





ho theológos

---

collana della Facoltà Teologica di Sicilia

7

I volumi di questa collana sono sottoposti a *double-blind peer review*

*Comitato scientifico-editoriale / Scientific Board*

Piero Coda - Gianni Colzani - Paul Gilbert  
Giuseppe Gioia - Gerald O'Collins - Romano Penna  
Salvador Pié-Ninot - Hermann J. Pottmeyer - Richard Puza  
Cosimo Semeraro - Dario Viganò



Calogero Caltagirone (ed.)

# L'uomo tra verità e progetto

metamorfosi dell'antropologico  
e permanenza dell'umano



**CITTÀ NUOVA**



FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA

© 2016, Città Nuova Editrice  
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma  
tel. 063216212 - e-mail: [comm.editrice@cittanuova.it](mailto:comm.editrice@cittanuova.it)

ISBN 978-88-311-4956-3

Finito di stampare nel mese di luglio 2016  
dalla tipografia Arti Grafiche La Moderna  
Guidonia (Roma)

# Introduzione

di CALOGERO CALTAGIRONE

La «questione antropologica» costituisce un autentico snodo attorno alla quale è invitata a riorganizzarsi la riflessione sull'umano, sulle sue relazioni, sul suo futuro. Essa ha guadagnato spazio all'interno del dibattito pubblico negli ultimi decenni, in ragione del fatto che, da più parti, viene avvertita la necessità di operare un discernimento sui fenomeni sociali e culturali attuali e sulle sfide che essi pongono all'identificabilità dell'umano, che, a causa della progressiva perdita di un orizzonte valoriale condiviso e del continuo aumento della pervasività tecnologica, sperimenta un continuo spostamento di confini. In questo senso, la «questione antropologica» investe la comprensione del senso dell'umano all'interno dei mutamenti paradigmatici che ne definiscono gli ambiti, le procedure e le prospettive, specialmente in relazione alle istanze provenienti dai saperi scientifici contemporanei.

In riferimento a queste emergenze, la richiesta di istituire programmi di ricerca e ambiti di indagine specifici sull'umanità dell'uomo riguarda la necessità e l'urgenza di valutare i problemi relativi alla comprensione dell'umano all'interno dell'attuale «questione antropologica» al fine di delineare coordinate significative per ricomprendere il discorso sull'uomo nell'ambito di un'antropologia interale e idonea a veicolare, anche, una comprensione quanto più non riduttiva dell'uomo nella prospettiva dell'articolazione del suo senso e significato in un tempo in cui sembra non averne. Il compito è, quindi, quello di esaminare criticamente e secondo una prospettiva interdisciplinare e transdisciplinare gli orientamenti principali dell'antropologia contemporanea, con lo scopo di controllarne e verificarne i contenuti e i modi del discorso antropologico in vista della definizione di

un'antropologia tale da consentire lo sviluppo di una comprensione interale dell'umano che, confrontandosi con le istanze del sapere emergente, sia in grado di trovare categorie euristiche ed ermeneutiche idonee a strutturare uno strumentario concettuale rispondente all'assunzione del mutamento paradigmatico in atto, per essere sempre consapevole di riproporre l'universale verità dell'uomo.

Da questo punto di vista, si pone l'esigenza di articolare la ricerca antropologica partendo dalla consapevolezza metodologica di individuare un'«antropologia fondamentale» capace di essere strumento ermeneutico delle diverse antropologie e, allo stesso tempo, idonea a fornire le coordinate essenziali per un “discorso” veritativo sull'uomo teso a coglierne la ricchezza comprensiva senza riduzionismi e limitazioni comprensive che, di fatto, ne mortificano l'identità.

Sulla base delle acquisizioni metodologiche e delle prospettive che si aprono per l'analisi antropologica, attraverso l'istruzione di un necessario dialogo critico con le differenti e complesse prospettive, veicolate dai diversi ambiti del sapere e di indagine sull'umano, oltre a richiamare l'attenzione sull'esistenza di una molteplicità di proposte antropologiche, le analisi e le proposte riflessive hanno il compito di procedere alla rilevazione del contributo specifico dell'antropologia filosofica alla definizione di una antropologia interale in grado di dire la “verità” dell'uomo operando, così, un ricentramento della questione, oltre qualsiasi ipotesi di frammentazione dispersiva che, di fatto, esaurisce la possibilità di un autentico discorso sull'uomo e sulla sua specifica identità nell'ordine dei viventi.

Mediante questo procedimento riflessivo si potrà giungere a una concezione interale dell'umano, in grado di integrare e far interagire le diverse prospettive, nell'ambito di un'«antropologia fondamentale» capace di evidenziare la specificità dell'essere uomo che, articolando in sé empiricità e trascendentalità, si costituisce come soggetto personale, il quale, nella dinamica delle relazioni con sé, in quanto corpo e anima, con gli altri, in quanto maschio e femmina, individuo e società, con l'Altro, in quanto apertura alla trascendenza, concreta la “forma” dell'uma-

no secondo una ricchezza antropologica che “dice” della verità dell’uomo nella sua costitutività interale.

Questo vuol dire che, al fine di evitare uno svuotamento di significati e una dissolvenza della specificità della realtà umana, si impone la necessità di riconsiderare come la prospettiva dell’antropologia filosofica, che è quella di comprendere l’uomo come soggetto personale nella sua globalità, intenda fornire alcune indicazioni per elaborare una concezione interale dell’uomo la quale, superando qualsiasi forma di riduzione al puro dato naturalistico-biologico, oppure alle prospettive costruttiviste delle promesse biotecnologiche, sia in grado di promuovere un’organizzazione sociale sempre più attenta alle esigenze di ogni singola persona che sperimenta la propria esistenza nella multidimensionalità delle contestualità relazionali che la co-implicano e la coinvolgono attivamente.

Ciò significa che l’antropologia filosofica contribuisce a far luce sulla dimensione specificamente umana dell’umanità dell’uomo, la quale, più che un dato naturale o un semplice prodotto delle metodiche tecnologiche, costituisce un compito di cui ognuno è chiamato responsabilmente ad appropriarsi, sperimentandosi e realizzandosi, come uni-totalità biopsicospirituale e socioculturale, all’interno della molteplice rete di significati che ne modulano il senso e le concrezioni. Ma ciò comporta la necessità di comprendere l’uomo, per la complessità e la varietà dei suoi aspetti, come un “tutto integrato” non riducibile alla somma dei suoi singoli componenti. Una comprensione in grado di coniugare e articolare la molteplicità delle dimensioni dell’umano, che colgono e identificano l’uomo nella totalità del suo essere persona secondo l’ordine dell’intero al di là delle differenze personalizzanti e nullificanti.

L’esigenza di una trattazione rigorosa della questione, che vada al di là delle derive della frantumazione del senso di un adeguato discorso sull’umano, richiede, opportunamente, il misurarsi con proposte teoriche che, proprio per la loro complessità e determinata teoreticità, oppure a causa di una lettura affrettata e di scuola, rischiano di rimanere marginali al dibattito in corso e, conseguentemente, di non fornire alcun apporto alla definizione

del problema e alla sua eventuale risoluzione. Una tale trattazione, però, deve essere coniugata e declinata in una proposta antropologica che, nel tenere in considerazione l'intero dell'umano, non solo rivendichi il rispetto di tutte le dimensioni essenziali della natura umana, nelle sue potenzialità immanenti e nei suoi valori trascendenti, ma anche la capacità di salvaguardare e promuovere tutte le istanze affermate e presentite nella varie forme antropologiche, colte nella prospettiva di un orizzonte comprensivo caratterizzato dall'interalità essenziale e dall'integrazione culturale dei vari sistemi di significato. Per realizzare questo compito è necessario superare sia la cultura della separazione sia quella dell'identificazione, sia il dualismo, sia il riduzionismo, con l'obiettivo di cogliere le articolazioni della realtà, i gradi del sapere e i livelli di articolazione del senso e i modi dell'agire della strutturazione complessa dell'identità dell'umano.

Questo procedimento conduce a ri-articolare una visione interale dell'umano in cui il biologico e l'antropologico, l'empirico e il trascendentale, possano dire nella loro reciproca correlazione l'intero dell'umano in pienezza. Un tale procedimento per essere avviato richiede, però, come si è già accennato, l'istruzione di un'«antropologia fondamentale» che “dica” la grammatica dell'umano, la quale, misurandosi con la progressiva affermazione del paradigma evolutivo e con l'impressionante sviluppo delle biotecnologie, eviti riduzionismi sia sul versante naturalistico sia su quello artificiale, e riconsideri la relazione costitutiva delle diverse dimensioni dell'umano nella prospettiva di un'antropologia interale capace di declinare l'essere personale dell'uomo nella compiutezza delle sue molteplici articolazioni.

All'interno di questo contesto, il progetto di un'«antropologia fondamentale», teso a riformulare la “ri-unificazione” dell'umano secondo la dimensione della relazionalità e dell'articolazione dei suoi costituenti strutturali, può istituire, di fatto, un percorso riflessivo il quale ritrova, all'interno dell'uomo stesso, che l'esperienza originaria e costitutiva dell'unità molteplice della sue dimensioni costitutive è ritmata nella reciproca correlazione delle modulazioni relazionali, le quali, incrociando gli originari costitutivi antropologici, identificano l'umano come “tra” delle relazioni

cosmiche, come “tra” delle relazioni soggettive e intersoggettive e come “tra” delle relazioni con il divino.

Sono state queste le motivazioni e le considerazioni che hanno condotto a programmare, impiantare e sviluppare una ricerca antropologica dedicata a «L'uomo tra verità e progetto. Il senso di un'antropologia fondamentale», che i docenti dell'ISSR della Facoltà Teologica di Sicilia hanno condotto insieme con docenti e ricercatori che operano in diverse istituzioni universitarie presenti nel territorio nazionale. La ricerca, che si è svolta nell'arco di un biennio, si è concretizzata attraverso il lavoro individuale per ogni segmento dell'articolazione del programma, i cui risultati sono stati pubblicati nella rivista «Ho Theológos»<sup>1</sup>, e la celebrazione di un convegno conclusivo, che si è tenuto il 22 e 23 marzo 2013, nell'Aula magna della Facoltà Teologica di Sicilia «San Giovanni evangelista» di Palermo, intitolato «Metamorfosi dell'antropologico e permanenza dell'umano», le cui relazioni, in forma riveduta e aggiornata, vengono ora qui pubblicate.

---

<sup>1</sup> Cf. C. CALTAGIRONE, *La centralità metodica dell'antropologia per un «nuovo» umanesimo*, in «Ho Theológos», 1-2 (2014), pp. 5-45; L. GRION, *Il filo rosso tra futurismo ed estropianesimo. Quando le immagini del futuro possibile ci parlano del tempo presente*, in *ibid.*, pp. 47-64; G. GIORGIO, *Comprendere il postumano a partire dalla icona culturale del cyborg*, in *ibid.*, pp. 65-101; S. LEONE, *Scienze dell'uomo, progetti d'uomo e identità umana*, in *ibid.*, pp. 103-122; M.A. SPINOSA, *Il darsi dell'umano, l'umano come darsi: l'antropologia “poetica” di Constantin Brâncuși*, in *ibid.*, pp. 123-142; A.P. VIOLA, *L'uomo: questo irriducibile. Dire l'uomo a partire da Dio*, in *ibid.*, pp. 143-157; V. IMPELLIZZERI, *La dignità dell'umano: un percorso di antropologia fondamentale*, in *ibid.*, pp. 159-217.



# Dire persona: il paradosso della differenza

di LUIGI ALICI

## 1. SCOMPOSIZIONI ANTROPOLOGICHE

La domanda intorno alle “metamorfosi dell’antropologico” e alla “permanenza dell’umano”, al centro di questo volume, intercetta una questione decisiva nel dibattito intorno all’identità personale, questione che oggi deve misurarsi con i nuovi scenari della cultura contemporanea, senza dimenticare peraltro che la tensione fra il nuovo e l’antico non è per nulla nuova, anzi è molto antica; si può forse dire che accompagna da sempre l’interrogazione filosofica. In rapporto al tema generale, l’ipotesi da cui mi lascio guidare in questo contributo potrebbe essere enunciata con le parole di Mounier: rispetto ai filosofi che «non prendono in considerazione se non il pensiero impersonale e il suo ordine immobile, che regola la natura come le idee», la «comparsa del singolare è come un’incrinatura nella natura e nella coscienza»<sup>1</sup>.

La scoperta di tale incrinatura ha segnato, in un certo senso, una seconda genesi dell’interrogazione filosofica, quasi una sorta di meraviglia alla seconda potenza. Secondo gli antichi filosofi, lo stupore autentico è generato dalla sconfinata complessità della *physis* che ci oltrepassa; ma da quando Socrate esplicita il valore autoimplicativo racchiuso nel celebre motto del tempio di Delfi («conosci te stesso»), non si assiste soltanto a uno spostamento dell’oggetto della meraviglia dall’esteriore all’interiore. Se anche ciò che ci è più prossimo si annuncia come ulteriorità non do-

---

<sup>1</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Ave, Roma 2004, p. 32.

minabile, ne deriva un mutamento qualitativo nell'interrogazione filosofica, innescato dallo stupore che lacera il velo dell'ovvietà: l'ulteriorità si annuncia nel cuore stesso della profondità personale. Platone iscrive in uno scenario speculativo più articolato la "meraviglia" di Socrate, ricordando che non c'è nulla di più alto dell'anima, la quale è per noi come una voce interiore che rimanda a sua volta a una voce divina: «L'anima [...] ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi»<sup>2</sup>. D'ora in avanti si farà sempre più chiaro che l'approssimazione di sé a se stesso implica una dislocazione riflessiva che provoca il pensiero, impegnandolo a riconoscere e custodire la differenza inscritta nella profondità dell'essere persona.

Un tratto caratterizzante del pensiero contemporaneo sembra tendere invece proprio a neutralizzare questa complessità, con la quale il pensiero moderno si era misurato, sia pure secondo una vera e propria gigantomachia tra paradigmi contrapposti: il primato illuministico del *logos* e quello romantico del *pathos*, il primato dell'individuo e quello del collettivo, quindi le antinomie tra libertà e uguaglianza, materialismo e idealismo, immanenza e trascendenza... Nelle "grandi narrazioni" rivali della modernità si poteva comunque già cogliere il tentativo di disinnescare quella ingombrante "anomalia" antropologica che il pensiero classico e medievale riteneva compatibile solo con uno scenario metafisico aperto alla trascendenza; ciò avverrà attraverso una scomposizione del dislivello personale entro campi epistemologici riducibili all'unidimensionalità dell'immanenza, sia pure oscillando fra il trascendentale e lo storico<sup>3</sup>; in ogni caso, condividendo una deriva impersonale che l'indebolimento postmoderno finirà per rafforzare.

Rispetto a queste scomposizioni antropologiche, si vorrebbe qui abbozzare un percorso di ripensamento della cifra tematica del "dire persona", incentrato sulla possibilità di qualificare in senso etico-antropologico tale dislivello, valorizzando in modo

---

<sup>2</sup> PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 130 e, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 623.

<sup>3</sup> Cf. su quest'aspetto S. PIEROSARA, *L'orizzonte e le radici. Sul riconoscimento del legame comunitario*, Aracne, Roma 2011.

particolare il paradigma triadico; rispetto alle antinomie di ogni approccio duale, un approfondimento di tale paradigma autorizza una “capienza antropologica” capace di ospitare la complessità inesauribile dell’essere personale. Questo “conflitto di paradigmi” può aiutare a comprendere e valutare criticamente l’orizzonte dell’antropologia contemporanea, diviso tra derive riduzioniste di segno opposto, in bilico fra una risemantizzazione del lessico personale e un suo accantonamento in favore dell’impersonale.

La prima linea di tendenza oggi risulta indebolita dal venir meno non solo del riferimento teologico, ma anche di quello ontologico: la persona non dice più l’essere creato a immagine di un Dio Trinità, ma nemmeno l’essere in senso vero (anche se non in senso pieno) dell’umano. Separata da tale orizzonte, l’idea di persona si riduce a un attributo fenomenico estrinseco, esposto a una duplice metamorfosi: per un verso, può essere estesa anche a individui non-umani (naturali, come i mammiferi superiori, in quanto dotati di autocoscienza, secondo non pochi animalisti, e “artificiali”, come in futuro potrebbero essere gli organismi bionici o *cyborg*, di forma umanoide, composti di organi artificiali e biologici); per altro verso, un essere umano non è più considerato persona quando manca di alcuni requisiti funzionali, di cui potrebbero essere privi i feti, i bambini cerebrolesi, gli handicappati gravi, i malati terminali ecc., per cui in questi casi si dovrebbe parlare di individui umani non-persone.

Gli esiti di un’assunzione acritica dell’idea di persona entro questo paradigma biocentrico appaiono piuttosto singolari sotto il profilo teorico e inquietanti sotto quello etico: la vita umana con gravi deficit di funzionalità occupa un gradino più basso nella scala assiologica rispetto a quella di animali non-umani in buona salute; su questa base Peter Singer, ad esempio, accetta non solo l’aborto ma addirittura l’infanticidio («le ragioni per non uccidere le persone non valgono per i neonati»<sup>4</sup>). Il presupposto è una tesi molto radicale: «Non è vero che tutti gli esseri umani sono persone morali, anche nel senso minimale»; la ragione è espli-

---

<sup>4</sup> P. SINGER, *Etica pratica*, trad. it. G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989, p. 127.

citata da Singer con sorprendente naturalezza, in polemica con Rawls: «Neonati e bambini piccoli, e adulti con gravi deficienze mentali, mancano totalmente del senso di giustizia»<sup>5</sup>. Su un altro piano, si può ricordare il paradosso incredibile, segnalato anche da Amnesty International, per cui in Cina la caccia di alcune specie protette, come la tigre siberiana, il panda gigante e la scimmia d'oro, è punita con la pena di morte! Se l'insieme conta più dei singoli, questi ultimi possono essere soppressi se mettono in pericolo l'equilibrio complessivo della vita. L'esito è sorprendente: l'idea di persona, elaborata per ripensare in una forma unitaria le diverse manifestazioni dell'umano, finisce per legittimare la dissoluzione di qualsiasi approccio integrato; la semantica personale può essere usata solo per indicare attributi puramente fattuali (nel caso di persone non umane) o segmenti privilegiati di umanità, oltre i quali si profila una sorta di terra di nessuno, in cui sfuma una nebulosa residualità subumana.

In tale contesto si fa strada la nuova frontiera del “postumano”, secondo la quale occorre superare una cultura che pretenda di antropomorfizzare l'universo separando l'uomo dal non-umano. Rispetto a ogni tentativo di azzerare la differenza fra la dimensione personale e quella infrapersonale, qui l'azzeramento riguarda lo scarto fra personale e sovrapersonale: nel “transumanismo” questo si riassume in una forma di rivoluzione prometeica, volta a dispiegare tutte le possibilità evolutive fino a superare ogni vincolo ontopoietico, mentre il “postumanismo” propriamente detto considera uomo, *bios* e *techne* entro un medesimo processo co-evolutivo che estende la natura dialogica dell'umano, riducendo ogni autosufficienza antropocentrica e implementando la soglia di “coniugazione” con il mondo e le “alterità” non-umane.

A questo punto l'intento riduzionistico è capovolto: non solo rispetto agli approcci biocentrici più tradizionali, ma anche nei confronti di una tradizione antropologica che aveva puntato a situare la specificità umana secondo un “paradigma di incompiutezza”, in base al quale l'apparato biologico umano non sarebbe attrezzato, come per le altre specie, con un meccanismo compor-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 27.

tamentistico predeterminato, atto a garantirgli la sopravvivenza. Secondo Gehlen, ad esempio, «dal punto di vista morfologico – a differenza da tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo»<sup>6</sup>.

Rovesciando questa linea, secondo l'approccio postumano l'identità umana sarebbe invece costituita proprio dalla sua ridondanza, grazie alla quale può attivare una pluralità di progetti, incorporando funzioni non-umane all'interno del repertorio performativo umano: alla jonasiana “euristica della paura” si sostituisce una sorta di “euristica dell'incertezza”, che attende dal futuro «una seconda rivoluzione umanistica capace di rivisitare il rapporto tra uomo e mondo, non più in una visione di confronto, ma di integrazione e di empatia»<sup>7</sup>. Oltrepassando ogni dicotomia tra *bios* e *technè*, la costruzione dell'umano è un sistema aperto a un'ibridazione con la tecnopoiesi, che trasforma radicalmente la nozione darwiniana di selezione naturale: «Ogni slittamento della pressione evolutiva, realizzato attraverso la mediazione tecnologica, iscrive di fatto quella tecnologia nel patrimonio genetico della specie»<sup>8</sup>.

A questo punto il confine fra personale e impersonale tende a farsi sempre più sfumato. Di per sé, la domanda intorno all'impersonale che è dentro e fuori di noi è considerata, anche dalla tradizione personalista, come un passaggio necessario che aiuta a riconoscere un punto d'infinita resistenza, rispetto al quale la persona perviene, nell'atto della libertà, «all'attestazione estrema sia della sua finitezza sia di quanto di assoluto le è con-

---

<sup>6</sup> A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

<sup>7</sup> R. MARCHESINI, *Bioetica e biotecnologie: questioni morali nell'era biotech*, Apeiron, Bologna 2002, p. 11.

<sup>8</sup> R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 32. Per una discussione critica della questione, cf. F. TOTARO, *Natura, artificialità e relativismo etico*, in M. SIGNORE (ed.), *Natura ed Etica*, Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 116-117.

sentito di sperimentare»<sup>9</sup>. Sarebbe questo, secondo Rigobello, il presupposto per disegnare un ideale morale di “autenticità nella differenza”<sup>10</sup>.

Questa distinzione è portata invece a esiti estremi da Roberto Esposito. Rispetto al «valore universalmente conferito alla categoria di persona» come «un postulato indiscusso del dibattito contemporaneo»<sup>11</sup>, si può accreditare un pensiero dell'impersonale come «quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione»; dunque non «la sua negazione frontale – come sarebbe nella filosofia dell'antipersona – ma la sua alterazione, o estroflessione, in un'esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente»<sup>12</sup>. Per riscattare il pensiero da un oblio della tradizione occidentale, riportando in primo piano ciò che è stato troppo spesso dimenticato, ovvero il sostrato biologico, Esposito suggerisce di estroflettere la persona in un pensiero dell'impersonale come fattore costitutivo della persona stessa: in tal senso il Terzo non sarebbe né l'io né il noi, ma un neutro indefinibile, che in qualche modo riconduce al *bios*. Una via certamente interessante come esigenza di riqualificare una fonte di legittimazione di cui spesso si sarebbe abusato, ma che rischia di assolutizzare, in nome di un appello alla neutralità biologica, la semantica della vita tenendola troppo a distanza da ogni antropologia relazionale, valorizzata dal personalismo nelle sue implicazioni etico-ontologiche proprio per arginare una deriva regressiva e identitaria<sup>13</sup>.

L'enfasi sull'impersonale come alternativa al primato dell'identità e della vocazione personale è ulteriormente radicalizzata quando viene perseguita attraverso una via riduzionistica e decostruttiva, praticata da varie forme di atomismo, associazionismo, naturalismo, manifestandosi attraverso critiche frontali ed esplici-

---

<sup>9</sup> F. CHIAREGHIN, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 65-86.

<sup>10</sup> Cf. A. RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989.

<sup>11</sup> R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 3.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>13</sup> Cf. in proposito L. ALICI, *Il mistero della persona e le frontiere dell'impersonale*, in «Studium», CV (2009), 1, pp. 97-115.

te. Secondo Parfit, ad esempio, ogni questione intorno all'identità personale è irrilevante; riprendendo argomenti antisostanzialisti, tipici della tradizione empirista, egli ritiene che l'identità temporale dell'individuo possa essere riducibile a mera connessione fra eventi, per cui è possibile «descrivere la nostra vita in modo *impersonale*»<sup>14</sup>. Secondo Dennett, «non c'è un unico e definitivo “flusso di coscienza”, perché non c'è un Quartier Generale centrale, un Teatro Cartesiano dove “tutto converge” per essere attentamente scrutinato da un Autore Centrale... Migliaia di semi, nella maggior parte trasportati dal linguaggio, ma anche da “immagini” senza parole e altre strutture di dati, stabiliscono la loro residenza in un cervello individuale, forgiando le sue tendenze e trasformandolo quindi in una mente»<sup>15</sup>. Si potrebbe ricordare anche Monod: «L'uomo sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo»<sup>16</sup>; oppure Metzinger: «Siamo macchine dell'io, ma non abbiamo un sé»<sup>17</sup>. La differenza fra personale e impersonale è disinvoltamente aggirata da tutte le forme di naturalismo e di “ultra-darwinismo”, per le quali, ad esempio secondo Dawkins, «noi, e tutti gli altri animali, siamo macchine create dai nostri geni»<sup>18</sup>, cioè «macchine da sopravvivenza, robot semoventi programmati ciecamente per preservare quelle molecole egoiste note sotto il nome di geni»<sup>19</sup>.

Anche l'approccio strutturalista, percorrendo altre vie, sembra giungere a esiti analoghi. Assumendo la linguistica come paradigma epistemologico della propria ricerca, Lévi-Strauss

---

<sup>14</sup> D. PARFIT, *Ragioni e persone*, trad. it. R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 279.

<sup>15</sup> D.C. DENNETT, *Sweet dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza*, trad. it. A. Cilluffo, Cortina, Milano 2006, pp. 283-284.

<sup>16</sup> J. MONOD, *Il caso e la necessità*, trad. it. A. Busi, Mondadori, Milano 1986, pp. 171-172.

<sup>17</sup> T. METZINGER, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, trad. it. M. Baccarini, Cortina, Milano 2010, p. 237.

<sup>18</sup> R. DAWKINS, *Il gene egoista*, trad. it. G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 2004, p. 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. VIII. Per un'analisi documentata e criticamente vigile sulla questione rimando all'opera di L. GRION, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

ha affermato che «dietro ad ogni senso si dà un non senso»<sup>20</sup>, in quanto il senso «proviene sempre dalla combinazione di elementi che non sono essi stessi significanti»<sup>21</sup>. In Foucault tale giudizio sembra confermato dall'ambigua nozione di "a priori storico", avallando un esito insuperabilmente nichilistico: oltre la follia, il crimine, la sessualità o la società civile non sta un senso originario, e nemmeno uno strato naturale dell'esistere, ma una rete anonima di pratiche e tecniche di potere che generano il proprio oggetto, per cui le verità ultime restano proprio «le tecniche di potere orientate verso gli individui e destinate a guidarli in modo continuo e permanente»<sup>22</sup>. Dal momento, però, che ogni epoca ha il suo archivio anonimo in un a priori, diventa legittimo chiedersi se non sia tacitamente all'opera nella storia una sorta di a priori di tutti gli a priori, che iscrive l'analitica della finitudine, con la sua trama visibile di pratiche storiche, in un orizzonte ultimo insuperabilmente impersonale: la relazione tra le persone (come la relazione tra le parole e le cose) diventa una variabile storica di un gioco inarrestabile di composizioni e scomposizioni, entro una trama analitica di istituzioni e di pratiche, attraverso le quali si disegna la epocalità dell'*episteme*<sup>23</sup>.

D'altro canto, c'è chi mette giustamente in guardia da ogni appello alla nuda vita come panacea risolutiva; secondo Stoppa, ad esempio, lo smarrimento del senso dell'esperienza sembra spingere l'individuo sul crinale di una regressione: «Più i dispositivi simbolici progrediscono (pensiamo solo alla tecnica contemporanea o all'impero massmediatico), più l'uomo si ritrova appiattito sul reale, sulla biologia»<sup>24</sup>. Nello stesso tempo, l'invito ossessivo a

---

<sup>20</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Strutturalismo e filosofia del senso*, in P. RICEUR, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1964, p. 325.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 111.

<sup>23</sup> Rimando in proposito al mio saggio *Da Kant a Foucault: il trascendentale e lo storico*, in D. BOSCO - R. GARAVENTA - L. GENTILE - C. TUOZZOLO (edd.), *Logica Ontologia ed Etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 29-47.

<sup>24</sup> F. STOPPA, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 201.

reinventare continuamente la propria identità, sullo sfondo di un insuperabile relativismo, può alimentare una pericolosa «*malattia della dipendenza*» che assume i connotati di un incubo dal quale non si può uscire, proprio «per la difficoltà di trovare gli strumenti di pensiero adatti a istituire una forma sufficientemente creativa di legame con l'altro: una relazione, in altri termini, nutrita dal sentimento della vita»<sup>25</sup>. Oltre a questo, ogni spinta riduzionista si espone alla spada di Damocle di una contraddizione performativa: il tentativo di disinnescare la valenza speculativa implicita nell'atto di "dire persona", riducendola a mero *flatus vocis*, è contraddetto dall'atto stesso di tale affermazione. Siamo così rinviati, ancora una volta, a una domanda cruciale: l'identità personale può essere validamente difesa attraverso una fuga, più o meno dichiarata e metodica, dalle differenze o, al contrario, guadagnata proprio nel crocevia delle differenze, se non addirittura "geneticamente" costituita dalla differenza?

## 2. TRA SEMANTICA E PRAGMATICA

Un passo in avanti in direzione di una *pars construens* può essere compiuto, a questo punto, tornando alla meraviglia dinanzi alla profondità insondabile dell'essere persona. Vladimir Jankélévitch parla a questo proposito di una «misteriosa tautologia» che si riassume nell'affermazione: «Io sono il solo ad essere me stesso»<sup>26</sup>. Tautologia davvero misteriosa, in cui si condensa una singolare autoimplicazione riflessiva che da sempre, sia pure in forme diverse, interPELLa filosofi, teologi, uomini e donne di cultura, e insieme ad essi una moltitudine incalcolabile di gente semplice, che nella fatica quotidiana, in molti casi ai limiti dell'abrutimento, non smette di stupirsi e di lasciarsi interPELLare dinanzi a una domanda più grande di loro. Una sorta di insuperabile paradossalità sembra essere alla radice di questa tautologia,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>26</sup> V. JANKÉLEVITCH, *La cattiva coscienza*, a cura di D. Discipio, Dedalo, Bari 2000, p. 130.

che suscita un interrogativo intorno alla condizione antropologica che la rende possibile.

Per esplorare meglio gli scenari entro i quali si articola l'atto del "dire persona", si può partire dalla distinzione tra atto locutorio, illocutorio e perlocutorio, maturata nell'ambito della teoria degli *Speech Acts*, ad opera soprattutto di John Austin. Dall'intreccio di locuzione e illocuzione si può ricavare l'invito, fatto proprio anche da Ricœur, a tenere insieme, quando si parla di persona, il piano della semantica (ricordando che il linguaggio ha un intento individualizzante: identifica classificando, come Strawson ci ha insegnato) e quello della pragmatica (relativo allo spessore pratico del contesto di interlocuzione)<sup>27</sup>; a questi due livelli se ne può aggiungere un terzo, che si potrebbe denominare della dialogica, al quale vorrei richiamarmi nella parte finale di questo scritto.

Una prima anomalia si manifesta sul piano dell'atto di locuzione, che attiene al contenuto proposizionale dell'asserto. Nel caso dell'atto *del* dire, riferito all'enunciato di Jankélévitch da cui ho preso le mosse, tale contenuto indica uno statuto individuale, di cui tuttavia è impossibile dare una compiuta oggettivazione rappresentativa; a tal punto individuale, da sottrarsi a una cattura solipsistica, innalzandosi al livello di una universalità paradigmatica in cui tutti possono riconoscersi. L'autoeffermazione di ciascuno ci rende insieme unici e uguali. Uguali in quanto diversi. Ricordando la tesi di Plessner, che identifica il fenomeno dell'uscire da sé come "posizione ex-centrica", Spaemann la collega alla possibilità di parlare di se stessi in terza persona, grazie alla quale «l'uomo esce dalla posizione centrale che ogni essere vivente naturale assume in rapporto al proprio ambiente, e si vede con gli occhi degli altri, come un evento nel mondo»<sup>28</sup>. Secondo Spaemann, le persone sono in quanto possiedono una natura e tuttavia non «*sono* un tale modo di essere, ma assumono nei confronti di questo un certo atteggiamento, adottandolo e realizzandolo o

---

<sup>27</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, spec. pp. 107-117.

<sup>28</sup> R. SPAEMANN, *Personne. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 16-17.

respingendolo. Intendiamo questo quando diciamo che le persone non sono qualcosa ma qualcuno»<sup>29</sup>. Attraverso quest'atto di dislocamento, la persona «si sottrae tanto alla percezione interna quanto a quella esterna. Noi non conosciamo noi stessi incondizionatamente e necessariamente meglio di come ci conoscono gli altri, anche se ci conosciamo "dall'interno"... Per questo il solipsismo è inconciliabile con il concetto di persona»<sup>30</sup>. Qui s'annuncia precisamente quella che Berdjaev ha chiamato «l'unione dell'universalmente infinito e dell'individualmente singolare»<sup>31</sup>.

Si può intercettare un'analogia anomalia quando si prende in considerazione la forza illocutoria del medesimo enunciato, cioè l'atto che si compie *nel* dire, in quanto è fonte di un "valore aggiunto" di attestazione ascrivibile al campo della pragmatica, oltre il piano propriamente semantico. Già Austin aveva rilevato un'asimmetria fra enunciato constatativo e performativo, riconoscendo che la valenza esecutiva diventa esplicita in un enunciato di prima persona al presente indicativo attivo, grazie al quale il soggetto compie quello che dice: «Vi è qualcosa che *al momento dell'enunciazione viene eseguito dalla persona che enuncia*»<sup>32</sup>. In questo caso, l'operatore pragmatico che trasforma una proposizione impersonale in un atto non solo affermativo ma addirittura autoimplicativo è evidente nell'enfasi sulla prima persona. Eppure è impossibile formalizzare tale scarto secondo un criterio meramente grammaticale o lessicale: alla «giustificabile sensazione [...] in favore della "prima persona"», secondo Austin, solo «erroneamente diamo una forma puramente grammaticale»<sup>33</sup>, come il verbo alla prima persona del presente<sup>34</sup>, poiché esistono

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>31</sup> N. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, trad. it. E. Grigorovich, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 19.

<sup>32</sup> J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987, p. 48.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Si può rinviare, su questo punto, all'ampia analisi di F. RECANATI, *Les énoncés performatifs*, Minuit, Paris 1981, che non condivide l'abbandono troppo rapido della distinzione di enunciati ad opera di Austin. Sull'asimmetria della prima persona, cf. in particolare le pp. 57-61. Ho cercato di ricostruire e valutare criticamente questo dibattito nel mio libro *Il valore della parola. La teoria*

modalità praticamente illimitate di aggirare la convenzionalità di una forma linguistica.

Anche lo spessore perlocutorio dell'atto linguistico consente di apprezzare la medesima dilatazione di orizzonti: le conseguenze che si producono *per il fatto* di dire attengono alla dinamica dei processi d'interlocuzione, alla quale concorrono i registri verbali dell'attivo, del passivo e del riflessivo, che attestano una dialogica dell'umano in cui sono coinvolte prima, seconda e terza persona. Questo rimanda, secondo Jacques, a una fondamentale "disparità" tra il registro "delocutivo" (colui di cui si parla) e il registro "allocutivo", che si definisce nella correlazione tra chi parla e colui con il quale si parla<sup>35</sup>. La dinamica attivo-passiva dell'interpellare e dell'essere interpellati, che trova nella relazione io-tu la sua realizzazione più immediata, ha la propria condizione di possibilità in un rimando diretto alla riflessività della prima persona (al singolare: "Io mi dico persona", e al plurale: "Noi ci diciamo persone") e insieme in un rimando alla terza persona, che possiamo considerare secondo un doppio registro, interpersonale e istituzionale; la possibilità di decentrarsi, guadagnando un punto di vista universale, presuppone infatti almeno la mediazione del linguaggio. Ricœur ce lo ricorda: nella relazione in cui l'altro figura soltanto come un *tu* manca non soltanto l'«egli/ella della triade dei pronomi (colui o colei di cui si parla), ma manca il riferimento all'*istituzione* stessa del linguaggio, in cui s'inquadra la relazione interpersonale del dialogo. In un certo senso *egli/ella* rappresenta l'istituzione»<sup>36</sup>.

Ricordando le distinzioni dei grammatici arabi fra la prima persona (colui che parla), la seconda (colui al quale ci si rivolge) e la terza (colui che è assente), anche Benveniste riconosce una fon-

---

*degli "Speech Acts" tra scienza del linguaggio e filosofia dell'azione*, Porziuncola, Assisi 1984.

<sup>35</sup> Cf. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Puf, Paris 1979, pp. 38-39, che pure legge la relazione tra io/tu in termini di trascendenza e interiorità.

<sup>36</sup> P. RICŒUR, *Chi è il soggetto di diritto?*, in A. DANESE (ed.), *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994, p. 71.

damentale «disparità tra la terza persona e le altre due»<sup>37</sup>: mentre nelle prime due forme sono impliciti sia una persona sia un discorso su di essa, «per la terza persona, è sì enunciato un predicato, ma soltanto al di fuori dell’“io-tu”»; questa forma è così tenuta fuori dalla relazione con la quale si specificano “io” e “tu”. Di conseguenza, viene posta in dubbio la legittimità di questa forma in quanto “persona”»<sup>38</sup>. Siamo quindi dinanzi a una forma verbale «che ha la funzione di esprimere la *non-persona*»<sup>39</sup>. Nello stesso tempo, però, oltre la dinamica interattiva delle forme verbali, le condizioni che rendono possibile tale scambio di ruoli postulano una distinzione fra persona ontologica e persona verbale. La persona in senso ontologico è condizione di possibilità della persona verbale; la terza persona può dirsi non-persona, nel senso grammaticale di Benveniste, solo in quanto non è ancora – o non è più – qualcuno davanti a noi, pur avendo – o avendo avuto – diritto a essere riconosciuta come qualcuno: chiunque può essere riconosciuto come qualcuno, perché ognuno può diventare chiunque.

Lo scambio fra terza e seconda persona verbale è sempre possibile, in altri termini, solo per una persona ontologica: potendo diventare un “tu”, anch’egli è già da sempre un “io”, e quindi già da sempre “uno dei nostri”<sup>40</sup>. Tutto sommato, è dunque una felice aporia quella registrata dalla teoria degli *Speech Acts*: essa scaturisce dall’impossibilità di imprigionare entro la superficie unidimensionale del significato linguistico l’irriducibilità dell’eccezione performativa. La via pragmatica, nell’intreccio di illocuzione e perlocuzione, postula dunque uno scarto che autorizza un “passo indietro” dal piano fattuale a quello trascendentale e, sul piano etico, dalla manifestazione di desideri immediati al riconoscimento autoimplicativo di desideri di secondo grado.

Forzando tale teoria, vi si può ravvisare anche una sorta di “perlocuzione riflessiva”: la stessa possibilità di dire: “Io sono il

---

<sup>37</sup> E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 270.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>40</sup> Tengo presente, in questa analisi, il mio libro *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

solo ad essere me stesso” attiva una dinamica di riconoscimento aperta a un’illimitata mobilità dei ruoli. L’autorelazione attesta, infatti, una messa a distanza dell’io rispetto a se stesso, abitata da una tensione indissolubile fra contingenza e trascendenza; lo spazio della responsabilità personale, dinanzi al quale non è possibile assumere il punto di vista dello spettatore disinteressato, si disegna nell’incontro originario di essere e libertà<sup>41</sup>. Come sostiene Taylor, l’adozione del «punto di vista di prima persona [...] porta in primo piano un tipo di presenza a se stessi inseparabilmente legato al fatto che siamo agenti di esperienza, cioè realtà l’accesso alle quali è asimmetrico»<sup>42</sup>. Per il suo carattere attivo e ultimamente non delegabile, questa autorelazione pratica acquista un’inegabile valenza autoimplicativa: «quando sono la profondità della memoria, non mi limito a riprodurre un ordine che era già là, ma partecipo alla sua costruzione»<sup>43</sup>. È precisamente quest’atto di partecipazione riflessiva che chiama in causa, secondo il filosofo canadese, l’idea di *strong evaluation*, secondo cui «noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri. Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. Questo significa che viviamo alcuni dei nostri desideri come intrinsecamente più significativi di altri... E questi giudizi di importanza sono del tutto indipendenti dalla forza dei rispettivi desideri»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Anche secondo Caltagirone, «la categoria della “relazione”, configurando lo spazio di una strutturale tensionalità tra la verità e la libertà, “dice” che l’uomo è un essere interpellato e capace di dare risposta, di riconoscer-si e di riconoscersi, di donar-si e lasciarsi donare in un processo dinamico del proprio costituirsi che è dato dall’essere persona» (C. CALTAGIRONE, *La misura dell’uomo. La questione veritativa in antropologia*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2009, p. 204).

