoscere cose, di vedere oggetti e persone, di ascoltare rumori e suoni. Noi sperimentiamo anche il nostro essere quel vedere, quel sentire, quell'ascoltare. E, tuttavia, noi non esperiamo direttamente il vedere in quanto tale o l'udire in se stesso. Conosciamo (immediatamente) gli enti d'esperienza, ma non ci è dato il conoscere come un contenuto immediato di coscienza³⁷. In qualche modo noi conosciamo il conoscere solo in seconda battuta, per riflessione, ovvero in modo mediato (*autocoscienza*).

Approfondendo l'analisi ci accorgiamo di come l'apparire si determini in ragione del proprio contenuto. In questo senso l'apparire empirico indica l'esperienza concreta – e determinata – dei diversi contenuti intenzionali. Tuttavia, l'apparire in quanto tale non è ridicibile ad alcun contenuto determinato. Esso, propriamente, esprime l'apertura (formalmente) infinita entro la quale appare tutto ciò che appare³⁸. E noi, in qualche modo, siamo consapevoli anche di questo (del trascendentale e non solo dell'empirico). Siamo cioè capaci di quel ritorno a noi stessi che ci consente di prendere la nostra stessa coscienza a oggetto d'analisi.

³⁷ «La prima verità, implicita in ogni affermazione, non è il cogito, ma *c'è qualche cosa*», S. Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 171. Del resto, cosa significa l'espressione "io penso" se non "qualcosa – qualche ente: impressione, sentimento, concetto, desiderio, etc... – mi appare"?

³⁸ Esso non è un dato ma, piuttosto, rappresenta la condizione di possibilità del dato stesso. Il pensiero è il dischiudersi dell'apparire come "luogo" entro il quale l'essere si dà a conoscere (Aristotele lo descrive come la luce attraverso cui ogni cosa è visibile: proprio come la luce che in se stessa non è visibile, ma rende ogni cosa visibile, così il pensiero non è mai veramente dato, eppure è ciò attraverso cui ogni cosa ci è offerta come oggetto di coscienza).

Il conoscere – inteso come apertura originaria del pensiero all'essere – non deve quindi essere considerato alla stregua di una cosa tra le altre; non deve cioè essere ipostatizzato né oggettivato in quanto esso rappresenta: «il puro esser presente delle cose a me, il puro esser manifesto delle cose; e da parte mia, conoscere è il puro manifestare qualche cosa. Sicché l'oggettività della cosa conosciuta, l'oggettività dell'oggetto, si risolve tutta nell'esser conosciuto ossia presente, e la soggettività del soggetto (se soggettività = conoscenza) si risolve tutta nella presenza dell'oggetto» (S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1988, pp. 110-111). Bisogna pertanto distinguere tra io empirico e io trascendentale ovvero tra la concretezza del soggetto conoscente e l'analisi (trascendentale, appunto) del conoscere in quanto tale. L'io trascendentale non è una cosa ma una *considerazione*, un punto di vista. In un saggio dedicato al rapporto tra realismo e idealismo, Gustavo Bontadini afferma in modo molto efficace questa distinzione, sottolineando come il soggetto trascendentale (o Io puro): «non deve (...) intendersi come una misteriosa entità che stia alle spalle e al di sopra del soggetto empirico, quasi a dominare e a porre il rapporto tra questo e l'oggetto; che non è altro, invece, se non questo stesso rapporto. Meglio ancora: siccome lo stesso soggetto empirico è pensato e cade come tale nel termine oggettivo del rapporto, così il soggetto trascendentale perde, in quanto trascendentale, il carattere di rapporto, e si determina come null'altro che la pura *luce* in cui tutto è manifestato, ossia come la stessa manifestazione del tutto, o anche come il tutto in quanto manifestato. Che si potrà ancora dire soggetto in quanto è ciò per cui il soggetto empirico è soggetto (soggetto in quanto si è coscienti, forniti di conoscenza, informati dalla conoscenza), e perché il suo concetto esce dalla riflessione sulla natura del soggetto empirico; e ancora in quanto si fa distinzione tra lui e il suo contenuto (la realtà che si manifesta): ma che propriamente non è se non la stessa *oggettività* in quanto tale, cioè la *manifestatività*, la *luminosità* o *spettacolarità* dell'essere» (G. Bontadini, *Idealismo e immanentismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, tomo I, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 14). E più oltre specifica: «Se si segue il conoscere, partendo dal suo polo soggettivo, dietro al suo movimento (*intentio*) per cui esso si dona all'oggetto, si deve concludere che il suo essere scompare, appunto, nell'oggetto, avendo come effetto di fare oggetto l'oggetto, cioè di fare che l'essere compaia. È perciò appunto il conoscere è tutto, cioè è l'essere: in quanto non è

Spostandoci poi dal polo soggettivo al polo oggettivo di tale relazione intenzionale, ovvero ragionando su quel “qualcosa” che appare, ritroviamo una medesima oscillazione tra valenza empirica e valenza universale. Oggetto materiale del pensiero è sempre un qualcosa di determinato (questa penna, questi fogli), ma nessun contenuto empirico satura l’ampiezza semantica del “qualcosa” (l’oggetto formale del pensiero ne condivide infatti la stessa estensione totalizzante). Eppure noi cogliamo la valenza onnicomprensiva (interale) del “qualcosa”, il quale indica, appunto, ogni possibile ente che si dà a conoscere entro l’orizzonte intrascendibile dell’apparire. Sia sul lato del soggetto (in quanto apertura interale), sia sul lato dell’oggetto (in quanto capace di stare in equazione con tale apertura), il trascendentale si mostra dunque come ciò che è originariamente saputo, al di là dei limiti dell’esperienza empirica³⁹.

Da dove ci deriva, dunque la notizia del trascendentale in quanto tale? O, detto altrimenti, se la nostra esperienza non ci presenta alcunché di assoluto, da dove ci giunge la nozione di assoluto? Non certo dalla realtà esperita, si è detto, poiché questa è sempre qualcosa di determinato; né dalla totalità dell’esperienza (quella che Gustavo Bontadini chiamava l’Unità dell’Esperienza), poiché una somma di cose determinate non differisce essenzialmente dalla singole determinazioni empiriche. Potrebbe venirci allora dal pensiero stesso? Neppure questa via è perseguibile, perché l’esperienza del proprio essere coscienziale non è mai il primo oggetto della relazione intenzionale, ma il ritorno a sé come un altro (autocoscienza) segue l’esser presso altro da sé⁴⁰. L’intenzionalità trascendentale è solo una capacità che resterebbe inattiva senza l’oggetto proprio. Invece essa appare sempre attiva. Dunque l’originario dice dell’io come apertura interale e implica

nulla per sé medesimo, non possiede una φύσις propria. [...] il conoscere è tutto, perciò è nulla» (*Ibidem*). Guardiamoci dunque da ogni tentazione di sostantivare o ipostatizzare l’io trascendentale, facendone un Soggetto à la Hegel.

³⁹ In altre parole il trascendentale è saputo sia sotto il profilo soggettivo (consapevolezza del proprio essere una apertura interale all’essere), sia sotto il profilo oggettivo (quell’intero reale implicato necessariamente quale correlato oggettivo dell’apparire trascendentale).

⁴⁰ «Noi abbiamo coscienza di conoscere perché abbiamo coscienza di queste diverse unità, perché non possiamo dire nostre, come nostro è un sentimento, certe realtà che constano; perché ci consta qualcosa che è altro da noi. E questo constare dell’altro da noi, questa presenza dell’altro a noi, è ciò che chiamiamo conoscenza. Sappiamo che c’è un soggetto e un oggetto perché sappiamo, con un atto di riflessione, che l’insieme di quei sentimenti non è l’insieme di quelle superfici qualificate (qui l’autore si riferisce ad un esempio fatto in precedenza: quello relativo alla riflessione sul darsi di qualcosa come una superficie rossa, di una parete di mattoni, ecc...) che pure mi constano, mi sono presenti» (S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit, pag. 113). Altrove la stessa Vanni Rovighi afferma: «La conoscenza è originariamente conoscenza intenzionale. Ecco come si conosce la conoscenza: rendendosi conto (riflettendo) che io soggetto degli stati affettivi ho presenti oggetti che non sono me», S. Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 173. Poco oltre la stessa autrice precisa «L’io in quanto conoscente (...) è pura presenza di oggetti. L’io è invece immediatamente dato come soggetto delle passioni, ovvero degli stati affettivi». *Ibi*, p. 174 (corsivi nel testo). Infine, nel suo volume dedicato alla teoria della conoscenza, la stessa autrice afferma: «Non si intuisce il conoscere, ma si intuiscono (certi) oggetti, non consta il pensare ma constano le cose. Quindi ritengo pure che non siano fatti immediatamente evidenti l’esistenza del soggetto (come soggetto conoscente) e dell’oggetto, e che una gnoseologia non possa cominciare – come invece comincia il più delle volte – dall’affermazione che la conoscenza è un rapporto fra il soggetto e l’oggetto, per indagare poi quale sia questo rapporto. La nozione di soggetto (conoscente) e oggetto sono a mio avviso nozioni dedotte a partire da qualcosa di anteriore, e precisamente dall’affermazione, implicita in qualsiasi altra, che: c’è qualche cosa» (S. Vanni Rovighi, *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 349).