<sup>42</sup> CH. TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, trad. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 172.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>44</sup> CH. TAYLOR, *Cosa c’è che non va nella libertà negativa*, in I. CARTER - M. RICCIARDI (edd.), *L’idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 86-87. Per la nozione di *strong evaluation*, cf. ancora CH. TAYLOR, *What is Human Agency?*,

Anche sotto il profilo morale, dunque, si può riconoscere una “differenza personale” *ad intra*, prima ancora che *ad extra*. In quanto soggetto *al* mondo, l’essere umano riceve da esso quanto non può darsi da solo; ma in quanto soggetto *nel* mondo, può restituire più di quanto riceve, di cui il mondo stesso sarebbe altrimenti privo. Se si potesse separare quanto la persona umana riceve dall’esterno e quanto attivamente restituisce (o non restituisce) sotto forma di comportamenti responsabili, e quantificare lo scarto di dare e avere, questa sorta di “plusvalore pratico” potrebbe aiutarci a riconoscere la sporgenza della vita morale su una vita concepita in termini puramente naturalistici. In quanto persona morale, infatti, il soggetto non è soltanto in condizione di adattarsi all’ambiente, d’interagire con esso e trasformarlo, ma ha un potere d’iniziativa – nel bene e nel male –, capace di generare un nuovo ambiente, che non è semplicemente un’estensione di quello naturale<sup>45</sup>.

Siamo così rimandati all’enigma della differenza come costitutivo dell’essere e del dire persona, che impone un ripensamento di ogni rassicurante approdo sostanzialistico. Per un verso, infatti, si può affermare, con Spaemann, che «le persone sono individui in un modo non comparabile»<sup>46</sup>, secondo una linea di pensiero che porta a evocare la nozione di *incommunicabilitas* in Tommaso e di *ultima solitudo* in Duns Scoto; per altro verso, la persona umana vive di una congiunzione di visibile e invisibile, di fattuale e intenzionale, di cui la nota formula boeziana (*Persona est naturae rationalis individua substantia*)<sup>47</sup> può rendere conto solo in minima parte. Ancor più interessante è la formula di *individua existentia*<sup>48</sup>, preferita da Riccardo di San Vittore, che sembra esprimere meglio l’orizzonte ultimo di provenienza del *sistere*, alludendo a un consistere relazionale della persona. Ta-

---

in *Philosophical Papers. I. Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44.

<sup>45</sup> Cf. L. ALICI, *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 9-29.

<sup>46</sup> R. SPAEMANN, *Personae*, cit., p. 36.

<sup>47</sup> S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis in Christo*, 3.

<sup>48</sup> Cf. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trin.*, IV, 21. Mi lascio guidare su questo punto dall’interessante rilettura di V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. 21-36.

le rettifiche alla curvatura sostanzialistica del discorso boeziano è rafforzata anche da Tommaso, che vede nella natura razionale la condizione stessa dell'essere personale (*Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona*<sup>49</sup>). Un essere costituito essenzialmente, quindi, da uno statuto relazionale: infatti *forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura*<sup>50</sup>, bensì *significat relationem in recto et essentiam in obliquo: quia in definitionem personae natura ponitur in obliquo*<sup>51</sup>.

Come suggerisce Melchiorre, intendendo la razionalità come «intenzionalità all'universale»<sup>52</sup>, Tommaso distingue tra *relatio* in senso trascendentale, che può essere predicata della persona in quanto tale, e *relatio* in senso accidentale, che si attua concretamente, in forme diverse, nella storia. Quest'originarietà relazionale testimonia una differenza nel cuore della persona che lascia intravedere la radice ultima del suo *ex-sistere*: «la persona dell'uomo, come maschera di una profondità che la supera – è ancora Melchiorre –, trova all'origine la propria condizione di possibilità in un rapporto trascendentale al Fondamento»<sup>53</sup>. Siamo così rinviati alla «felice ambiguità che fa dell'uomo una persona» e che si esprime non solo nella compresenza di «io corporeo e prospettivo», ma anche in un «incessante riferimento al logos dell'essere»<sup>54</sup>.

Questo “arretramento”, che riporta il fuoco della riflessione «alla condizione originaria e originante d'ogni movimento intenzionale»<sup>55</sup>, può offrire una risposta alla «misteriosa tautologia» di Jankélévitch, verso cui converge la tensione costitutiva di universalità e singolarità riconosciuta anche da Berdjajev. Rispetto al dato immediato di esperienza e misurandosi con l'insuperabile mediazione della vita incarnata, la trascendentalità della con-

---

<sup>49</sup> TOMMASO, *S.Th.*, IIa-IIae, q. 59, a. 3, ad 2.

<sup>50</sup> *Ibid.*, Ia, q. 39, a. 3, ad 4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, Ia, q. 29, a. 4, co.

<sup>52</sup> V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, cit., p. 27.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>55</sup> V. MELCHIORRE, *Ethica*, Il nuovo melangolo, Genova 2000, p. 29.

dizione eccede la storicità della situazione: è questa l'anomalia costitutiva dell'umano, che resiste a qualsiasi livellamento naturalistico. Ancora Melchiorre: «Non appena si rifletta sul darsi dell'esperienza e se ne cerchi il senso o il non senso, si dovrà ben presto avvertire che la nostra domanda è stata mossa da una previa condizione di intelligibilità, da un riferimento veritativo che volta per volta mette in questione l'esperienza»<sup>56</sup>.

È la radice intrapersonale del paradosso, che Kierkegaard invita a considerare come «la passione del pensiero... Questo è il più alto paradosso del pensare: volere scoprire qualcosa che non può pensare. Questa passione del pensare – egli aggiunge – è in fondo ovunque presente nel pensare, anche in quello del singolo, nel senso che in quanto pensante egli non è *puramente* se stesso»<sup>57</sup>. Il “passo indietro” consente di riconoscere la differenza come originariamente costitutiva dell'essere persona, e non recuperata in modo tardivo ed estrinseco solo nella forma “esterna” della relazione interpersonale, come un correttivo al solipsismo. Qui il Ricœur di *Soi-même comme un autre* può soccorrerci: l'alterità non si aggiunge dall'esterno all'ipseità, ma appartiene alla sua stessa costituzione ontologica, per cui il riconoscimento di una dialettica del sé e dell'altro impedisce al sé di assolutizzarsi come fondamento di se stesso<sup>58</sup>. La tensione è costitutiva del “dire persona”, proprio in quanto oltrepassa la nuda vita.

### 3. IL TERZO NEL PARADOSSO DELLA DIFFERENZA

I passi successivi di questa riflessione possono essere organizzati attorno alla seguente domanda: in quale misura il passaggio a una dialogica del “dire persona” può lasciarsi ispirare dal mistero trinitario? È impossibile, com'è noto, separare la genesi della nozione di persona dal dibattito teologico dei primi secoli intorno al

---

<sup>56</sup> V. MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 10.

<sup>57</sup> S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012, p. 77.

<sup>58</sup> Cf. in particolare P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 431ss.

mistero trinitario<sup>59</sup>, che offre una concettualizzazione esemplare della tensione tra identità e differenza, aiutando a pensare l'antropologia personalista secondo uno statuto relazionale. Quando tale statuto sarà progressivamente "normalizzato" dentro una semantica sostanzialista<sup>60</sup>, finirà con il perdere quella tensione originaria, che il personalismo contemporaneo cercherà faticosamente di recuperare, soprattutto sul piano sociale e politico, non sempre avvalendosi di una rigorosa meditazione trinitaria.

Resta indubbiamente esemplare, a questo proposito, la lezione di Agostino: sia per il suo coraggioso scavo teologico, sia per la ricerca – non meno impegnativa e problematica – di un riflesso antropologico, che qui interessa particolarmente. È noto, anzitutto, che lo stesso Agostino affida con estrema prudenza ed esitazione al termine *persona* il compito di alludere a una scansione interpersonale della vita trinitaria, nella consapevolezza, continuamente ribadita, di un uso fondamentalmente improprio: *Dictum est tamen "tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur*<sup>61</sup>. Con tale termine, infatti, si designa normalmente una perfezione intrinseca più che relativa (*ad se quippe dicitur persona*), né lo si può attribuire a Dio applicando la differenza di genere e specie (*sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus*

---

<sup>59</sup> Fondamentale resta l'ampia ricerca di A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984, che è ritornato sul tema nel saggio *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in A. PAVAN - A. MILANO (edd.), *Persona e personalismi*, Dehoniane, Napoli 1987, pp. 3-286.

<sup>60</sup> Anche secondo Peroli, «non è affatto casuale che sia toccato proprio alla teologia trinitaria far emergere per la prima volta i limiti della concezione sostanzialistica della persona propria della tradizione boeziana» (E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 58).

<sup>61</sup> AGOSTINO, *De Trin.*, V, 9, 10. Rispetto alla formula greca *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*, corrispondente al latino *unam essentiam, tres substantias*, la *nostra loquendi consuetudo*, osserva Agostino, ha portato a preferire l'espressione *unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*. «Di questa formula – s'affretta però ad aggiungere – molti latini che hanno trattato di queste questioni e meritano credito hanno fatto uso, non trovando un'espressione più appropriata per esprimere con parole ciò che concepivano senza parole» (*ibid.*).

*et iustus*<sup>62</sup>). Dunque, in questo caso si può fare di *persona* un uso regolativo, più che costitutivo, benché orientato all'individuazione, che custodisce una doppia opportunità analogica: in primo luogo, esso contiene un invito a sporgersi oltre i confini della rappresentazione linguistica<sup>63</sup>, per attingere nella fede la pienezza della comunione trinitaria, in cui circola il dinamismo inesauribile della carità; in secondo luogo, qui si disegna il campo della relazione possibile tra il Creatore e la creatura, la quale può dirsi immagine solo nel senso di una relativa similitudine, non di una perfetta uguaglianza<sup>64</sup>.

Pur con queste cautele di fondo, Agostino difende con forza il valore di legame che può essere attribuito alla terza persona della Trinità divina: lo Spirito santo, egli scrive, *nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum: et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem*<sup>65</sup>. La comune carità si "personalizza" nello Spirito, come forma perfetta di reciprocità oblativa: *Ut ergo ex nomine quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus*<sup>66</sup>. Nel vertice inarrivabile di una comunione assoluta, in cui il massimo di unità è anche il massimo di differenza, l'amore che accomuna le persone è persona essa stessa!

Percorrendo questa strada si può arrivare a cogliere la valenza "triadica" dell'amore, che istituisce la relazione di reciprocità nella forma di un legame qualitativamente coerente con la natura

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, VII, 6, 11. Secondo Milano, «questa situazione di disagio in cui viene a trovarsi da Agostino in poi il termine *persona* nell'uso teologico trinitario, è cioè la tensione tra il sospetto e il favore nell'accoglierlo all'interno della designazione cristiana di Dio, si è andata progressivamente attenuando» (A. MILANO, *Il paradosso persona*, in *Dire persona, oggi*, «Hermeneutica» (2006), pp. 104-105).

<sup>63</sup> *Cum alium modum aptiorem non invenirent* – precisa Agostino, a proposito dei Padri latini che hanno optato per l'uso di *persona* – *quo enuntiant verbis quod sine verbis intellegebant* (AGOSTINO, *De Trin.*, V, 9, 10).

<sup>64</sup> *Sed quia non omnimodo aequalis fiebat illa imago Dei, tamquam non ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita imago est ut ad imaginem sit, id est non aequatur paritate, sed quadam similitudine accedit* (*ibid.*, VI, 6, 12).

<sup>65</sup> *Ibid.*, XV, 17, 27.

<sup>66</sup> *Ibid.*, V, 11, 12.

interpersonale della relazione stessa: *Amor autem alicuius amantis est* – si legge in uno snodo cruciale del *De Trinitate* –, *et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur*<sup>67</sup>? L'atto con cui si ama qualcuno non è neutro o indifferente: può ridurre la distanza tra soggetto e oggetto in quanto è interamente coinvolto come termine stesso della relazione. Per questo la spinta che attraversa e compagina l'intera scala dell'essere è contemporaneamente intenzionale e riflessiva: *Caritas enim non est, quae nihil diligit*; d'altro canto, la carità ama anche se stessa, e non può non amarsi in quanto atto d'amore. Dunque l'atto d'amore, con il quale la carità s'identifica, è unità inscindibile di forma e contenuto (*sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit, non caritate se diligit. Quid ergo diligit caritas, nisi quod caritate diligimus?*), per cui quando amiamo il fratello amiamo anche l'amore con cui lo amiamo (*nec fieri potest ut eadem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus*<sup>68</sup>).

L'espansione oblativa dell'amore custodita nel mistero trinitario ci aiuta a comprendere la radice della nota affermazione di Tommaso: *Bonum est diffusivum sui*<sup>69</sup>: alla luce della Trinità, si potrebbe dire, la verità del bene è l'amore. È questo, peraltro, il senso profondo dell'affermazione contenuta nella prima lettera di Giovanni, che raccomanda l'amore del fratello, aggiungendo che «l'amore è da Dio», e anzi «Dio è amore» (1 Gv 4, 7-8): l'amore di Dio e l'amore dei fratelli trovano qui la loro unica genesi e non possono essere considerati come risultato della somma di due amori diversi. Ecco il senso più alto dell'affermazione di Giovanni: *Ista contextio satis aperteque declarat, eadem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari.* Dunque l'amore fraterno non è un riflesso depotenziato dell'amore divino, ma entra a pieno titolo nell'orbita spirituale della sua espansione trinitaria, se è vero che chi ama il prossimo ama

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, VIII, 10, 14.

<sup>68</sup> *Ibid.*, VIII, 8, 12.

<sup>69</sup> TOMMASO, *S.Th.*, Ia, q. 5 a. 4, ad 2.

l'amore; scaturisce da qui l'impossibilità di scindere i due comandamenti<sup>70</sup>. La conclusione, allora, non può che essere tracciata nel segno di una compiuta unità: *Ex una igitur eadem caritate Deum proximumque diligimus*<sup>71</sup>. Può aiutarci l'attualizzazione di Taylor: «La pienezza della vita umana è un evento interpersonale, più che interno ad ognuno di noi. Così la natura umana è qualcosa che in principio – e non soltanto *de facto* – non può essere concepita come esistente in un singolo individuo. Questa è la lezione che Agostino sembra ricavare dalla storia della creazione [...] Quando raggiungi la prospettiva secondo la quale quel che è importante nella vita umana è ciò che intercorre tra noi, allora ti stai avvicinando alla Trinità»<sup>72</sup>.

Con un approfondimento originale, Riccardo di San Vittore parlerà di *concordialis caritas et consocialis amor*, e quindi dell'alterità come fondamentale esperienza di approssimazione: l'io incontra la relazione, entra in relazione con una relazione. Nel terzo libro del suo *De Trinitate*, in particolare, egli riconosce nella Trinità divina la realizzazione perfetta dell'amore. La beatitudine sarebbe una forma di egoismo se non potesse essere comunicata a un terzo, se cioè non assumesse la forma della *condilectio*: «Si parla giustamente di condilezione quando un terzo viene amato da due nel segno dell'armonia e con uno spirito comunitario, e [quando] gli affetti dei due si fondono fino a diventare uno solo, a causa della fiamma del terzo amore»<sup>73</sup>. Infatti, «se i due che si amano reciprocamente sono talmente generosi da voler comunicare ogni loro perfezione, occorre [...] che entrambi esigano

---

<sup>70</sup> *Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eadem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus. Unde colligitur, duo illa praecepta non posse sine invicem* (AGOSTINO, *De Trin.*, VIII, 8, 12).

<sup>71</sup> *Ibid.* Insiste su quest'aspetto T.J. VAN BAVEL, *Il primato dell'amore in Agostino*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1993, pp. 87-98.

<sup>72</sup> CH. TAYLOR, *Concluding Reflections*, in *A Catholic Modernity? Charles Taylor Marianist Award Lecture*, ed. by J.L. Heft, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, pp. 113-114 (cf. libro A81).

<sup>73</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *La trinità*, III, 19, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, p. 145.

con un desiderio uguale e per la stessa ragione un terzo da amare nella stessa maniera, e lo possiedano, secondo il desiderio, con la pienezza del loro potere»<sup>74</sup>. Dunque «per effetto dell'adesione della terza persona nella Trinità avviene che la carità è concorde e l'amore è ovunque comunitario, giammai esclusivo»<sup>75</sup>.

Non mediteremo mai abbastanza il senso di questa dilatazione oblativa, che include già da sempre, in un'inesauribile circolarità, la prima, la seconda e la terza persona. Nell'altezza inarrivabile del "noi" come origine, in cui il massimo della distanza coincide con il massimo della prossimità, si può rintracciare la radice del "noi" come compito<sup>76</sup>, nell'ordine della finitezza esistenziale: il terzo, in questo caso, indica la gratuità oblativa che trasforma l'amore reciproco in un unico amore. Non è possibile assecondare ulteriormente questa linea di approfondimento, che cerca di ricavare dall'altezza inarrivabile del mistero trinitario, attraverso inevitabili mediazioni speculative, suggestioni preziose in favore di un paradigma triadico. Alla luce di tale paradigma può essere opportuno, invece, ritornare sullo statuto del "dire persona", per comprenderlo meglio, oltre il piano fenomenologico ed epistemologico, nella prospettiva di una ontologica semantica ripensata come una dialogica generativa radicata *in interiore homine*.

#### 4. "VERBUM PROLES MENTIS"

Per il pensiero cristiano, la tensione tra persona e comunità, che ha il suo equilibrio compiuto solo nella comunione trinitaria, scaturisce da una insuperabile differenza fra finito e infinito, ulteriormente riproposta dall'evento dell'Incarnazione, che impegna a pensare la seconda persona della Trinità come incarnazione del

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, III, 15, p. 142.

<sup>75</sup> *Ibid.*, III, 20, p. 146.

<sup>76</sup> Rimando, su quest'aspetto, a L. ALICI, *Il "noi" come origine e come compito*, in ID. (ed.), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 11-61.

*Logos* e insieme come uomo<sup>77</sup>. La compagnia di Agostino può offrirci un aiuto prezioso per tentare di attraversare, come ultimo passo di questo percorso, un territorio così affascinante e impervio, lasciandoci interpellare dall'enigma della genesi del senso. Il vescovo di Ippona ha posto costantemente al centro della sua ricerca una riflessione intorno al mistero dell'origine, in cui inizio e principio s'incontrano in un impensabile punto di tangenza tra eternità e tempo: i suoi molteplici commenti al libro della Genesi ne sono una prova<sup>78</sup>. Su questa linea si può comprendere meglio anche l'ardito tentativo di rintracciare una qualche corrispondenza analogica – *per speculum et in aenigmate* – tra persona divina e persona umana, tra *Verbum Dei* e *verbum hominis*.

L'analogia con l'Incarnazione di Cristo<sup>79</sup> orienta sul piano antropologico verso la tematizzazione di uno scarto tra *verbum* e *mens* (il *verbum* come *proles mentis*): *Hominis opera nulla sunt, quae non prius dicantur in corde*<sup>80</sup>; proprio come insegna la Scrittura, secondo la quale *initium omnis operis verbum* (cf. *Sir* 37, 20). Il senso media tra *signum* e *res*, al di là dell'esteriorità convenzionale della *vox*, proprio in quanto appartiene intrinsecamente al processo di generazione spirituale: ogni volta io posso dire qualcosa solo in virtù di un atto di autoaffermazione che costituisce la condizione di dicibilità del mio stesso dire.

---

<sup>77</sup> Spaemann ricorda che «nella teologia cristiana il concetto di persona è servito per risolvere un paradosso, che la coscienza credente aveva posto al pensiero, cioè la consapevolezza di pensare Gesù Cristo come incarnazione *Logos* divino eterno e nello stesso tempo come uomo nel senso vero e proprio, dunque non come un essere misto di terza specie» (R. SPAEMANN, *Personae*, cit., pp. 28-29).

<sup>78</sup> Mi permetto di rinviare in proposito a due miei saggi: *L'énigme de l'origine et la genèse du sens*, in G. NAUROY - M.-A. VANNIER (edd.), *Saint Augustin et la Bible*, Lang, Berne 2008, pp. 59-79; *Initium omnis operis verbum. On the semantics of opus/operari in Augustine*, in «Quaestio», 6 (2006), pp. 15-35.

<sup>79</sup> *Et sicut verbum nostrum fit vox, nec mutatur in vocem; ita Verbum Dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem* (AGOSTINO, *De Trin.*, XV, 11, 20). Il tema è ricorrente in Agostino: cf., tra l'altro, *De civ. Dei*, 10, 13.

<sup>80</sup> AGOSTINO, *De Trin.*, XV, 11, 20.

Anche se si può usare *verbum* in varie accezioni<sup>81</sup>, in senso proprio esso esprime, per Agostino, l'atto di generazione mentale del senso, frutto di un'attualizzazione riflessiva di quelle virtualità spirituali, nelle quali si può rintracciare una *imago* della divina trinità: quando infatti la *mens* si conosce e si ama, il suo *verbum* gli è unito tramite l'amore<sup>82</sup>. Agostino concepisce quest'atto come una forma di generazione, non spontanea ma suscitata dalla *voluntas*, che è la forma dell'amore umano stabilizzata e certificata dall'assenso. Alle radici della vita spirituale il pensiero affiora come "parola del cuore" (*Quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis*<sup>83</sup>), segno di un'appartenenza sensata che trova la sua espressione nella modulazione esterna della *vox*: *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen*<sup>84</sup>.

La generazione spirituale è quindi il risultato di un incontro tra conoscente e conosciuto, dove però l'*amor* non è propriamente "figlio" della *mens*, ma "fattore terzo" in quanto rende possibile il concepimento di tale atto. La similitudine trinitaria trova la sua espressione più alta proprio in tale evento generativo, grazie al quale la *mens* torna riflessivamente su se stessa: *Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia*<sup>85</sup>. Marcando una differenza netta rispetto all'impianto neoplatonico, il sorgere della parola qui non è una rottura dell'unità ma il riflesso enigmatico e finito di una unità infinitamente più alta. Mentre infatti il Verbo di Dio è il figlio di Dio e il Figlio di Dio è il vero Dio e la vita eterna<sup>86</sup>, nell'uomo interiore *verbum*

---

<sup>81</sup> Agostino distingue infatti tra *verbum* come sinonimo di parola esteriore (*quae spatia temporum syllabis tenent*), come unità di senso interiorizzata (*omne quod notum est [...] animo impressum*) e come libero concepimento mentale (*cum placet quod mente concipitur*) (*ibid.*, IX, 10, 15).

<sup>82</sup> *Verbum est igitur, quod nunc discernere et insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente* (*ibid.*).

<sup>83</sup> *Ibid.*, XV, 10, 18.

<sup>84</sup> *Ibid.*, XV, 11, 20.

<sup>85</sup> *Ibid.*, IX, 12, 18.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, I, 12, 26. Il riferimento è a 1 Gv 5, 20.

*esse sine cogitatione non potest*<sup>87</sup>; il *verbum* esprime appunto l'attualizzazione del senso, che affiora e si specifica nell'incontro tra la potenzialità implicita del *nosse* e l'attualità esplicita del *cogitare*. A differenza della Trinità divina, e del Verbo di Dio, che è *forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est, et cui mirabiliter coaeterna est*<sup>88</sup>, lo statuto triadico della persona umana vive sulla linea di frontiera di un equilibrio instabile, affidato alla precaria realizzazione pratica di una virtualità originaria (*Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intelligi*<sup>89</sup>).

L'esternazione del verbo interiore non consiste dunque nel dare veste linguistica a un pensiero informe: l'atto del *cogitare* è già di per sé passaggio dal prelinguistico al linguistico, cioè generazione di unità articolate di senso, rispetto alle quali il *nosse* indica la condizione di possibilità e la *vox* lo stadio ulteriore delle convenzioni comunicative. Detto altrimenti, il *verbum* appartiene all'orizzonte trascendentale del linguaggio, la *vox* all'orizzonte empirico della lingua<sup>90</sup>. Nelle *Confessiones*, distinguendo fra quattro diverse forme di precedenza (*aeternitate, tempore, electione, origine*), Agostino aveva indicato la prima e l'ultima come le più difficili<sup>91</sup>; infatti, rispetto alle seconda e terza forma, che individuano rispettivamente una precedenza in senso cronologico e assiologico, la prima esprime una vera e propria differenza ontologica, segnata dall'assolutezza del fondamento, mentre l'ultima può essere interpretata come una differenza di ordine genetico, invocata, fra l'altro, per esprimere la priorità della materia informe sulle creature formate; essa infatti non le precede nel tempo,

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, XIV, 7, 10.

<sup>88</sup> *Ibid.*, XV, 15, 25.

<sup>89</sup> *Ibid.*, XIV, 10, 13.

<sup>90</sup> *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur* (*ibid.*, XV, 10, 19).

<sup>91</sup> Agostino lo ribadisce in modo inequivocabile anche in *De Gen. ad litt.*, I, 15, 29.

ma unicamente come sua condizione originante<sup>92</sup>. Forse non ci allontaniamo troppo dall'*intentio auctoris* se intendiamo la generazione spirituale della parola secondo una precedenza non di ordine empirico, ma trascendentale. L'articolazione del pensare è originariamente linguistica, è metalinguistica la sua condizione di possibilità.

Pur restando sempre attento a non compromettere l'analogia trinitaria, Agostino non si limita a considerare il *verbum* come forma di un atto spirituale, ma arriva talora ad assumerlo in un'accezione più estesa, come paradigma stesso della vita spirituale, fonte di autenticazione di ogni processo cogitativo; così inteso, il *verbum verum* è il luogo della più radicale *similitudo* con il Verbo divino. Agostino lo chiama *verbum hominis... verbum rationalis animantis... verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei*; generato dalla scienza immanente dell'anima (*quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo*<sup>93</sup>) e per questo anteriore non solo a ogni parola che risuona, ma anche a ogni pensiero della parola che risuona (*verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni*<sup>94</sup>), essendo il punto originario di fusione tra conoscenza, pensiero e parola del cuore<sup>95</sup>.

Se usiamo *verbum* in quest'accezione allargata, per indicare sia la *cogitatio scientiae*, vale a dire quel che di fatto è formato a partire dalla nostra *scientia*, sia la stessa *possibilitas cogitationis*, cioè quel che è semplicemente formabile, diviene ancor più evidente l'analogia tra il processo di articolazione del senso, che si esprime nell'ordine esteriore della *vox*, e quello della sua genesi, che si costituisce nell'ordine interiore della *mens*; tale corri-

---

<sup>92</sup> Agostino esemplifica: *aeternitate, sicut Deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum* (Conf., 12, 29, 40).

<sup>93</sup> AGOSTINO, *De Trin.*, XV, 11, 20.

<sup>94</sup> *Ibid.*, XV, 12, 22.

<sup>95</sup> *Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens; ut quomodo res quaeque scitur, sic etiam cogitetur, id est, sine voce, sine vocis cogitatione, quae profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur* (*ibid.*, XV, 15, 25).

spondenza ricalca il vincolo di partecipazione che intercorre tra *res* e *signum*, trascrivendolo su un piano diverso: come l'attività comunicativa, globalmente intesa nella sua exteriorità reificata, è *signum* di una potenzialità cogitativa che trascende il piano della fattualità empirica, così l'atto interiore di incarnazione del senso è *signum* e *imago* dello statuto ontologico della persona umana, che intenziona e trascende i propri atti.

In questa prospettiva, il rinvio dall'esteriorità dell'articolazione linguistica alla regione invisibile del senso, dove *fit rei non transitoriae transitoria cogitatio*<sup>96</sup>, ha il suo *terminus a quo* proprio nella dialettica di *verbum* e *opus*, significativamente accomunati in un *domicilium cogitationis* oltre il quale si dischiude un vertiginoso sfondo metafisico: *illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat*<sup>97</sup>.

L'esplorazione dell'analogia trinitaria, condotta da Agostino secondo questa progressiva radicalizzazione, raggiunge il suo vertice quando l'amore/volontà raccoglie e compagina *quod verba illa significant*, attualizzando una latenza spirituale nell'ordine dell'essere e del conoscere: *Voluntas ergo illa, quae ibi coniungit ea quae memoria tenebantur, et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam trinitatem, cum ipsa sit tertia*. L'amore nel senso più alto del termine (*dilectio*) esprime quindi la verità più profonda di questo dinamismo: la vita personale è ultimamente identificata dall'amore (*Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligenda sunt diliguntur, iam secundum trinitatem interioris hominis vivitur: secundum hoc enim vivit quisque quod diligit*<sup>98</sup>).

Potrebbe essere questo, seguendo Agostino, l'approdo metafisico del "dire persona", identificato nell'attualizzazione della tripla virtualità di *memoria, intellegentia, voluntas*: rispetto a

<sup>96</sup> *Ibid.*, XII, 14, 23.

<sup>97</sup> *Ibid.*, XV, 21, 40.

<sup>98</sup> *Ibid.*, XIII, 20, 26.

*memoria e intellegentia, è la voluntas, sive amor, vel dilectio, quae istam prolem parentemque coniungit, et quodam modo utrisque communis est*<sup>99</sup>. Attraverso queste affermazioni audaci e impegnative viene dunque consegnato al pensiero occidentale (non solo cristiano) un paradigma triadico, in cui l'amore (nella ricchezza teologale delle sue sfumature) congiunge e accomuna il principio generativo e il pensiero generato (*prolem parentemque*).

## 5. LA PERSONA TRA FINITO E INFINITO

Non è possibile segnalare in questa sede, nemmeno in forma schematica, i diversi sentieri che si dipartono, quasi a raggiera, da questo crocevia fondamentale, straordinariamente alimentato, peraltro, anche dalla meditazione trinitaria della teologia greca del IV secolo, che conosce una fioritura originale e parallela, riversando anch'essa sull'antropologia una benefica intenzionalità relazionale. In particolare, per Atanasio e per i Padri Cappadoci, secondo Peroli, «non sono più le specificità o le proprietà personali dei singoli Soggetti divini, ma è la loro stessa consistenza ontologica ed è quindi la stessa unità dell'*ousia* divina, è l'unità dell'unico essere di Dio che viene concepita come un evento per essenza interpersonale, un evento che si compie nell'eterno accadere delle relazioni trinitarie, e dunque come una vita già sempre affidata e consegnata alla reciprocità di tali relazioni»<sup>100</sup>. In questo modo, «la somiglianza con Dio, alla quale l'essere umano è chiamato a partecipare con l'atto della creazione, viene ora vista consistere non solamente nella sostanza spirituale dell'uomo, conformemente all'interpretazione teologica tradizionale, ma, anzitutto, nella sua destinazione ad una vita di comunione»<sup>101</sup>.

La mistica ha attinto costantemente a questa ispirazione: riconoscendo che è proprio della parola rivelare ciò che è nascosto, Meister Eckhart, ad esempio, nello splendido sermone 101 invita

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, XIV, 7, 10.

<sup>100</sup> E. PEROLI, *L'altro se stesso. Sulle origini dell'idea di persona*, in *Dire persona, oggi*, «Hermeneutica» (2006), p. 27.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

ad andare oltre le potenze dell'anima (l'intelletto che è all'origine del comprendere, la memoria del ricordare, la volontà dell'amare), per poter cogliere la nascita di Dio nell'anima in quel fondo di silenzio in cui avviene la generazione spirituale del Verbo, senza alcuna mediazione rappresentativa<sup>102</sup>.

Collocandosi nel solco della tradizione ortodossa, Florenskij ne ricaverà una potente e sofferta meditazione intorno alla Sofia come «*Grande Radice* della creazione totale»<sup>103</sup>, che apre a una riconsiderazione totale della persona: «Soltanto la mistica che ha per centro il cuore, la mistica del raccoglimento dell'essere umano, apre anzitutto l'accesso alla grazia, che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta»<sup>104</sup>. Di conseguenza, «anche la persona *singola* è costruita triadicamente, perché tre, né più né meno, sono le attività: corporale, psichica e spirituale, e ogni suo moto psichico è ternario nella qualità poiché si rapporta all'intelletto, alla volontà e al senso»<sup>105</sup>. Non resta dunque che scavare dentro la densità espressiva e simbolica del linguaggio, posto ai confini dello spirituale: «Nella parola come tale è posta l'antinomia di interiore ed esteriore. E scavare in questa antinomia significa scavare nell'antinomia originaria della lingua»<sup>106</sup>.

Siamo al cuore di quell'enigma originario della genesi della parola, per cui un sistema finito può generare un repertorio infinito di espressioni, da sempre al centro dell'attenzione di tutti gli studiosi del linguaggio, da Platone fino a Chomsky. In tale contesto, il paradigma triadico aiuta a oltrepassare la tensione fra silenzio e parola, per scorgervi l'espressione di una differenza ancor più radicale, antropologicamente costitutiva, fra finito e in-

---

<sup>102</sup> Cf. MAÎTRE ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme. Sermons 101-104*, trad. fr. G. Pfister in coll. con M.-A. Vannier, Arfuyen, Orbey 2004, pp. 33-62.

<sup>103</sup> P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 341.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>106</sup> P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. Valentini, Quodlibet, Macerata 2011, p. 92.

finito, che invita a pensare insieme nascita e risurrezione<sup>107</sup>. Tale differenza non investe soltanto la dimensione della reciprocità a livello *interpersonale*, dove la trama della prima, della seconda e della terza persona rimandano al primato del “noi”; tale paradigma, ancor prima, identifica la genesi della reciprocità a livello *intrapersonale*, offrendo un'alternativa dinamica alla concettualizzazione sostanzialista dell'idea di persona, e quindi una motivazione non estrinseca a ogni forma di relazionalità partecipativa; in senso ancor più qualificante, consente di concepire la persona come mistero dell'incontro di differenza e reciprocità.

Rispetto alla perfezione inarrivabile e assoluta della comunione trinitaria, in cui Dio si rivela come *una Trinitas et trina Unitas*<sup>108</sup>, oltre l'articolazione interpersonale delle differenze s'intravede nel dislivello metafisico del “dire persona” un vertiginoso e paradossale punto di tangenza fra finito e infinito. Siamo agli antipodi dell'aporia solipstica, prodotta dal paradigma duale, elaborato secondo lo schema soggetto-oggetto, tipico dell'antropocentrismo moderno: non si tratta di attribuire allo statuto personale l'opzione “supererogatoria” dell'infinito accanto al paniere esistenziale delle sue possibilità finite; l'infinito non può essere, per il finito, una preferenza eventuale, che si può mettere in conto dall'alto di una condizione di autosussistenza ontologica, quasi che in tal caso si possa guadagnare qualcosa, senza però perdere nulla nel caso della scelta contraria!

Per la persona umana l'identità è nella differenza fra finito e infinito, è *questa differenza*, nella forma di una tensione irriducibile in cui si riassume la sua grandezza e miseria. Dinanzi a questo paradosso, possiamo tornare a Kierkegaard, secondo il quale «l'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi». Solo lo spirito,

---

<sup>107</sup> Interessante, a questo proposito, la linea di ricerca esplorata da Falque, secondo il quale la fenomenologia del nascere aiuta a riconsiderare la teologia del rinascere; l'enigma della resurrezione assume quindi il valore di un principio euristico, che getta retrospettivamente una luce sulla nascita, in senso personale e assoluto. Cf. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

<sup>108</sup> AGOSTINO, *Conf.*, XII, 7, 7.

cioè il terzo, riesce ad essere il luogo di questa sintesi dell'eterogeneo, che nessuna acrobazia concettuale sarebbe in grado di contenere. L'infinito non è una dimensione "esterna", alla quale un io compiutamente autosussistente può aprirsi, *se vuole* correre un'avventura metafisica opzionale. L'io quindi non può essere testimone passivo di tale rapporto, ma è il «terzo positivo», in quanto «il rapporto si mette in rapporto con se stesso»<sup>109</sup>.

Secondo il filosofo danese, la "malattia mortale" nasce precisamente dal vano tentativo di negare l'io come incontro di finito e infinito: «Il disperato vuole separare il suo io dalla potenza che l'ha posto. Ma questo, nonostante tutta la sua disperazione, egli non lo può fare... Essere un io come lo vuole lui, sarebbe [...] tutta la sua gioia; ma venir costretto a essere un io com'egli non vuol essere, è il suo tormento, il tormento di non poter sbarazzarsi di se stesso»<sup>110</sup>. Il rapportarsi a un rapporto che ci precede è quindi attraversato dal rinvio a un Altro, dal quale dipende il senso stesso di questa straordinaria coabitazione antropologica. Lo si può dire con le parole di Melchiorre: «L'infinito, mentre è costitutivo della relazionalità propriamente umana, è però anche l'Altro della relazione, ciò che pone lo spirito in quanto relazione»<sup>111</sup>. In tale prospettiva la frontiera della differenza non appare come uno scenario esterno al soggetto, ma diventa costitutiva dell'umano: «Si tratta della differenza che io sono rispetto a me stesso... È l'alterità che io sono ma, dal momento che di alterità si tratta, io nel contempo non lo *sono*»<sup>112</sup>.

Occorre, di conseguenza, riconoscere questa condizione liminare, di "soglia fra due mondi", che indebolisce e insieme impreziosisce la finitezza. Si tratta quindi di pensare lo statuto antropologico dimensionandolo in modo che possa ospitare al proprio interno quest'ambivalenza irriducibile: la dignità senza

<sup>109</sup> S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, trad. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1970, p. 215.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>111</sup> V. MELCHIORRE, *La dialettica della ripresa*, in *Id.*, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1978, p. 19.

<sup>112</sup> M. MEYER, *Piccola metafisica della differenza. Religione, arte e società*, trad. it. S. Crapiz, Il melangolo, Genova 2009, p. 25.

prezzo dell'umano mantiene inalterata la propria intenzionalità metafisica, pur iscrivendosi in una condizione antropologicamente squilibrata e indebolita, che deve commisurare l'esercizio fragile e perfettibile della libertà a un'interpretazione non prometeica dell'autonomia.

Su questo punto si può tornare a meditare la lezione di Vladimir Jankélévitch, secondo il quale tra il nulla e il "quasi-nulla" della nostra fragile esistenza «c'è una distanza infinita... Il baleno più fragile, fragile come un fuoco fatuo nella notte, fonda la più incancellabile quoddità: se infatti la vita è effimera, il fatto di aver vissuto una vita effimera è un fatto eterno [...] il sapore incomparabile, insostituibile, inimitabile della positività vissuta e la stessa unicità della nostra esistenza-propria fanno dell'al di qua qualcosa di assolutamente prezioso». Per questo si può affermare che «la *finitudine* è *infinitamente* preziosa. Esiste qualcosa di inesplicabile in cui la vita si radica, che fa della vita stessa un mistero e unisce la vita alla morte come alla sua condizione, che rende i due contraddittori tragicamente solidali tra loro. Così che la vita e la morte sono un solo miracolo, e nella stessa notte»<sup>113</sup>. Resta tuttavia una differenza irriducibile fra il lato ontologico della finitezza e il lato etico della fragilità: non s'incenerisce l'anima, direbbe Mario Tobino<sup>114</sup>, ma si può sempre scialacquare la differenza, direbbe Kierkegaard. Anche per questo, parafrasando Rosmini<sup>115</sup>, si potrebbe forse identificare la persona come la "differenza sussistente".

---

<sup>113</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2009, pp. 456-459.

<sup>114</sup> «Oltre all'intelletto, c'è nell'uomo l'anima e [...] nessuna malattia, anche la più terribile, può arrivare a incenerire l'anima» (M. TOBINO, "Quando nel deserto della Libia...", in M. GRECO [ed.], *Inchiesta su Dio*, Dino ed., Roma 1992, p. 201).

<sup>115</sup> «Se dunque la persona è attività suprema per natura sua [...] si deve trovare nell'altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale [...] la persona ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1967, p. 192).

# La variabile permanente

## Sulle trasformazioni (dell'immagine) dell'umano

di UBALDO FADINI

### INTRODUZIONE

Un'attenzione alle modificazioni dell'umano, della sua disposizione psicofisica, nel passaggio da una società industriale, materiale, elettromeccanica a quella post-industriale, immateriale, elettroinformatica – passaggio che vale sempre di più nei termini della hegeliana *Aufhebung*: superamento/conservazione –, può ben sostenersi su un'intuizione che appare distribuita a sufficienza in differenti ambiti disciplinari. Per quanto mi riguarda, tale intuizione la ritrovo in prima battuta all'interno del campo dell'antropologia filosofica novecentesca, in cui l'indagine “meta-fisica” dell'umano si sviluppa a partire da una collocazione dell'uomo non più (soltanto) sul terreno della vicenda storica, bensì (anche) su quello della natura. Un effetto importante di questa collocazione, come ha rilevato O. Marquard, è uno smarcamento netto, sul piano teorico della riconsiderazione dei caratteri specifici del vivente umano nel XX secolo, dalla concezione di fondo dello storicismo contemporaneo, in tutte le sue varianti, per cui l'uomo coincide concretamente con il suo orizzonte storico. L'antropologia filosofica può essere ancora utilmente richiamata nel momento in cui sembra opportuno insistere su un'idea non più “assolutistica” della storia, anche se il rischio concreto di un tale rinvio è quello di cedere alle lusinghe – come è successo in un recente passato – del discorso del “post-storico”, di segno fortemente riduttivo laddove si presenta, con le sue pratiche di semplificazione del corso plurale della storia, al posto di un necessario sforzo di analisi sulla variabilità permanente (dunque “storica”)

delle imprese dell'umano. In quest'ottica, l'antropologia filosofica novecentesca ha indubbiamente il merito, accanto ad altre tradizioni di ricerca, di cogliere l'uomo non come un invariante, bensì come una variabile permanente, polimorfica, si potrebbe dire: "mutante", capace di realizzare creazioni culturali originali per via del suo essere insieme tecnologica e sociale. Ho più volte indicato come tale stimolo possa essere criticamente accolto all'interno di quadri teorici di matrice indiscutibilmente diversa: penso ad alcune componenti "classiche" dell'eredità francofortese e ad alcuni percorsi della filosofia post-strutturalista, all'idea di dialettica storico-naturale e alla riflessione sull'istituzione come spazio di possibile soddisfazione<sup>1</sup>, ma vorrei riprendere in primo luogo, con la presente riflessione, alcune importanti osservazioni di Francesco Totaro sulla coppia concettuale di naturale e artificiale, nel momento in cui essa appare particolarmente rilevante per una considerazione più avvertita nei riguardi della varietà/ricchezza di elementi del mondo propriamente umano e di quello a quest'ultimo esterno. A ragione Totaro insiste sul fatto che si tratta di concetti tra loro correlati, che si richiamano l'un l'altro, dato che «non sono mai esistiti né una pura natura né un puro artificio» ("almeno finora"...) e sottolinea però una paura che serpeggia oggi di fronte alla possibilità che tale coppia scoppi (dato che ogni coppia è "bugiarda", come scriveva Rimbaud), che «l'intreccio venga sciolto unilateralmente a favore dell'artificio e che la condizione dell'artificialità diventi la condizione umana o, piuttosto, *postumana* dominante o persino esclusiva»:

E allora, se alla natura, nella opinione prevalente, è stato associato il concetto di ordine (appunto: "l'ordine naturale delle cose"), dal trionfo dell'artificiale ci si dovrebbe attendere la rottura di ogni codice valido per tutti in quanto appartenenti a una medesima natura. L'agire che si conforma all'artificiale, essendo sottratto a qualsiasi misura che non sia quella della potenza degli strumen-

---

<sup>1</sup> Su questo aspetto, cf. U. FADINI, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre corte, Verona 2013; ID., *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombre corte, Verona 2015.

ti in incessante incremento, cadrebbe in balia dell'arbitrio, sia esso esercitato attivamente sia esso subito passivamente. Artificialità e relativismo delle scelte, ciascuna equivalente a ciascun'altra in linea di principio e diversificabile in base agli effetti che è possibile realizzare con la potenza degli strumenti, occuperebbero la scena delle pratiche prive di regola comune»<sup>2</sup>.

### 1. LE INCOMBENZE DELL'“UOMO CHE È COMPITO A SE STESSO”

Il confronto delineato da Totaro è in prima battuta con le posizioni di coloro che sottopongono a “dura” critica l'idea di un concetto “roccioso” di natura. In particolare, il rinvio è alle tesi di Franco Remotti, nel suo *Contronatura. Lettera al papa*<sup>3</sup>, nel quale l'autore comprende – sullo sfondo delle discussioni odierne sul relativismo e sull'anti-relativismo – l'esigenza cartesiana di stabilità, evidente sul piano epistemologico e ancor di più su quello antropologico, mediante un riferimento accorto alla teoria pascaliana della «mancanza di una natura stabile». È la visione “fissista” della natura a essere messa così in discussione: addirittura si può qui ben parlare di un «terremoto concettuale che ha investito il concetto di natura quale fondamento di stabilità», provocato dall'importanza crescente attribuita alla dimensione dell'artificio. Totaro riassume efficacemente l'insieme di una riflessione che punta a valorizzare una ricerca di stabilità in grado di qualificarsi per la sua fondamentale provvisorietà a partire dall'assunzione del primato della variabilità/pluralità permanente:

Se la natura rinvia a ciò che nasce (*nascitur*) in modo spontaneo, a ciò che, pur derivando da altro come la pianta dal seme, ha un principio in sé che non è posto da altri e si evolve in un processo autonomo, l'artificio

---

<sup>2</sup> F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 168.

<sup>3</sup> Cf. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

rinvia a ciò che viene fatto mediante un'arte o una *téchne* che hanno il loro principio in altro. L'artificio comporta un intervento sulla natura. L'artificio però, a sua volta, è connaturato a chi – l'umano – senza di esso non riuscirebbe a dare sviluppo e *manifestazione* alla propria nascita<sup>4</sup>.

E ancora, a partire da un rimando preciso all'antropologia filosofica che si fa antropologia e filosofia della tecnica (su cui ritornerò), attraverso un apprezzamento di fatto doveroso dell'attività di *manipolazione* della realtà che fa rivestire tecnicamente, fin dall'inizio, l'esperienza umana, che appunto non può dirsi tale se non per l'azione di tecnicizzazione del mondo:

Quindi l'artificio è una costante dell'azione umana. Il problema insorge quando tecnica e artificio, che sono espressione parziale dell'esperienza umana, diventano la sua espressione pervasiva, al punto da ingenerare il timore che la natura possa essere svuotata delle sue dinamiche spontanee ed essere ridotta a un guscio vuoto per l'insediamento del processo artificiale. L'alterità naturale verrebbe annullata. Tale annullamento, per quanto riguarda la sfera umana, avrebbe i suoi punti di applicazione nel rendere l'artificio principio del momento iniziale e del momento terminale del vivere. L'artificialità sarebbe sostitutiva della natura. A essere messi in questione sarebbero appunto il carattere spontaneo sia del nascere sia del morire e la connotazione di indisponibilità alla manipolazione del punto di partenza e del punto di arrivo del processo vitale spontaneo. L'artificialità determinerebbe l'intero processo dell'esperienza umana<sup>5</sup>.

Alcuni elementi di questo quadro tematico vanno senz'altro ripresi. Innanzitutto l'idea che l'uomo sia da sempre un *homo technicus*. Poi l'idea di un'impermeabilità di fondo della natura

---

<sup>4</sup> F. TOTARO, *Assoluto e relativo*, cit., p. 168.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 171.

– rivendicata come necessaria per il mantenimento di una determinata figura dell’umano – alle spinte di carattere annessionistico proprie della dinamica dell’artificialità. Quest’ultimo elemento è proiettato da Totaro, con modalità filosoficamente sofisticate, su uno sfondo concettuale che tiene ferma la distinzione tra la sfera del generare e la sfera del produrre anche e soprattutto nel momento in cui l’attività produttiva, la dinamica dell’artificializzazione, «inizialmente insediata nell’umano», sembra portare al di là di quest’ultimo attraverso il concretizzarsi di logiche di autodeterminazione che restituiscono le potenzialità di sviluppo insite in un “eccesso di artificio”. È nei confronti di questo “eccesso” che si può prendere posizione ribadendo il motivo-chiave della “dignità antropologica”, delle “*protezioni antropologiche*” (anche di segno kantiano), riproponendo il valore di una “linea di difesa” che si traduce in una sorta di “etica a rischio” rispetto all’espansione accelerata dell’artificio tecnologico: a me interessa però soprattutto riprendere qui un’idea di soggetto costitutivamente “parziale” (e nient’altro... il che significa nessuna apologia del ni-ente e neppure un elogio di un altro indifferenziato, privo di caratteri specifici di collegamento/connessione) a cui riferire, appunto “parzialmente”, la dinamica dell’artificializzazione tecnologica, riconoscendola come radicalmente provvisoria (quindi anche revocabile) e tentando di coglierne la varietà delle progressioni storicamente determinate.

L’“eccesso di artificio” mi sembra corrispondere – su un piano di antropologia filosofica (nel senso delineato da Arnold Gehlen) che si fa antropologia/filosofia della tecnica – a quell’“eccesso pulsionale” messo a tema nel capolavoro gehleniano del 1940: *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*<sup>6</sup>, che si articola nella particolare determinazione all’azione propria del vivente umano. Tale azione si presenta come dinamica di elaborazione incessante del rapporto tra l’uomo e il mondo ed è intrecciata con quella non-specializzazione organica che viene così rivalutata so-

---

<sup>6</sup> Cf. A. GEHLEN, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, introduzione di K.-S. Rehberg, trad. it. C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983 (cf., ora, anche la riedizione del testo gehleniano, curata da V. Rasini, Mimesis, Milano 2010).

prattutto nel confronto con la vita animale, con il suo comunque differenziato corredo istintuale. Quando si parla dell'uomo come di un "essere carente", "mancante", "deficitario", si deve cogliere in tali formulazioni una modalità di comprensione di un "versante interno" dell'umano contraddistinto appunto come "eccesso pulsionale". Quest'ultimo eccede "naturalmente" le stesse pratiche di soddisfacimento/appagamento dei bisogni elementari, vale insomma come una sorta di a priori dell'indispensabile strutturazione della vita dell'uomo, di un essere vivente che ha da risolvere compiti assai difficili di riduzione della complessità "interna" e di quella "esterna". Si tratta certamente di un'"energia" che appare strettamente connessa con l'imprevedibilità e la straordinarietà delle situazioni – e, in riferimento a ciò, delle prestazioni dovute – che richiedono il mantenimento di un equilibrio, effettivamente temporaneo, nello scambio tra condizioni esterne di esistenza e quelle propriamente "interiori". La dinamica pulsionale alimenta poi la stessa produzione di modalità esistenziali caratterizzate da una significativa disposizione ad accogliere istanze di segno inibitorio rispetto al dipanarsi delle sue trame. La strutturazione dell'energia pulsionale richiede insieme anche un'accentuata regolarizzazione dei suoi sviluppi, necessaria per «un essere che agisce, prevede e vive in società»:

Gli interessi coscienti, orientati dell'uomo sono imposti di contro ad altri interessi parimenti possibili e, forse per influsso esterno, si fissano grazie all'inibizione di quelli, essi stessi ancor sempre oggetto di rifiuto o di consentimento, e solo così sono prossimi all'azione e alla cosa; tutto questo non è però casuale, bensì obbedisce alla necessità di strutturare l'eccesso delle pulsioni, che in parte viene elaborato e impegnato in tale contesto<sup>7</sup>.

Com'è noto, Gehlen insiste sull'importanza di non consegnare l'esperienza dell'uomo alle turbolenze di un comportamento soltanto "affettivo o appetitivo", il che significa rimarcare il valore specifico di un esito "obiettivo" da coniugare con lo stesso

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

esperire, un esito dal quale dipende un soddisfacimento “intelligente”, misurato, ben preparato, degli stessi bisogni di base. Tale risultato positivo è prodotto dalla natura medesima, che riesce a provvedere a tutto ciò indirizzando l’elaborazione del complesso pulsionale in modo tale da assicurare che una parte delle pulsioni vada a inibire le altre. C’è indefinita una facoltà inibitoria delle pulsioni che è da mettere in rapporto con le condizioni essenziali dell’azione, che deve essere “sganciata” dai bisogni per articolarsi nel modo più sensato (“logico-oggettivo”) possibile. Si legge, nel testo del 1940, che una simile procrastinazione

crea dunque uno spazio vuoto, uno *iato* tra i bisogni e gli impedimenti, e in questo vuoto non c’è soltanto l’azione, c’è anche ogni pensare pertinente, conforme ai fatti, il quale, se ha da essere corretto e fruttuoso, non può venir perturbato dalla pulsione, così come non può esserlo l’azione. Tale iato, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indipendenza di questa<sup>8</sup>.

C’è quindi un protagonismo (tutt’altro che irriflesso...) della pulsione (e non semplicemente della “mancanza”...) nel ragionamento di Gehlen, meglio ancora: c’è una sorta di “meccanica” naturale che porta alla fondamentale separabilità, ovviamente parziale, delle azioni dalle pulsioni, considerata come condizione imprescindibile di esistenza dell’uomo, di un essere vivente che deve prendere/perdere tempo (l’altra faccia dello “spazio vuoto”) per poter sopravvivere: il suo agire “intelligente” gli permette infatti di andare oltre il contingente immediato, di dirigersi verso il futuro, in vista cioè di una migliore organizzazione delle forme stesse di sopravvivenza, delle “forme di vita”. Gehlen insiste sul fatto che i bisogni umani devono oggettivarsi e stabilizzarsi, in un processo di “con-crescita” che riguarda l’azione e implica attività di manipolazione sempre più variegate. È a questo punto che s’impone la questione della differenza tra bisogni e interessi,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 379.

la quale trova una soluzione nella qualificazione di questi ultimi come bisogni appunto stabilizzati e così “adeguati all'azione”, accompagnati dalla consapevolezza della loro “contestualità”, di ciò che supporta due articolazioni tipiche della vita pulsionale, vale a dire l'“inibilità” e la “differibilità”. Le dinamiche pulsionali possono essere padroneggiate, inibite (in parte), quando si rilevano come indispensabili al fine della determinazione di interessi stabili: le pulsioni sono quindi “aggiornabili” e la “differibilità” dei bisogni permette loro di mutare a seconda del cambiamento delle condizioni esterne. Tutto questo è concretamente possibile perché il bisogno è per sua “natura” consapevole, come dimostra la dominante pratica dell'esistenza umana:

In un essere che agisce, la vita pulsionale deve avere dunque una struttura particolarissima: in primo luogo deve essere *orientabile*, cioè contenere non solo i bisogni necessari alla vita ben determinati, bensì anche le condizioni, spesso assai precise, del loro appagamento; e poiché queste condizioni mutano, è necessario che la vita pulsionale vari con esse. Rappresentazioni di contenuti, fantasmi di appagamenti e delle loro leggi oggettive debbono garantire questo orientamento. La dislocabilità riveste pertanto importanza decisiva, e deve estendersi sino al punto che anche alle azioni più condizionate e circostanziate – come per esempio il prepararsi a fabbricare strumenti – possa inerire un interesse pulsionale, altrimenti esse sarebbero omesse o eseguite in modo incerto e impreciso. La chiave della comprensione della struttura pulsionale umana è pertanto l'azione<sup>9</sup>.

*Passo* importante, quest'ultimo, per quei temi che consentono di ricondurre la “consapevolezza”/coscienza (in un certo qual modo) al piano della pulsionalità, laddove questa sia “interessata” (come indica la formula dell'“interesse pulsionale”): sullo sfondo vale il motivo-guida (non a caso...) dell'orientamento della vita pulsionale, che s'impone su una base “biologico-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 80.

antropologica” che per quanto mi riguarda proietto volentieri su una dimensione più propriamente sociale, ma che comunque scaturisce qui dal fatto che l’essere umano deve realizzare delle prestazioni sensomotorie e cognitive, per condurre azioni “utili”, a partire da condizioni d’esistenza “abnormi”, che impongono la produzione di norme vitali (per dirla in termini non troppo distanti dal mondo concettuale di Georges Canguilhem). È in questa prospettiva che si può apprezzare l’impiego del concetto di *Entlastung*, di esonero, che è da mettere in stretta relazione con quel processo di “autointensificazione” delle funzioni umane (da quelle motorie al linguaggio e al pensiero) che si articola attraverso una sorta di meccanizzazione, di formazione di abitudini, che serve all’affinamento crescente delle stesse prestazioni motorie e cognitive. È questa insistenza di Gehlen sull’essere umano che «diviene necessariamente un problema a se stesso»<sup>10</sup>, rispetto a cui si deve prendere posizione nel momento in cui l’uomo riesce a rendersi “oggetto” ai suoi stessi occhi, che permette di ritornare su quel concetto di “iato” che inscena, mediante la procrastinazione delle pulsioni, un mondo “interiore” che si presenta come “naturalmente” correlato/corredato con “rappresentazioni del senso esterno”, vale a dire quei bisogni e interessi, abitudini e aspettative che esprimono la stessa vita pulsionale di un essere vivente che è chiamato a coniugare l’interiorità con il mondo, a “padroneggiare tecnicamente”, mediante l’appropriazione e l’interpretazione, sia il mondo “esterno” che quello “interno”. È la dinamica della vita pulsionale a consentire all’uomo di prendere posizione rispetto a bisogni e interessi, laddove questi ultimi sono fatti oggetto di presa di consapevolezza proprio in virtù dello “iato” (che sta per una inibizione di parte del complesso pulsionale che viene restituita sotto veste di particolari inclinazioni interne): ciò può essere visto come un processo di “autoeducazione”, di eventuale riparazione agli stessi errori della coscienza, rivolto alla formazione di un “contegno” (*Haltung*), di un sistema di orientamenti della “mobilità” umana da considerarsi anche come fattore di realizzazione di di-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 81.

spositivi di (auto)controllo. La “cristallizzazione” delle pulsioni, il loro essere inibite, indica un’intelligibilità, resa possibile dal corredo di immagini finalizzate, che sta per la produzione delle “forze reali dell’interiorità”: ciò comporta sempre una presa di posizione, una pratica disciplinare, che restituisce il fatto che «l’uomo è compito a se stesso», fino alla stessa «responsabilità per le qualità della *physis*»<sup>11</sup>. Da sottolineare è quindi l’idea gehleniana che la possibilità concreta di una conduzione dell’esistenza affondi le sue radici nello *iato*, nel delinearci di una distanza delle pulsioni dall’azione: le stesse prestazioni inibitorie (insite in ogni bisogno orientato), visto che il soggetto umano è complessivamente un *soggetto di prestazione*, si basano su una vita pulsionale particolare, il cui eccedere si traduce in volontà di progettazione (all’esterno) e di disciplinamento (all’interno), sempre “tradita”, per così dire, in “regolazioni attive”, “auto-realizzate”, nelle quali l’azione si coniuga con l’intelligenza. La volontà rappresenta, in effetti, un sovra-ordinare ciò che è già, in una qualche *misura*, “educato”/condotto: la si può intendere anche come “prestazione direttiva”, una sorta di “struttura” di comando dell’agire indispensabile per un essere vivente che è «tema a se stesso».

L’uomo non può che pretendere, per assicurarsi tempi e spazi di sopravvivenza, che l’eccesso pulsionale, cioè la sua dote naturale, sia inibito e rimodellato/filtrato nell’organizzazione di un “carattere”, di un’energia, appunto, disciplinata, ben informata. L’azione è letteralmente fondata sulla “plasticità” singolare di un essere vivente che in essa esprime incessantemente il suo costitutivo eccedere: risorsa, quest’ultima, che può trasformarsi però anche in pericolo laddove non sia proficuamente/razionalmente impiegata. È in quest’ottica che Gehlen ritiene che le azioni debbano essere stabilizzate attraverso la formazione di abitudini e misure imposte dall’“esterno” ma legittimate dall’“interno” di ciò che va sempre riequilibrato. È questa configurazione dell’approccio antropologico (in senso filosofico) che si presta a un suo sviluppo in termini di antropologia della tecnica (e di filosofia

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 82.

della tecnica) e di teoria delle istituzioni (soprattutto in *Urmensch und Spaetkultur*, del 1956)<sup>12</sup>, nel momento in cui queste ultime assicurano stabilità e continuità alle pratiche di soddisfazione dei bisogni. K.O. Apel ha criticamente sottolineato la “deduzione” delle istituzioni, in tale prospettiva, dalla naturalità dell’essere umano, con la conseguente proiezione su di esse dell’“immagine ideale” di un funzionamento quasi-istintuale predisposto così a un rapido soddisfacimento di esigenze elementari, ma qui preferisco ricordare un’osservazione di Friedrich Jonas che rimette in primo piano la tematica dell’“eccesso di energia”, sulla base della convinzione che

l’intera problematica delle istituzioni si chiarisce con il fatto che esse stesse presuppongono nel loro formarsi un certo adempimento di fondo. Esse sono dipendenti da un eccesso di energia che devono impiegare per i loro scopi. Un rituale può nascere soltanto là dove energie si sono liberate dalla copertura del fabbisogno. Quando la vita si esaurisce in ciò, allora nessun esonero può essere posto nella durata. Le istituzioni si fondano per così dire su un terreno che non è loro<sup>13</sup>.

## 2. L’UOMO COME “TECHNIKER”

Le istituzioni sono, dunque, dipendenti da un “eccesso di energia” che fa dell’umano qualcosa che non è mai “pronto” o “finito”: la sua *Unfertigkeit* è costitutiva, lo restituisce in quella sua parzialità di fondo che va assunta non soltanto negativamente, in un modo tale cioè da non leggere l’esonero semplicemente come un dispositivo riduttivo (per non parlare dell’insistenza, in tale ottica, sul motivo della compensazione). Rispetto alla *Entlastung*, va detto che essa si pone come principio di orientamento,

---

<sup>12</sup> Cf. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn 1956 (*Le origini dell’uomo e la tarda cultura*, trad. it. E. Tetamo, Il Saggiatore, Milano 1994).

<sup>13</sup> F. JONAS, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, p. 58.

di articolazione di un'attività, soprattutto nella veste di lavoro: essa vale, in definitiva, come una "legge strutturale", nella quale si raccolgono molti dei temi principali della ricerca gehleniana, tra i quali vanno ricordati quello del *Maengelwesen* (dell'"essere carente"), della *Plastizitaet* ("plasticità"), della *Distanzierung* (del necessario prendere le distanze da se stessi, primo passo per la realizzazione di altre "distanze"/misure nei confronti delle realtà circostanti). Il "progetto" di esistenza di un essere "non-specializzato", "aperto al mondo" (per dirla con Max Scheler) può concretizzarsi attraverso una spesa ragionevole di energie (da qui l'esonero...) in grado di sostenere prestazioni sofisticate, tutte rivolte a pre-vedere gli esiti di un'obbligatoria liberazione dalla "pressione della situazione", nelle più opportune e differenziate modalità (ad esempio, con il linguaggio). Gehlen insiste sul fatto che gli esseri umani sono incessantemente impegnati a mettere a profitto le loro capacità di anticiparsi, riafferrarsi, sintonizzarsi, commutarsi, in un rapporto con la realtà che è contraddistinto dall'impiego di mezzi e – appunto – di capacità, da intendersi anche con il concetto di tecnica. È in questo senso che si può meglio comprendere l'idea che l'uomo sia naturalmente un essere tecnico, un *Techniker*:

Se per tecnica si intendono le capacità e i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica [...] è insita già nell'essenza stessa dell'uomo<sup>14</sup>.

La tecnica è definibile come una sorta di "grande uomo", «promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine»<sup>15</sup>. Da tale riflessione risulta che l'uomo e la tecnica sono *nature artificielle*, valgono cioè come un particolare impiego della risorsa di ener-

---

<sup>14</sup> A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. A. Burger Cori, Sugar-Co, Milano 1984, p. 12 (cf., ora, anche la più recente edizione di questo testo, del 1957, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 2003).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 130.

gia, dell'“eccesso pulsionale”, che si dispiega appunto sotto forma di costrutti artificiali. Gli esseri umani sono *e* fanno “macchina”, per riprendere così altre terminologie filosofiche, sulle quali porterò la mia attenzione nella parte finale di questo contributo. Ma intanto si deve insistere sul fatto che la tecnica, come “capacità e mezzi”, appare allora costitutiva dello specifico umano e va considerata quindi come già presente fin dagli inizi del processo di ominazione. Ovviamente anche in quest'ottica la tecnica manifesta una progressione che fa sì che quella “moderna”, subentrata a quella “sovrannaturale” delle culture arcaiche e a quella antica, possa essere ben inquadrata nel suo manifestarsi come un “fare” razionale e pratico, realizzabile allorquando la natura viene a essere affrontata in termini quantitativi e non più soltanto qualitativi. Accanto a ciò si può sottolineare, da un punto di vista sociologico, come la tecnica rappresenti – soprattutto nel nostro presente – il modello centrale di identificazione della soggettività umana, imponendo di fatto i suoi “principi specifici” nel complesso delle relazioni sociali. Sempre restando sul corpo tematico dell'intera opera gehleniana, non si può trascurare l'analisi accurata degli effetti sulle “strutture della coscienza” derivanti dall'adozione degli “schemi della tecnica”, con il loro portato di “derealizzazione” crescente, di resa “intellettuale” del mondo anche per via del ridursi dell'ambito delle esperienze “dirette”. Un esempio di tale analisi, ancora oggi proficua, può essere quello che individua come risposta possibile alla “perdita di esperienza” che caratterizza il mondo sociale, economico, politico – con l'insicurezza della condotta umana che ne deriva – l'inserimento di una “istanza intermedia” tra l'esperienza “ridotta” dell'individuo e gli eventi prodotti dalla “superstruttura” composta dal nesso di scienza, applicazione tecnica e sfruttamento industriale, vale a dire la cosiddetta “esperienza di seconda mano”, fornita in maniera rilevante dall'industria dell'informazione, capace di sedimentare “opinione” nella coscienza del singolo in termini di alleggerimento pratico (ma non solo...). Gehlen è ben consapevole che lo sviluppo accelerato della tecnica – con l'inevitabile controtendenza al “primitivismo” (cioè alla riproposizione di forme esteriori di comportamento proprie del passato e che sono

riprese/rilanciate in virtù della loro presunta “semplicità”) – può rappresentare un fattore di crisi del bisogno primario di stabilità: necessariamente lo sguardo analitico si sposta allora verso l'automazione come fase del processo evolutivo della tecnica, a cui sembra corrispondere un venir meno del contributo “spirituale” e materiale/corporeo dell'uomo, a favore di quel “grande automatismo” di apparecchi appunto automatici che si autoregolano sulla base di “proprie” segnalazioni, al livello comunque delle prestazioni richieste/dovute. È in questo quadro di analisi che si dispiega poi il rinvio alla rilevazione schumpeteriana del carattere essenzialmente di “distruzione creatrice” della “civiltà industriale”, a cui si può imputare il venir meno, l'esaurimento nel mondo tecnicizzato, di una “riserva invariante” di “immobili culturali”, garanti della stabilità delle condotte umane. Scrive Gehlen, delineando una fenomenologia nitida di una condizione di mobilitazione continua:

Noi invece siamo costretti a una continua vigilanza, a perseverare in una specie di stato di allarme cronico per controllare su un piano diagnostico ed etico il mondo circostante e il nostro stesso agire, anzi ad improvvisare di ora in ora decisioni fondamentali. E tutto ciò entra in uno scenario costituito da primi piani, sfondi, personaggi e parole d'ordine nobili e cangianti. In tali condizioni non si lascia più realizzare quel minimo indispensabile di equilibrata conformità di cui abbisogna ogni società umana; per cui la divergenza dei pareri pratici, teorici, morali e razionali diviene tale da non consentire più la comprensione reciproca<sup>16</sup>.

La linea d'indagine è dunque particolarmente chiara: i processi di tecnicizzazione del reale e di oggettivazione crescente del lavoro possono stimolare manifestazioni di soggettivismo estremo, esasperato, accompagnato dall'accelerazione spinta di una progressione tecnologica (che “divora” le “tradizioni”...) che può favorire un ritorno – artificiale – a un protagonismo pieno

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 87.

della pulsionalità naturale, vista la realizzazione di un esonero culturale eccessivo che impedisce la formazione della personalità appropriata all'obbiettivo di un buon commercio pratico con gli altri e le cose. Che tale fenomenologia sbocchi poi nell'ennesima riconferma di come un'esperienza così di-segnata non possa che ribadire il primato degli "obblighi", è un "passo"/passaggio quasi inevitabile, anche se nel Novecento c'è stato chi, come Adorno (in aperta polemica con Gehlen), ha preferito rimarcare come il "dovere" possa anche assumere forme diverse da quella dell'adattamento passivo e della sottomissione. Ma non voglio insistere qui sulla contrapposizione tra una filosofia pratica critica, che cerca di comprendere perché oggi «i rapporti e le relazioni tra gli uomini sono diventati impenetrabili a loro stessi», e un approccio di ipermoralizzazione di una società comunque considerata come demoralizzata, preferendo rimanere sul piano di una riflessione sul complicarsi del nesso di uomo e tecnica, tenendo ferma l'immagine dell'essere naturalmente artificiale del vivente umano.

### 3. COMPLICAZIONE DELLA COIMPLICAZIONE UOMO-TECNICA

In prima battuta, un referente teorico di articolazione della mia analisi è rinvenibile in alcune pagine, sinteticamente efficaci, di un testo di Gilles Deleuze e Felix Guattari, del 1973, intitolato *Bilancio-programma per macchine desideranti*<sup>17</sup>. Di tale testo trattengo appunto alcune veloci considerazioni su come l'uomo faccia sempre "macchina", vale a dire faccia ingranaggio, si concateni, con la macchina o con altre cose per costituire comunque macchine. Macchina di macchina: così l'uomo, nella parzialità delle sue configurazioni, tenendo ferma la formula dell'essere naturalmente tecnico nella dimensione eccedente del vivente. Innanzitutto non si deve confondere l'uomo e la macchina, al fine

---

<sup>17</sup> G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Bilancio-programma per macchine desideranti*, in IDD., *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 2012.

di «rilevare le corrispondenze» o per cogliere «i prolungamenti e le sostituzioni possibili o impossibili dell'uno con l'altra»<sup>18</sup>. Ciò vuol dire evitare le ambiguità di un discorso sulla tecnica di segno unicamente antropologico, anche nel senso di affrontare la questione del fare macchina non nei termini abituali dell'«adeguamento dell'uomo alla macchina e della macchina all'uomo», ma prestando attenzione alla «comunicazione ricorrente nei sistemi uomo-macchina». Con una precisazione importante:

non è per metafora che si parla di macchina: l'uomo *fa macchina* dal momento in cui tale carattere è comunicato per ricorrenza all'insieme di cui fa parte in condizioni ben determinate. L'insieme uomo-cavallo-arco forma una macchina guerriera nomade nelle condizioni della steppa. Gli uomini formano una macchina da lavoro nelle condizioni burocratiche dei grandi imperi. Il fante greco fa macchina con le sue armi nelle condizioni della falange. Il ballerino fa macchina con la pista nelle condizioni pericolose dell'amore e della morte [...] per quanto ci riguarda, partiamo non da un uso metaforico della parola macchina, ma da un'ipotesi (confusa) sull'origine: il modo in cui elementi qualsiasi sono spinti a fare macchina *per ricorrenza e comunicazione*; l'esistenza di un "phylum machinique"<sup>19</sup>.

Del testo di Deleuze e Guattari è particolarmente interessante la critica a una concezione evolutiva della tecnica che tiene assieme l'utensile e la macchina, considerati semplicemente come gradi diversi di un processo continuo di sgravio. All'utensile, considerato nel suo carattere di proiezione, fa riferimento uno schema di comprensione dello sviluppo tecnico che vede appunto nell'utensile stesso un «prolungamento e proiezione del vivente», cioè un'operazione di progressivo esonero (la *Entlastung* gehleniana) che conduce, al livello di realizzazione di macchine sempre più sofisticate, a un «ribaltamento attraverso il quale la

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 79.

macchina diviene sempre più indipendente dall'uomo». Si tratta di uno schema assai diffuso e variamente tradotto, anche in innumerevoli espressioni artistiche dell'immaginario novecentesco, ma che presenta alcuni inconvenienti. Nell'ottica dell'indagine dei due autori, tra l'altro, di *L'anti-Edipo*<sup>20</sup>, vale soprattutto l'impossibilità di comprendere, con tale schema, cosa siano le "macchine desideranti", ma a me interessa qui soprattutto la rilevazione di come esso si qualifichi in senso "biologico ed evolutivo", trattando la macchina come qualcosa di intervenuto «in un determinato momento in una linea meccanica che ha iniziato con l'utensile»:

È uno schema umanista e astratto in quanto isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuiti dei rapporti di evoluzione. È uno schema immaginario, fantasmatico e solipsistico, anche quando lo si applichi a utensili reali, a macchine reali, in quanto si fonda interamente sull'ipotesi della proiezione<sup>21</sup>.

Diversamente, Deleuze e Guattari propongono una distinzione di natura tra l'utensile e la macchina:

l'uno è un agente di contatto, l'altra un fattore di comunicazione; l'uno è proiettivo, l'altra è ricorrente; l'uno si rapporta al possibile e all'impossibile; l'altra alla probabilità di un meno-probabile; l'uno operando per sintesi funzionale di un tutto, l'altra per distinzione reale in un insieme. Far ingranaggio con qualcosa è completamente diverso dal prolungarsi, dal proiettarsi o dal farsi rimpiangere<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. G. DELEUZE - F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e traduzione di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

<sup>21</sup> G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Bilancio-programma per macchine desideranti*, cit., p. 80.

<sup>22</sup> *Ibid.*

L'idea è in breve quella della presenza di un "phylum macchinico" (o anche di più), di concatenamenti macchinici che dispongono in un certo momento come si possano inserire/integrare utensili e soggetti, cogliendoli quali "pezzi di una macchina" in un dato "sistema sociale". Il limite grave dello schema "tradizionale", con la sua particolare messa in relazione dell'utensile con l'uomo, consiste nel fatto che con il suo impiego non si riesce a vedere come entrambi «*divengano o siano già* pezzi distinti di macchina in rapporto ad un'istanza effettivamente macchinizzante»<sup>23</sup>.

Di tutto questo ragionamento, rivolto a segnalare il protagonismo, rispetto ai processi di identificazione, del "phylum macchinico", della pratica del concatenamento, delle "macchine desideranti", riprendo l'invito a non isolare le forze produttive, per un'analisi più accorta, dalle condizioni sociali del loro esercizio. È in questa prospettiva, per segnare una distanza concreta dalle ragioni di effettuazione dello schema "umanista e astratto", che mi sembra opportuno portare l'attenzione a quel capitalismo odierno che non è più del tutto identificabile con il capitalismo industrial-fordista che ha caratterizzato buona parte del secolo scorso. L'odierna "metamorfofi del capitale" può essere descritta in varie maniere ma a me pare utile soprattutto quella che va in direzione della presa d'atto dell'affermazione di ciò che è stato definito come "modello antropogenetico" di sviluppo, cioè come «produzione dell'uomo attraverso l'uomo», secondo il quale i fattori della crescita reale sono da riferire al complesso dell'agire umano (alle capacità comunicative, relazionali, inventive). È stato Christian Marazzi a insistere con efficacia sul fatto che la smaterializzazione progressiva della componente "fissa" (quella dello strumento di lavoro, sia in quanto macchina sia come corpo) nel modello oggi emergente non significa una perdita di importanza del "materiale", che nella cosiddetta economia immateriale ha sempre più "peso":

la smaterializzazione del capitale fisso e dei prodotti-servizio ha quale suo corrispettivo concreto la "messa al

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 81.

lavoro” delle facoltà umane quali la capacità linguistico-comunicativa e relazionale, le competenze e le conoscenze acquisite in ambito lavorativo e, soprattutto, quelle accumulate in ambito extra-lavorativo (saperi, sentimenti, versatilità, reattività, ecc.), insomma l’insieme delle facoltà umane che, interagendo con sistemi produttivi automatizzati e informatizzati, sono direttamente produttive di valore aggiunto. Nel modello della “produzione dell’uomo attraverso l’uomo” il capitale fisso, se scompare nella sua forma materiale e fissa, riappare comunque nella forma mobile e fluida del vivente<sup>24</sup>.

Si potrebbe anche aggiungere che viene così ad approfondirsi un processo, storicamente determinato, che vede lo strumentario tecnologico porsi non più semplicemente tra il soggetto (soprattutto sotto veste di lavoratore) e la realtà esterna, bensì introdursi come dispositivo di sapere comune nel corpo vivente della forza-lavoro, capace così di un possibile, nuovo protagonismo di carattere emancipativo rispetto alle logiche dello sfruttamento e del dominio. È su questa base che si possono realizzare progetti di emancipazione dalle configurazioni odierne dell’alienazione e della reificazione mettendo praticamente in conto tutto ciò a singolarità particolarmente attrezzate ad avanzare linee di soggettivazione non destinate a ricadere nella forma dell’anima bella o nella retorica dei principi astratti. Certamente in questi termini metto semplicemente in luce alcune disposizioni della “composizione tecnica”, per così dire, del soggetto contemporaneo restituito nella sua “originale” strumentalità, che può però pretendere – anche per la “virtualità” sofisticata che lo “anima” – di divenire diverso da quelli segnati appunto dalle forme di vita dominanti dell’alienazione e della reificazione. È proprio da una riflessione sulle trasformazioni attuali del “lavoro vivente”, con la

---

<sup>24</sup> C. MARAZZI, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione*, in J.-L. LAVILLE - C. MARAZZI - M. LA ROSA - F. CHICCHI, *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma 2005, p. 111 (questo testo di Marazzi è ora ricompreso nel suo *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Ombre corte, Verona 2009).

sua specifica “dote di natura”, che si può filosoficamente ritornare, tra l'altro, su un percorso d'analisi di taglio “antropologico” (tecno-antropologico) per coglierne i pregi (di stimolo ulteriore di ricerca: ad esempio, l'idea dell'uomo come essere naturalmente tecnico) e i difetti, tra i quali spicca la rimozione dell'importanza, per riprendere ancora una volta Adorno, del motivo dei rapporti sociali di produzione, con quel giusto rilievo che va a esso accordato anche quando ci si interroga, come a me capita spesso, sulla fertilità concettuale di alcune delle grandi figurazioni dell'immaginario novecentesco, delle straordinarie immagini della “dominante” coniugativa, di ibridazione, delle differenti forme del vivente umano e non umano<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Oltre al già citato *Il futuro incerto*, in tale ottica e a titolo esemplificativo, cf. U. FADINI, *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre corte, Verona 2003.

# L'antropologico tra teologia, filosofia e scienze

## La permanenza oltre le metamorfosi

di COSIMO SCORDATO

### IL “TRA” DELLA QUESTIONE

La formulazione del tema risente del passato e punta a una ri-formulazione. La domanda viene da una situazione storico-culturale che è frutto di un travaglio che ha attraversato il mondo occidentale; si tratta di quel complesso processo che ha messo in crisi la concezione unitaria tipica della *societas christiana*<sup>1</sup>. All'interno di essa prevale una visione gerarchizzata della verità, analoga a quella della società ecclesiale e civile; in alto troviamo la rivelazione di Dio, dalla quale discende la riflessione teologica, che ne elabora sistematicamente il senso e i contenuti; la filosofia viene elaborata in maniera ancillare rispetto alla teologia mentre, a loro volta, le scienze del trivio e del quadrivio costituiscono il prolungamento della conoscenza orientata al mondo. Questo equilibrio lentamente entra in crisi; prima la filosofia si emancipa rispetto all'autorità della teologia; poi le scienze si emancipano rispetto all'autorità della filosofia e così via<sup>2</sup>; ogni nuovo ambito del sapere ricerca la propria identità da attuare *iuxta propria principia*.

Il “tra” della presente formulazione riconosce la diversità di prospettive e quindi la diversità dei saperi afferenti alla problematica; non è un caso che, recentemente, l'Associazione Teolo-

---

<sup>1</sup> Per la ricostruzione articolata, cf. W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999.

<sup>2</sup> Per una disamina del rapporto della teologia con la scienza, cf. J. MOLT-MANN, *Scienza e sapienza: Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003; C. CALTAGIRONE, *Scienze e teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*, EDB, Bologna 2002.

gica Italiana abbia dedicato un momento di riflessione a quella che è stata riconosciuta come “la frammentazione del sapere”<sup>3</sup>; ma l'intendimento del convegno sollecita il dialogo tra le diverse prospettive in vista di una loro visione integrata.

## 1. IL TENTATIVO DELLA TEOLOGIA

Il punto di partenza è il dato di fatto che tanti ambiti del sapere, in un modo o nell'altro, si occupano dell'uomo. Ci chiediamo in che modo la teologia valuti tutto questo. Rispetto alla tentazione del concordismo o di una pregiudiziale presa di distanza, la teologia cerca di riscoprire il valore “teologico” che hanno lo studio e la conoscenza dell'uomo; il riconoscimento della sua dignità comporta un atteggiamento, epistemologicamente congruente, di continua ricerca ed esplorazione: fatto “di poco inferiore agli elohim”, la teologia considera mai esaurita la conoscenza dell'uomo e sempre più arricchibile dai diversi punti di vista. Ma tentiamo di esplicitare lo specifico dell'apporto della teologia.

---

<sup>3</sup> Sulla scia della denuncia avanzata da E. Husserl nell'opera *La crisi delle scienze europee* (1954), l'Associazione Teologica Italiana ha dedicato un colloquio nel 1996 presso la facoltà di teologia del Laterano sulla frammentazione del sapere teologico. È emerso che, a fronte del tentativo neoscolastico di una sintesi capace di contenere tutti gli elementi della criticità, «la frammentazione del sapere teologico è un dato di fatto, sotto gli occhi di tutti, una situazione che deve essere anzitutto compresa, prima che possa essere in qualche misura bilanciata da correttivi e da programmi che mirino a qualche auspicata forma di integrazione» (S. MURATORE, *Prefazione*, in G. LORIZIO - S. MURATORE, *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 7). Il simposio affronta sia il problema teorico della condizione della teologia nell'ambito del sapere umano, sia il problema pratico di un ripensamento dell'ordine degli studi; a tal proposito, cf. S. MURATORE (ed.), *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. Per una valutazione che evidenzia possibilità e limiti del fenomeno della frammentazione, cf. M. NARO, *La frammentazione come travaglio epistemologico della teologia del Novecento*, in «Ho Théologos» 20 (2002), pp. 163-184.