un referente intenzionale (un oggetto) capace di stare in equazione con tale trascendentalità del conoscere (del soggetto). Se così non fosse, se non si desse alcuna trascendentalità reale, l'apparire sarebbe solo apparire empirico, incapace di sapersi come trascendentalità incarnata (così come avviene nel caso degli animali). Pertanto, affinché si dia una coscienza trascendentale (un'autocoscienza) – e poiché essa effettivamente e concretamente si dà – è necessario che la coscienza faccia esperienza di una trascendentalità reale, capace di condurla a quel "ritorno a sé" sul quale l'identità consapevole si costruisce. Siamo nei dintorni della celebre metafora dello specchio, senza il quale l'uomo non potrebbe guardare il proprio volto. Ma siamo anche in prossimità di alcuni luoghi psicologici assai noti, che fungono da contrappunto empirico ai nostri ragionamenti (penso al fatto che il bambino impara a dire "io" solo dopo avere sviluppato una relazione con quanti si prendono cura di lui, e penso a quel motto psicanalitico secondo il quale il figlio è nutrito tanto dal seno quanto dallo sguardo della madre). L'altro è colui che ci permette di diventare ciò che siamo, e la qualità della relazione ad altri dice quindi, in misura significativa, del nostro stesso essere.

7.2. *Sul lato del desiderare*

Il trascendentale non si mostra solo nella tonalità del conoscere, ma altresì in quella del desiderare (e dell'azione che il fine cerca di far proprio).

Anche sotto questo profilo ritroviamo le stesse dinamiche già registrate analizzando il conoscere. Il soggetto desiderante, infatti, come del resto già insegnava Platone, è caratterizzato dall'apertura totalizzante del proprio desiderio, che nulla di determinato sembra poter saziare. Non a caso Platone stesso parlava del desiderio umano ricorrendo all'immagine del sacco bucato che, per quante cose (finite) ci si sforzi di buttarci dentro, non viene mai riempito. Proprio questa oscura consapevolezza che nulla di empirico può saturare il desiderio dell'uomo spiega l'anelito all'infinito che abita in ciascuno di noi. Il desiderio desidera qualcosa di adeguato alla propria ampiezza. Solo così può sperare di trovare appagamento. Ma l'ampiezza del desiderio è un'ampiezza infinita. Di nuovo, allora, si ripresenta la domanda: da dove nasce quella nostalgia per l'assoluto, quel desiderio di totalità che mi ritrovo dentro? Qual è l'origine del desiderio e quale la sua verità?

Analogamente a quanto mostrato sul versante del conoscere, anche su quello del desiderare siamo spinti a riconoscere nella relazione ad altri la condizione "di apertura" della trascendentalità che noi siamo (in questo caso della trascendentalità del desiderio). È perché abbiamo goduto del dono di un infinito reale per noi (*in primis* attraverso il rapporto con la coppia parentale), che ricerchiamo costantemente relazioni capaci di saturare il nostro desiderio d'infinito.

Tuttavia, se l'esperienza d'altri – in quanto trascendentalità incarnata – rende ragione del nostro essere desiderio d'assoluto⁴¹, il rapporto ad altri non ga-

⁴¹ Una soggettività non può aprirsi come tale se non è riferita ad una soggettività altra che la riconosce come tale. Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio umano (in nuce)*, in Id. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 140. Sullo stesso tema si veda anche: Id., *Affetti e legami. Sag-*

rantisce, di per sé, il soddisfacimento di tale desiderio. L'uomo, infatti, nel mentre lascia intravedere il proprio profilo di assolutezza (interessanti al riguardo le considerazioni sullo sguardo sviluppate da Sartre ne *L'essere e il nulla*⁴²), dall'altro mostra anche tutti i limiti della sua storicità e costitutiva finitudine. L'altro, inteso come soggetto storico concreto, solo in un certo senso è infinito⁴³ e non può mai, concretamente, saturare un desiderio d'assoluto⁴⁴. E di ciò abbiamo riprova dal fatto che nessuna relazione "esclusiva" ci soddisfa realmente. Inoltre, la soggettività altrà, proprio perché incarnata in un corpo e dunque fragile e vulnerabile, può essermi sottratta. Infine, in quanto soggettività libera, essa può sottrarsi, ritraendosi da quel rapporto di dono oblativo in cui consiste l'essenza del riconoscimento intersoggettivo⁴⁵.