### 1.1. *Considerazione di carattere teologico-fondamentale*

Dobbiamo distinguere il rapporto intrattenuto dalla teologia con la filosofia e le altre scienze (cosiddette umane o naturali).

#### 1.1.1. Rapporto tra teologia e filosofia

Il Concilio Vaticano I nella costituzione *Dei Filius* (DHue 3000-3045) ha riconosciuto l'autonomia della ragione e della fede (e quindi della teologia), ciascuna nei propri ambiti; la correttezza del procedimento dovrebbe garantire la validità delle loro affermazioni, per cui tra filosofia e teologia non dovrebbero esserci dei contrasti insanabili. Potremmo allargare l'affermazione e aggiungere che anche tra la teologia e le conoscenze di carattere scientifico non dovrebbero esserci dei contrasti insanabili, laddove ciascuna si muove nell'ambito della propria competenza. Rispetto al formalismo di detto rapporto possiamo spingerci anche oltre, tenuto conto che il mondo della vita è interdipendente e, pur con le dovute distinzioni, dobbiamo esplicitare le possibili e numerevoli interfacce che rendono comunicanti i vasi della conoscenza.

Nel rapporto tra teologia e filosofia, possiamo distinguere due aspetti.

Nei confronti dell'atto del filosofare possiamo condividere la posizione di Karl Rahner che evidenzia un rapporto intrinseco tra il pensare filosofico e quello teologico. Secondo detta prospettiva, la capacità dell'uomo di conoscere la realtà e se stesso è condizione trascendentale perché si dia anche la rivelazione, come atto dell'autorivelazione di Dio. La rivelazione presuppone necessariamente la filosofia, come preventiva cognizione di sé, sia trascendentale che storica, da parte dell'uomo, che si dispone a riconoscerla e ad accoglierla. Più precisamente

la rivelazione presuppone a se stessa, come spazio della sua possibilità, la filosofia libera e distinta, perché soltanto a chi comprende se stesso e che dispone di sé in

maniera autonoma, l'autoapertura di Dio nella rivelazione personale può apparire come atto del libero amore<sup>4</sup>.

C'è chi sottolinea il reciproco incontro tra filosofia e teologia in quanto il concetto di mondo e l'idea di Dio sono da sempre uniti tra di loro; la comprensione del mondo rimanda al concetto di Dio e viceversa.

Ciò perché Dio è pensabile come origine e autore del mondo, ma anche il mondo, come unità rispetto alla molteplicità dei fenomeni, è comprensibile solo a partire da un fondamento dell'unità che, a sua volta, non può essere un elemento del mondo stesso<sup>5</sup>.

Inoltre, nella prospettiva dell'esistenziale soprannaturale, si dà una reciproca coimplicanza tra la filosofia come percorso conoscitivo dell'apertura dell'uomo verso la realtà già avvolta dall'esperienza della grazia; e la teologia che, attraverso la riflessione critica e sistematica sulla rivelazione di Dio, dà un nome a essa nella categorialità degli avvenimenti salvifici.

Quando la rivelazione ufficiale, esplicitamente cristiana, presuppone la filosofia come condizione della propria possibilità e ne riconosce la sua libertà, la pone non come pura condizione della sua possibilità, ma la pone già filosofia, inderogabilmente attuata in una qualche misura in maniera cristiana<sup>6</sup>.

In questo orizzonte possiamo comprendere meglio l'istanza di circolarità tra i vari ambiti del sapere che recentemente è stata evidenziata nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.

---

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in ID., *Nuovi Saggi I*, Edizioni Paoline, Roma 1968, p. 144. Sull'apporto di K. Rahner, cf. la breve sintesi di C. MARUCCI, *Il contributo di Karl Rahner*, in S. MURATORE (ed.), *Teologia e formazione teologica*, cit., pp. 149-158.

<sup>5</sup> W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia*, cit., p. 324.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, cit., p. 148.

Il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia è necessariamente all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa, via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la parola di Dio è Verità, alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie (73).

Accanto alle considerazioni di carattere generale, dobbiamo riconoscerne un'altra più specifica. La teologia si è trovata, di fatto, dinanzi a tante elaborazioni filosofiche che, spesso in forma di sistema, l'hanno provocata o interpellata. Questa volta la domanda è: come si pone la teologia dinanzi alle varie proposte filosofiche? Storicamente ci siamo trovati dinanzi a diverse risoluzioni, che oggi possiamo rileggere alla luce delle distinzioni culturali (inculturazione, acculturazione e altro ancora); in ognuno di questi incontri l'identità della teologia si può arricchire nel suo linguaggio e nei suoi contenuti, ma può anche restare esposta ai rischi delle contaminazioni; basti pensare alla cosiddetta ellenizzazione o romanizzazione del cristianesimo o altro ancora<sup>7</sup>.

Come già avvenuto nel passato, la teologia, secondo la dinamica dell'incarnazione, da un lato, deve continuare ad accogliere le sollecitazioni del proprio tempo; dall'altro lato, deve riformulare la mai esauribile novità del vangelo; questo spesso avviene mettendo in conto che, solo liberando il vangelo (e la dottrina cristiana) da formulazioni segnate da precomprensioni culturali, è possibile portare alla luce la loro perenne vitalità, offrendo anche di che pensare alla riflessione umana.

---

<sup>7</sup> Sui diversi paradigmi storico-culturali che hanno caratterizzato le sintesi del passato, cf. H. KÜNG, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano 1997, oltre le opere citate ai nn. 1-2.

### 1.1.2. Rapporto tra teologia e scienze

Nella formulazione del tema sembra che l'attenzione prioritaria sia rivolta soprattutto alle scienze naturali, anche se non vengono espressamente escluse le altre.

Allargando la prospettiva sopra delineata, dobbiamo riconoscere che anche la conoscenza scientifica del mondo fa parte di quella condizione secondo la quale l'uomo, rientrando in se stesso, si porta appresso la conoscenza della realtà dentro cui egli è posto. A tal proposito, vorremmo ricordare il tentativo proposto da Galileo Galilei sul fondamento, per così dire, "teologico" della ricerca scientifica<sup>8</sup>; secondo Galilei l'attenzione al mondo della creazione trova una duplice giustificazione: la prima è relativa alla conoscibilità del mondo in quanto creato da Dio con sapienza e con ordine; la seconda è relativa alla capacità che Dio ha dato all'uomo, in quanto creatura intelligente, di conoscere il mondo. In questo modo sia l'osservazione del mondo sia la ricerca dell'uomo, se ben esercitate, portano alla scoperta della verità. «Una *buona* teologia sta, caso mai, tutta dalla parte della scienza, della sua certezza e della sua libertà»<sup>9</sup>.

Ma, anche per questo problema, dobbiamo chiarire due aspetti.

Il primo è di carattere generale e afferma la non contraddizione di principio tra gli apporti delle scienze e quelli della teologia perché si distinguono fin dall'inizio per il loro oggetto e il loro metodo.

Le scienze naturali studiano i singoli fenomeni dell'esperienza aposteriorica, che l'uomo incontra nel suo mondo (in fondo nell'esperienza sensibile), e le loro connessioni; la teologia ha a che fare – in ultima analisi in una in-

---

<sup>8</sup> Cf. G. RIGAMONTI, *Certezza della scienza e certezza teologica: Cartesio, Galileo, Spinoza. Uno studio storico*, in «Ho Theológos» 11 (1993), pp. 257-283.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 277.

dagine apriorica – col tutto della realtà in quanto tale e col suo fondamento<sup>10</sup>.

L'analisi della scienza prende avvio dai singoli fenomeni, ma l'uomo non è in grado di affrontare contemporaneamente in un'esperienza aposteriorica l'insieme dei possibili fenomeni della realtà; mentre la teologia afferma che Dio è il fondamento unico e assoluto di tutte le realtà. Se le scienze devono essere «metodologicamente atee [...] perché Dio non va inserito come fattore singolo nella serie dei fenomeni»<sup>11</sup>, la teologia intrattiene il suo rapporto trascendentale e apriorico con l'originariamente uno-tutto<sup>12</sup>. Da qui il compito critico della teologia:

Se il Dio incomprendibile viene realmente proclamato come l'unico centro, come l'unico punto fisso reale e incondizionato, allora tutto quel che esiste al di fuori di lui – di lui che non è a nostra disposizione, ma che dispone di noi – diventa relativo, provvisorio, condizionato e si colloca sotto una riserva inesorabile. E appunto questo la teologia deve dire alle altre scienze<sup>13</sup>.

Il secondo aspetto si sviluppa intorno ai singoli argomenti, che vengono sollecitati dalle scienze. Da un lato, le nuove acquisizioni della ricerca scientifica mettono in crisi le conoscenze precedenti e impongono una ricomprensione dei dati tradizionali, che caratterizzano il mondo della Scrittura, della tradizione e della riflessione teologica del passato. Sulla linea di quanto aveva già intuito Galileo Galilei, nella rivelazione (e quindi nella dottrina cristiana) non dobbiamo ricercare le conoscenze relative a come girano i cieli, piuttosto dobbiamo scoprire la via della salvezza, quella che porta al cielo. Questa affermazione è importante per discernere ciò che è caduco nella rivelazione (le visioni scienti-

---

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, in ID., *Scienza e fede cristiana*. Saggi IX, Edizioni Paoline, Roma 1984, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 38.

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Teologia oggi*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, cit., p. 95.

fiche del mondo e della natura) da ciò che resta permanente, il messaggio della salvezza.

Dall'altro lato, proprio le nuove conoscenze scientifiche possono aprire nuovi orizzonti di comprensione della realtà umana; basti pensare alle teorie dell'evoluzionismo, della relatività, dei neuroni-specchio e altro ancora. La teologia si deve fare attenta a dette sollecitazioni sia per avviare una riformulazione della dottrina, sia per esplorarne le nuove possibilità.

Più avanti metteremo a frutto detta considerazione, esemplificando con alcune tematiche.

## 1.2. *L'orizzonte cristologico*

La prospettiva teologico-fondamentale trova la sua migliore giustificazione nell'orizzonte cristologico; infatti, rileggendo le affermazioni del Concilio di Calcedonia, possiamo ripartire dal paradosso che le sorregge: Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo. Le due affermazioni si compenetrano a vicenda; questo comporta per il credente cristiano l'intreccio indissolubile tra l'affermazione di Dio e l'affermazione dell'uomo e del mondo: non è pensabile Dio senza l'uomo Gesù e non è pensabile l'uomo Gesù senza Dio! A sua volta, in Gesù Cristo il riconoscimento di Dio non avviene senza il pieno riconoscimento della creazione e della storia umana; e viceversa (ma non simmetricamente) la conoscenza del mondo diventa sempre più autentica quanto più diventa *riconoscimento* di Colui che ha talmente amato il mondo da donare il suo Figlio, oltre che *riconoscenza* per la sorpresa della gratuità di tutto questo; nella singolarità del Cristo viene alla luce sia la piena rivelazione e comunicazione di Dio all'uomo, sia il pieno disporsi dell'uomo perché il donarsi di Dio possa compiersi in pienezza. Parlando di Gesù Cristo non ci si riferisce soltanto all'incarnazione del Figlio di Dio, ma anche al pieno svolgimento della sua vita fino al mistero pasquale e al dono dello Spirito, per cui nel Figlio risorto culmina la piena rivelazione di Dio e dell'uomo.

Rispetto alle indicazioni offerte precedentemente possiamo ulteriormente precisare che la riflessione sull'uomo, che pure

competete alla filosofia e a tutte le scienze, si diversifica rispetto alla rivelazione e quindi alla teologia per l'interpretazione della verità come è stata testimoniata da Gesù di Nazareth. La specificità della teologia sta nella singolarità e unicità irriducibile dell'interpretazione cristologica di essa, che provoca la sua assunzione da parte dei discepoli e tendenzialmente di ogni uomo. Essa non si contrappone ad altre interpretazioni della verità, piuttosto

lascia aperto il campo non solo ad innumerevoli interpretazioni della stessa interpretazione cristologica originaria, ma anche a interpretazioni non in connessione storica con essa, sia religiose che filosofiche, con le quali non può che entrare in dialogo reciprocamente arricchente, per il comune riferimento alla verità. [...]. Essa accetta ed esige di essere ripensata, per ri-conoscere situazioni storiche sempre nuove e sempre diverse, nella fedeltà della sua natura e nel dinamismo della sua ermeneutica<sup>14</sup>.

Si viene a configurare un orizzonte di circolarità tra cristologia e antropologia: se Gesù è vero Dio e quindi rappresenta la meta del cammino di omizzazione del creato, egli è nello stesso tempo vero uomo e come tale rappresenta la meta del cammino del cosmo, che in lui si apre all'autotrascendimento e alla trascendenza in direzione della relazione filiale; il tutto vissuto non come fatto estrinseco, ma inscritto, per così dire, nel dinamismo della creazione in cammino verso il suo compimento.

L'immediato accostamento all'assoluto mistero di Dio nell'evento di Gesù Cristo ha già superato ogni prestazione categoriale e intramondana dell'uomo, anche quella che si andrà sviluppando nel futuro. Una corretta cristologia non intende far concorrenza o costituirsi come surrogato alla pianificazione intramondana del futuro; piuttosto sottintende che l'uomo sia in grado di preparare il suo futuro, realizzando il Regno di Dio, utilizzando il materiale di questo mondo e della sua storia, pur con i rischi delle sue

---

<sup>14</sup> I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, p. 434.

scelte; ma, in quanto il Risorto è al vertice dell'ascesa cosmica, in lui si dà la promessa di un perfezionamento ultra-storico che termina nell'Assoluto stesso di Dio. La prospettiva cristologica riconosce anche che tutti i progetti e le ideologie avveniristiche intramondane

non costituiscono affatto la salvezza; sono sempre e soltanto il materiale mediante il quale l'uomo si apre per accogliere la salvezza datagli in dono da Dio, perché tale salvezza è Dio stesso. [...] Allorché Cristo rappresenta il fattore esistenziale decisivo della vicenda umana, fremente in noi l'ansia d'un orizzonte infinito che va a perdersi in un futuro divino, la cui grandezza aleggia su ogni tempo e su ogni impresa temporale<sup>15</sup>.

### 1.3. Per un'epistemologia "aperta"

#### 1.3.1. L'orizzonte del mistero

La nostra prospettiva è quella di una visione unitaria che sappia articolare il diverso dispiegarsi della complessità della conoscenza; essa non procede per aggiunte o per giustapposizioni né con riduzioni o assolutizzazioni. Volendo usare una metafora, possiamo accostare il mistero umano a quello della luce; la bellezza della luce viene colta maggiormente quando riusciamo a rifrangerla in tutti i suoi colori. Il credente teologo riconosce nell'alleanza creazione/uomo-Dio la condizione insuperabile perché ogni affermazione sia autenticata in direzione della celebrazione di detta alleanza.

Certamente non dobbiamo nasconderci la difficoltà che esistono concezioni molto diverse, talvolta anche apparentemente incompatibili; senza sottovalutare questa situazione, vogliamo prospettare quella precauzione linguistica che da un lato, su-

---

<sup>15</sup> K. RAHNER, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1967, pp. 195-196, *passim*.

pera formulazioni riduttive del tipo “la verità non è altro che”; dall'altro lato, coltiviamo quell'atteggiamento che si dispone ad accogliere ogni affermazione col correttivo “non solo ma anche”, escludendo solo i casi della contrarietà. Questa precauzione linguistica ci sembra pertinente perché va incontro a quella posizione, epistemologicamente corretta, che sa includere ogni approccio in una prospettiva sempre più ampia; è quello che intendiamo quando ci apriamo a un approccio pluridisciplinare, che mira anche al transdisciplinare.

Ciò presupposto, possiamo inoltrarci nel convivio tra i diversi ambiti del sapere per cercare di mettere insieme e di arricchire reciprocamente le diverse prospettive; la teologia non è detentrica della conoscenza dell'uomo; essa offre il suo contributo che, unito a quello delle altre discipline, porta all'incremento di questa conoscenza caratterizzata dalla poliprospeccività del sapere che ormai ne è condizioni ineliminabile.

Non siamo pertanto interessati alla gerarchizzazione del sapere; piuttosto a un atteggiamento che, dal punto di vista teologico, riconosce il valore potenzialmente divino di ogni autentica conoscenza, secondo quella felice espressione di Karl Barth: «tutte le scienze potrebbero essere al loro vertice teologia»<sup>16</sup>.

I teologi cristiani devono leggere per un interesse quanto mai proprio libri di scienze naturali, per imparare da essi qualcosa sul mistero divino del mondo. Ogni scoperta d'una certa importanza nel campo delle scienze naturali non è una specie di esperienza mistica? [...] Che la loro scienza conduca a rasentare il mistero divino della

---

<sup>16</sup> «La trattazione della verità del parlare di Dio come questione speciale di una facoltà particolare è una cosa incresciosa [...]. Potrebbe infatti essere che la filosofia o la pedagogia o tutte e due insieme, lavorando nell'ambito della Chiesa, si assumano quel compito di misurare ciò che la Chiesa dice di Dio in base al suo essere Chiesa e rendano superflua una teologia particolare [...]. Tutte le scienze potrebbero essere al loro vertice teologia [...]. L'esistenza particolare della teologia è una misura d'emergenza che, di fronte alla rinuncia di fatto delle altre scienze, la Chiesa deve prendere» (K. BARTH, *Dogmatica Ecclesiale* I/1, pp. 3-5; cit. da J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 75-76).

natura e rispetti il lato trascendente interiore delle cose, questo ce lo possiamo aspettare<sup>17</sup>.

Ogni conoscenza è resa possibile dalla creazione, che porta i segni dell'incipiente rivelazione di Dio; ciò non esime, però, dal distinguere la conoscenza che nasce dalla riflessione come auto-comprensione dell'uomo, dalla conoscenza della realtà che costituisce l'*habitat* dell'uomo, dalla conoscenza che viene dispiegata dall'autorivelazione di Dio<sup>18</sup>.

Proprio nella ricerca di ciò che supera ogni pretesa disciplinare, condividiamo le osservazioni di Rahner sul concetto di mistero<sup>19</sup>; egli sollecita una comprensione del mistero come possibilità di apertura verso l'infinito. Rispetto al passato che ha compromesso la vitalità del mistero relegandolo alle proposizioni in quanto ancora non penetrabili<sup>20</sup>, va riscoperto il mistero come orizzonte di comprensione e di esperienza vitale; più precisamente come spazio che anima la conoscenza e l'esperienza dell'amore.

L'uomo deve venir definito come l'essere del mistero, *così* che questo mistero costituisca la relazione tra Dio e lui e pertanto anche il compimento dell'essere umano sia il compimento del suo essere-per-il-mistero perenne... Che l'uomo, conoscendo e volendo sia un essere di assoluta e illimitata trascendenza, che tutte le sue realizzazioni spirituali, indipendentemente dal loro contenuto oggettivo, siano fondate in questa trascendenza e apertura verso l'essere assoluto, può, a ragione, venir presupposto<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> J. MOLTMANN, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., p. 81.

<sup>18</sup> Posta in questi termini generali la questione non sembra che debba dare adito a conflitti tra i diversi ambiti del sapere. Sappiamo però che le cose non stanno a questo modo; infatti, non solo sono esistiti conflitti nel passato, ma continuano a riproporsi incomprensioni nel dialogo tra le diverse scienze. L'intendimento della nostra riflessione è, per quanto possibile, quello di prevenire detta conflittualità.

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in ID., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 392-465.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 418-419.

Ancora più precisamente, l'uomo è realmente

l'essenza relazionata al sacro mistero [il termine *sacro* è stato introdotto per dire, ad un tempo, la vicinanza e la distanza tra Dio e l'uomo], poiché la sua essenza vera e propria in quanto spirito è la sua trascendenza. L'uomo è colui che ha sempre a che fare con il mistero santo perfino quando si occupa della realtà vicina non misteriosa, della realtà comprensibile e coordinabile in concetti. Il mistero pertanto non è qualcosa con il quale l'uomo una volta può "anche" imbattersi se ne ha la fortuna e se, oltre che degli oggetti definibili nell'ambito del suo orizzonte di coscienza, si interessa pure di qualcos'altro. L'uomo vive sempre e ovunque del mistero santo anche quando non ne è cosciente; la luce della sua coscienza si fonda nell'incomprensibilità di questo mistero; la vicinanza di ciò di cui si occupa è costituita dalla riservatezza discostante del mistero; la libertà della sua disposizione si fonda nel suo venire-disposto dalla realtà santa non-disponibile<sup>22</sup>.

Il mistero, lungi dall'essere un *rebus* della mente, va ripensato come dimensione costituiva della condizione umana; esso la spinge verso il senso della pienezza, come *arché* e *telos* della vita umana, colta nella complessità della sua realtà di conoscenza e amore. Infatti, nel mistero non importa soltanto la dimensione conoscitiva, con esito dottrinale; piuttosto, va colta la dimensione trascendentale che fa sporgere la realizzazione dell'uomo in direzione della Realtà assoluta che l'avvolge e lo coinvolge in un rapporto di grazia.

Sulla stessa linea troviamo la riflessione di Eberard Jüngel quando sostiene l'importanza dell'insegnamento della teologia all'interno delle università statali; detto inserimento favorisce nella teologia il bisogno di dare ragione pubblicamente della pretesa veritativa della fede cristiana «in confronto critico e autocritico allo stesso tempo con le altre pretese di verità»; e favorisce nelle

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 427-428.

altre discipline il senso del mistero da intendere non in senso vago, ma come mistero *rivelato*, che può essere compreso ma senza perdere la sua misteriosità.

Tanto più lo si comprende e lo si approfondisce, tanto più diventa misterioso. Senza teologia il mondo perderebbe un'intera dimensione, e la fede orientata al pensiero, la *fides quaerens intellectum* verrebbe sostituita dall'irrazionalità e dalla superstizione<sup>23</sup>.

## 2. ESPLICAZIONI ANTROPOLOGICO-TEOLOGICHE

### 2.1. *Critica e ripensamento dell'antropocentrismo da parte delle scienze*

Da diversi anni si è fatta più insistente la critica all'orientamento antropocentrico della cultura occidentale.

Da un lato, l'antropocentrismo cartesiano prima, e illuminista dopo, viene considerato responsabile di una visione meccanicistica della realtà, che ha reificato la natura come un mondo di cose e materiali, cui attingere illimitatamente con i mezzi della tecnologia in un'economia di scambio, col prevalere cieco di interessi economici; Jürgen Moltmann individua il passaggio tra la civilizzazione moderna e le epoche precedenti nella «differenza che passa tra società fondate sulla crescita e società fondate sull'equilibrio»<sup>24</sup>.

Dall'altro lato, la visione ebraico-cristiana, sulla linea dell'indicazione genesiaca («riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo», *Gen* 1, 28), ha favorito il senso di sovranità dell'uomo su tutte le creature col rischio di disporne a proprio uso e consumo, senza considerarsi responsa-

---

<sup>23</sup> E. JÜNGEL, *Niente sconti sulla verità. Perché la teologia appartiene all'università e non deve occuparsi di cose secondarie*, in S. MURATORE (ed.), *Teologia e formazione teologica*, cit., p. 173.

<sup>24</sup> J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, p. 40.

bile al cospetto di Dio, creatore e artefice della buona riuscita della sua opera.

Da qui si è venuta sviluppando la linea della cosiddetta “teologia ecologica” con l'intendimento, al negativo, di liberare tutte le pregiudiziali che compromettono il rapporto uomo-creazione a causa della ragione strumentale; al positivo, di sviluppare nuovi modelli di lettura della natura evidenziando sia la similitudine uomo-mondo, ovvero l'alleanza che promana dal fatto che l'uomo è impastato da questa terra; sia riscoprendo la possibilità che Dio parli attraverso il linguaggio della creazione mediante i mezzi di rappresentazione del mondo<sup>25</sup>.

## 2.2. *La teologia della natura: il mondo come creazione*

Parliamo di teologia *della* natura, non di teologia naturale, per la problematicità che l'ha accompagnata nella controversia confessionale<sup>26</sup>. Moltmann rispetto al passato, che aveva inteso la teologia naturale come presupposto della teologia cristiana, con il rischio di sostituirsi alla teologia, propone un ripensamento che consenta di riscoprire la teologia della natura come un compito precipuo della teologia cristiana; in questo modo egli intende salvaguardare non solo l'impegno al presente, ma anche l'inclusione della natura nella prospettiva escatologica. Perché ciò avvenga, e quindi perché il mondo diventi capace di diventare trasparente e aperto nel suo significato specifico per il futuro mondo di Dio, si richiede il passaggio della fede.

Dopo l'*analogia fidei* viene l'*analogia entis*, dopo la *theologia crucis* viene la *theologia gloriae*, dopo la teologia del-

---

<sup>25</sup> Per questa parte, cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 197-207.

<sup>26</sup> Ci riferiamo alle affermazioni della Disputa di Heidelberg del 1518 nella quale Lutero rivendicava come autentica conoscenza di Dio non quella riconducibile all'osservazione del mondo, quanto piuttosto quella che scaturiva dalla contemplazione del Crocifisso e delle piaghe del suo corpo.

la grazia la teologia della natura, *dopo* la teologia della natura la teologia naturale<sup>27</sup>.

Da questa svolta, che acquisisce il senso della teologia naturale (*della* natura) nell'orizzonte della rivelazione, deve maturare non solo la coscienza che la vita e la terra devono diventare concetti centrali in base ai quali il parlare di Dio deve dar prova di sé e su cui dovrà essere misurata ogni forma di ateismo<sup>28</sup>; ma anche la percezione che il mondo diventa trasparente nei confronti della presenza invisibile di Dio, quasi parabola del regno futuro.

Tutte le cose create e tutti gli esseri viventi diventano allora con la loro esistenza *promesse reali* del loro futuro nel mondo futuro di Dio. La "teologia naturale" concepisce il mondo sacramentalmente come presenza reale e come preludio del regno che viene<sup>29</sup>.

### 2.2.1. La prospettiva evoluzionistica

Da diversi decenni la teologia si è imbattuta con la teoria evoluzionistica o con quella che oggi viene chiamata la teoria del "mondo come sistema aperto" o dell'autoorganizzazione dell'universo. La parabola che va dal big-bang fino all'emergenza dello spirito umano viene considerata come una dinamica di autoorganizzazione della vita, che si evolve da se stessa, attraverso gradi successivi di eventi singolari. Detto processo non sarebbe guidato da un finalismo teleologico e teleonomico, si sviluppa piuttosto secondo una direzionalità tra un prima e un poi.

La teologia ha accettato di muoversi a partire da questo nuovo paradigma includendo la possibilità di interpretare l'immanenza di Dio nel processo della natura<sup>30</sup>. Non ricostruiamo tutte

---

<sup>27</sup> J. MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., p. 79.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 82.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 74.

<sup>30</sup> K. Rahner, sulla linea della proposta di Teilhard de Chardin, ha elaborato una riflessione più rigorosa sul piano teologico soprattutto al fine di salvaguardare quello che secondo lui è il principio dell'«autotrascendenza entitativa e/o attiva» (F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., p. 210, n. 85).

le proposte, piuttosto rinviamo a opere di carattere ricapitolativo e riprendiamo alcuni elementi essenziali da qualche recente messa a punto della problematica<sup>31</sup>. Ciò che sostiene il processo evolutivo è la causalità divina, che, in quanto creativa e finale, è trascendente e, in quanto sostiene nell'essere e nel dinamismo il principio immanente alla materia, è trascendentale; infatti, l'auto-superamento nel divenire e nell'azione si verifica perché l'Essere assoluto ne è causa e fondamento originario in modo tale da costituire un intimo fattore che questo automovimento ha in sé.

Dio, come Causa, fa che le cose si realizzino com'esse si realizzano... Dio è allora veramente creatore, vero creatore, vale a dire creatore di creazione (senso attivo): il creatore non tanto di cose create, ma piuttosto della creazione<sup>32</sup>.

In questo processo anche la "casualità" può avere una sua funzione, dato che esso si svolge anche

attraverso tentativi spesso fallimentari e con involuzioni ed errori. Il *caso* non dipende dalle insufficienze della causa creante, o dalle sue scelte, bensì dalla sovrabbondanza delle offerte e dai limiti della creatura, in quanto espressione di tentativi messi in atto dal processo stesso<sup>33</sup>.

Su questa linea Francesco Conigliaro precisa:

---

<sup>31</sup> F. CONIGLIARO, *Evoluzione e creazione. Saggio su una quaestio disputata del nostro tempo*, C. Saladino, Palermo 2011. Dopo avere tratteggiato il senso della teoria dell'evoluzione (1.), nella versione originaria di Darwin e negli sviluppi a lui successivi; e dopo avere rivisitato il dibattito sviluppatosi *ad intra* della Chiesa (2.), con i diversi esiti nell'ambito della riflessione teologica (dal rifiuto al concordismo all'assunzione della prospettiva evolutiva in alternativa a quella fissista), l'Autore elabora la sua proposta approfondendo i nodi cruciali della questione: come ripensare la vita, l'uomo, l'anima umana, l'azione di Dio scegliendo una prospettiva evolutiva? La risposta si muove accettando le sfide e le potenzialità della suddetta prospettiva.

<sup>32</sup> A. Gesché, cit. in F. CONIGLIARO, *Evoluzione e creazione*, cit., pp. 196-197.

<sup>33</sup> C. Molari, cit. in *ibid.*, p. 199.

Dio non è causa prima e causa delle cause nonostante il caso, ma lo è proprio perché non interferisce in nessun modo con la dimensione casuale che caratterizza il processo evolutivo dell'universo, a cui egli ha fatto il dono dell'essere e, implicitamente, anche il dono della capacità di orientarsi in modo evolutivo e di portare verso il massimo livello di realizzazione la fecondità, di cui dispone, e le opportunità, che è in grado di offrire<sup>34</sup>.

In questo modo, pur riconoscendo le sollecitazioni della teoria evuzionistica nei confronti della riflessione teologica, si può ritenere che

l'evoluzione non sia un problema teologico [...]. I suoi livelli cognitivi e significativi sono talmente diversi rispetto a quelli di pertinenza della dottrina teologica della creazione, che, contrariamente a quanti in vari modi presumono di vedere incompatibilità o compatibilità tra evuzionismo e teologia della creazione, riteniamo che, se si resta liberi da condizionamenti ideologici, si possa proporre, senza operare confusioni e senza proclamare contraddizioni, una teoria creazionistica inglobando l'evuzionismo e, viceversa, una teoria evuzionistica inglobando il vero creazionismo teologico<sup>35</sup>.

Tutto questo, da un lato, deve aiutare a superare la pregiudiziale antiantropologica prima denunciata, reintegrando il ruolo dell'uomo non *a latere* ma in sintonia con lo sviluppo della natura; dall'altro lato, deve favorire il ritorno alla rivelazione approdando

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 245. Non si può non riconoscere che l'opera presenti diversi pregi a livello epistemologico, ermeneutico e critico. La rigorosa tematizzazione degli ambiti disciplinari non disgiunta dall'acquisizione delle nuove conoscenze in ambito scientifico, l'approccio corretto alla fonte biblica e magisteriale con l'individuazione precisa dei dati autenticamente teologici, la messa a punto della problematica, ma anche il contributo originale alla sua ricomprendimento rendono l'opera attuale e proficua a chi si voglia orientare correttamente e onestamente nell'ambito della problematica.

all'orizzonte trinitario della creazione, che dovrebbe costituire la vera prospettiva cristiana di comprensione.

### 2.3. *La teologia dell'uomo: l'uomo come movimento di riflessione della creazione*

#### 2.3.1. La prospettiva scientifica: il rapporto mente-corpo

Vengono individuati tre modi diversi di intendere il rapporto tra mente e corpo<sup>36</sup>. Un primo modello è quello dell'identità; secondo questa teoria gli stati mentali si identificano con quelli del cervello e del sistema nervoso centrale; in questa prospettiva la mente esiste, ma essa coincide col cervello; da qui l'identità psiconeurale. Un secondo modello, pur riconoscendo che tutto ciò che esiste è materiale, sostiene che la materia si sviluppa a livelli qualitativamente diversi; in questa prospettiva, denominata del "materialismo emergentista", il cervello è qualitativamente diverso da qualsiasi sistema materiale; viene formulata la tesi che: «ogni stato mentale è uno stato cerebrale, ma non viceversa»<sup>37</sup>. Un terzo modello si raduna intorno alla posizione di Karl Popper; premessa la distinzione fra i tre mondi delle entità fisiche, dei fenomeni mentali e dei prodotti della mente, si approda alla conclusione che la mente è materia autoorganizzata che trascende il puro fisico, è diversa dal cervello ma interagisce con esso: è l'io la mente che possiede un cervello, ma non è il cervello che possiede l'io<sup>38</sup>; per rendere chiara la proposta viene fatto l'esempio del musicista che suona uno strumento musicale.

In questo quadro di riferimento richiamiamo l'attenzione su Gerard M. Edelman, autore che è stato ripreso recentemente all'interno di una rinnovata riflessione sulla libertà<sup>39</sup>. Nella com-

---

<sup>36</sup> Per questa parte, cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., pp. 219-229.

<sup>37</sup> M. Bunge, cit. in *ibid.*, p. 221.

<sup>38</sup> K. Popper, cit. in *ibid.*, pp. 221-223.

<sup>39</sup> L. PARIS, *Sulla libertà, prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012.

plexità della proposta ci limitiamo a ricordare la distinzione dell'approccio fisico rispetto a quello biologico, che potremmo ricondurre, grosso modo, alla distinzione tra i *quanta* (delle particelle di energia) ai *qualia* intesi come «discriminazioni di ordine elevato che costituiscono la coscienza»<sup>40</sup>. L'analisi è totalmente agganciata al fenomeno biologico, e umano in particolare, nel suo concreto costituirsi; c'è un crescendo onto- e filo-genetico, che impegna la complessità neuronale nel suo processo di *de*-generazione (sic! nel senso di autosviluppo) e di adattamento alla realtà esterna. Di grande importanza la distinzione tra i due livelli di coscienza primaria e secondaria<sup>41</sup>; la prima si caratterizza soprattutto per la capacità di adattarsi all'ambiente e di rispondere in modo complesso alle sfide che questo pone nel presente; mentre la coscienza di ordine superiore aggiunge al presente ricordato, il senso di sé e il quadro di riferimento del presente tra passato e futuro; ma anche il passaggio dalla categorizzazione percettiva a quella concettuale, oltre che l'acquisizione di strumenti simbolici nell'associazione tra concetti e linguaggio. La riflessione ha l'intendimento di approdare a una visione unitaria del fenomeno umano, che metta insieme sia la concretezza del suo sviluppo, sia ciò che lo anima dall'interno.

Leonardo Paris, dinanzi alla complessità della realtà biologica, culminante nell'uomo, approda al senso del mistero; per lui è fonte di stupore la capacità della materia di produrre delle individualità biologiche, esseri storici e imprevedibili nella capacità di adattarsi alla ricchezza del reale preservando la propria identità vitale, che si deve confrontare con la pluralità di valori senza la sicurezza di un risultato. Nel caso degli uomini, dotati di coscienza di ordine superiore, l'apertura viene accentuata dalla possibilità di gestire i valori, grazie agli strumenti concettuali e linguistici, decidendo proprie scale di priorità e subordinando le necessità biologiche ad altre socialmente e individualmente determinate. Questo non dipende dall'intrusione dall'esterno di una forma di libertà diversa da quella animale, ma dalla selezione di sistemi

---

<sup>40</sup> G.M. EDELMAN, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Einaudi, Torino 2004, p. 9.

<sup>41</sup> Cf. L. PARIS, *Sulla libertà*, cit., pp. 96-103.

biologici in grado di aumentare la propria adattabilità all'ambiente, modificando, in base alle esigenze specifiche, i propri parametri valoriali e gli stessi valori<sup>42</sup>. Tutto questo è il processo di trascendimento che porta al delinearci della condizione umana, capace di adattamento al mondo circostante e alla storia che le scelte della libertà umana va costruendo.

In continuità con quanto sopra affermato possiamo ribadire che il mondo in evoluzione è in divenire in virtù di un dinamismo intrinseco e immanente; è un mondo che diviene grazie all'auto-superamento; lo spirito non è un elemento estraneo alla realtà materiale, bensì la presa di coscienza della realtà corporea nel processo di automovimento, autosuperamento e autotrascendimento. Dio, allora, non opera qualcosa di non operato dalla creatura e non si pone accanto all'agire della creatura; ma solo rende possibile alla creatura l'autosuperamento e l'autotrascendimento del proprio essere e del proprio agire nel *novum* del principio spirituale, inteso come forma che dà unità all'essere e all'agire dell'uomo. A sua volta, lo spirito umano, salva restando l'inaccettabilità della sua riduzione a mero fenomeno materiale e psichico, è da ritenere strutturalmente incarnato e, per quanto trascendente, è immanente in un sistema nervoso, ma non suo prodotto; infatti, spirito e cervello sono protagonisti di un fatto paradossale, esprimibile con il binomio inseparabilità-irriducibilità, e cioè lo spirito è inseparabile dal cervello, ma non è semplicemente riducibile alla sua struttura.

### 2.3.2. La prospettiva filosofica: il corpo proprio nella riflessione fenomenologica

La concezione prevalentemente duale, se non proprio dualistica, del passato ha privilegiato il principio spirituale (l'anima) rispetto alla mediazione corporea, rischiando di non riuscire a tematizzare fino in fondo il valore di novità dell'*in-carnazione* del Verbo di Dio, e quindi la novità cristiana<sup>43</sup>. A sua volta, la ri-

---

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 110.

<sup>43</sup> Una bella rassegna è offerta da G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006.

scoperta della corporeità da parte della cultura contemporanea è avvenuta senza il suo riferimento al realismo della corporeità, così centrale nella prospettiva cristiana. Resta compito aperto della teologia superare la suddetta divaricazione per approdare alla loro reciproca determinazione e circolarità.

In riferimento alla diaconia della teologia, ci sembra stimolante una sollecitazione di Maurice Merleau-Ponty; in un passaggio significativo, per quanto puramente episodico, egli fa riferimento all'eucaristia; per dare la percezione dell'importanza del corpo, egli pensa al corpo eucaristico in quanto capace di inglobare in sé, in qualche modo, tutta la realtà.

Come il sacramento non solo simbolizza, sotto delle qualità sensibili, una operazione della Grazia, ma è anche la presenza reale di Dio, la fa risiedere in un frammento di spazio e la comunica a coloro che mangiano il pane consacrato, purché siano interiormente preparati, – così il sensibile ha non solo un significato motorio e vitale, ma non è altro che un certo modo di essere al mondo che ci viene proposto da un punto dello spazio e che il nostro corpo, se ne è capace, riprende e assume: la sensazione è alla lettera una comunione<sup>44</sup>.

Un contributo notevole è venuto dalla riflessione fenomenologica nella linea della riscoperta del “corpo proprio” e del “corpo vissuto”<sup>45</sup>. Riprendiamo tre aspetti di detta riflessione.

---

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 288-289. Il riconoscimento del corpo del Signore non può che incontrare il riconoscimento dell'umanità nella sua concretezza di corpo personale, sociale e politico; e, viceversa, un approfondimento del corpo umano non potrà non essere dischiuso dalla radicalità del corpo fino al suo esito eucaristico. Interessante che la teologia dia da pensare e offra la sua diaconia al pensiero umano; purtroppo, dobbiamo rilevare che la riflessione teologica sul corpo non sempre è stata all'altezza del suo compito; spesso è rimasta rinchiusa in problematiche che ne mortificavano le potenzialità e ha relegato sempre più il tema all'atto del credere come se si trattasse di argomento riservato soltanto ai credenti, come se non potesse interessare anche altri interlocutori.

<sup>45</sup> Per questa parte, cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., pp. 223-230.

Il primo è relativo alla distinzione, proveniente dalla lingua tedesca, tra i termini *Körper* e *Leib*; il primo designa il corpo come possibile oggetto tra tanti altri, mentre il secondo termine designa il corpo proprio in quanto indica il soggetto stesso della percezione. Nel *Leib*, inoltre, va riconosciuta la continua interazione tra l'agire e il percepire; l'oggetto viene conosciuto non solo in base allo schema percettivo, ma anche in base al modo in cui mi rapporto e interagisco con esso. Il tutto culmina in quell'interazione tra il corpo proprio e quello degli altri, dalla quale si sviluppa la riflessione come emergenza della coscienza propria, specularmente alla coscienza che l'altro ha di sé.

L'intonazione umana del corpo proprio come forma del soggetto consente da un lato, di sottrarre il senso della corporeità allo strapotere del sapere biologico; dall'altro lato, di superare le strettoie di una concezione spiritualistica dell'uomo. Sulla linea della complessità del *Leib*, caratterizzato dalla circolarità uomo-mondo nel processo della conoscenza e del venire a sé,

un punto nodale non è l'oggetto che si pone di fronte al soggetto, ma l'altro (Altro) che si fa presente in un corpo e che coinvolge l'io "prima" che venga costruito un cammino devozionale o un sistema dottrinale. Sorprendentemente il primato del corpo garantisce il primato dell'altro, quasi forma antropologica di ciò che in teologia è il primato di Dio<sup>46</sup>.

Detto approccio certamente fa da correttivo sia al sapere naturalistico sia alla tradizione spiritualistica; ma abbisogna di un passaggio ulteriore che consenta di

sviluppare le potenzialità iscritte nella rilettura della fenomenologia, in ordine a una concezione dell'uomo in cui il sapere della libertà prevede come costitutiva la

---

<sup>46</sup> G. BONACCORSO, *Il corpo cosciente*, in R. LA DELFA (ed.), *Il compiersi del corpo ecclesiale. "Mi hai preparato un corpo" (Eb 10, 5)*, Città Nuova-Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2011, pp. 64-65.

considerazione del corpo in rapporto alla coscienza di sé e all'autodeterminazione dinanzi alla verità<sup>47</sup>.

### 3. LO SPIRITO SANTO «CHE È SIGNORE E DÀ LA VITA»

Il rapporto alla vita è lo spazio privilegiato nel quale si gioca anche il dialogo con l'ateismo; detto altrimenti, o la fede in Dio creatore e nel mistero pasquale dà un maggior senso e valore alla vita dell'uomo e delle creature, nel mondo attuale e nella prospettiva del compimento escatologico; oppure rischia di essere influente o marginale. Non è un caso che la professione di fede fa riferimento all'azione vivificante di Dio con la potenza del suo Spirito, che è immanente nella vita della creazione e dell'uomo, anche se vi agisce in maniera trascendente. Qui la nostra riflessione si incontra col tema della libertà di Dio e dell'uomo.

#### 3.1. *La grazia della libertà...* ad imaginem Christi

Riteniamo opportuno approntare alcune precisazioni sul tema della libertà<sup>48</sup>. La prima accezione, individuabile nelle scienze giuridiche, intende la libertà come *diritto* inalienabile della persona in quanto abilitata alla propria realizzazione; detta accezione sembra presentarsi in un contesto di indifferenza nella misura in cui la libertà propria viene sperimentata come limitata dalla libertà altrui. La seconda accezione della libertà come *dovere* elabora il passaggio della responsabilità verso gli altri e verso la storia: sono libero di parlare non solo se un altro non parla, piuttosto solo se un altro mi ha parlato e mi parla! Da qui il passaggio ul-

---

<sup>47</sup> F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., p. 224.

<sup>48</sup> Illuminante la recente proposta di A. GRILLO, *Genealogia della libertà. Un itinerario tra filosofia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013. La riflessione intende coniugare, in maniera positiva, il rapporto della libertà con l'autorità, laddove sembrerebbe che ci siano – almeno come storicamente si sono determinate – poche possibilità di conciliazione. La riflessione si potrebbe riassumere nella proposizione: «l'uomo è costituito da un'eterodeterminazione ad autodeterminarsi»; *ibid.*, tesi 3.5, p. 126.

teriore verso la libertà riconosciuta come *dono*, offerto da Dio e incipiente forma di partecipazione alla sua stessa vita<sup>49</sup>. Alla fine le tre accezioni vanno comprese circolarmente.

Abbiamo introdotto il tema della libertà perché è la modalità più alta della realizzazione della creatura al cospetto del suo creatore e, nel contesto della presente riflessione, possiamo individuarla come “la permanenza oltre (e dentro) le metamorfosi”; e parliamo di grazia perché, agganciandoci soprattutto alla terza accezione (la libertà come dono), intendiamo comprenderla alla luce dell'autocomunicazione di Dio, così come si è incarnata nel Figlio e viene resa intima attraverso la *dynamis* dello Spirito.

Solo una considerazione teologica della libertà che, nel dono della grazia, è già posta *nella storia* come effettiva possibilità di apertura a Dio e come conformazione alla libertà filiale di Gesù, sottrae radicalmente la libertà a essere il prodotto del suo agire nel mondo e la sua relazione a Dio a essere interpretata come l'orizzonte illimitato dell'apertura al mondo<sup>50</sup>.

Quanto finora affermato circa il concreto costituirsi della condizione umana è valso per riconoscere la condizione di possibilità per l'uomo di pensarsi come essere in relazione; cioè come essere aperto al mondo, agli altri e a Dio e attraverso questa apertura alla ricerca della liberazione-da e della libertà-per la pienezza della vita; in detto relazionarsi, con parole e gesti, l'uomo decide di sé e della sua realizzazione. L'affermazione biblica dell'uomo “a immagine di Dio”, nel contesto sopra delineato, può essere compresa come libertà creata che si realizza nel mondo, di fronte agli altri al cospetto di Dio.

La libertà creata realizzata nella forma filiale è il dono dello Spirito Santo. La forma cristica (cioè filiale in rapporto a Cristo e spirituale in rapporto allo Spirito)

---

<sup>49</sup> Un altro orientamento, tipico delle scienze umane, è quello che considera le condizioni o i condizionamenti attraverso i quali avviene l'esercizio della libertà.

<sup>50</sup> F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., p. 229.

significa che Dio, da un lato, vuole comunicare se stesso come il dono per l'uomo e, dall'altro, rende possibile gratuitamente che l'uomo sia libera accoglienza di quel dono<sup>51</sup>.

L'esperienza della libertà va prendendo forma compiuta attraverso il dinamismo delle tre virtù teologali. Moltmann esplicita la triplice direzione della libertà della fede in quanto aspira «ad una vita che non ha conosciuto ancora la sua intera possibilità»<sup>52</sup>; la libertà della speranza in quanto tende verso il futuro/*adventus* come «passione creativa per il possibile»<sup>53</sup>; e la libertà della carità in quanto comunione:

io divento davvero libero quando apro la mia vita agli altri e la comunico loro, e quando gli altri aprono la propria vita a me e me la comunicano: in tal caso l'altro mio simile non costituisce più una barriera, ma è la stessa integrazione della mia libertà<sup>54</sup>.

Non che non mettiamo in conto il peccato e quindi il rischio del rifiuto e del pericolo di fallimento; certamente la prima accensione di libertà va in direzione della liberazione-da; ma vorremmo evidenziare, piuttosto, la precedenza della benedizione di Dio, che neppure il peccato e il diluvio hanno potuto neutralizzare, oltre che la conferma e l'ampliamento di detta benedizione così come risplende nella divina promessa che il Padre fa riecheggiare nel Risorto, che col suo Spirito si fa intimo alla vita del credente.

### 3.2. Risoluzione sacramentale

Luogo privilegiato del realizzarsi della libertà è il rito cristiano; la celebrazione rituale è, infatti, celebrazione della libertà

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>52</sup> J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994, p. 137.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 141.

dell'uomo rispetto ai tempi e ai luoghi diversi della sua presenza nel mondo<sup>55</sup>; il rito dissente rispetto ai ritmi della vita e al processo della produzione. Nella celebrazione si dà spazio privilegiato all'incontro con gli altri senza altra finalizzazione se non la festa di incontrarli, all'incontro col mondo, vissuto come luogo per la festa e all'incontro con Dio, in quanto egli è colui che dà il senso originario e compiuto a tutto, nel segno della gratuità.

La celebrazione eucaristica, in particolare, come “rendimento di grazie/grazia”, si giustifica proprio come *riconoscimento* di ciò che è stato donato, come *riconoscenza-gratitudine* per il fatto di essere donati a se stessi, mentre il senso pieno dell'esistenza umana e del mondo intero viene interpretato alla luce del corpo donato da Gesù Cristo al culmine della sua vita, come concretizzazione dell'autoconsegna e autodonazione da Dio verso l'uomo e risposta dell'uomo verso Dio.

La festa, e la festa della Pasqua in senso pieno, è celebrazione della libertà, ricondotta alla sua scaturigine e verso la sua meta:

nel suo “grazie” alla grazia la libertà si trova promessa, promossa e consolata. Il tempo della lode e del ringraziamento [...] è così il principio di un riconoscimento da cui dipende ogni diritto e ogni dovere, che poi si struttura e si articola secondo una sua relativa, ma preziosa autonomia<sup>56</sup>.

### 3.2.1. Storia della natura

Non che siano mancate osservazioni sull'*elementum materiale* e sulla gestualità antropologica; secondo Tommaso d'Aquino, perché si diano sacramenti, si richiedono gli elementi materiali, tratti dalla creazione, specificati dai gesti umani (lavare, ungere, banchettare...); a sua volta, l'elemento materiale insieme col gesto umano è ancora un dato potenziale, incompiuto, finché non interviene la parola, e la parola di Dio (in particolare), che sola riesce

---

<sup>55</sup> Rinviamo alle classiche opere di R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1987, spec. pp. 58-60, 63-71, 74-79 (*passim*).

<sup>56</sup> A. GRILLO, *Genealogia della libertà*, cit., p. 25.

a dare *forma* al sacramento; infine, nella dinamica sacramentale, viene messa in conto l'integrazione del processo di interazione tra l'azione divina e la collaborazione delle cause seconde (dal rito al ministro alle disposizioni del soggetto...) <sup>57</sup>.

Ripensando suddetta sinergia, l'elemento materiale della tradizione (il segno esterno e il gesto compiuto dall'uomo) va inteso come la modalità concreta nella quale l'uomo realizza la sua condizione creaturale esprimendosi nella pienezza della sua corporeità; una corporeità che si porta appresso la fatica dell'evoluzione della creazione e che si dispone alla sorpresa del compimento <sup>58</sup>.

### 3.3.2. Storia dell'uomo

Se vogliamo pensare fino in fondo una vera sinergia teandrica, che consenta di riconoscere nell'azione sacramentale l'incontro tra il pieno agire di Dio e il pieno coinvolgimento dell'uomo con tutta la concretezza della sua creaturalità, dobbiamo tornare alla concretezza del rito cristiano. L'espressione liturgica «frutto della terra e del lavoro dell'uomo» fa riferimento alla complessità del rapporto che lega l'uomo alla terra; l'uomo non può vivere senza questo riferimento; il lavoro è l'espressione prioritaria della relazione che porta alla trasformazione del mondo e, pur con le molteplici contraddizioni, è l'espressione privilegiata del realizzarsi umano, accanto e con pari dignità, alle altre sue molteplici espressioni (artistica, affettiva, effettiva...). La storia fa da sfondo al percorso faticoso che scandisce le acquisizioni e i contrattempi dell'ascesi verso il punto Omega della salvezza.

---

<sup>57</sup> Per un quadro d'insieme della proposta di Tommaso, cf. C. SCORDATO, *Il settenario sacramentale. Excursus storico-teologico e dogmatico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 116-136.

<sup>58</sup> Non nascondiamo che talvolta permane l'idea che il corpo umano sia l'elemento potenziale rispetto all'anima, la quale, in quanto suo principio spirituale, si serve di esso (e della sua componente visibile e tangibile) in vista di altro, di qualcos'altro, che attiene sempre più all'ambito dello spirito; sullo sfondo si intravede il pericolo di un certo estrinsecismo della grazia, come se l'avvenimento sacramentale incontrasse il corpo umano solo tangenzialmente, riducendo la celebrazione a contenuto intellettuale.

### 3.3.3. Nell'orizzonte della promessa divina

Venendo al senso della metamorfica messa a tema dal convegno, ci limitiamo a qualche considerazione prospettica.

La prima considerazione sottolinea che ciò che cambia nella condizione umana è la coscienza che l'uomo va acquisendo della sua identità nel mondo e dentro il suo compiersi. Detta identità va pensata come un processo circolare tra l'autocoscienza che l'uomo matura nei confronti di se stesso nel suo essere immerso nel mondo e nella storia (*mondanizzazione* dell'uomo), e l'impronta che l'uomo riesce a imprimere alla realtà che lo circonda (*umanizzazione* del mondo). Tutto questo si compie per tentativi, riusciti e non, con una tendenziale spinta in avanti, che si avvale di tutto ciò che precede e che sollecita sintesi ulteriori, sempre più degne dell'uomo stesso.

La seconda considerazione ci riporta al *continuum* di questo processo; esso si regge sulla presenza della *dynamis* dello Spirito di Dio; il Padre ha pronunziato per sempre il suo *amen* definitivo alla sua creatura nella persona di Gesù Cristo; il suo evento e il suo *adventus* si dispiega nella tensione tra il già e il non-ancora, sostenuta dallo Spirito che geme dall'interno della creazione; la pericoreasi tra realizzazione e prolessi include pienamente la partecipazione di tutta la creazione, fino alla forma più alta della responsabilità umana.

Recuperando la dialettica ben espressa da Moltmann tra l'*euanghelia* e l'*epanghelia*, possiamo affermare che il vangelo dice l'inizio irreversibile del compimento nella vita di Gesù di Nazareth, mentre l'*epanghelia*-promessa fa guardare in avanti al compimento dell'inizio già avviato. A cucire ogni distanza c'è la promessa di Dio, la sua fedeltà all'uomo e alla creazione attraverso il coinvolgimento trinitario della sua vita.

Parlando di coinvolgimento trinitario ci apriamo alla prospettiva (già proposta dalla sintesi della teodrammatica di Hans Urs von Balthasar) che ripensa il mondo, l'uomo e la storia non tanto di fronte a Dio, quanto piuttosto all'interno delle divine relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; ciò significa che tutto si regge sulla fedeltà di Dio a Dio stesso, ovvero l'*amen* che

Dio rivolge alla sua creatura entra a far parte nell'*amen* che dall'eternità il Padre proclama verso il Figlio nel suo Spirito, salvo a portare anche la gioia e il peso della libertà della creatura.

Nella meta-*morphé* dell'eucaristia la Chiesa celebra, allo stesso tempo, sia la sempre nuova fatica che incrementa il cammino della creazione, sia il perdurare della fedeltà del Padre a quella forma che ci ha donato in Gesù Cristo, crocifisso, risorto, che facendosi vita intima dello Spirito, da Crocifisso-risorto attrae a sé tutte le creature.

# L'umano tra identità e alterità: l'apertura all'Oltre/Altro

di ANNA PIA VIOLA

## 1. DAL TEMA ALLA QUESTIONE: L'ORIZZONTE DELLA DOMANDA

Dire l'umano, e dirlo attraverso le categorie dell'identità e dell'alterità, rappresenta il nerbo della riflessione filosofica di tutti i tempi che si è lasciata interrogare dal mistero dell'uomo. Ho la consapevolezza di entrare in un campo in cui le più alte e raffinate menti si sono espresse con domande pertinenti e argomentazioni efficaci. Cosa, dunque, è conveniente e opportuno dire ancora? Cosa non è stato già abbondantemente detto, contraddetto, attraversato, ripreso e rilanciato? L'ennesima modulazione *sul* tema potrebbe non suscitare alcun interesse, e sarebbe legittimo volgere altrove l'attenzione<sup>1</sup>. Mi permetto, allora, qualche considerazione a margine delle più accreditate impostazioni teoretiche solo al fine di visitare e lasciarmi interrogare dalla questione. Ed è questo il primo punto che vorrei evidenziare: "identità/alterità" non costituiscono un "tema" su cui riflettere, un contenuto del pensiero, ma una prospettiva da cui la domanda sull'umano si pone. Forse ciò che può ancora trattenere il lettore è l'esplicitazione di quelle prospettive che chiedono di essere verificate nel loro potenziale prima di essere messe da parte. Vorrei provare, cioè, ad accostare alle più note argomentazioni sul tema dell'alterità, riflessioni più recenti che possano aiutare non solo a tenere viva la

---

<sup>1</sup> La letteratura sul tema è vastissima a seconda non solo dei periodi storici, ma soprattutto dei differenti approcci. Mi limito a indicare qualche testo che offre una panoramica sul tema: G. CICHESI, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma 1999; P.A. ROVATTI (ed.), *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004.

domanda, ma evidenziare cosa la pone in continuazione ed esige sempre nuovi cambiamenti. Non cambia, forse, radicalmente la domanda sull'uomo a seconda che si parta dall'orizzonte dell'io o da quello dell'altro? Non è forse la scelta sull'essere, sul suo potersi dire, che ha segnato il dire dell'uomo? La linea che intendo seguire vuole porre la sua attenzione sulla "res" della costituzione identitaria dell'uomo. Mi domando: si tratta di una qualità d'essere che si esprime nei termini dell'ontologia classica, oppure occorre dire l'uomo in maniera altra? Ciò che rimane e rimanda al fondo della domanda è: «cosa sono io?», «in cosa il mio essere uomo è diverso, è altro?» e, non da ultimo, «cosa mi permette di affermarlo?».

L'imperativo stesso del «diventa ciò che sei», rimanda certo al "divenire" dell'essere, ma più profondamente e implicitamente fa interrogare su un "essere" che diviene pur rimanendo se stesso. Lo stesso rapporto etico, come dirò a chiusura del mio intervento, invoca l'orizzonte ontologico e metafisico mostrando «l'alterità come identità dell'uomo».

Mi rendo conto che la riflessione apre sempre più profonde e differenti considerazioni ed è impossibile qui seguirne il filo né tantomeno poterne esplicitare l'approdo. Come ho già detto, qui intendo accogliere e raccogliere l'orizzonte della domanda, l'interrogativo del *come* pensare l'uomo nell'evidente presenza di un «altro irriducibile», di un «irriducibile altro», di una trascendenza *nel e del* soggetto, che non si consegna alla concettualizzazione eppure manifesta la sua presenza.

## 2. L'INQUIETUDINE DELL'ALTRO: IL ROVESCIMENTO METODOLOGICO

È noto a tutti come la questione dell'identità riemerge sempre nel corso del pensiero filosofico per l'esigenza di ri-pensare l'uomo, il suo essere, nella sua irriducibilità all'orizzonte empirico. Cosa è l'uomo tanto da poter essere detto diversamente rispetto agli altri enti? Cosa lo rende differente dagli animali, dai vegetali? È solo una questione di numero di neuroni, oppure, ciò che non può essere definito e numerato, proprio quello, indica la diffe-

renza dell'essere umano? È una domanda che sembra investire innanzitutto l'indagine ontologica prima di quella antropologica. Anche le più recenti riflessioni filosofiche, che hanno cercato l'identità dell'uomo a partire dal corpo, consegnano l'impossibilità di riduzione dell'essere dell'uomo al suo corpo<sup>2</sup>. Finché emerge la domanda "chi sono io rispetto al mio corpo", ci muoviamo all'interno della prospettiva dualista che rilancia ancora più prepotentemente la questione ontologica dell'alterità.

Le vie di riflessione che hanno fatto emergere il soggetto come apertura all'altro, pensiamo nel secolo scorso a Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur, prospettano l'altro prioritario e precedente rispetto all'io. Tuttavia, nonostante la ricchezza, la profondità e la copiosa insistenza sull'alterità, non viene esaurita la questione dell'essere costitutivo del soggetto.

L'impegno di pensare l'altro diventa impegno di pensare a *come* pensare. E su questa esigenza la riflessione sull'io e sull'altro riceve una virata straordinaria con la puntualizzazione di Lévinas secondo cui l'essere che si manifesta non a partire da me, ma da se stesso, si impone come "presenza", come "volto". L'altro mi inquieta ed esige il riconoscimento. L'altro mi si impone come sorgente di obbligazione. Tale presenza dell'altro genera inquietudine e ha portato a riformulare l'interrogativo sull'Io, sul soggetto, non più a partire da sé, ma appunto da altro<sup>3</sup>.

È un cambiamento di impostazione, un rovesciamento, che mette in crisi non solo la domanda sull'identità dell'uomo, ma ancor prima lo stesso domandare: l'interrogare filosofico è condotto a esercitarsi su un terreno che non è stato detto perché fugge le categorie della filosofia egologica; un terreno altro che tuttavia lo stesso pensiero riconosce come suo proprio, autenticamente suo perché altro da sé.

Il pensiero dell'altro si scontra con l'irriducibilità d'altri ed esige pertanto che si vada all'altro "senza concetto", nel tentativo

---

<sup>2</sup> Mi riferisco a tutta la corrente fenomenologica che soprattutto nel secolo scorso ha fatto della corporeità la chiave di lettura dell'identità dell'uomo.

<sup>3</sup> Sull'argomento cf. G. PALUMBO, *Inquietudine dell'altro. Crisi dell'ontologia e primato dell'etica in Emmanuel Levinas*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer", Palermo 2001.

di rendere possibile il sorgere e il riconoscimento di una diversità specificamente umana. In *Umanesimo dell'altro uomo*, Lévinas prende le distanze sia dall'umanesimo tradizionale che esalta il soggetto come padrone di sé e artefice del proprio successo, sia dall'antiumanesimo che in nome di un'"oggettività" scientifica ha la pretesa di svuotare di senso l'interiorità del soggetto. La presenza d'altri, l'incontro con l'altro (con il suo volto) è il luogo primo dell'intelligibile, si parte da lui e non dal mio concetto su di lui. Questa impostazione depotenzia, per non dire che di fatto annulla, la pretesa di afferrare conoscitivamente ciò che invece sfugge alla presa dell'io. Conoscere l'individuo sarebbe neutralizzarlo tramite un concetto che nella sua generalità è un prodotto del soggetto pensante. L'altro in quanto altri sfugge alla presa concettuale e non si dà in una relazione di reciproco riconoscimento: è "volto", luogo concreto in cui si rivela l'infinito nell'ordine del personale.

Il volto è l'identità stessa di un essere. Egli vi si manifesta a partire da se stesso, senza concetto [...]. La presenza sensibile, qui, si desensibilizza, per lasciare apparire direttamente colui che si riferisce unicamente a sé, l'identico [*l'identique*]<sup>4</sup>.

La critica nei confronti della concettualizzazione d'altri, oltre a rivelare la priorità dell'io, porta a dichiarare innanzitutto che l'altro è una persona irripetibile, non un concetto generalizzabile; non da ultimo ne sottolinea la trascendenza. È l'altro che viene verso di me e in questo sfugge strutturalmente al concetto. In questo sfuggire sta il senso della trascendenza d'altri: la trascendenza è ciò che ci sta di fronte. Quella concretezza del volto che frantuma il sistema.

Il volto dell'altro si manifesta autonomamente «a partire da se stesso», è questo per Lévinas il luogo epifanico che attesta il primato indiscutibile dell'*alterità* conferendo un significato positivo all'*identico*. Entrambi i termini, alterità e identità, si collo-

---

<sup>4</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 62.

cano al di fuori di un orizzonte ontologico. L'alterità non è più «*esser altro*».

A noi rimane comunque la domanda: cos'è alterità? O, meglio, se pensiamo l'uomo come altro, alterità, che possiamo dire di lui, del suo essere e dell'essenza di questo essere? La rinuncia al piano ontologico è fatta, da Lévinas, a favore della relazione in senso etico.

Il primato dell'etica, oltre ad essere strumento per il depotenziamento/ridimensionamento delle pretese della sfera conoscitiva, è proposto per mettere in crisi ogni ontologia fondamentale. L'esperienza d'altri destabilizza fino a rompere la definizione dell'identità a partire dalla conoscenza dell'io. La presenza certa dell'identità non fa altro che alimentare l'autoreferenzialità dell'io, difendendosi da ogni sollecitazione che proviene dall'altro. L'altro rimane "fuori" dall'io. Solo l'irruzione inequivocabile dell'altro che inquieta poteva rompere lo sguardo dell'io su di sé, perenne riflesso dell'identico, scoprendo di essere già un interrogativo in se stesso. L'altro entra in me, l'altro è me in questo modo di pensarmi diversamente. Oramai il soggetto non può che pensarsi in uno squilibrio, in una sproporzione che dice il soggetto senza poter dire l'identico. Una passività costitutiva del soggetto lo orienta verso una provenienza non definita: la presenza di altri mi costringe ad aprirmi, a uscire da me e a rimanere in questa tensione.

Ci si rende subito conto che nella riformulazione dell'interrogativo sull'io a favore dell'apertura verso l'altro, ciò che è messo in discussione è lo stesso domandante che riconosce l'altro, come parte di sé. Il pensiero è esso stesso differente in sé, è radicato nell'altro, pertanto, prima di fare dell'altro un oggetto di riflessione, lo riconosce come parte costitutiva di sé. Il sorgere stesso della riflessione sull'alterità, pertanto, è dato dal modo di essere del soggetto che si avverte già differente, altro, in relazione con l'alterità, è già un porsi dalla parte dell'altro. Ciò che fa emergere la domanda sull'alterità, è la traccia del provenire dell'essere (e dell'essere uomo) da un fondo differente in se stesso.

3. DALL'ALTERITÀ DELL'ALTRO ALL'ALTERITÀ DI ME  
IN RAPPORTO A ME STESSO: L'ALTERITÀ COSTITUTIVA DELL'IPSEITÀ

Considerare l'alterità come costitutiva dall'io apre subito alla problematicità della presa dell'altro nonostante il suo rivelarsi all'io. Concorde con Lévinas, Ricœur ribadisce che l'altro fugge la concettualizzazione, frantuma il sistema, eppure si dà. L'altro, però, non mi si dà mai allo stesso modo di una cosa: la cosa appare, la persona, invece, si annuncia. Il metodo fenomenologico viene messo in crisi in quanto è modellato sulla costituzione della cosa, non sull'accesso all'altra persona. Nel suo assestarsi a modo di pensiero descrittivo e obiettivante, tale metodo è incapace di approdare all'altro in quanto non può funzionare il voler andare all'altro a partire dall'io: è impossibile trovare l'altro a partire da me, secondo la strada della conoscenza. Per rendere giustizia all'alterità dell'altro occorre passare dalla via della conoscenza al gesto etico che mi permette non solo di cogliere l'esserci dell'altro, ma anche ciò che in virtù del suo essere altro mi richiede. La fenomenologia, per Ricœur, non riesce a rendere conto dell'altro né per la via dell'empatia né per quella della simpatia, luoghi forti della fenomenologia, perché l'altro rimane un problema di riconoscimento a partire dall'io, un problema di raddoppiamento dell'io<sup>5</sup>.

Ricœur insiste sulla doppia dissimmetria tra l'io e l'altro: dissimmetria dell'io rispetto all'altro (in quanto non si va all'altro a partire dall'io) e dissimmetria dell'altro rispetto all'io (non si va

---

<sup>5</sup> Già in *Simpatia e rispetto*, Ricœur mostrava le difficoltà in cui si viene a trovare l'empatia, in quanto non si dà ragione dell'irriducibilità tra l'io e l'altro. L'empatia cerca di trovare il senso dell'altro a partire dall'io presupponendo una similitudine che non potrà mai darsi: l'altro non potrà ridursi alla sfera del proprio. Diversa, ma presente, la critica nei confronti della simpatia così come viene intesa da Max Scheler in *Essenza e forme della simpatia*. Ciò che Ricœur riconosce e non discute è il co-sentire, il sentimento intersoggettivo, la partecipazione vera da non confondere con l'aspetto affettivo. La critica di Ricœur è piuttosto rivolta all'inefficacia della simpatia a fondare una metafisica della persona in quanto emerge sempre l'aspetto della fusione come matrice affettiva della simpatia. Cf. P. RICOEUR, *Simpatie et Respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in «Revue de Métaphysique et de Moral» 59 (1954), pp. 384-385.

all'altro quando il discorso viene bloccato dalla superiorità, dal prestigio del volto d'altri che mi comanda). Ricœur propone il mutuo riconoscimento: l'alterità si radica nel pensiero del riconoscimento come ciò che lo sorregge e lo struttura. Sulla linea di Kant, l'altro si presenta come un «centro di obbligazione per me». «Con il “rispetto” l'io si limita, l'altro è posto come valore assoluto, come esistenza e come radicalmente diverso dalle cose, ossia come *fin*»<sup>6</sup>. Un riconoscimento che non significa identificazione ma rapporto di reciprocità.

Il percorso seguito da Ricœur procede, da *Il volontario e l'involontario* fino a *Sé come un altro*, sulla linea non solo dell'alterità dell'altro, ma verso la scoperta di un'alterità intima propria del soggetto. Si delinea sempre meglio la questione dell'alterità in rapporto a me stesso: il sé e l'altro non sono più pensati come elementi separati che si presuppongono o si offrono alla comparazione. Ricœur pensa un'alterità come

costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra [...] se stesso somigliante ad un altro, ma ad una implicanza: sé in quanto... altro<sup>7</sup>.

#### 4. ALTERITÀ COME DIMENSIONE ONTOLOGICA: L'ONTOLOGICAMENTE ALTRO (SPIRITO) E L'ALTERITÀ COME DONO D'ESSERE

Questi brevi riferimenti a Lévinas e Ricœur, lungi dal voler essere una ripresa del loro pensiero sull'argomento, ci permettono di cogliere l'orientamento della riflessione: l'alterità indica una differenza non solo fra gli uomini, ma all'interno dell'uomo stesso.

---

<sup>6</sup> F. RIVA (ed.), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2010, p. LVII.

<sup>7</sup> P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2001, p. 78.

L'impossibilità di pensare l'uomo a partire dai suoi presupposti, fondamentalmente egologici da una parte e radicati nella lettura del corpo dall'altra, ci riporta all'essenziale irriducibilità di ciò che diciamo essere uomo. Vorrei fermare l'attenzione su tale irriducibilità. Cosa la indica, la costituisce nel suo essere?

La domanda prende una forma differente perché pone l'esigenza dello statuto ontologico dell'alterità: non solo «dove e come trovare l'altro», ma «cosa è l'alterità» tanto da essere costitutiva dell'essere dell'uomo? Può essere detta l'alterità attraverso la categoria di sostanza? Secondo quanto afferma Calogero Peri, se non si riconoscesse l'alterità come sostanza sarebbe difficile mantenere le differenze che si debbono ammettere in antropologia, e l'alterità si ridurrebbe a una modificazione del medesimo, un modo diverso dell'essere corporeo. L'alterità ontologica, invece, può spiegare e manifestare nell'uomo il fondamento originario e originale del suo essere. Questo fondamento, esplicitato come alterità, deve essere ammesso per dare un significato umano sia alle parole, al pensiero o al volere capace di decidere di un'esistenza<sup>8</sup>. Parlare di sostanza sembra ricondurre a rappresentazioni che di fatto sarebbero fuorvianti, come ad esempio quella che la penserebbe come un supporto inalterabile e inattingibile. La purificazione di questa categoria, pertanto, è necessaria e richiesta al fine di non ridurre l'esistenza cosciente a un accidente psicologico. Certamente il soggetto non è determinato dal concetto e dalla sua universalità logica, questo serve per dare un nome alla sua particolarità. Il soggetto è determinato unicamente perché l'alterità particolare è singolare, non può esistere che singolarmente sostanziale. La determinazione sostanziale, la differenza personale costitutiva che fa di ogni soggetto un *unicum* è l'alterità personale. L'alterità, pertanto, non si riduce al pensiero, ma alla sua essenza e questa alla sua sostanza singolare<sup>9</sup>.

La determinazione sostanziale e particolare dice l'alterità quale identità del soggetto facendomi altro da ciò che penso, da ciò che faccio, ma anche da come posso pensarmi, volermi

---

<sup>8</sup> Cf. C. PERI, *L'uomo è un altro come se stesso*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2002, p. 238.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, pp. 240-241.

e farmi. E questo perché non posso costituire il “me” della coscienza, in quanto sono ancora più originario di ciò che voglio e faccio di *me*<sup>10</sup>.

Da qui l'esigenza di continuare la riflessione sull'essenza dell'alterità e dunque pensare lo statuto ontologico dell'uomo come un “unico”, una “sostanza” che non è una cosa, ma un’“altra cosa”, ossia spirito.

Lo spirito si manifesta nell'essere come ciò che è altro rispetto alla materia, e ciò che è altro si presenta come spirito. E quando lo spirito è presente nella materia l'investe di un dinamismo che l'anima e la trasfigura<sup>11</sup>.

La necessità d'identificazione di ciò che è ontologicamente altro con lo spirito è data dall'impossibilità di riconduzione allo statuto del corpo: lo spirito è un altro essere.

Dall'affermazione che l'alterità fonda una differenza ontologica irriducibile al puro fenomeno naturale, ne risulta che l'uomo è insieme manifestazione corporea e spirituale. Viene evitato ogni dualismo perché proprio l'alterità ontologica dell'uomo si manifesta nell'ordine naturale al quale però non si riduce<sup>12</sup>. Lo spirito è ugualmente altro dal logos, non è il pensiero, né l'intelligenza o la determinazione del concetto, e questo perché

il logos è universale, mentre lo spirito proprio di ogni soggetto è essenza singolare, è singolarità particolare. [...] Lo spirito è l'essere diverso, la matrice sostanziale, che risponde unicamente non solo del pensiero, ma dell'alterità dell'uomo rispetto a tutte le sue manifestazioni<sup>13</sup>.

Senza una determinazione ontologica altra, non si darebbe una vera alterità, il riconoscimento cioè, dell'essere-altro dell'uomo. La questione antropologica, pertanto, si rivela profondamen-

---

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 246.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, p. 266.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 270.

te ancorata all'orizzonte metafisico. Solo dopo aver affermato l'alterità all'interno dello stesso individuo, l'alterità che io sono, è possibile pensare e sapere chi sia l'altro in sé, e in nome di cosa invochi e provochi, esiga e mi obblighi, al riconoscimento in quanto altro e non semplicemente diverso da me. Ogni uomo è «un altro per essere se stesso» ed è «un altro di ogni altro»<sup>14</sup>, l'uomo non è semplicemente spirito (altro), ma *questo* spirito, un modo particolare d'essere spirito. Il mio essere spirito come sostanza, mi assicura che io non posso cambiarne l'essenza, non posso cambiarlo in altro. Questo spiega

perché io non sono esattamente ciò che divengo: una storia, un bilancio, un risultato ma, dal primo istante fino all'ultimo, sempre e sostanzialmente altro. [...] L'uomo è uomo non secondo la logica dell'identità, ma secondo quella dell'alterità costitutiva<sup>15</sup>.

L'essenza particolare e unica dello spirito fonda in maniera ontologica, e non in funzione di un affetto o di un sentimento, il riconoscimento di ogni uomo come un *unicum*.

Ogni uomo è una novità assoluta, è un modo e un mondo umano a parte, è qualcosa di originale, di inedito, che non è possibile incontrare in un altro<sup>16</sup>.

Questo *proprium* sostanziale dell'uomo, questo essere personale non può che designarsi con il termine "dono". Ognuno è un dono d'essere e tutta la sua essenza è d'essere un *essere-di-dono*. Gli spetta questo termine in quanto l'essere spirituale non deriva né procede né si deduce. Non si aggiunge al soggetto. L'essere donato è ciò che lo costituisce immediatamente, nella totalità di ciò che è. Non fa riferimento ad altro che lo precede, la sua essenza non diviene da altro, non porta iscritto in sé alcun segno di identità perché l'uomo è identificabile con la sua alterità. La ri-

---

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 274.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 290-291.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 293.

flessione sull'atto costitutivo dell'uomo, sul suo dono-d'essere, si iscrive nell'ontologia propria di questo *unicum* che dice se stesso ancora in maniera altra e che pertanto può essere denominata una "dorontologia"<sup>17</sup>.

L'uomo come essere-altro legge se stesso come tensione verso il suo Altro. La particolare sostanzialità spirituale dell'uomo si concepisce e definisce in rapporto all'assoluto, all'Altro che è spirito, a quell'alterità singolarissima che può far capire cosa sia l'alterità<sup>18</sup>.

5. ESSERE IN ALTRO E PER ALTRO, OLTRE DI SÉ  
PERSONA COME VISSUTO "FRAMMENTO DI DIO" -  
DONAZIONE DI SENSO

Per mostrare meglio tale intrinseca e costitutiva tensione all'Altro riprendo la categoria di persona secondo le indicazioni e le suggestioni offerte da Virgilio Melchiorre. Nella sua prospettiva, la persona non viene detta secondo l'ontologia della sostanza, bensì secondo un'ontologia della relazione per la quale è decisiva la definizione di Boezio con la variante di Riccardo da San Vittore.

Tale posizione potrebbe apparire opposta a quella di Peri, presentata sopra, ma, a mio avviso, le due riflessioni vanno sulla stessa direzione nella misura in cui rivisitano il concetto di sostanza leggendolo nel suo ancoramento all'Origine e all'essere in se stesso relazionale.

Melchiorre critica la definizione sostanzialistica della persona in quanto la ritiene «insufficiente finché non si lascia ricomprendere nella definizione dell'Origine»<sup>19</sup>. Per tale ricompressione viene in aiuto il concetto di *existentia* apportato Riccardo da San

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, pp. 293-299.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 291.

<sup>19</sup> V. MELCHIORRE, *Per un'ermeneutica della persona*, in Id., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1991<sup>2</sup>, p. 32. Cf. anche I. SCIUTO, *Etica della finitezza e idea di persona*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (edd.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, I, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 659-673.

Vittore come correzione alla definizione sostanzialista di Boezio. In tale concetto Melchiorre sottolinea l'elemento della relazione, espresso nell'*ex-sistere*, che invece non apporterebbe quello di *substantia* legato all'irrelazione dell'essenza. La questione è certamente complessa e il suggerimento di cogliere l'*ex-sistere* come definizione della persona, di fatto ne evidenzia la relazionalità trascendentale che la lega ontologicamente all'Assoluto come il «consistere che in sé manifesta la propria origine». In questa prospettiva si può pensare la persona come «maschera di una profondità che la supera» come una «risonanza del divino»<sup>20</sup> che supererebbe la definizione sostanzialistica facendo emergere sia l'aspetto relazionale sia quello ontologico.

Esplicitiamo questo passaggio avvalendoci delle stesse considerazioni di Melchiorre. Partiamo dalla valenza del concetto "persona" sia nel senso originario che risuona nella parola che in greco significa persona, ovvero il davanti a sé del volto, sguardo che si volge in avanti, *prospettiva*; sia nel suo equivalente latino di maschera. Nel primo significato la persona si dà come

un esserci che per se stesso è sempre in trascendenza, sempre in altro e per altro, oltre di sé. Ma insieme anche sguardo che è delimitato appunto dalla sua collocazione, dal punto zero della sua vista, dalla sua origine in un determinato tempo e in un determinato spazio<sup>21</sup>.

Nella sua accezione latina rimanda alla

maschera dell'attore in cui si configurava volta per volta un ruolo nella scena e in cui risuonava la voce del personaggio, infine anche la parola di un dio. Su questa base e con una chiara elevazione metaforica, la parola era poi passata nella tradizione stoica per indicare la vocazione più propria dell'umano: l'uomo che dall'intimo deve sentirsi chiamato a recitare un ruolo sacrale, non come fine in sé – diceva Epitteto – ma come un vissuto "fram-

---

<sup>20</sup> V. MELCHIORRE, *Per un'ermeneutica della persona*, cit., pp. 32-33.

<sup>21</sup> V. MELCHIORRE, *Breviario di metafisica*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 122-123.

mento di Dio". Chi non vive nella sapienza di questo destino "ignora il dio che è in lui, quest'uomo non sa con quale compagno fa il suo cammino"<sup>22</sup>.

«L'uomo come persona e la persona come maschera in cui riluce e si cela la luce dell'essere: fessura in cui trapassa o può trapassare la donazione di un senso»<sup>23</sup>. La simbolicità della maschera, della persona come maschera, traccia il segno della strutturale ambiguità dell'apparire e insieme del celarsi dell'essere. Rimanendo in questa simbolicità, da un punto di vista fenomenologico nella maschera

l'attore impara a trasgredire se stesso, a sentirsi non in sé ma *in altro* e *per altro*. Questa trasgressione, alle sue altezze, non è una perdita: ritrovarsi come "frammento di Dio" è infine ritrovare la radice e il senso della propria identità<sup>24</sup>.

Questa apertura a Dio, tuttavia, è problematica se accogliamo quanto ancora suggerisce Epitteto riguardo all'evidente differenza in cui si trovano gli uomini rispetto a ciò con cui hanno più consuetudine: il logos. È come se gli uomini seguissero un proprio logos, lasciandosi ingannare nella conoscenza delle cose visibili. Questa "perversione" dal logos universale non sarebbe tuttavia possibile se non si ammettesse una condizione ontologica previa<sup>25</sup>. Secondo questa pista possiamo dire che l'essere dell'uomo si manifesta nel modo di un incessante trascendimento, di un continuo divenire,

una continua esposizione dal non-essere all'essere e dall'essere al non essere: un non essere che però l'esserci dell'uomo supera e ricomprende nelle ulteriorità del proprio sé. Diviene, infatti, solo ciò che permane, ma il permanere non è mai un'identità uguale a se stessa, è

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 126-127.

bensì un'identità che a sé ritorna mutata dalle proprie consunzioni, rinnovata dalle occorrenze di nuovi spazi e nuovi tempi<sup>26</sup>.