Solo nella buona relazione ad altri – quella relazione nella quale l'altro si offre come un infinito per me e ch'io ricambio secondo una logica di reciprocità – il desiderio umano trova dunque sollievo e riposo. Ma la dipendenza ad altri tradisce, nuovamente, la fragilità (oltre che la faticosità) di tale risultato, poiché i rapporti intersoggettivi non sono mai scontati. Così come è tutt'altro che scontato il prevalere di una logica della reciprocità rispetto alla tentazione a signoreggiare sull'altro, dominandolo. L'altro, invece che donarsi a me, riconoscendomi come una soggettività in senso pieno, potrebbe infatti anche decidere di trattarmi come una cosa, sfruttandomi per i suoi scopi o manipolandomi per i suoi fini.

8. ALCUNE PISTE DI RICERCA

Dai brevi cenni sin qui delineati, si evince la complessità e al tempo stesso l'inevitabilità del legame interpersonale. La relazione ad altri esprime infatti il fondamento dell'essere personale, la fonte a cui ciascuno deve il proprio sostentamento più intimo e il "luogo" nel quale viene ricercata l'autentica felicità. Tuttavia, come si è detto, l'altro a cui chiediamo la felicità e la vita – nella misura in cui è un altro essere umano – può sottrarsi alla richiesta di riconoscimento e anzi esser causa di dolorose ferite. Dall'ambiguità del legame, inevitabile ma appunto ambivalente, può così sorgere la paura nei confronti di tutte quelle situazioni in cui ci ritroviamo esposti alla possibilità della delusione, del rifiuto o del tradimento. Può nascere quindi la tentazione del ripiegamento su se stessi, della fuga nel privato. Questo, anziché negare l'originarietà del legame intersoggettivo, conferma la validità dell'intuizione aristotelica circa la natura "politica" dell'essere umano: la chiusura

gio di lettura ontoetica, in F. Botturi - C. Vigna, *Affetti e legami*, ivi 2004, pp. 22; C. Vigna, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, in Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, ivi 2002, pp. 95-104 e Id., *Aporetica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, in Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, pp. 165-204.

⁴² Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano 1997, parte terza, cap. I.

⁴³ Ovvero sotto il profilo del suo apertura interale.

⁴⁴ Vigna, *Etica del desiderio umano (in nuce)*, cit., p. 133.

⁴⁵ Per un approfondimento sulla tematica del dono rimandiamo all'ottimo testo di S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (oltre, ovviamente, a quanto sviluppato nel saggio della stessa autrice incluso nel presente volume).

in se stessi condanna infatti il soggetto all'aridità interiore (il grande tema della *philautia*), all'inautenticità, ad una vita non compiutamente umana.

Poiché si cresce solo nella e della buona relazione, occorre allora accettare i rischi connessi alla nostra vulnerabilità di soggetti fragili e dipendenti, scommettendo con fiducia sulla forza diffusiva del dono che istruisce le (sane) relazioni di mutuo riconoscimento. Relazioni che, per essere buone, non devono necessariamente essere simmetriche (come nel caso del rapporto amicale o sponsale), ma possono assumere anche le molteplici formalità della "presa in carico" dell'altro, come nei casi del rapporto medico-paziente, genitore-figlio, governante-governato. Tutte forme nelle quali l'assenza di una perfetta simmetria non esclude la possibilità di una sana reciprocità.

Di qui, infine, l'importanza di custodire non solo le forme, ma altresì i luoghi della relazione, ovvero le istituzioni che la difendono. Si pensi alla famiglia, alla scuola, alla chiesa, al mondo del lavoro, alla società. Luoghi diversi, capaci di ospitare, a seconda dei casi, relazioni "lunghe" e "corte", spesso tra loro intrecciate. Altrettante piste di ricerca in cui mostrare, in concreto, le virtù della buona relazione ad altri.