Proprio per dare riconoscimento alla relazionalità, all'aspetto etico e a quello ontologico, Peri sostiene la necessità di dire l'uomo come altro, ontologicamente altro. Il dover-essere è, infatti, una relazione ineliminabile, originaria, costitutiva, perché l'essere che l'uomo riceve è una relazione che lo costituisce, una relazione d'alterità da cui non può distinguersi. L'obbligazione etica pertanto proviene dalla relazione con l'altro dentro di me, dal mio essere responsoriale, chiamato a rispondere di me. La stessa responsabilità dell'uomo non può che essere assunta come ontologia perché il debito del suo essere, non è il debito di un essere qualsiasi, ma un debito di essere-altro<sup>27</sup>.

## 6. PER UN'APERTURA ALTRA

Vorrei avviare a conclusione il mio percorso mantenendo l'attenzione su questa identità che rivela una trascendenza iscritta in se stessa. Una trascendenza che io chiamo, ancora una volta, l'essere altro dell'uomo, la sua identità, e che si esplicita in scelte concrete e per individui concreti.

In questo ultimo passaggio prendo spunto dalla riflessione di Simone Weil che volge l'attenzione a ciò che è specifico dell'essere dell'uomo: la sua sacralità.

Dalla prima infanzia fino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano, nonostante tutta l'esperienza dei crimini compiuti, sofferti e osservati, si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. È questo, anzitutto, che è sacro in ogni essere umano<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>27</sup> Cf. C. PERI, *L'uomo è un altro come se stesso*, cit., pp. 307-308.

<sup>28</sup> S. WEIL, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 13.

La consapevolezza che è l'individuo concreto, e non un membro neutro della collettività, a essere destinatario del bene significa indicare lo spessore, la qualità e unicità del suo essere. Significa volgersi nella direzione che allo stesso tempo è etica e ontologica. È la stessa modalità del rapporto con l'altro a rivelarne l'unicità.

Dinanzi all'altro concreto, dinanzi al volto dell'altro che mi inquieta, per dirla con Lévinas, si opera con una logica diversa che non segue i criteri del diritto, o del dovere verso l'altro, ma secondo la logica della più profonda giustizia: l'altro va amato perché egli stesso è questo diritto, egli stesso è sacro. Ed è proprio l'amore, o per dirla con Melchiorre, la "dialettica dell'eros" che traccia la via per la ricerca del senso, per la donazione di senso. L'altro che ci viene incontro rivela a noi stessi un senso di cui prima non sapevamo disporre, ma che richiede il riconoscimento. Questo, in maniera autentica avviene solo se il rapporto interpersonale «ci fa essere gli uni per gli altri donazione di senso»<sup>29</sup>. In questo rapporto di riconoscimento, l'altro è amato a partire dalla sua singolarità, dal suo essere unico, e va custodito, difeso proprio nella sua realtà unica.

Sempre per sottolineare l'unicità dell'essere dell'individuo, un'unicità che parla di "altro", Simone Weil rilegge un passaggio dell'*Antigone* di Sofocle<sup>30</sup>:

agli occhi di Creonte, in ciò che faceva Antigone non vi era alcunché di naturale. Egli la giudicava folle [...]. Lui obietta con buon senso: "Ma non vi è sorte uguale per il prode e per il traditore". Lei non trova che questa risposta assurda: "E chi sa se nell'altro mondo ciò è legittimo?". L'affermazione di Creonte appare perfettamente ragionevole: "Ma un nemico, neppure da morto, è giammai un amico". E la piccola sciocca ribatte: "Sono nata per condividere non l'odio, ma l'amore"<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> V. MELCHIORRE, *Persona ed etica*, in ID. (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 151.

<sup>30</sup> Cf. SOFOCLE, *Antigone*, vv. 450-525.

<sup>31</sup> S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., pp. 30-31.

Antigone fa la scelta di ciò che non appartiene a questo mondo, ma al mondo della divinità dove l'eccesso d'amore è la vera giustizia.

Sarebbe facile e legittima una lettura che evidenzia la premienza e la scelta della logica dell'amore nella relazione con l'altro. Però si corre il rischio di porre nuovamente in gioco la ragione dei rapporti di forza: da una parte quelli dettati dal diritto, dall'altra quelli dell'amore.

La posta in gioco, invece, è più alta, più profonda. La scelta di Antigone non è sull'ordine dell'opposizione fra due fronti: da una parte il diritto degli uomini e dall'altra la pietà umana, né sul piano dei comportamenti morali, ma al contrario la decisione poggia sull'altro che lei "sente". L'azione di Antigone è sull'ordine della qualifica di un rapporto, di una relazione d'alterità che ha davanti a sé un essere concreto<sup>32</sup>. «La pietà è azione perché è sentire, sentire "l'altro" come tale, senza schematizzarlo in un'astrazione»<sup>33</sup>.

E ancor più profondamente l'amore di Antigone apre la possibilità di qualcosa che solo l'amore può fare: dare vita. Viene offerto un altro ordine simbolico rispetto a quello che vede in lei un'antagonista o vittima "sciocca":

Si rivela in Antigone la sua natura femminile nel momento in cui compie quella sua passione [...]. La vita che dà non a un essere umano determinato, ma alla coscienza di tutti gli uomini [...]. Sgorge così la vita della coscienza, quello che si è talvolta chiamato spirito, la coscienza vivente<sup>34</sup>.

Il suo gesto manifesta l'appartenenza a un'altra identità, ella manifesta la possibilità di essere altro, rispetto alle leggi vigenti, eppure essere profondamente e autenticamente se stessa. Antigone cerca di dare a suo fratello una

---

<sup>32</sup> Cf. A. BUTTARELLI, *Una filosofa innamorata. Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 99-100.

<sup>33</sup> M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, p. 197.

<sup>34</sup> M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 108-109.

sepoltura perché in questo modo lo rispetta in quanto uomo, nella sua unicità e singolarità<sup>35</sup>. L'adesione a ciò che sente, l'altro che è da amare, permette ad Antigone di guadagnare se stessa e il senso del suo essere: di “donare l'altro”.

Potrebbe sembrare banale affermarlo, tuttavia non va mai dimenticato che tutta la vita umana confina con “l'altro”, e quello che l'uomo crede di essere, la sua identità, deve fare i conti con l'alterità. La storia di ciascuno di noi, quella che noi ripercorriamo nel tentativo di definire la nostra “identità”, s'intreccia con altre storie aperte e incompiute. Cosa noi siamo viene rivelato dal solco lasciato dalla vita, dal patire, dagli eventi che vorremmo controllare credendoci “dio”. La nostra non è un'identità chiusa, appagata di sé, ma è un essere altro che segue ciò che siamo e che non comprendiamo. Tutta la nostra esistenza si struttura in una dialettica di visibile e invisibile, ripiegamento e apertura, chiarezza e mistero. Ed è proprio quando avvertiamo il mistero che passa dalla nostra carne, l'interrogazione cessa per far posto all'attesa, alla novità, all'esperienza di altro. E l'esperienza più significativa che trasforma e conduce presso l'altro è quella dell'amore. Chi ama genera se stesso in ogni istante, e restituisce all'amato la sua vera realtà. Si apre nuovamente la domanda ontologica e la prospettiva antropologica: l'alterità crea identità, nuovi esseri di spirito. Per questo la donazione più autentica, la relazione d'amore vera, non è donare ciò che si ha o si è, ma donare un altro essere, donare se stesso come dono perché egli sia.

---

<sup>35</sup> Cf. L. IRIGARAY, *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 127.



# L'umano tra identità e differenza di genere

di CETTINA MILITELLO

## PREMESSA

Comincio con il rinviare ai due colloqui dell'Istituto «Costanza Scelfo» attinenti al nostro tema. Del primo, «Fondamenti teologici e antropologici dell'identità maschile e femminile», svoltosi presso la Facoltà Teologica «Marianum» nel 1994, sono stati pubblicati gli atti due anni dopo<sup>1</sup>. Gli atti del secondo, «L'identità di genere tra istanze neuroscientifiche e prospettive antropologiche», svoltosi presso la medesima facoltà, nella primavera del 2011, sono stati pubblicati nel 2015<sup>2</sup>.

Promuovendo il primo, volevo raccogliere la sollecitazione di una delle proposizioni elaborate dai padri sinodali a conclusione del Sinodo sui laici del 1987. Vi si era invitati ad approfondire e integrare le connessioni teologiche e antropologiche relative all'identità uomo-donna. Invito raccolto e ampiamente reiterato nella *Christifideles laici* 51.

Quanto al secondo, prendevo le mosse sia da questa istanza, sia più ancora da quella relativa alla necessità di oltrepassare il nesso ovvio tra antropologia e teologia innanzitutto per “ascoltare” e poi per “dialogare” con le scienze altre, in particolare con le neuroscienze.

Gli esiti di quest'ultimo colloquio sono raccolti nella conclusione di Calogero Caltagirone che ne è stato il direttore scienti-

---

<sup>1</sup> C. MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità del maschile e del femminile*, Sei, Torino 1996.

<sup>2</sup> C. CALTAGIRONE - C. MILITELLO (edd.), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, EDB, Bologna 2015.

fico. Più che mai vi è emersa la necessità di un reciproco ascolto soprattutto da parte della teologia che non può arrogarsi il diritto alla parola ultima nei contesti propri delle scienze e che, piuttosto, deve umilmente recepirne le argomentazioni e acquisizioni. In verità il percorso è ancora del tutto aperto e siamo ben lontani da quei dati oggettivi che ci farebbe comodo acquisire in un senso o nell'altro.

Lo schema che propongo è dunque orientativo di un percorso mio personale che non intendo sviluppare nella sua interezza, tanto più che, nel presente volume, diverse attenzioni sono oggetto di altri qualificati interventi.

Mi limito perciò ad alcune affermazioni di base, per altro presenti nel saggio elaborato, anche raccogliendo materiali precedenti, per il volume curato da Bruno Moriconi<sup>3</sup>.

Avverto, poi, che la mia attenzione al tema non è "neutra", ma si iscrive nella mia più che trentennale attenzione alla "questione-donna"<sup>4</sup> e alla sfide specifiche di una teologia al femminile<sup>5</sup>.

## 1. LA CONCRETEZZA VISSUTA DELL'UMANO NELLA TESTIMONIANZA DELLA SCRITTURA

### 1.1. *Il darsi originario nella dualità funzionale della sessuazione*

Il duplice racconto della creazione ci pone dinanzi, sia pure diversamente, al dato incontrovertibile del darsi dell'umano nella duplice forma del maschile e del femminile. Probabilmente anche l'agiografo sa che questo accadimento s'accompagna a una fenomenologia variegata. Ma l'intenzionalità del racconto è diretta al fatto procreativo, alla fecondità come ragione stessa del vivere. Sicché in primo piano sta la stupefacente efficacia della dualità

---

<sup>3</sup> B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 653-694.

<sup>4</sup> C. MILITELLO, *Donna in Questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992.

<sup>5</sup> C. MILITELLO (ed.), *Teologia al femminile*, Edi Oftes, Palermo 1985; EAD. (ed.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004.

sessuale nella prospettiva, appunto, del generare. Non c'è altra possibilità di ottimizzazione della vita al di fuori della procreazione che dunque è il compito primario. La catena delle generazioni consente la lode di Dio, l'acquistarlo come compagno, e assicura insieme il protrarsi del gruppo, la cui identità è insieme etnica e religiosa.

Il comando «crescete e moltiplicatevi» nella sua espressione originaria come pure nelle sue reiterazioni, la lode del benessere familiare contrassegnato dalla fecondità della sposa prima e più che dalla dovizia dei beni, disegna un mondo centrato sul fatto procreativo, garantito dalla dualità della sessuazione.

Maschio e femmina si completano vicendevolmente in questo compito precipuo. Sicché celibato, vedovanza, sterilità rappresentano situazioni angoscianti e discriminanti, tanto da diventare metafore di peccato e castigo<sup>6</sup>. Le nozze invece assurgono a paradigma ilare e festoso della relazionalità ottimale di Dio con il suo popolo e del popolo stesso nella concretezza ottimale della sua storia<sup>7</sup>. Il non udire più la voce dello sposo e della sposa icasticamente dice la rottura tra Dio e il suo popolo, il castigo proporzionato all'alleanza infranta<sup>8</sup>.

### 1.1.1. Il comune compito relativamente alla cultura

L'istanza duale iscritta nella sessuazione non esprime tuttavia l'interesse del compito che il racconto delle origini assegna alla coppia primigenia. Infatti, al comando di riprodursi si accompagna quello di dominare la terra. E poiché è ben noto il rapporto che intercorre tra "coltura" e "cultura", pur nelle varianti proprie a ciascuna lingua, i protoparenti ricevono in consegna "insieme"

---

<sup>6</sup> Cf. la condizione del profeta Geremia o quella di Isaia o quella ancora di Osea. Il primo non godrà delle nozze (cf. 16, 1-9), il secondo sperimenterà la vedovanza (cf. 24, 15-27), il terzo prenderà in moglie una prostituta (cf. 1-3). In tutti e tre i casi la loro situazione ha la valenza di un oracolo gestuale, denunciando la colpa e il conseguente castigo di cui, appunto, la vicenda dei tre diventa paradigma.

<sup>7</sup> Cf. C. MILITELLO, *La Chiesa il "corpo crismato"*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, pp. 205ss.

<sup>8</sup> Cf. *Ger* 16, 8.

il creato così da ricondurlo a Dio, secondo il suo disegno. Dominare la terra, ossia coltivarla, non ha solo la valenza fisica del faticare sulle sue zolle per trarne il nutrimento. Anzi questo è scontato e ovvio, stante il primo racconto. Il compito “comune” è quello di esercitare la signoria sul creato, ossia di “produrre cultura”, di elaborare insieme chiavi interpretative del reale, tali, appunto, da adeguarlo al progetto di chi ha dato a esso cominciamento e via via se ne è compiaciuto, sino al rallegramento intensivo che suggella la chiamata all'esistenza di creature pensanti e parlanti, perciò capaci d'interagire e d'orientare lo stesso mondo creato.

Purtroppo questo comune compito è stato espunto dal progetto di Dio dalla perversa proiezione, già nel progetto originario, della condizione post-lapsaria<sup>9</sup>. In essa a dominare – e sulla donna – è il maschio, al quale solo, dunque, viene riconosciuto un potenziale culturale. In verità *Gen 3* proietta e radica nella colpa d'origine la situazione culturale propria all'agiografo. Egli costata la soggezione della donna e prova a darne una motivazione. Che regga sino a un certo punto, lo mostra il genere letterario di *Gen 3*, la sua drammatizzazione scenica. Nel sottofondo la polemica antiidolatrice contro i culti cananei della fecondità e, se vogliamo, contro il “femminile divino” che di quei culti è il destinatario. In ogni caso la lettura di *Gen 3*, sia nella tradizione ebraica che nella tradizione cristiana, troppo spesso demonizza la donna attribuendole la perdita della condizione beata delle origini. Per lei, per il suo peccato, l'umanità ha ereditato la fatica, il dolore e la morte (cf. *1 Tm 2*, 9ss.). La colpa comune diventa così la colpa di Eva e la stessa vede iscritto nel dolore il suo generare. Di più, il suo desiderio è diretto verso il marito che la dominerà. E poco importa, ad esempio, che il termine “desiderio” nella Scrittura abbia piuttosto una valenza positiva – si pensi al Cantico dei Cantici!<sup>10</sup>.

Insomma, per trovare pacificamente affermato il comune affidamento del creato, l'onere compartido che ne consegue, bi-

---

<sup>9</sup> È un topos patristico. Si legga, ad es. Giovanni Crisostomo. Cf. C. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Edi Oftes, Palermo 1985, pp. 117-155.

<sup>10</sup> C. TADDEI FERRETTI, *Desiderio e relazione: la valenza di t'sūqāh (istinto/brama)*, in C. MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è?*, cit., pp. 161-177.

sognerà aspettare un approccio diverso alla Scrittura. A farsene veicolo sarà, e siamo agli ultimi decenni del secolo passato, Giovanni Paolo II<sup>11</sup>. Tuttavia nemmeno il riconoscimento di questo comune compito “culturale” è del tutto sufficiente a liberare la mitica Eva dai condizionamenti che ne avviluppano l'esistenza ancora oggi – si pensi alla questione del ministero così maldestra nelle motivazioni teologiche a sfavore<sup>12</sup>.

La lunga marcia delle donne per l'acquisizione della soggettualità culturale è ben lontana dall'essersi conclusa, restando largamente diffusa la pregiudiziale misogina. E, d'altra parte, è innegabile la compartecipazione, la complicità delle donne, alla loro emarginazione culturale, vittime e carnefici a un tempo, di se stesse e delle loro figlie e figli (e dei loro stessi partner). Né il rinnovato appello alla loro soggettualità culturale, all'istaurazione di una cultura nuova di umanizzazione e di pace, che dal Messaggio del Concilio alle donne giunge sino alla *Evangelii Gaudium* è esente da equivoci<sup>13</sup>, tutt'altro!

### 1.1.2. La chiave ermeneutica dell'«a immagine e somiglianza»

L'attenzione funzionale al disegno riproduttivo caratterizzante il primo racconto genesiaco ha messo in ombra un dato non meno importante, quello della creazione “a immagine e somiglianza” (cf. *Gen* 1, 26-27). Ancora una volta il testo sottolinea un dato comune e compartido. Tutti e due, l'interezza eterogenea dell'umano, è detta «a immagine e somiglianza» di Dio. Non intendiamo riandare ai miti soggiacenti e alla prossimità del racconto biblico con quelli del Vicino Oriente. Intendiamo piuttosto sottolineare che nella loro costituzione a immagine e somiglianza, l'uomo e la donna compartiscono quella che i Padri hanno indi-

---

<sup>11</sup> Cf. *Mulieris Dignitatem* 6; *Lettera alle donne in occasione della conferenza internazionale di Pechino*, n. 8.

<sup>12</sup> Cf. S. NOCETI, “Donne e Ministero”: una questione scomoda. *Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A.-M. CALAPAJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Edizioni Liturgiche, Roma 2008, pp. 67-99; C. TADDEI FERRETTI, *Anche i cagnolini. L'ordinazione delle donne nella Chiesa cattolica*, Gabrielli editore, San Pietro in Cariano 2014.

<sup>13</sup> Cf. i nn. 103-104.

cato come *imago Trinitatis*. Culturalmente però occorre leggerla non parcellizzata quasi che l'*imago Dei Patris et Filii* appartenesse al maschio e alla donna restasse solo l'*imago sancti Spiritus*. Non è proiettando in Dio la stereotipia della sessuazione che la questione dell'immagine trova espressione piena, ma piuttosto riconoscendo che, in quanto "persona" sia l'uomo che la donna sono costitutivamente *imago Patris Filii Spiritus*. Compartiscono cioè i tratti propri del mistero del Padre (creatività/libertà/regalità), i tratti propri del mistero del Figlio (analogia/dialogia/diaconia), i tratti propri del mistero dello Spirito Santo (gratuità/dono/improvvisazione)<sup>14</sup>. La questione femminile resterà tale nelle sue eclatanti incongruenze sino a quando non si accetterà sino in fondo una metafisica della persona che non proietti un "principio d'ordine" (maschile) sulla *materia signata* della sessuazione. L'uomo e la donna sono reciproci. Stanno l'uno dinanzi all'altro. Sono "esseri parlanti", esseri in relazione che manifestano nell'universo creato il mistero di Dio, il suo *esse ad*, la reciprocità delle divine Persone, l'eterna relazione sussistente che le connota, per via economica, appunto, come Padre, Figlio, Spirito. Termini che nella loro corrispondenza alla costellazione della famiglia patriarcale, purtroppo, sono serviti a proiettare nelle stesse divine Persone Dio gerarchia e disegualianza.

Certo, c'è nel soggetto umano un «essere per l'altro di tipo funzionale». Ma è il tratto strutturale, costitutivo, metafisico, a dire l'analogia trinitaria. A meno che – ed ecclesiologicamente è percorso fattibile – la funzionalità non si esprima come regalità sacerdozio profezia. Ma anche in questo caso non si tratta di funzionalità gerarchiche, ma di funzionalità "comuni", anzi, "accomunanti"<sup>15</sup>.

Il duplice racconto della creazione non offre varianti sostanziali. Pur nell'ottica funzionale della distinzione sessuale, essa stessa orientata alla comunicazione e al linguaggio, i protoparenti appaiono accomunati dalla medesima dignità e dal medesimo compito già nel primo racconto. Quanto al secondo, nella cornice

---

<sup>14</sup> Cf. C. MILITELLO, *Donna in Questione*, cit., pp. 247ss.

<sup>15</sup> Cf. C. MILITELLO, *La Chiesa il "Corpo Crismato"*, cit., pp. 639ss.

non più liturgica ma mitica, emerge la solitudine dell'umano ancora indifferenziato. Emerge l'impossibilità sua di dialogo al di fuori di un 'ezer kn'gdo, di uno/a che gli/le stia contro. La comunità dei parlanti nasce dall'interpellanza reciproca, dal *vis-à-vis*. Solo così il riconoscimento dell'*ish-ishsha* come carne della propria carne (e viceversa). Di nuovo l'istituzione del matrimonio, le sue regole, le sue leggi. Ma le stesse sono possibili solo nella complice reciprocità del mutuo riconoscimento.

Maschile e femminile appaiono insomma nel segno della relazione, dell'alterità, del dono vicendevole e gratuito, pur se contrassegnati da una peculiare differenza così da potersi affermare una loro "identità eterogenea"<sup>16</sup>.

### 1.1.3. Un'ontologia della sessualità?

Non propendo per un'ontologia della sessualità, concedo tuttavia (e l'ho già affermato) che il soggetto – meglio, la persona umana – si dà nella concretezza qualificante della sessuazione. Se dunque l'essere persona "precede" la differenziazione sessuale, questa precedenza è d'indole solamente concettuale, dandosi poi, di fatto, l'essere umano solo nell'identità eterogenea della sessuazione.

Occorre insomma rinunciare a un'ontologia della sessualità<sup>17</sup> che irrimediabilmente orienta diversamente e, direi, in senso discriminante, uomini e donne verso competenze specifiche e proprie, ultimamente ricondotte alla morfologia sessuale<sup>18</sup>. Per questa via l'uomo sarebbe "parola" e la donna "risposta"; l'uomo "sguardo" e la donna "volto che risponde allo sguardo"; addirittura principio che strappa la fecondità dell'uomo dal rischio della vanificazione. Nella prospettiva della domanda-risposta la

---

<sup>16</sup> Cf. C. MILITELLO, *Donna in Questione*, cit., pp. 251ss.

<sup>17</sup> Si pensi al tentativo di A. ZARRI, *L'impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Borla, Torino 1964, nel quale, malgrado tutto, la donna è ricondotta all'accoglienza.

<sup>18</sup> Su questa linea anche uno dei tentativi più seri di lettura, quello di Edith Stein. Cf. *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1987.

donna sarebbe “relativa”, mentre costituirebbe il “fondamento” di fronte alla vita. Insomma per citare alla lettera un noto saggio: «La donna è sempre simultaneamente sposa, aiuto, gloria dell'uomo (e quindi a lui relativa), ma contemporaneamente rispetto a lui è del tutto primaria (madre) in ordine alla generazione del frutto»<sup>19</sup>.

Non si dimentichi che tale ontologia disgiuntiva e divaricante si ripercuote poi sulla Chiesa, distinguendo al suo interno un principio petrino (maschile) e un principio mariano (femminile)<sup>20</sup>. Ovviamente la mistificante mistica della femminilità (o della marialità) che vi soggiace, affermerà sì il primato di Maria e perciò della santità e della grazia, ma lascerà quale compito proprio maschile il ministero nella sua interezza. La femminilità della Chiesa – metafora tutta da interpretare – avrebbe certo una declinazione collettiva, tranne, ovviamente per ciò che concerne i ministri ordinati, pregiudizialmente maschi, pena la perdita di senso della metafora nuziale, la cui valenza sarebbe incrinata se a rappresentare Cristo (maschio) fosse una donna.

Quel che più indispettisce è che a fondamento di tali argomentazioni sta la proiezione in Dio della presunta relazionalità maschio-femmina. Infatti se si modula *l'immagine Dei*, e a ragione, sulla comunione trinitaria, si appella poi a

*un principio d'ordine* [MD 7] che ritma il dinamismo comunione. Come nella Trinità la *communio* circola dal Padre (origine) al Figlio che per sua natura diadica (relativo per la processione di generazione, ma cooriginario in quella di spirazione) assicura il nesso e il flusso di tale nesso (Spirito Santo) così nell'umana vicenda l'ordine della comunione dall'uomo maschio, per la natura diadica della donna, culmina nel nesso-frutto del figlio<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesologia*, Queriniana, Brescia 2005, p. 56.

<sup>20</sup> Cf. M. PERRONI, *A proposito del principio mariano-petrino: per una metodologia della elaborazione-comunicazione della fede che rispetti il dato biblico*, in P. CIARDELLA - S. MAGGIANI (edd.), *La fede e la sua comunicazione. Il vangelo, la Chiesa e la cultura*, EDB, Bologna 2006.

<sup>21</sup> A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, cit., p. 57.

Sfugge ovviamente che la diadicità *in humanis* è reciproca. L'esemplarità della relazione sussistente *in Divinis* è tale nella prospettiva, appunto, della relazione. La quale relazione non ha ontologicamente bisogno di essere gerarchizzata. La specificità dice le persone nel loro eterno *vis-à-vis* e questo vale anche nel tempo, nel riguardarsi reciproco, nel mutuo parlarsi di uomini e donne, senza appellare a un principio d'ordine incongruente.

Occorre piuttosto aprirsi a una metafisica della persona e in essa prendere atto che la *materia signata* non è indifferente. E tuttavia non è la *materia signata* l'oggetto di un'ontologia o di una metafisica. L'essere umano, uomo o donna che sia, è relazione, alterità, dono, cose tutte da accogliere senza fraintendimenti disgiuntivi. Non si possono dogmatizzare i pregiudizi culturali. Il nostro tempo e la consapevolezza delle donne lo esigono.

## 1.2. *A modo di "variazione": nominazione sessuata e nominazione di genere*

Il dispiegarsi del racconto biblico e la nominazione degli esseri umani in esso contenuta consente un'ulteriore attenzione. C'è infatti una nominazione funzionale, espressiva del ruolo proprio a ciascun sesso nella riproduzione, e c'è una nominazione di "genere", volta a significare la distinzione "culturata" nella comune appartenenza.

Ho scritto a suo tempo sulla rivista «Bailamme»<sup>22</sup> che la Bibbia, Antico Testamento, gioca in *Gen* 1, 27 sulla morfologia sessuale, sicché maschio e femmina corrispondono con parole nostre a "puntuto" (*zaakar*) e "perforata" (*neqebah*). Mentre *Gen* 2, 18ss. gioca su *ish* (uomo), *ishsha* (donna), di fatto rendendo femminile il termine "uomo", sicché *ishsha* potrebbe tradursi correttamente con "uoma".

Nel Nuovo Testamento ritroviamo accanto ai termini *anthropos* e *aner* indicativi dell'umanità maschile (e tuttavia diversi nello spettro che vuole il primo indicativo dell'umanità nella sua va-

---

<sup>22</sup> C. MILITELLO, *Donna*, in «Bailamme» NS, giugno (1999), pp. 22-24.

lenza inclusiva, a differenza del secondo) e accanto al termine *gyné* indicativo dell'umanità femminile, i termini 'arsen e telu, corrispondenti piuttosto ai termini *zaakar* e *neqebah* e dunque al dimorfismo sessuale nella sua accezione fisiologica. Sono questi i due termini usati dai Settanta nel tradurre *Gen* 1, 27. Gli stessi termini sono usati da Paolo in *Gal* 3, 28 allorché dichiara superate in Cristo Gesù le coppie antinomiche di giudeo e greco, schiavo e libero, maschio e femmina. Solo che mentre le prime due coppie sono correlate all'interno da un doppio *oudé* (né... né), troviamo invece *ouk 'éni 'arsen kai thelu*, ossia "né... e". Insomma la differenza sessuale rimane nel suo riferimento esplicito; ciò che la potenza unificante di Cristo riconcilia è piuttosto la carica antagonista, socioculturale, propria dell'opposizione maschio-femmina nell'androcentrismo patriarcale.

Abbiamo dunque ragione di pensare che il vocativo *gynai*, con il quale Gesù si china misericordioso o affettuoso sulle molteplici sue interlocutrici, faccia spazio più che al sesso nella sua immediatezza al "genere" nella sua valenza culturata. Il che, a mio parere, significa insieme due cose. Innanzitutto la forza, sempre necessariamente inclusiva, che il termine "donna" comporta, non diversamente dal termine "uomo". E, a seguire, il fatto che sempre si tratta di un dato culturato, cioè implicante una ricezione sociale e culturale della stessa sessuazione.

Possiamo affermare che, apostrofando le sue interlocutrici con il termine *gynai*, Gesù di Nazaret si fa carico di una precisa declinazione di reciprocità, tutta lasciando intatta l'irriducibile peculiarità della sessuazione, proprio perciò evocando una relazionalità che accoglie e potenzia la differenza, dichiarandola nella necessaria inclusività e corrispondenza del genere.

Casi emblematici sono *Gv* 2 e 19. Qui, ad essere chiamata "donna" è la madre di Gesù. Ma donna è apostrofata anche colei che viene guarita nel corpo e nell'anima. Donna è, sempre nel Vangelo di Giovanni, l'adultera o nel Vangelo di Luca la donna cananea, come pure nel Vangelo di Matteo la peccatrice che pratica su di lui l'unzione.

Potrei aggiungere – il riferimento è evidente nel Vangelo di Giovanni – che allorché Gesù chiama "donna" la sua interlocu-

trice in verità egli è il “messia sposo” che accosta l'umanità sua sposa. Non è una metafora indolore, d'accordo. Di più, la si è declinata in modo unilateralmente patriarcale. Dipende però da noi, dai nostri nuovi strumenti, leggervi una domanda di reciprocità al di fuori della quale la soggettualità maschile e la soggettualità femminile non possono che andare alla deriva, senza speranza legittima di comunicazione e di incontro<sup>23</sup>.

Il senso biblico della differenza è quello appunto della mutualità di una differenza di genere, certamente evidente nell'immediatezza sessuale della funzione riproduttiva, sempre comunque capace di oltrepassarla, considerandola, se mai, come uno dei possibili linguaggi attraverso cui si esprime l'istanza di comunicazione e comunione che promana dall'alterità, umana o divina che sia.

Avvertiamo di passaggio che assai più raro è il ricorso di Gesù al nome proprio. Il che avviene, ad esempio, nel giardino dell'Eden riaperto (*Gv* 20). Per nome viene anche chiamata Marta e indirettamente la sorella Maria. Siamo al capitolo 10 di Luca, alla fine, in quella contrapposizione di maniera tra l'operosità della prima e la contemplatività della seconda, a giudizio di Luca più consona alle donne il cui rapporto di sequela si gioca nell'accogliere la parola più che nel tradurla nell'alacrità del ministero<sup>24</sup>.

Ma, come si diceva, l'interpellanza con il nome proprio è un'eccezione. Quasi sempre di fronte a un universo femminile, umiliato e dolente, l'apostrofe *gynai* esalta le interlocutrici riconducendole alla dignità del principio, alla relazione originaria con l'alterità simile/dissimile, l'*aner*, l'uomo, appunto.

In tutti questi casi Gesù interloquisce ma a partire dal “genere”, ossia dall'aspettativa culturale che lo connota come giudeo del II tempo, sia pure con la libertà che gli è propria rispetto alla sua stessa appartenenza religiosa e alle regole che la caratteriz-

---

<sup>23</sup> Cf. C. MILITELLO, *La Chiesa il “corpo crismato”*, cit., pp. 241-248.

<sup>24</sup> Cf. M. PERRONI, *Il discepolato delle donne nel Vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*. Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Theologiae Assequendum in Pontificium Athenaeum S. Anselmi, Romae 1995.

zано<sup>25</sup>. Il termine donna, ripeto, esalta la reciprocità relazionale. Troviamo però anche in Gesù una nominazione funzionale, in cui a essere in evidenza è la sessuazione come *conditio sine qua non* della generazione. Ciò avviene allorché nella *querelle* sul matrimonio egli rinvia espressamente a *Gen 1, 27*, al maschio-femmina lì evocati nella fenomenologia esplicita della sessuazione.

Al di là di questo rigorosissimo contesto, sento di poter affermare che in gioco è la dignità della persona umana di sesso femminile nel suo statuto di creatura a immagine. Il che è analogo a quanto potrebbe dirsi della persona umana di sesso maschile. Di più, soggiacente è sempre l'invocazione dell'altro/a. Per richiamare un versetto intermedio del controverso passaggio di *1 Cor 11, 2-16*: «Nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna» (v. 11)<sup>26</sup>. Il che, a mio avviso, suggerisce proprio la nozione di genere nella necessità soggiacente del flettere l'identità, quale che sia, sempre in maniera inclusiva, anzi in regime di reciprocità.

Insomma, la questione non è definire una volta per tutte “la” donna, cosa improbabile e inopportuna, vista la necessaria flessione che ciò comporta nella pluralità dei soggetti che in tale termine si riconoscono o che a tale termine vengono ricondotti. La peculiarità di ciascuna, la variazione culturale rendono impossibile la definizione, o quanto meno la affermano inesautiva e sempre provvisoria. Ciò che invece è possibile (e augurabile) è leggere la carica positiva della differenza di genere nella domanda sottesa verso la propria alterità sessuata. Se ciò viene meno, in questione è la possibilità stessa di autocomprendersi e d'essere compresi.

---

<sup>25</sup> La rilettura di Gesù di Nazaret nella chiave della sua ebraicità è immensa. Ci limitiamo a rinviare a J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2006-2009, 4 voll.

<sup>26</sup> Cf. C. MILITELLO, *In dialogo con Jerome Murphy-O'Connor*, in J. MURPHY-O'CONNOR - C. MILITELLO - M.-L. RIGATO, *Paolo e le donne*, Cittadella, Assisi 2006, p. 77.

## 2. LO SPECIFICO DELL'IDENTITÀ SESSUALE

La questione, come esige l'attuale temperie culturale, si sposta dunque sulla polarità *sex/gender*, ovvero sull'originarietà o meno della natura (*sex*) rispetto alla cultura (*gender*) nell'ottica della determinazione dell'identità sessuale. Come definire l'identità sessuale? come dire la donna o l'uomo nella concretezza di ciò che li differenzia? Come soppesare tale differenza? Abbiamo già avvertito circa una metafisica della persona che legga la sessuazione come espressione di un'identità eterogenea. Non intendiamo minimizzare, dunque, la valenza della sessuazione. Tuttavia non è questa la questione. Il problema riguarda piuttosto la legittimità del considerare l'identità sessuale, così come ci si propone, come dato originario (per natura?). Indipendentemente dal darsi della sessuazione nella sua forma binaria, cosa ci assicura circa la "naturalità" di questo accadimento? Non è forse vero che la polarità binaria – per altro ben presente nella simbolica dell'umano – avalla una gerarchizzazione di compiti e di ruoli<sup>27</sup>? Finiamo appena dal costatarlo nella trasposizione antropoecclesiologica. E, ancora, perché la differenza sessuale si è tradotta in sottomissione e soggezione per la donna e in potere e autoaffermazione per l'uomo? Perché la ricchezza del corpo fecondo è divenuta trappola, carcere, doppia consegna a un silenzio che chiude che alle donne sigilla entrambe le labbra<sup>28</sup>? Tutto ciò è iscritto nel sesso, nella corporeità sessuata o è pretestuosa prevaricazione? Ma, ancora più a monte, le differenze che pure si offrono alle scienze e indicano peculiarità neuronali, funzionamenti diversi, soprattutto cerebrali, negli uomini e nelle donne, dipendono veramente dalla natura o dicono un plastico accondiscendere all'aspettativa culturale?

Ameremmo trovare ben precise risposte, ma nemmeno le neuroscienze sciolgono sino in fondo le domande, visto che è

---

<sup>27</sup> Cf. FR. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>28</sup> L'espressione è attribuita a Lévi-Strauss che vi coglie il doppio controllo relativamente all'attività sessuale e relativamente alle funzioni comunicative inerenti il linguaggio.

sempre possibile a monte di chimismi o di sistemi differenti ipotizzare mutazioni qualitative dovute, appunto, a una interferenza/adattamento culturale<sup>29</sup>.

Sappiamo, d'altra parte, che la sessuazione è un fatto complesso che investe sì la morfologia degli organi sessuali, ma pone complesse e delicate questioni circa un sesso gonadico, cromosomico, ormonale... per non considerare gli aspetti psicosociologici<sup>30</sup>.

Siamo obbligati per dar ragione di quella che chiamiamo temperie culturale a richiamarne quanto meno protagonisti e tappe del percorso che costringe, nel presente, a formulare molteplici domande e, ovviamente, a elaborare molteplici (e parzialissime) risposte.

I nodi relativi alla contrapposizione natura-cultura, sino all'aporia presunta *sex-gender*, vengono formulandosi con la nascita e gli sviluppi del femminismo. Si iscrivono perciò in senso largo nella mutata coscienza delle donne nell'ultima parte del XIX secolo e nelle acquisizioni sociopolitiche che le caratterizzano durante il corso del XX secolo. Il problema nella sua forma radicale si pone tuttavia a partire da Simone de Beauvoir e dal suo *Il secondo sesso*<sup>31</sup>. L'affermazione secondo cui donne non si nasce ma si diventa costituisce il detonatore potente di un movimento critico di rilettura della condizione femminile che dai *Women's Studies* – contrassegnati da un genitivo insieme oggettivo e soggettivo (ricerche di donne sulle donne) – porta ai *Gender's Studies*, i cosiddetti studi di "genere". Questi ultimi si collocano temporalmente negli ultimi decenni del '900. È Gayle Rubin<sup>32</sup>, a metà degli anni

---

<sup>29</sup> Cf., in C. CALTAGIRONE - C. MILITELLO (edd.), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, cit., i saggi di C. TADDEI FERRETTI, *Persona e neuroscienze*, pp. 23-35, e di C. MARTINI, *Differenze di genere: aspetti neurobiologici*, pp. 13-22.

<sup>30</sup> Cf. L. Pinkus in C. MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è*, cit., pp. 7-23.

<sup>31</sup> Siamo nell'immediatezza del secondo dopoguerra. *Le deuxième sexe*, Paris 1949 (trad. it. Milano 1961). Costituisce il più poderoso tentativo di approccio alla complessità dell'accadimento femminile.

<sup>32</sup> Cf. G. RUBIN, *The Traffic in Woman: Notes on the "Political Economy of Sex"*, in R. REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975; EAD., *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in C. VANCE (ed.), *Pleasure and Danger*, Routledge & K.

Settanta, a ricorrere a *gender* come termine che indica la determinazione sul piano culturale delle differenze fisiche, biologiche, genetiche – queste ultime definite dal termine *sex*. Le differenze correlate s'iscrivono in strutture/sistemi/istituzioni sociali. In questa prima fase *gender* avverte che la differenza uomo/donna non è mai rigidamente determinata dalla sola dimensione fisico-biologica.

Sociologi e filosofi, esaminando criticamente, secondo questa prospettiva, i processi di costruzione dei ruoli sociali, la determinazione delle relazioni sociali uomo-donna, la formazione dell'identità, mostrano la correlazione tra il generarsi di ruoli riconosciuti come maschili e/o di ruoli riconosciuti come femminili.

Appartengono agli anni Novanta le teorie radicali di genere, elaborate soprattutto in ambiti accademici da Donna Haraway<sup>33</sup>, Teresa de Lauretis<sup>34</sup>, Judith Butler<sup>35</sup>. Con quest'ultima siamo dinanzi alla cosiddetta *queer theory*, a partire dalla quale si compie definitivamente una destrutturazione dello stesso genere, colto nella sua liquidità plurima e ormai solamente orientato alla felicità che promana dall'individuale soddisfazione dell'eros, a prescindere da ogni regola, quale che essa sia.

Va detto che il fenomeno, soprattutto nordamericano, anche in Europa trova spazio a livello politico, anzi del "politicamente corretto". Da qui tutto un lento inficiare la famiglia nella sua forma "tradizionale" e la stessa società in nome di diritti di genere, rivendicati come diritti umani. In verità ciò che si vuole affermare è l'indifferenza dell'orientamento sessuale; la sua permanente e nomade trasformazione. Una sorta di follia autoreferenziale scar-

---

Paul, Boston 1984; *Deviations: A Gayle Rubin Reader*, Duke University Press, Durham NC 2012.

<sup>33</sup> Cf. D. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>34</sup> Cf. T. DE LAURETIS, *Differenza e indifferenza sessuale: per l'elaborazione di un pensiero lesbico*, Estro, Firenze 1989; *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999; *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>35</sup> Cf. J. BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996; *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006; *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013; *Fare e disfare il genere*, Feltrinelli, Milano 2015.

dina nel profondo i rapporti dei sessi così come sin qui li abbiamo conosciuti, indipendentemente dal progetto di rileggerli o di rimodularli.

Non si identifica con la *gender theory* il cosiddetto “pensiero della differenza sessuale” che ha avuto avvio in Europa soprattutto attraverso Luce Irigaray<sup>36</sup>, Julia Kristeva<sup>37</sup> ed Hélène Cixous<sup>38</sup>, e che in America ha trovato in Carroll Gilligan<sup>39</sup> una voce autorevole.

Appartiene al femminismo della differenza, fatto proprio in Italia dal gruppo filosofico “Diotima”<sup>40</sup> e da alcune teologhe<sup>41</sup>, la denuncia del cosiddetto pensiero neutro, in realtà maschile,

---

<sup>36</sup> Cf. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1987; *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991; *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Manifestolibri, Roma 1997; *Chi sono io? Chi sei tu? La chiave per una convivenza universale*, Baldini & Castoldi Dalai, Casalmaggiore 1999; *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano 2010.

<sup>37</sup> Cf. J. KRISTEVA, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979; *Donne cinesi*, Feltrinelli, Milano 1975; *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981; *Storie d'amore*, Donzelli, Roma 1985; *In principio era l'amore. Psicoanalisi e fede*, il Mulino, Bologna 1987; *Sole nero. Depressione e melanconia*, Donzelli, Roma 1986; *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990; *Il linguaggio, questo sconosciuto: iniziazione alla linguistica* (con un'intervista di Augusto Ponzio), Laterza, Roma-Bari 1992; *Le nuove malattie dell'anima*, Borla, Roma 1998; *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma 2006; *La testa senza il corpo. Il viso e l'invisibile nell'immaginario dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2009.

<sup>38</sup> L'opera più significativa, in certo qual modo un manifesto della “scrittura femminista”, è H. CIXOUS, *Le Rire de la Méduse*, in «L'Arc» 6 (1975), pp. 39-54. Difficile dar conto dei romanzi, opere teatrali, saggi di questa feconda filosofa e scrittrice femminista francese.

<sup>39</sup> Cf. C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987; (con L.M. BROWN), *L'incontro e la svolta. La psicologia femminile e lo sviluppo delle adolescenti*, Feltrinelli, Milano 1995; *La nascita del piacere*, Einaudi, Torino 2003; *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

<sup>40</sup> Cf. DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003.

<sup>41</sup> Pur senza aderire alle teorie radicali, diverse teologhe fanno propria la prospettiva di genere. Cf., ad esempio, la collana «Sui generi», del Coordinamento Teologhe Italiane (CTI) che ha al suo attivo ormai più di dieci volumi.

assurto a criterio scientifico, con ciò negando la visione propria delle donne e il loro diritto a elaborarla.

Il limite del pensiero della differenza sta nell'assumere il materno<sup>42</sup> e la cura come chiave interpretativa dell'identità femminile. Il che rischia altrimenti di ricondurre le donne alle stereotipie di sempre. Tuttavia, non solo in esso è salvaguardata la differenza sessuale, ma è anche avallato, sia sotto il profilo etico-sociale che sotto quello propriamente antropologico, il tema dell'alterità.

Comunque sia, la questione oggi, senza – ripeto – minimizzare la *materia signata* e acquisendola come dono<sup>43</sup>, è muoversi verso soluzioni nuove, non necessariamente ancorate al passato. Non è possibile infatti recepire le stereotipie culturalmente trasmesse come fossero differenze “naturalì”, identificate una volta per sempre.

La sfida oggi è ritrovarsi, accettarsi, costruirsi nella propria identità sessuale. E questo è fatica, dovere, compito. Più che mai cresce la consapevolezza che non basta la presa d'atto anagrafica. Ci si può sentire estranei a un corpo qualificato come femminile e viceversa estranei a un corpo qualificato come maschile. E si può sempre fraintendere il senso vero della propria identità, accettando supinamente stereotipi che offendono la dignità ineludibile della persona che originariamente ciascuno è.

Vivere la mascolinità o la femminilità centra la sfida vera, quella d'essere persona, ossia soggetti in relazione, nella gravidanza di tutto ciò che l'essere soggetto/persona significa nella compiutezza di un corpo che non è un *optional*, ma è comunque dirimente relativamente ai porsì dell'io e dell'identità.

---

Una sorta di bilancio in E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Torino 2011.

<sup>42</sup> Cf. A. RICH, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977; N. CHODOROW, *La funzione materna: psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991; L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.

<sup>43</sup> Sull'approccio femminista alla corporeità, cf. E. WENDEL-MOLTMANN, *Il mio corpo sono io. Nuove vie verso la corporeità*, Queriniana, Brescia 1996; M.T. SANTISO PORCILE, *La donna spazio di salvezza*, EDB, Bologna 1994; A. AUTIERO - S. KNAUSS, *L'enigma corporeità. Sessualità e religione*, Bologna 2010; S. KNAUSS, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islām*, Efatà, Cantalupa 2011.

Il che richiede una vigilanza attiva verso ogni forma di reiterato dualismo, di residuo platonismo, di separazione tra la sfera corporea e quella spirituale o mentale.

Sicuramente nelle pieghe di certa cosiddetta cultura c'è un *input* verso l'indifferenza sessuale. Si tratta di un problema oggettivo, pesante e reale di cui non si riesce ad avvertire il senso, il progetto. Che pure deve esserci, come prova il martellamento, la pressione delle *lobby* che lo fanno proprio.

A monte diversi elementi, quali ad esempio: la razionalizzazione delle nascite, l'istanza libertaria esasperata, la fluidità come cifra dell'esserci, la disaffezione al dovere civico di riprodursi, le ipotesi alternative di ingegneria genetica.

La donna oggi rivendica e in gran parte ha conseguito l'autonomia riproduttiva e l'autonomia politica. Può essere o non essere feconda. E, soprattutto, è soggetto di conclamati diritti umani (libertà, uguaglianza, cittadinanza...).

Certo, tutto ciò ha conosciuto e conosce anche una parossistica rivendicazione libertaria, che, in verità, non è solo delle donne, visto che culturalmente prevale la soddisfazione dei bisogni, quali che essi siano e immediatamente e indipendentemente dalle istanze degli altri. La lunga coercizione dei diritti, l'esclusione da una vera autodeterminazione, ha comportato per le donne un'impennata libertaria, a tratti paradossale, soprattutto nella stereotipia omologante. Trappola altra che disegna le donne alla maniera degli uomini, quasi l'*optimum* fosse la loro visione e gestione del mondo.

L'essere al mondo poi appare provvisorio. In un contesto orizzontale, delocalizzato e detemporalizzato, l'essere umano, uomo o donna che sia, si mostra come naufrago o nomade, incapace di accogliere regole che lo situino una volta per tutte. Anzi a queste regole si sottrae per stabilirne una nuova: la propria e singola e assoluta autodeterminazione.

In questo universo frantumato, destrutturato, privo ultimamente di senso, l'istanza procreativa s'attenua, ovvero s'intensifica parossisticamente. Coppie fertili e soggetti fertili rifiutano la genitorialità. Non poche donne rifiutano d'essere madri in nome della loro libertà e/o abortiscono non a partire da un bisogno ma

per libera scelta. All'opposto, uomini e donne appaiono stregati dall'istanza riproduttiva così da viverla a ogni costo, anche al di fuori dell'incontro uomo-donna. Da qui il ricorso all'ingegneria genetica: l'utero in affitto, la maternità surrogata, la partecipazione parziale al patrimonio genetico del figlio, frutto di più donatori, così da supplire il deficit maschile e/o femminile. Da qui la rivendicazione di nuove forme di famiglia, connotate da genitori dello stesso sesso, i quali rivendicano il diritto ad aver figli, ovviamente correggendo la loro infertilità di coppia con donatori esterni.

Programmi articolati, in tutte le aree del mondo, proposte di legge circa presunti diritti umani, riconfigurazione della famiglia secondo una pluralità di forme poco rispettose dell'equilibrio conscio e inconscio di mascolinità e femminilità, potrebbero far percepire una situazione di snodo ultimo, di destinazione finale della società quale l'abbiamo conosciuta. E, in effetti, la separazione della generazione dalla sessuazione, la rivendicazione di una sessualità consumata comunque e in tutte le direzioni, apre scenari sconvolgenti. Ai quali tuttavia non si può rispondere negando le ragioni destrutturanti, assai radicate nella storia sociale; piuttosto occorre una reinvenzione che a livello antropologico e teologico sappia ridire il mistero dell'identità eterogenea nella sua forza liberante e non schiavizzante, proprio perché iscritto nella *imago Dei*<sup>44</sup>.

La differenza quale che sia, oltre il conclamato dimorfismo sessuale – nella coincidenza cioè del dato biologico e della sua acquisizione psicosociologica – chiede comunque che uomini e donne si riconoscano simili e dissimili a un tempo. Tale similitudine/dissimilitudine li colloca comunque nella specie umana; li dice uguali, compagni, portatori d'intelligenza, ethos, cultura che chiedono d'integrare, nel rispetto reciproco la prospettiva l'uno/a dell'altra/o. La comune umanità è abitata dalla differenza, procreativa certo e sicuramente non indifferente. Ma il *signum*, diversamente ricevuto ed esibito, non minimizza l'originaria appar-

---

<sup>44</sup> Cf. C. MILITELLO, *Donna in Questione*, cit., pp. 228ss.; EAD., *La Chiesa il "Corpo Crismato"*, cit., pp. 641s.

tenenza e l'originaria comunione. La carne che lo porta impresso è carne "umana" prima d'essere segnata da ciò che la singolarizza e la contraddistingue. Un cuore, un fegato, un rene di donna può soccorrere un corpo maschile ferito e viceversa. Ci si scusi l'esempio, ma è quello che la vince anche sulla distinzione padrone schiavo, giudeo greco. Appare, soprattutto in queste ultime coppie – che non partono dalla differenza sessuale – l'assurdità di una differenza sociale e politica costruita a bella posta.

La questione dell'identità è politica<sup>45</sup>. Non si tratta di negarla, ma di rimodularla così che il *vulnus* millenario arrecatole venga definitivamente risanato. Il che non può avvenire con il ricorso alle teorie radicali di genere. Sono scorciatoie sterili, che da ultimo lasciano il potere a chi davvero può esercitarlo anche progettando la fine dell'umanità così come l'*homo sapiens* l'ha abitata.

Non credo che la donna-cyborg<sup>46</sup>, il post-gender<sup>47</sup>, il post-umano<sup>48</sup> siano una risposta. Al contrario consegnano l'umanità tutta a una risicata *élite* economica, quella che già possiede il 98% delle risorse. Un'*élite* ridottissima: 5% dell'intera umanità.

Il problema, insomma, non è determinare definitivamente la differenza, dire senza ombra di dubbio cos'è il femminile e/o il maschile. Il problema è costruire un *vis-à-vis* che accolga la provocazione interpersonale, la rete dei rapporti come costruito nuovo di un essere al mondo, diretto non all'autosoddisfazione del desiderio, ma al conseguimento del bene, della felicità "comune".

### 3. A MODO DI CONCLUSIONE

Chi scrive accosta questi temi da un'angolazione particolare, quella teologica. Ed ha a suo tempo provato a elaborare un'ecclesiologia sponsale, alquanto diversa da quella elaborata da von

---

<sup>45</sup> Lo avevano ben intuito le prime teoriche del *gender*, indipendentemente dagli esiti delle loro teorie.

<sup>46</sup> Il rinvio è a D. Haraway, già citata.

<sup>47</sup> Il rinvio è a J. Butler, anch'essa già citata.

<sup>48</sup> Su quest'ultimo filone di pensiero, cf. R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

Balthasar e dai suoi seguaci. Ne ho già scritto e perciò mi limito a delle considerazioni generalissime e finali.

Mi riesce difficile, in fedeltà alla tradizione cristiana, destrutturare la valenza simbolica della coppia umana. Può esserci stato certamente un *deficit* propositivo nella storia del cristianesimo. C'è stato sicuramente un appiattirsi, anziché sulla forza liberante del vangelo, sulla stereotipia delle funzioni e dei ruoli sociali, proiettandoli negli uomini e nelle donne come connaturali e perciò stesso iscritti nell'ordine della creazione.

A ragione la ricerca destrutturante di tante bibliste svela sino al paradosso l'equivoco di una riduzione onnivora a un unico stereotipo.

Resta tuttavia un problema di fondo, paradossale, perché fonda e incrina al tempo stesso la forza simbolica dell'incontro uomo-donna nella compiutezza dell'unione sessuale. Si tratta dell'aver fatto viaggiare la forma matrimoniale dell'antica e della nuova alleanza sul piano del rapporto Creatore-creatura, così assegnando al Creatore la mascolinità e alla creatura la femminilità. Nel passaggio alla coppia umana, il maschio si è iscritto nel divino e la donna è stata da lui iscritta nella creaturelità. Tra uomo e donna, tra maschio e femmina si è introdotta una differenza ontica. Ed è la pesantezza di questa ipotesi a rendere problematica la metafora nuziale.

Eppure essa costituisce la celebrazione più piena dell'intimità, dell'alleanza, del rapporto. Quali che siano le forme sociali in cui si traduce, se animata dalla ricerca dell'altro/altra, la consumazione delle nozze costituisce la forma di prossimità più densa, più pesante, più sensata di rapporto. Sul pericolo sociale che tale intimità comporta, si leggano fuori dalle scritture cristiane i consigli di Plutarco alla sua sposa, là dove l'avverte che altro deve essere l'atteggiarsi dei coniugi fuori dalla reciprocità del talamo nuziale<sup>49</sup>. La parità e l'intimità che li connota non può essere trasferita all'esterno nell'ordinarietà del rapporto sociale.

Certo, e lo sappiamo, il rapporto sessuale può configurarsi diversamente. Può essere umiliante, distruttivo, violento sino allo

---

<sup>49</sup> Cf. L. BIANCO (ed.), *Filosofia del matrimonio*, Sellerio, Palermo 1997.

stupro. Eppure le nozze costituiscono l'accadimento simbolico-sacramentale originario<sup>50</sup>.

L'essere umano si sa orientato all'altro e gioisce e cerca l'altro disperatamente. Può certamente ritrovarsi legato al suo simile e riconoscerlo come dissimile, addirittura come nemico. Più comunemente, però, il simile/dissimile intrecciano somiglianza e dissimilitudine per fare di esse l'eco gioiosa della loro peculiare differenza.

Essere maschi o essere femmine non è indifferente. Connota l'essere umano nella sua concretezza di carne. Ma la carne chiede d'essere trasfigurata e amata, accolta e potenziata, perché cifra esibitiva della persona.

Il rapporto d'Israele con Dio, quello di Cristo e della Chiesa, paradossalmente non sono fondativi. Lo è invece il paradigma delle nozze, quello stesso che Dio accetta di far proprio e quello stesso Cristo che mette in atto unendosi all'umanità indigente salvandola. Solo l'esperito nella carne salva identità e differenza ed esprime nel nostro universo la reciprocità ineffabile della comunione intratrinitaria.

---

<sup>50</sup> Cf. C. MILITELLO, *La Chiesa il "Corpo Crismato"*, cit., pp. 245ss.

# Identità e relazioni nell'umano

## La metamorfosi stabile del permanente

di CALOGERO CALTAGIRONE

«ESORDIO GUARDINIANO»

Noi sperimentiamo la nostra vita come un atto. A tal punto che essere vivi ci sembra la stessa cosa che porre atti, la realtà stessa ci appare come atto. Sperimentiamo tutto ciò che è il nostro essere come attività. [...]. Ci troviamo coinvolti in un continuo agire e divenire. [...]. Tutto il nostro vivere lo sperimentiamo come un continuo mutamento. [...]. La nostra forma diviene, si sviluppa, cresce, decresce, deperisce. La nostra condizione muta continuamente. [...]. Noi sperimentiamo la vita come un flusso, la cui forma appartiene al modo di esperire la nostra esistenza. [...]. La vita stessa è mutamento continuo; perpetuo diventar altro e quindi passare. La consapevolezza che la vita è atto e fluire può diventare così forte, da condizionare tutta la concezione dell'essere<sup>1</sup>.

Tuttavia,

non esiste il puro fluire. Perché vi possa essere il fluire, questo deve per lo meno contenere in sé qualcosa di statico; quantomeno l'identità di ciò che fluisce e l'in-

---

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *Opposizione e opposti polari. Abbozzo d'un sistema della teoria dei tipi* [1914], in ID., *Scritti di metodologia filosofica. Opera Omnia I*, cura e introduzione di H.-B. Gerl-Falkovitz, premessa di M. Nicoletti e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 93-95.

varianza nella direzione, anche se il tratto è breve. Così il vivo fluire contiene necessariamente un elemento del significato opposto: la durata, lo stato. Di fatto poi l'autoesperienza del vivere evidenzia anche un altro aspetto. Noi scopriamo di essere qualcosa di costruito; una struttura stabile<sup>2</sup>.

Perché

il nostro essere e la nostra coscienza contengono il dato immutabile della costruzione, della forma fissa, della struttura che si afferma e che è capace di resistenza. Ci percepiamo come un mondo, come un ordine di misura fissa, come tensioni che si mantengono a vicenda in uno stato duraturo. E questo in tutto, perfino nel nucleo della persona, che appare come centro strutturale, punto fermo di riferimento, titolo di possesso duraturo, forma, "volto"<sup>3</sup>.

Infatti,

vita è stato; vita è struttura; vita è solidità. L'inquietudine occidentale fa coincidere la "vita" con il "movimento". In realtà vita è anche la maestà e la tranquillità del riposare, dello star fermo, dell'ergersi, della monumentale struttura arcuata. È l'inconfondibile identità della figura e del volto. La vita è tanto più viva, quanto più profonda è la calma, più solida è la condizione, più imponente l'ergersi, più ampia ed immobile la volta che dall'alto sovrasta; più chiaro il volto, più indistruttibile la figura. Così ci sperimentiamo come qualcosa che dura; come identità che nel mutamento si conserva; come persistente continuità nel fluire; come figura che permane nel fondo di ogni trasformazione. Proprio in ciò consiste la forza vita-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 97.

le e si mostra la vita: non mutare; vincere la transitorietà; imporsi nel fluire; rimanere uguali nel cambiamento<sup>4</sup>.

Queste parole di Romano Guardini fanno intravedere quanto l'interrogativo sull'identità umana, che designa l'individuazione dell'io nella sua continuità attraverso il tempo, e in quanto distinto dagli altri individui, sia molto articolato e sia suscettibile di risposte quanto mai differenti, che possono essere formulate a partire da prospettive diverse<sup>5</sup>.

Negli ultimi decenni, infatti, il concetto di identità, che è una parola centrale della modernità, è diventato un termine specifico nelle scienze umane, sociali e culturali, suscitando accese controversie, in quanto, già da un punto di vista formale, esso nasconde in sé forti tensioni<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> «Come definire l'identità? In primissima approssimazione, possiamo dire che consiste nell'attitudine dell'uomo a riconoscersi come l'identico attraverso la distensione molteplice dei momenti dell'esperienza; attraverso la distensione dei tempi e anche attraverso la dispersione dei rapporti e delle occupazioni. Soltanto grazie a una tale identità il soggetto umano può essere responsabile; può avere cioè la capacità – e rispettivamente può riconoscere la necessità – di rispondere oggi di ciò che egli ha fatto ieri, rispondere a fronte di tutti di comportamenti tenuti entro una rete di rapporti determinata e particolare. L'identità costituisce una determinazione assolutamente qualificante dell'essere umano, come tutti possono facilmente verificare. Se tentassimo di precisare in maniera riflessa le ragioni di tale rilievo radicale dell'identità in ordine alla comprensione della cosa umana, giungeremmo in fretta alla formalizzazione di questa legge: l'identità ha nella nostra esperienza rilievo assolutamente decisivo perché l'agire eminentemente umano (l'*agere* distinto dal *facere*) ha un significato connotato in radice appunto dal riferimento al soggetto. L'agire intenzionale ha in ogni caso – che il soggetto lo voglia in maniera riflessa o no – il valore di una promessa; in tal senso esso impegna sempre. La maturità umana chiede che il soggetto riconosca tale impegno e di fatto sia disposto a onorarlo. L'effettiva attitudine del soggetto a onorare un tale impegno è legato appunto alla realizzazione di un'identità proporzionalmente forte. Ora tale realizzazione si produce appunto mediante una vicenda; non solo, ma la notizia stessa dell'identità del singolo non è possibile in altra forma che questa, la memoria di quella vicenda, quindi, la narrazione configurante di essa» (G. ANGELINI, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, in «Teologia» 3 [2009], pp. 333-334).

<sup>6</sup> Cf. I. PRATI, *Essere se stessi, essere diversi*, in C. CALTAGIRONE (ed.), *Antropologia e verità dell'uomo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2000, pp. 33-59. «Chi sono io? Come determinare l'identità di quell'io, che im-

## 1. IDENTITÀ: UN CONCETTO IN TENSIONE

Con l'utilizzo del termine identità, riferito alla realtà umana, tradizionalmente, si è cercato di designare ciò in cui un essere umano può riconoscersi, ciò che in lui resta uguale, rappresenta la continuità della sua persona, consente di parlare della permanenza della medesima persona al variare del tempo, individua, in fin dei conti, la "metamorfofi" stabile del permanente<sup>7</sup>.

---

mediatamente consta attraverso la testimonianza della coscienza, o attraverso le testimonianze molteplici che concorrono a configurare la coscienza, e cioè la presenza a sé del soggetto, ma che insieme paiono radicalmente sfuggire a ogni determinazione oggettivante? A queste domande radicali non è certo possibile dar risposta attraverso le risorse offerte dal pensiero concettuale e oggettivante» (G. ANGELINI, *Antropologia teologica*, cit., p. 337).

<sup>7</sup> L'idea di "metamorfofi" è presente nella storia del pensiero. Le diverse letterature danno esempi molto diversificati. A giudizio di Robert Spaemann, nella metamorfofi non avviene «ciò che Aristotele chiama mutamento di sostanza mediante un morire e un nascere. Tale mutamento di sostanza consiste nel fatto che una cosa cessa di essere e che da un suo substrato materiale deriva qualcosa d'altro. Una cosa è morta, un'altra è nata. Il *continuum* tra queste due cose viene chiamato da Aristotele *hyle*, materia. Soltanto essa, il "di che cosa" di entrambe le successive sostanze, è ciò che rimane. Sperimentiamo di continuo tale mutamento nella natura. L'organismo si dissolve, diventa *humus*, che di nuovo diventa materiale di nuovi organismi. Questo non è oggetto di incubi, di miti o di finzioni letterarie. Viceversa, la peculiarità della metamorfofi sta nel fatto che ciò che si mantiene nel mutamento non è un substrato materiale, ma il soggetto stesso, che innanzitutto esiste come uomo e dice "io". Successivamente esiste in forma di insetto, ranocchietto, cerbiatto o giaguaro, oppure, con Ovidio, in forma di albero. Ora è interessante che a poter essere "salvati" siano sempre soltanto uomini, la cui identità numerica sopravvive alle metamorfofi del loro essere di specie, il quale, poi, di quando in quando si trasforma di nuovo. Non vengono mai trasformati in uomini animali che non siano stati prima uomini. Tale astratta identità numerica ricorre anche in quei sogni nei quali incontriamo un uomo di cui sappiamo che è questo e questo, anche se non ha alcuna somiglianza con quello che ci è noto. Noi *sappiamo* soltanto che egli è questo. Tuttavia, che cosa è ciò che noi sappiamo in tal caso? Che cosa significa che esso è *quello*? Anche qui noi astraiamo l'identità numerica di qualsiasi somiglianza qualitativa. E non importa che in tutti questi esempi si tratti di finzioni. Ciò che conta è il fatto che noi definiamo l'identità personale non attraverso caratteristiche qualitative, anche se sono appunto caratteristiche qualitative della specie uomo a rendere possibile tale processo di astrazione. *Chi* noi siamo, non è evidentemente identico a *ciò che* noi siamo» (R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp.

I termini del problema sono prettamente moderni, perché è la modernità che «ha impostato la questione identitaria, sempre sulle domande del “chi sei?”» per cui «di riflesso, l'ha impostata nel senso di un problema attinente il sé»<sup>8</sup>. Secondo Ignazio Sanna

è questa la ragione per cui il paradigma identitario ha sempre condizionato in modo determinante il processo di costituzione dell'interiorità. Questa attitudine è stata sviluppata con massima costanza da Cartesio, la cui soluzione del problema identitario ha pertanto acquisito un significato paradigmatico. Qualora si faccia astrazione da tutto ciò che è estrinseco a sé – ciò da quanto si ponga come oggetto di dubbio –, a sussistere sarà inevitabilmente la semplice affermazione “cogito ergo sum”. In realtà [oggi] questa identificazione moderna del sé ha perso la sua efficacia, e si può dire che sia arrivata alla sua conclusione. È vero che l'identità, in se stessa, esprime una preoccupazione di tipo autoreferenziale. Tale preoccupazione, però, consente al sé e quasi esige una collocazione in rapporto ad altri. Essa comporta, cioè, la necessità di definire il luogo da occupare, più l'incombenza di caratterizzare se stessi. In altri termini la manifestazione di se stessi avviene all'interno di una definizione di luogo occupato, non tanto dalla consapevolezza che il singolo abbia di se stesso<sup>9</sup>.

Questo vuol dire che, per la modernità, la questione dell'identità si precisa come domanda circa l'identità del soggetto, la quale, nella figura del *cogito* cartesiano, è pensata come luogo

---

12-13. Cf. E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014).

<sup>8</sup> I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristianesimo e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, p. 37. Sul nesso «identità-modernità», specialmente dal punto di vista sociologico e psicologico, cf. G. JERVIS, *La conquista dell'identità. Essere se stessi, essere diversi*, Feltrinelli, Milano 1999. Cf. anche D. SPARTI, *Identità e coscienza*, il Mulino, Bologna 2000; ID., *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996.

<sup>9</sup> I. SANNA, *L'identità aperta*, cit., pp. 37-38.

originario di ogni evidenza e certezza, in quanto luogo della presenza immediata dell'uomo a se stesso, a prescindere da qualsiasi riferimento ad altro da sé<sup>10</sup>. Sotto questo profilo, il problema dell'identità si rivela come la "cifra" costitutiva della questione antropologica attuale e diventa cruciale specialmente

in concomitanza dei processi di sfuocamento o di minaccia dell'identità dell'uomo, sia per quanto riguarda le identità culturali che sono sottoposte al tiro incrociato della globalizzazione, mentre si accentuano i fenomeni identitari di tipo fondamentalista, sia per quanto concerne l'identità umana che appare quasi corrotta nelle sue strutture elementari da una visione modulare dell'uomo, dominata dalla biotecnologia, sia, infine, soprattutto per la coscienza dell'identità personale che appare estenuata in un processo di liquefazione nel cangiante caleidoscopio con cui la persona si rappresenta sulla scena sociale<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> «L'esperienza dell'altro in realtà è altrettanto originaria dell'esperienza del sé ed è per parte sua il presupposto che consente di passare dal *cogito* al *sum*. Una coscienza solipsistica, che assorbe tutto lo spazio del reale, non potrebbe giungere a pensarsi come essente, in quanto il suo sarebbe soltanto un pensiero. Tale *cogito* dovrebbe invece essere descritto come un "io penso che io penso...". Solo il pensiero di un possibile *altro* pensiero, il pensiero di Dio o quello di un *genius malignus* permette a Cartesio di arrestare questa riflessione infinita: in quanto un tale altro può appunto intendere questo mio pensare non come pensiero puramente suo, in quanto io non *sono* solamente il suo pensiero. Egli non può neanche pensare, conformemente alla verità, che esiste soltanto il suo pensiero. Deve riconoscere che io penso, o che lui sbaglia. Nella relazione con lui, il mio pensiero diventa essere. Il *sum* pertanto non è una pura conseguenza del *cogito* – cosa che Cartesio ha espressamente sottolineato – né una tautologia. Non è soltanto tautologia perché – come possibilità – esistono molti pensanti e perché "egli pensa che io penso" e "io penso che io penso" non significano la stessa cosa. Con il pensiero dell'essere è pensato il fatto che la coscienza trascende i suoi contenuti intenzionali, dunque se stessa» (R. SPAEMANN, *Persone*, cit., p. 66).

<sup>11</sup> F.G. BRAMBILLA, *L'identità transitiva. Per un'antropologia drammatica*, in *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, a cura di L. Casula e G. Ancona, Glossa, Milano 2008, p. 25.

Una ripresa della radice moderna della questione relativa all'identità personale e dell'articolata discussione critica intorno a essa, variegata nei suoi molteplici punti di vista, consente di cogliere al meglio la "tensionalità" del concetto di identità che nelle dimensioni della relazionalità specifica la sua configurazione in ordine alla determinazione della permanenza dell'umano nelle metamorfosi dell'antropologico. Una tale ripresa è giustificata dal fatto che l'importanza della ricognizione della genesi e dello sviluppo della questione relativa all'identità personale, oltre a consentire l'analisi e l'organizzazione dei diversi stili di pensiero sul tema, permette di verificare quanto, al di là delle inevitabili differenti articolazioni e diversità di impostazione, si presenta oggi in continuità con ciò che è stato sviluppato nel passato, e quanto, invece, ha determinato e può ancora determinare mutamenti d'impostazione e trasformazioni interpretative più rispondenti a una migliore comprensione del senso dell'umano nell'oggi. Non a caso, infatti, in saggi dedicati, in questi ultimi decenni, al tema dell'identità personale il punto di partenza è determinato dalla riproposizione della questione, originariamente cartesiana, del «che cosa sono io? (*What am I?*)»<sup>12</sup>.

Mentre Cartesio concentra la propria riflessione sul soggetto pensante e sul posto che da esso è occupato nell'ordine naturale, aprendo così la strada dall'immagine moderna del soggetto inteso come mente che domina un mondo materiale disincantato<sup>13</sup>, e, conseguentemente, a un radicale dualismo che «dà origine alla difficoltà di connettere l'io-macchina (il corpo) con l'io-spirito (la mente che osserva il mondo oggettivo)»<sup>14</sup>, Locke, che certamente può essere identificato come l'iniziatore del dibattito moderno sull'identità personale, si fa promotore di un criterio non fisico ma psicologico, che individua nei contenuti psichici il livello specifico per definire l'identità personale, sottolineando il ruolo decisivo non del corpo materiale, bensì della memoria e della coscienza

---

<sup>12</sup> Cf. R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche* [1981], Il Saggiatore, Milano 1987; H. NOONAN, *Personal Identity*, Routledge, London 1989.

<sup>13</sup> Cf. CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 195.

<sup>14</sup> M. DI FRANCESCO, *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 23.

di sé. Per Locke, l'identità personale è costituita dalla continuità della coscienza, in quanto è possibile parlare della stessa persona in presenza di certe connessioni tra stati mentali coscienti. Nel *Saggio sull'intelligenza umana*, Locke definisce la "persona" come

un essere intelligente e pensante che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi; il che esso fa soltanto mediante quella consapevolezza che è inseparabile dal pensare, e, a quanto [...] sembra, essenziale ad esso: essendo impossibile per chicchessia percepire senza percepire che percepisce. Quando vediamo, udiamo, odiamo, gustiamo, tocchiamo, meditiamo, o vogliamo una cosa, noi ci accorgiamo di farlo. Altrettanto accade sempre nel caso delle nostre sensazioni e percezioni attuali: e in tal modo ognuno è a se stesso ciò che egli chiama se stesso: e in questo caso non si prende in considerazione il fatto che il medesimo io si continui nella stessa sostanza o in sostanze diverse. Poiché, la consapevolezza sempre accompagnando il pensiero, ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso, e in tal modo distingue se stesso da tutte le altre cose pensanti, in ciò solo consiste l'identità personale: ossia, nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e di quel tanto che questa consapevolezza può venir portata al passato, a qualunque passata azione e pensiero, fin la giunga l'identità di quella persona; è lo stesso io, ora, che era allora; e quell'azione fu compiuta dal medesimo io che attualmente se la rappresenta nella riflessione<sup>15</sup>.

Riprendendo e precisando, nel paragrafo § 10, la metafisica descrittiva di Aristotele<sup>16</sup>, Locke introduce tre principi relativamente indipendenti di individuazione, costituiti dal principio "sortale", secondo il quale un criterio di identità per l'individuo

---

<sup>15</sup> J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, II, XXVII, § 11, Mondadori, Milano 2008, p. 371.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, II, XXVII, § 10, pp. 370-371.

$x$  è soddisfatto solo se  $x$  corrisponde a un predicato “sortale”<sup>17</sup>, indicando di fatto un’identità relazionale tra particolare e universale, per cui un certo individuo è una persona a prescindere dalle sue particolarità fisiche, ambito vitale, nel quale il criterio di identità è soddisfatto a condizione che  $x$  continui a rimanere in vita<sup>18</sup>, e quello personale, nel quale il criterio di identità è definito dal principio di continuità che per le persone non è stabilito naturalmente da ciclo unità-di-vita/continuità-dell’individuo, bensì, riflessivamente, dalla coscienza e, quindi, dal ciclo unità-di-coscienza/continuità-dell’individuo<sup>19</sup>. Non essendo, come in

---

<sup>17</sup> «Il termine sortale (*sortal*) deriva da *sort* (genere, tipo, specie) e trova un uso verbale in espressioni inglesi come *sorting out* (selezionare, trascegliere). Consideriamo il concetto sortale di “verdure”. Esso copre qualsiasi genere di pianta le cui radici o i frutti sono commestibili. L’insieme di tutte le verdure include come suo sottoinsieme alcune specie (ma non tutte) della famiglia *cruciferae*, alcune specie (ma non tutte) della famiglia delle *leguminosae*, e così via» (D. SPARTI, *Identità e coscienza*, cit., p. 68).

<sup>18</sup> «Se ad esempio osservo una piantina di quercia al tempo  $t_1$  ed una quercia (l’albero) al tempo  $t_2$ , registro un mutamento nella forma e nell’“ammasso di materia” (la quantità di atomi è infatti aumentata), ma ciò nondimeno quell’individuo continua ad essere la stessa quercia. La sostanza materiale non può dunque essere un criterio di identità. Solo quel principio dinamico che è la continuità di vita (vegetale) può esserlo, rappresentando l’unificazione delle parti (piantina e albero) nel tempo a prescindere dalle alterazioni di forma e materia» (*ibid.*, pp. 68-69).

<sup>19</sup> A giudizio di Michele Di Francesco, gli argomenti positivi a favore della teoria secondo la quale per Locke è la coscienza a costituire l’identità personale, si basa sulla convergenza tra «(a) una *analogia* tra vita e coscienza, tra la continuità dell’organismo vivente e la continuità della persona e (b) una serie di ingegnosi *esperimenti mentali* volti a mostrare che la continuità di una sostanza (materiale o spirituale) non fornisce né le condizioni necessarie, né le condizioni sufficienti per la continuità della persona. Per quanto riguarda l’analogia, essa può essere espressa in questi termini come la continuità di un organismo attraverso il tempo non dipende dalla permanenza della massa di materia che lo compone (che in realtà muta costantemente) ma dalla continuità di vita (definita in termini di organizzazione funzionale tra le parti) che lo anima, così l’identità nel tempo della persona deriva non dalla permanenza di una sostanza (pensante), ma dalla continuità del pensiero stesso, dalla continuità della coscienza resa possibile dalla memoria che il soggetto ha delle proprie azioni» (M. DI FRANCESCO, *L’io e i suoi sé. Identità personale e scienze della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1990, pp. 71-72). «Questa impostazione del problema ha alle spalle una approfondita riflessione intorno al tema dell’identità. L’identità di un individuo con se stesso in un dato istante è una relazione quasi paradossale: l’affermazione

Cartesio, una manifestazione fenomenica della presenza di una sostanza sottostante, la coscienza, per Locke, è ciò che costituisce il soggetto e gli stati coscienti sono la materia stessa di cui sono fatte le persone. La coscienza di sé e la capacità di riflettere e riferire a sé o di attribuirsi azioni e pensieri, essendo sia ciò che verifica le sensazioni e percezioni attuali, sia ciò che può essere esteso all'indietro alle passate azioni e pensieri, rende ciascuno un *io* unico e unificato (un *self*) e, conseguentemente, un io continuo nel tempo<sup>20</sup>. Questo significa che, secondo Locke, è la continuità della coscienza che crea l'identità personale, che è data dalla memoria delle proprie azioni passate, tenute assieme dalla loro riferibilità all'io attuale, ovvero dalla consapevolezza di essere la

---

“a=a” appare tautologica e vuota; l'identità di un individuo attraverso il tempo è problematica: l'affermazione “a=b” appare in qualche misura falsa (in quanto sembra implicare un certo grado di differenza). [...] Per Locke l'invarianza richiesta per parlare di identità non è assoluta, ma relativa al tipo, alla *sorta*, di cosa di cui si tratta. Non ci chiederemo, così, se “a” è lo stesso di “b” in assoluto, ma se “a” è lo stesso “G” di “b”, dove “G” sta per un concetto generale, sotto cui “a” e “b” possono cadere. Locke esemplifica contrapponendo i criteri per essere la stessa massa di materia e per essere lo stesso organismo vivente. Se un gruppo di atomi dà vita a una massa di materia è sufficiente che uno di questi atomi sia tolto per avere una massa differente. Al contrario, “nello studio della creature viventi, la loro identità non dipende da una massa delle stesse particelle” ma da quella che Locke chiama una “organizzazione di parti in un unico corpo coerente, le quali partecipano di un'unica vita comune”. È così possibile che un seme e una quercia siano lo stesso albero, anche se la materia che li compone è del tutto diversa, in quanto l'originaria materia del seme è stata gradualmente sostituita nel corso della vita della pianta. Il principio su cui Locke può basare la sua nozione è dunque il concetto intuitivo di continuità: la semplice invarianza della cosa con se stessa al variare del tempo – criterio che impedisce che una cosa possa avere della propria esistenza, e che due cose ne abbiano uno solo, e ciò vale tanto per gli “spiriti finiti” quanto per i “corpi”» (*ibid.*, pp. 72-73). Per le citazioni interne al testo, cf. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, II, XXVII, § 4, cit., pp. 365-366.

<sup>20</sup> L'identità della persona «si estende oltre l'esistenza presente, a quella passata, solo mediante la coscienza – ad opera della quale avviene che essa si preoccupi del proprio passato e ne risponda: attribuisca e imputi a sé le proprie azioni passate, esattamente sulla stessa base e per la stessa ragione che si riferiscono al presente» (J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, II, XVIII, § 28, cit., pp. 384-385).

stessa persona che le ha compiute<sup>21</sup>. Non è, infatti, la continuità di una sostanza sottostante che permette di parlare del medesimo soggetto con il variare del tempo, ma la connessione, grazie al ricordo, delle esperienze coscienti che l'uomo fa<sup>22</sup>. Questo perché, per Locke, la coscienza di sé è indipendente dalla sostanza materiale, che, in questo senso, è irrilevante per stabilire l'identità personale, giacché questa consiste non nell'identità della sostanza, ma nell'identità della coscienza<sup>23</sup>.

Esprimendo un anti-sostanzialismo netto nell'identificazione dell'identità personale, Locke, nell'individuare il livello cognitivo della continuità psicologica del soggetto umano come l'adeguato livello di analisi della persona, mette in evidenza la rilevanza dei criteri psicologici per definire l'identità personale con il risultato, però, di determinare una caratterizzazione funzionale e non sostanziale di tale identità, la quale passa essenzialmente attraverso il possesso di un contenuto mentale. Non a caso, già Leibniz, discutendo il criterio psicologico dell'identità, precisa che la coscienza è solo uno dei criteri di identità personale, accanto ad altre dimensioni quali la continuità di sostanze materiali, le percezioni indistinte, le testimonianze da parte di quanti conoscono in soggetto.

---

<sup>21</sup> «L'io è quella cosa pensante e consapevole [...] che è sensibile o consapevole di piacere e dolore capace di felicità o infelicità, e perciò fin dove giunge quella consapevolezza, si preoccupa di se stessa» (*ibid.*, II, XXVII, § 19, p. 378).

<sup>22</sup> «Essendo la stessa consapevolezza quella che fa sì che un uomo sia se stesso a se stesso, l'identità personale dipende da quella, e da essa soltanto, sia che tale consapevolezza sia unita esclusivamente ad una sola sostanza individuale, o possa continuarsi in una successione di varie sostanze. Infatti, finché un essere intelligente può ripetere l'idea di qualunque azione passata con la stessa consapevolezza che ha di qualunque azione presente, fino a quel momento esso è il medesimo io personale. Esso è infatti se stesso a se stesso, ora, per la coscienza che ha dei suoi pensieri ed azioni presenti, e così sarà lo stesso io fintanto che la stessa consapevolezza possa estendersi ad azioni passate o avvenire» (*ibid.*, II, XXVII, § 12, pp. 372-373).

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, II, XXVII, § 21, p. 379. «Nient'altro che la coscienza può unire in una stessa persona essenze tra loro lontane: l'identità della sostanza non può farlo; poiché, quale che sia la sostanza di cui si tratta, e comunque formata, senza coscienza non c'è persona» (*ibid.*, II, XXVII, § 25, p. 382).

Pur accettando la plausibilità di alcune intuizioni espresse da Locke<sup>24</sup> nel proporre una teoria sostanzialista dell'identità personale, che è allo stesso tempo molto sensibile al ruolo della continuità psichica nella costruzione dell'identità personale criticando, però, la tesi antisostanzialista, Leibniz presenta una serie di argomenti che mettono in luce la difficoltà di individuare l'identità personale sulla base di una nozione esclusivamente "qualitativa" dell'identità, e spiega le ragioni per cui dalla sua teoria della sostanza spirituale possono derivare elementi significativi per comprendere sia la rilevanza dell'identità personale, basata su categorie psichiche, sia il legame di dipendenza di queste proprietà dalla sussistenza di una sostanza spirituale. Secondo Leibniz, infatti, l'identità qualitativa del contenuto mentale non produce di per se stessa l'identità numerica della persona, in quanto non c'è nulla di inconcepibile (apparentemente) in due individui numericamente distinti, ma identici dal punto di vista mentale. A tal proposito Leibniz, escogitando il fantasioso esperimento mentale del "globo gemello" per confutare la posizione lockiana, scrive:

può darsi che, in altro luogo dell'universo, o in altro tempo, vi sia un globo che non differisca sensibilmente [...] da ciascun di noi. Vi saranno, dunque, [...] più di

---

<sup>24</sup> Dopo aver messo in evidenza che le eventuali anime degli animali, essendo incapaci di riflettere su se stessi, non possiedono qualità morale, Leibniz scrive che, al contrario, «l'anima intelligente, sapendo che cosa essa è, e potendo dire quell'"io" che spesso dice, non persiste e sussiste soltanto metafisicamente ancor più che altre, ma persiste, inoltre, la stessa moralmente, e costituisce la medesima persona. Il ricordo, infatti, o conoscenza dell'io, è ciò che la rende passibile di pensare e di ricompensa» (G.W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, 34, in ID., *Monadologia e Discorso di metafisica, Nuovi saggi sull'intelletto umano, L'armonia delle Lingue*, Mondadori, Milano 2008, pp. 89-90). La sottolineatura della permanenza del ricordo e dell'autocoscienza, avvicinano la posizione di Leibniz, il quale lascia intendere che non basta l'identità metafisica della sostanza per essere la stessa persona, a quella di Locke che individua la necessità della connessione psicologia dei ricordi per definire l'identità personale. A tal proposito Leibniz presenta un esempio: «Poniamo che un qualche privato debba diventare all'improvviso re della Cina, ma a condizione di dimenticare quel che è stato, come se nascesse di bel nuovo non varrebbe ciò nella pratica, o quanto agli effetti di cui ci si può accorgere, tanto quanto se lui fosse distrutto, e un re della Cina creato, nel medesimo istante al suo posto?» (*ibid.*, p. 90).

cento milioni di coppie di persone simili, cioè a dire di persone colle medesime apparenze e coscienze; Dio potrebbe trasportare gli spiriti, soli o con i loro corpi, da un globo nell'altro senza che essi se ne accorgessero; ora, sia che si trasferiscano o no, che dovrà dirsi della loro persona e del loro sé, secondo le vostre teorie? Sono essi due persone o la stessa, dato che la coscienza e le apparenze esterne ed interne degli uomini di questi due globi non dian luogo a distinzione? È vero che Dio e gli spiriti capaci di penetrar le distanze e relazioni esterne di tempo e di luogo, e così le costituzioni interne, insensibili agli uomini di questi due globi, potrebbero distinguerli; ma, secondo le vostre ipotesi, essendo sola la coscienza a distinguer le persone, senza bisogno che l'identità o diversità reale di sostanza, o anche di ciò che si mostra agli altri, entri in giuoco, come non dire che due di questi individui, che sono ad un tempo in questi due globi simili, ma lontani l'uno dall'altro d'una distanza inesprimibile, non fanno che una sola ed unica persona; il che, tuttavia, è un'assurdità bella e buona<sup>25</sup>?

Quindi, considerando una coppia costituita da un abitante della Terra e dal suo gemello abitante nell'altro globo analogo a quello della Terra, a giudizio di Leibniz, i due individui, pur avendo dei contenuti mentali coscienti qualitativamente identici, non costituiscono la stessa persona, in quanto appartengono a mondi diversi e separati da un'enorme distanza. Questo vuol dire che la continuità dei ricordi coscienti non fonda, come ritiene Locke, l'identità personale, perché non è sufficiente a distinguere il proprio essere da quello di tutti gli altri. L'identità personale, secondo Leibniz, consiste, invece, nella permanenza della stessa sostanza spirituale (o "monade"), che è titolare dei ricordi coscienti e anche di quelli inconsci, o di "piccole percezioni" senza consapevolezza. In altri termini, per Leibniz, l'identità personale

---

<sup>25</sup> G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, XXVII, § 23, in *Id.*, *Monadologia e Discorso di metafisica*, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, *L'armonia delle Lingue*, cit., p. 335.

risiede nella continuità metafisica di una sostanza spirituale che determina l'identità reale del soggetto umano indipendente dalla continuità psicologica dello stesso. Anche se si manifesta nella coscienza, l'identità personale non si risolve solo in questa manifestazione, perché è legata all'identità sostanziale<sup>26</sup>. L'identità personale costituisce non solo la *conditio sine qua non* dell'identità psicologica, ma anche dell'identità morale, in quanto la *ratio essendi* è predominante sulla *ratio cognoscendi*. Infatti, «secondo l'ordine delle cose, l'identità che appare alla persona stessa che si sente la stessa, suppone l'identità reale in ogni passaggio prossimo, accompagnata da riflessione e senso del me, perché una percezione intima ed immediata non può naturalmente ingannare»<sup>27</sup>. Questo in ragione del fatto che, essendo l'uomo, in quanto essere corporeo, un flusso continuo, l'identità di una sostanza individuale richiede la conservazione dell'anima, che identifica l'umano nella sua sostanzialità di essere pensante e riflessivo. Sotto questo profilo, per Leibniz,

il sé fa l'identità reale e fisica, e l'apparenza da sé, accompagnata dalla verità, vi unisce l'identità personale. Non volendo dunque dire che l'identità personale non si estenda al di là del ricordo, tanto meno direi che il sé o l'identità fisica ne dipende. L'identità reale e personale si prova nel modo più sicuro, in materia di fatto, mediante la riflessione presente e immediata, ma già sufficiente-

---

<sup>26</sup> «La parola persona implica un essere pensante e intelligente, capace di ragione e di riflessione, che può considerare sé come medesimo, come una stessa cosa che pensa in differenti tempi e in differenti luoghi; il che egli fa unitamente in virtù del senso che ha delle proprie azioni. Questa conoscenza accompagna sempre le nostre sensazioni e percezioni presenti, quando sono abbastanza distinte [...] è per essa ciascuno è per sé ciò che egli dice se medesimo. Non s'ha qui riguardo se il medesimo sé è continuato nella stessa sostanza o in sostanze diverse; poiché accompagnando sempre la coscienza (*consciousness* o coscienza), il pensiero, e procedendo da ciò che ciascuno è ciò che egli dice se medesimo, e per cui si distingue da qualunque altra cosa pensante. In ciò pure consiste la identità personale, o ciò che fa un essere ragionevole sempre lo stesso; e per quanto questa coscienza può estendersi sulle azioni o sui pensieri passati, altrettanto s'estende l'identità di questa persona, e il sé è presentemente lo stesso che era allora» (*ibid.*, II, XXVII, § 9, p. 324).

<sup>27</sup> *Ibid.*, II, XXVII, § 9, p. 325.

mente, d'ordinario, mediante il nostro ricordo nell'intervallo, o la testimonianza concorde degli altri; ma, se Dio mutasse straordinariamente l'identità reale, l'identità personale rimarrebbe, supposto che l'uomo conservasse le apparenze dell'identità, tanto interne (cioè a dire, di coscienza) che esterne, quelle che consistono in ciò che appare agli altri. Ond'è che la coscienza non è il solo mezzo che dia l'identità personale, e la testimonianza altrui ed altri mezzi ancora la possono supplire<sup>28</sup>.

In questo modo l'identità personale essendo radicata nella natura delle cose, dice dell'identità sostanziale dell'umano, perché il soggetto che perdura possiede, nell'ordine naturale delle cose, come una proprietà essenziale il fondamento di quella continuità che assicura l'identità personale e che fa sì che la sostanza spirituale sia anche la stessa persona morale.

Ciò, secondo Leibniz, è possibile perché l'individuo rimane numericamente il medesimo quando sussiste un'organizzazione, o meglio, quando sussiste un principio attivo di organizzazione, che viene chiamato "principio di vita", ovvero "monade". Questo comporta che il principio di organizzazione legato alla definizione dell'identità individuale è un principio monadico, di tipo particolare, perché la monade dominante, rappresentando un'"organizzazione di organizzazioni", fa sì che l'identità individuale, in quanto posta in relazione con un problema di "autoorganizzazione", consente di pensare l'identità personale alla luce di un fon-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, II, XXVII, § 10, p. 326. «Si potrebbe discutere se il ricorso alla testimonianza esteriore può davvero sostituire o ricostituire l'identità personale [...]. Il fatto che Leibniz la invochi è comunque un chiaro segno della sua tesi – più pragmatica e attenta agli strumenti sociali di attribuzione di identità – secondo cui “la coscienza non è il solo mezzo per costituire l'identità personale”, né la memoria un criterio onnipotente: noi possiamo dimenticare ed essere gli stessi che hanno dimenticato. Naturalmente questo discorso è possibile in quanto Leibniz pare muoversi sul filo del rasoio del riconoscimento del valore di *criterio affidabile* della continuità psicologica senza accettare che esso costituisca in toto l'identità stessa. Ciò è possibile solo in quanto la persona è fondata sull'*apparenza* della continuità dell'io, e questa apparenza non è – per così dire – contingente, ma radicata nella natura della cose» (M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, cit., pp. 118-119).

damento sostanziale dell'identità individuale (o sostanziale) come un qualcosa di completo, che include sia una serie di proprietà essenziali o necessarie in senso stretto, sia una serie di proprietà necessarie *per accidens*, dalle quali è possibile dedurre che la natura dell'identità personale di ciascun uomo è conoscibile quando se ne conosca la biografia completa.

Per David Hume, che combatte contro la nozione di identità, non è possibile avere alcuna impressione di un "io" permanente e unitario, né si può, di conseguenza, acquisire l'idea di un simile io. La possibilità di una tale acquisizione, a giudizio di Hume, dovrebbe fondarsi su una percezione dell'io che rimane costante e immutabile per tutta la vita di un individuo. Riconoscendo che non c'è alcuna impressione che corrisponda all'idea dell'io, in quanto tutte le impressioni hanno come contenuto sensazioni o passioni particolari, in continua alternanza tra loro, Hume afferma che l'io si dà in concomitanza con ogni percezione, per cui esso, configurandosi come un fascio di percezioni, assumerebbe, così, un'identità relazionale e non sostanziale, a motivo del fatto che, per Hume,

la nostra tendenza a confondere l'identità con la relazione è tanto grande, che incliniamo a immaginare qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione: tale mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e agli animali. E quando anche ciò non avviene, sempre proviamo la tentazione di confondere queste idee, per quanto su questo punto non riusciamo a stare tranquilli mai pienamente e a trovare qualcosa d'invariabile e ininterrotto che giustifichi la nostra nozione di identità<sup>29</sup>.

Infatti, nella quarta parte del I libro del suo *Trattato sulla natura umana*, facendo rilevare che molti pensatori sono persuasi dell'esistenza dell'io, inteso come unico, semplice, incessante e

---

<sup>29</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, I, IV, VI, in *Id.*, *Trattato sulla natura umana, Ricerca sull'intelletto umano, Ricerca sui principi della morale*, Mondadori, Milano 2008, pp. 292-293.

immutabile, non riconoscendo all'io un'inconfondibilità rispetto alle percezioni particolari, Hume afferma che non esiste una coscienza di sé o un qualunque altro luogo che possa operare come entità centrale alla quale afferiscono, unificandosi e perdurando, tutte le esperienze che ogni uomo fa<sup>30</sup>. Per Hume, tale convinzione, tanto radicata negli uomini, è però smentita dall'esperienza, perché «noi non abbiamo nessuna idea dell'*io*, del modo che viene qui spiegato»<sup>31</sup>. Ciò in ragione del fatto che, siccome per Hume tutte le idee derivano agli uomini da impressioni e a esse corrispondono perfettamente in ogni singola parte<sup>32</sup>, anche l'idea dell'identità personale deve necessariamente provenire da un'impressione, perché «quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso* m'imbatto sempre in una particolare percezione [...], non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione»<sup>33</sup>. Se si ha l'idea di un "io" unico, semplice, invariabile e ininterrotto, l'impressione da cui quest'idea deriva dev'essere altrettanto unica, semplice, invariabile e ininterrotta<sup>34</sup>. Tuttavia, precisa Hume,

---

<sup>30</sup> «Ci sono alcuni filosofi i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro io: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 289).

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, I, I, I, VII, pp. 34-64.

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 290. «Quando per qualche tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di *me stesso*, e si può dire che realmente, durante quel tempo non esisto. E se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte sì che non potessi più né pensare né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richieda di più per fare di me una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una seria spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di *se stesso*, dichiaro che non posso seguitare a ragionare con lui. Tutt'al più, gli potrei concedere che può aver ragione come l'ho io, e che in questo punto siamo essenzialmente differenti: egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama *se stesso*, mentre io son certo che in me un tale principio non esiste» (*ibid.*).

<sup>34</sup> «Ci vuol sempre una qualche impressione per produrre un'idea reale. Ma l'io, o la persona, non è una impressione: è ciò a cui vengon riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, quest'impressione dovrebbe rimanere invaria-

dato che l'esperienza suggerisce che tutte le impressioni, cioè passioni, emozioni, sentimenti, sensazioni, si susseguono rapidamente, cambiano, si alternano, e non esistono mai tutte insieme, «non può essere, dunque, da nessuna di queste impressioni, né da alcun'altra, che l'idea dell'io è derivata: per conseguenza, non esiste tale idea»<sup>35</sup>. Le singole, atomiche, percezioni, di per sé, non avendo la facoltà di connettersi in unità temporali più ampie, non possono, per Hume, essere considerate un criterio di identità, in quanto la continuità di esistenza è una semplice assunzione e l'identità che si crede possa determinarsi è spuria.

A tal proposito, paragonando la mente a una specie di teatro, all'interno del quale le percezioni passano, ripassano e scivolano via, mescolando in una varietà infinita di atteggiamenti e situazioni, Hume afferma che «non c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità»<sup>36</sup>. Mettendo in guardia dal fraintendere il paragone, Hume precisa che «a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive», perché «noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta».<sup>37</sup> Il fatto che la mente ha una struttura aperta e che l'identità vera e propria è illusoria, non conduce Hume a sostenere che l'identità personale non ha alcun ruolo nella vita umana. Anzi, chiedendosi che cosa spinge a raggruppare e correlare le percezioni come fossero episodi della storia in un unico individuo, considerando che tutte le impressioni sono distinte e separate, per cui ciascuna di esse può sussistere senza la necessità di un "substrato", come l'io, a sorreggerla e rilevando, infine, che è impossibile percepire l'io isolatamente, cioè senza contemporaneamente avvertire qualche altra percezione, anche se le percezioni sono entità che possono

---

bilmente sempre la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece, non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 289).

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, pp. 289-290.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, IV, VI, p. 291.

<sup>37</sup> *Ibid.*

esistere senza appartenere ad alcun io, Hume scrive che l'io è un fascio o collezione «di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento»<sup>38</sup>. Essendo un fascio di percezioni differenti, ciascuna delle quali ha un'esistenza propria e non dipendente da alcuna sostanza che lo possiede, l'identità personale, come esistenza di entità continua nel tempo, è illusoria, «è un'identità fittizia, dello stesso genere di quello che ascriviamo ai vegetali e agli animali. Essa, quindi, non può avere un'origine diversa, ma deve procedere da un'operazione simile dell'immaginazione su oggetti simili»<sup>39</sup>. In altre parole, poiché l'immaginazione, come operazione della mente, attribuisce identità fittizia a eventi empirici che sono di per sé "dis-identici", l'uomo finge la continuità delle proprie percezioni, in modo tale da cancellare ogni eventuale interruzione nella successione della percezioni. Infatti, escludendo che possa scaturire da qualche legame reale tra le percezioni, l'identità personale, secondo Hume, va attribuita alla mera successione delle percezioni. Questo perché

è evidente che l'identità che si attribuisce alla mente umana, per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola, né di far perdere a loro il carattere di distinzione e di differenza ch'è loro essenziale: resta sempre che ogni percezione distinta, che entra nella composizione della mente, è un'esistenza distinta ed è differente, distinguibile e separabile, da ogni altra percezione contemporanea o successiva. Ma, poiché nonostante questa distinzione e separabilità noi supponiamo tutta una catena di percezioni unite dall'identità, nasce naturalmente una questione a proposito di questa relazione di identità: se, cioè, è qualcosa che unisce insieme realmente le nostre diverse percezioni, o ne associa soltanto le idee nell'immaginazione. In altri termini: se nel sentenziare l'identità di una persona, osserviamo qual-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, IV, VI, p. 290.

<sup>39</sup> *Ibid.*, II, IV, VI, p. 297.

che legame soltanto fra le idee che di queste ci formiamo. Questa questione possiamo facilmente risolvere se ricordiamo ciò ch'è stato già ampiamente dimostrato: cioè, che l'intelletto non coglie mai nessuna connessione reale fra gli oggetti, e che anche l'unione di causa ed effetto, strettamente esaminata, si risolve in un'associazione abituale delle idee. Poiché ne segue, evidentemente, che l'identità non appartiene a quelle differenti percezioni, né le unifica affatto; ma è semplicemente una qualità a loro attribuita a causa dell'unione delle idee di esse nell'immaginazione, quando vi riflettiamo. Ora, le sole qualità che possano unire le idee nell'immaginazione, sono le tre relazioni su ricordate: queste sono i principi unificatori del mondo ideale, e senza di esse ogni oggetto distinto è separabile dalla mente, e separatamente può essere considerato, e non appare connesso con nessun altro oggetto più che se ne fosse disgiunto dalla più grande differenza e lontananza. L'identità dipende, dunque, da qualcuna di queste tre relazioni: di rassomiglianza, di continuità e di causalità, e poiché la vera essenza di queste tre relazioni consiste nel produrre un facile passaggio da un'idea all'altra, ne segue che le nostre nozioni d'identità personale derivano esclusivamente dal cammino piano e ininterrotto del pensiero attraverso una serie d'idee connesse, conforme ai principi su esposti<sup>40</sup>.

Alla domanda sul perché venga attribuita un'identità unica, semplice, indivisibile, a percezioni distinte e mutevoli, Hume risponde attraverso una descrizione del modo di "funzionare" della mente. Una descrizione, però, che tende a confondere la nozione d'identità con quella di una successione di oggetti in relazione. In effetti, Hume chiama "identità" l'idea distinta di un oggetto che rimane "ininterrotto" e "invariabile" attraverso un determinato intervallo di tempo, mentre chiama "diversità" l'idea distinta di molti e differenti oggetti esistenti successivamente e connessi da

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, IV, VI, pp. 297-298.

una stretta relazione<sup>41</sup>. L'atto della mente con cui vengono percepite "identità" e "diversità" appare molto simile, perché, secondo quanto scrive Hume,

l'atto dell'immaginazione, col quale consideriamo un oggetto ininterrotto e invariabile, lo sentiamo quasi identico a quello col quale riflettiamo su una successione di oggetti in relazione; né lo sforzo del pensiero richiesto per quest'ultimo è maggiore che per il primo, perché la relazione facilita il passaggio della mente da un oggetto all'altro e lo rende così piano come se essa contemplasse un oggetto solo e continuo. Questa somiglianza è la causa della confusione e dell'errore, perché ci fa sostituire la nozione d'identità a quella di oggetti in relazione<sup>42</sup>.

Per giustificare questo modo di procedere l'uomo è costretto a riconoscere che le proprie percezioni abbiano un'esistenza continuata, e, pur di ammetterla, "inventa" l'idea dell'anima, della sostanza, dell'io, intesi come realtà identiche, uniche, semplici<sup>43</sup>. Per spiegare più chiaramente questa "finzione", per Hume si può ricorrere a qualche esempio che consenta di «provare che tutti gli

---

<sup>41</sup> «Noi abbiamo un'idea distinta di un oggetto che rimane invariabile e ininterrotto attraverso una data variazione di tempo: quest'idea la chiamiamo d'*identità* o *medesimezza*. Abbiamo anche un'idea distinta di molti e differenti oggetti esistenti successivamente connessi da una stretta relazione: essa, guardata in fondo, ci dà una perfetta nozione della *diversità* come se non ci fosse nessuna relazione fra gli oggetti. Ma, sebbene queste due idee, d'identità e di successione di oggetti in relazione siano in se stesse perfettamente distinte e anche contrarie, è certo, tuttavia, che nel nostro abituale modo di pensare vengono generalmente confuse l'una con l'altra» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 291).

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, pp. 291-292.

<sup>43</sup> «Per giustificare questo assurdo ai nostri occhi, immaginiamo spesso qualche nuovo e inintelligibile principio che unisca gli oggetti insieme e ne prevenga l'interruzione o la variazione. Così ci fingiamo una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione, e ricorriamo alla nozione di un'*anima*, di un *io*, di una *sostanza*, per mascherare la variazione. E quando anche non ricorriamo a una tale finzione, la nostra tendenza a confondere l'identità con la relazione è tanto grande, che incliniamo a immaginare qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione: tale mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e ai vegetali» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 292).

oggetti ai quali attribuiamo un'identità, senza prima assicurarci che siano invariabili ed ininterrotti, sono quelli che risultano da una successione di oggetti in relazione»<sup>44</sup>. A tal fine, Hume invita a supporre un ammasso di materia perfettamente compatto, costituito cioè da parti connesse e contigue, al quale attribuire l'identità (l'ininterruzione e l'invariabilità). Però se si suppone che una piccolissima parte di materia venga meno o si aggiunga a esso, è possibile verificare che l'originaria identità dell'ammasso è distrutta. Nonostante tutto, rimane il fatto che la mente umana continua a concepire l'ammasso di materia come perfettamente identico. Ciò, per Hume, avviene perché, in questo caso, non viene misurata la grandezza delle parti in senso assoluto, ma soltanto nella loro proporzione. Pertanto, dato che un piccolissimo pezzo di materia, rispetto a una quantità molto grande, risulta insignificante per la mente umana in quanto non c'è la percezione di alcuna "interruzione" in tutti quei casi in cui osserva cambiamenti notevoli che però avvengono gradualmente e insensibilmente, per Hume, la mente «nel seguire i cambiamenti successivi di un corpo, sente di passare facilmente dalla condizione dell'oggetto osservata in un certo momento a quella di un altro momento, e tra questi suoi atti di osservazione non percepisce in nessun tempo particolare un'interruzione. Per questa continuità di percezione la mente attribuisce un'identità ed esistenza continuata all'oggetto»<sup>45</sup>.

Dato che l'intelletto non coglie mai nessuna reale connessione fra gli oggetti, ma è la mente a "unire" le idee grazie ai principi associativi della "sommiglianza"<sup>46</sup>, "contiguità spazio-temporale",

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 293.

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 294.

<sup>46</sup> «Per cominciare dalla *rassomiglianza*, supponiamo di leggere chiaramente nell'animo di un altro, e di osservare quella successione di percezioni che costituisce la sua mente, o principio pensante; e supponiamo ch'egli conservi sempre la memoria di una parte considerevole delle percezioni passate: è evidente che niente potrebbe maggiormente contribuire a conferire una relazione a questa successione malgrado tutte le sue variazioni. [...]. La memoria non soltanto scopre l'identità, ma contribuisce anche alla sua produzione, producendo fra le percezioni la relazione di rassomiglianza. Il caso è lo stesso se consideriamo noi stessi, invece di un'altra persona» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 298).

che ha poca importanza nel caso presente, e “causalità”<sup>47</sup>, per cui, senza tali principi, ciascuna idea è distinta e separabile dalle altre, secondo Hume, la nozione d'identità deve dipendere da qualcuno di questi tre principi, che producono un facile passaggio da un'idea a un'altra, determinando, di fatto, che l'identità personale deriva dal cammino ininterrotto del pensiero attraverso una serie d'idee connesse. In questo contesto, la memoria svolge un ruolo fondamentale, perché essa scopre l'identità e la crea, «mostrandoci la relazione di causa ed effetto tra le diverse percezioni»<sup>48</sup>. La memoria è quella facoltà attraverso la quale gli uomini fanno risorgere le immagini delle percezioni passate. Dal momento che un'immagine assomiglia sempre al suo oggetto e il frequente ricorrere di percezioni somiglianti trasporta più facilmente l'immaginazione da un'idea all'altra e, conseguentemente, fa sembrare tutto come la continuazione di un medesimo oggetto, la memoria scopre l'identità personale anche mostrando le relazioni esistenti tra le diverse percezioni, che si generano reciprocamente, si distruggono e s'influenzano l'un l'altra. La funzione fondamentale della memoria consiste nel conservare l'ordine e la posizione delle idee, in modo tale che soltanto la memoria, facendo conoscere la

---

<sup>47</sup> «In quanto alla *causalità*, si noti che la mente umana è veramente da considerare come un sistema di differenti percezioni, o differenti esistenze, legate insieme dalla relazione di causa ed effetto, le quali si generano reciprocamente, si distruggono influenzano e modificano l'una l'altra. Le nostre impressioni fanno scorgere idee corrispondenti, e queste a loro volta generano altre impressioni. Un pensiero ne caccia un altro, trascina con sé un terzo, dal quale è a sua volta espulso. Da questo lato non potrei paragonare l'anima meglio che a una repubblica, a uno Stato, i cui diversi membri sono uniti da un vincolo reciproco di governo e di subordinazione, e danno vita ad altre persone, le quali continuano la stessa repubblica nell'incessante cambiamento delle sue parti. E come una stessa repubblica, non soltanto può cambiare i suoi membri, ma anche le sue leggi la sua costituzione, nello stesso modo una medesima persona può mutare carattere e disposizione, così come le sue impressioni e le sue idee, senza perdere la propria identità. Qualunque cambiamento subisca, le sue parti sono sempre connesse dalla relazione di causalità. E da questo punto di vista la nostra identità rispetto alle passioni serve a corroborare quella dell'immaginazione, facendo in modo che le impressioni distanti s'influenzino a vicenda, e ci diano un interessamento sempre presente per i dolori e per i piaceri passati e futuri» (*ibid.*, I, IV, VI, p. 299).

<sup>48</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 300.

continuità e l'estensione della successione delle percezioni, può effettivamente essere considerata l'origine dell'identità personale. Senza la memoria non si potrebbe avere la nozione di causalità e, quindi, neppure l'idea di quel concatenamento di cause-effetti che costituisce l'io. Infatti,

poiché la memoria, sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tal ragione principalmente, l'origine dell'identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione di causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce il nostro io, o la nostra persona. Ma, una volta acquistata per mezzo della memoria questa nozione di causalità, noi possiamo estendere la medesima catena di cause, e per conseguenza l'identità della nostra persona, al di là della memoria, e comprendervi epoche, circostanze, azioni che abbiamo completamente dimenticate, ma che in generale supponiamo siano esistite<sup>49</sup>.

Tuttavia, nell'Appendice del 1740 al *Trattato*, Hume manifesta la sua insoddisfazione in ordine alla sua analisi dell'identità personale. A tal proposito, Hume annota: «dopo una più attenta revisione della sezione riguardante l'*identità personale*, mi trovo in un tale labirinto che confesso di non saper né come correggere le mie opinioni anteriori, né come renderle coerenti»<sup>50</sup>. Passando in rassegna gli argomenti che lo inducono a sperimentare questa insoddisfazione nella spiegazione dell'identità personale, Hume scrive che

ci sono due principi, ch'io non riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunziare a nessuno dei

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, Appendice, pp. 687-688. «Se questa non è una buona ragione generale in favore dello scetticismo, è per lo meno una ragione sufficiente per me (se pure non ne fossi abbondantemente provvisto) di modestia e di diffidenza in tutte le mie decisioni» (*ibid.*, p. 688).

due: che *tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte*; e che *la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte*. Se le nostre percezioni inerissero a qualcosa di semplice e individuale, oppure la mente percepisce qualche reale connessione tra loro, non ci sarebbe più nessuna difficoltà. Per parte mia, debbo invocare il privilegio concesso a ogni scettico, e dichiarare che questa difficoltà è troppo forte per il mio intelletto. Io non pretendo, tuttavia, di affermare che sia assolutamente insormontabile: altri forse, o io stesso, dopo più matura riflessione, scoprirà qualche ipotesi che concili queste contraddizioni<sup>51</sup>.

Con queste affermazioni, Hume sembra attestarsi in una posizione consapevolmente aporetica, dichiarando di non saperla, al momento, superarla. Infatti, da una parte, non riesce a rinunciare all'idea che l'io non può darsi se non come un "insieme di percezioni", al pari di qualunque sostanza che non si dà empiricamente, se non come insieme di qualità, dall'altra, riconosce che l'attribuzione a certe percezioni, e non ad altre, di un certo riferimento unitario, identificato nell'io, ha pure un fondamento, che è dato dalla "determinazione" del pensiero a passare da una percezione all'altra. In altri termini, da un lato, l'io è percepito come qualcosa di autonomo e fondante rispetto alle percezioni che lo compongono, né tali percezioni mostrano una connessione tra loro; dall'altro, tali percezioni sono alcune percezioni e non altre, il che implica che abbiano un loro riferimento comune. Secondo Michele Di Francesco, «la principale ragione della insoddisfazione humeana espressa nell'Appendice, *potrebbe* rintracciarsi nella difficoltà di conciliare la peculiare analisi della causalità proposta nel *Trattato* con una spiegazione convincente della nostra "sensazione" di identità personale»<sup>52</sup>. Infatti, sembra che Hume accenni a questo quando dichiara che qualcosa dell'io è "sentito" nel senso che le percezioni sono sentite come connesse l'una all'altra,

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 690.

<sup>52</sup> M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 172.

anche se poi è costretto a precisare che quando deve spiegare il principio di connessione che lega insieme tali percezioni il ragionamento si fa difficoltoso<sup>53</sup>. Questo perché, per Hume, si può acquisire l'idea della connessione di causa ed effetto tra due percezioni solo dopo avere osservato una connessione distante tra di esse. Ma il problema della spiegazione dell'esistenza dei fasci di percezione che determinano l'identità personale viene lasciato aperto, lasciando intuire che non vi è alcun criterio di identità personale, che, per Hume, è infondata e confusa, a differenza di quando parla dell'identità di monti, vallate e fiumi, che non dà adito a nessuna confusione, in ragione del fatto che l'identità determinata è semplicemente inapplicabile alle persone e va subordinata alla catena delle esperienze umane che nel tempo si connettono tra loro<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> «Se le percezioni sono esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l'intelletto umano non può scoprire mai nessuna connessione tra esistenze distinte: la connessione noi la *sentiamo*, soltanto, come determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro. Ne segue che il pensiero, solo, trova l'identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l'una tira con sé l'altra. Per quanto straordinaria possa sembrare, questa conclusione non deve sorprenderci. La maggior parte dei filosofi sembra propensa a pensare che l'identità personale *nasce* dalla coscienza, e che la coscienza non è altro che la riflessione del pensiero, una percezione riflessa. La presente filosofia, quindi, per questo lato non si presenta male. Ma tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza. Io non riesco a scoprire una dottrina che mi soddisfi a questo punto» (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Appendice, cit., p. 690). Anche se Hume conclude: «se io avessi detto che due idee di un medesimo oggetto non possono differire se non per il differente *modo di sentirle*, sarei stato più vicino alla verità» (*ibid.*, p. 692).

<sup>54</sup> Cf. D. SPARTI, *Identità e coscienza*, cit., p. 91. Seguendo l'impostazione humeana, Ernst Mach sostiene che l'identità personale, compresa come l'esperienza dell'essere sempre gli stessi nel mutare delle circostanze, deriva semplicemente dal fatto che le sensazioni, che costituiscono l'essere umano, si modificano lentamente, per cui da questo lento modificarsi trae origine la credenza illusoria dell'identità dell'io. Infatti, «l'io ha una persistenza soltanto *relativa*. L'apparente persistenza dell'io consiste soprattutto nella *continuità*, nella lentezza del mutamento. I molti pensieri e progetti di ieri che vengono perseguiti oggi, e che l'ambiente ci ricorda incessantemente nello stato di veglia [...], le piccole abitudini che si consumano inconsapevolmente e involontariamente per molto

Rileggendo alcuni snodi cruciali della questione dell'identità personale emersi negli approfondimenti a lui precedenti, muovendo una critica alla teoria cartesiana dell'io, che viene considerato come sostanza immateriale semplice, formalizzando una critica a quegli aspetti della teoria humeana dell'io, che negano la necessaria unità della coscienza e l'ineliminabilità del soggetto, e impostando il problema del riferimento reale all'io, come l'essere identico, che è proprietà di cui l'uomo non può fare a meno di avere, in quanto è la condizione che consente di fare esperienze, Kant, nel mettere in evidenza il legame necessario tra un'esperienza e il soggetto a cui essa appartiene, afferma che la consapevolezza dell'unità della propria coscienza da parte dell'io appare come un prerequisito affinché possa esistere l'attività di categorizzazione ed esperienza del mondo. A tal proposito Kant scrive che «in noi non può avere luogo alcuna conoscenza, alcuna connessione tra le conoscenze, alcuna unità di esse, senza l'unità della coscienza, che precede tutti i dati delle intuizioni e rispetto alla quale soltanto è possibile ogni rappresentazione di oggetti»<sup>55</sup>. Questo vuol dire che, pur partendo dalle stesse considerazioni di Hume relative alla non ineliminabilità ed esperibilità dell'io<sup>56</sup>, per Kant non possono esistere esperienze senza sogget-

---

tempo, costituiscono il fondo dell'io» (E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Feltrinelli-Bocca, Milano 1975, pp. 38-39).

<sup>55</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, A 81, 35-38, introduzione, traduzione e note a cura di G. Colli, volume I, Fabbri, Milano 2001, p. 174.

<sup>56</sup> A giudizio di Kant, Hume ha riconosciuto che i concetti avrebbero un'origine *a priori*, «tuttavia, poiché non sapeva affatto spiegarsi, come sia possibile che l'intelletto debba pensare concetti – che in sé non sono connessi con l'intelletto – come necessariamente connessi nell'oggetto, e poiché non gli venne in mente che l'intelletto possa forse essere esso stesso, mediante questi concetti, l'autore dell'esperienza, nella quale si trovano i suoi oggetti, egli allora, spinto da necessità, derivò tali concetti dall'esperienza (cioè da una necessità soggettiva – sorta mediante una frequente associazione nell'esperienza – la quale viene alla fine falsamente considerata come oggettiva, ossia dell'abitudine), ma si comportò poi in modo assai conseguente, nel senso che dichiara l'impossibilità di oltrepassare i limiti dell'esperienza con questi concetti e con i principi fondamentali che sorgono da essi». Così, egli «si arrese totalmente allo scetticismo, credendo di avere una buona volta scoperto un'illusione così generale – che era stata considerata come ragione – della nostra facoltà di conoscenza» (*ibid.*, B 105, 23-106, 11, pp. 130-131).

to, esperienze isolate che solo successivamente vengono riunite in “fasci” di impressioni sensoriali, in quanto fin dal principio tali esperienze devono essere parte di una coscienza unitaria che opera la sintesi e l'organizzazione delle esperienze. Infatti,

solo per il fatto che io posso congiungere in una sola coscienza un molteplice di rappresentazioni date, mi è possibile rappresentarmi l'identità della coscienza in quanto rappresentazione [...]; solo per il fatto che posso comprendere in una sola coscienza il molteplice delle rappresentazioni, io le chiamo tutte quante le *mie* rappresentazioni: in caso contrario, difatti, io avrei tante varioripinte e differenti personalità, quanti ne sono le rappresentazioni di cui ho coscienza<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, B 108, 21-110, 9, cit., pp. 158-159. «Il molteplice delle rappresentazioni può venir dato in un'intuizione, che è semplicemente sensibile, cioè null'altro che recettività, e la forma di questa intuizione può trovarsi *a priori* nella nostra facoltà di rappresentazione, senza tuttavia essere null'altro il modo in cui il soggetto viene modificato. Tuttavia, la congiunzione (*conjunctio*) di un semplice in generale non può mai entrare in noi attraverso i sensi, e quindi non può neppure essere già contenuta nella forma pura dell'intuizione sensibile. In effetti, tale congiunzione è un atto della spontaneità della capacità di rappresentazione, e poiché tale spontaneità per distinguerla dalla sensibilità, occorre chiamarla intelletto, allora ogni congiunzione – sia che possiamo divenirne coscienti sia che non lo possiamo, sia che possa risultare una congiunzione del molteplice dell'intuizione sensibile sia che possa esserlo dell'intuizione non sensibile – un atto dell'intelletto, che designeremo con la denominazione generale di sintesi, per fare così osservare, in pari tempo, che noi non possiamo rappresentarci alcunché come congiunto nell'oggetto, senza averlo noi stessi congiunto in precedenza, e che la congiunzione, fra tutte le rappresentazioni, è l'unica che può essere data da oggetti, ma può essere costituita soltanto dal soggetto stesso, poiché essa è un atto della spontaneità del soggetto. Ci si accorge qui facilmente, che questo atto dev'essere originariamente unico ed equivalente per ogni congiunzione, e che la dissoluzione – analisi – che sembra essere il suo contrario lo presuppone tuttavia sempre. In effetti, là dove l'intelletto non ha congiunto nulla in precedenza, esso non può neppure dissolvere nulla, poiché è solo mediante l'intelletto che un qualcosa, in quanto connesso, ha potuto essere dato alla capacità di rappresentazione. Ma il concetto della congiunzione porta con sé, oltre che il concetto del molteplice e della sintesi del molteplice, altresì il concetto dell'unità del molteplice. Congiunzione è rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice» (*ibid.*, B 107, 5 - 108, 5, pp. 152-154).

Questa unità della coscienza che definisce l'identità personale, secondo Kant, si costituisce mediante una duplicità di dimensioni, un'unità sintetica, che sintetizza e unifica il molteplice, e un'unità analitica, che riferisce quanto è stato sintetizzato a una singola coscienza. L'identità sintetica indica ciò che lega e unifica ciascuna delle rappresentazioni empiriche nella sintesi di un'unica coscienza, costituendo, in tal modo, la condizione per rappresentare a se stessi la propria identità o unità analitica<sup>58</sup>. L'identità analitica indica il riconoscimento della propria identità come soggetto necessariamente unitario, presupponendo l'identità sintetica, la quale rappresenta la condizione di possibilità dell'identità personale.

Tuttavia, la rappresentazione non potrebbe mai essere la rappresentazione propria di ciascun soggetto senza l'“io penso”, chiamato da Kant anche “autocoscienza” o “io puro”, oppure “io”, ossia “io trascendentale”, che necessariamente l'accompagna, e che, essendo la condizione assoluta della possibilità dell'esperienza e, quindi, dell'esistenza di qualsiasi oggetto d'esperienza, è la forma stessa dell'esistenza, per cui dire «io penso» non è diverso dal dire «io sono», senza però che questo implichi, come in Cartesio, che l'io sia una sostanza pensante, in quanto, per Kant, si tratta della forma dell'esistenza empirica e non del suo contenuto. L'“io penso” ha una sua funzione unificante. Esso assolve, per

---

<sup>58</sup> Giustamente Davide Sparti fa notare che «l'unità sintetica non coincide con la coscienza di ogni rappresentazione, ma con la circostanza di aggiungere una rappresentazione all'altra, congiungendole in una serie. Se prendano tre rappresentazioni, x, y e z. Queste vengono prima correlate e sintetizzate in una triade concettuale unitaria (diventando  $x + y + z$ ) e poi ascritte ad una unica coscienza, ossia riconosciute come appartenenti ad un singolo soggetto. [...] – *contra* Hume – quella sintetica è per Kant una funzione ineluttabile (in quanto condizione per decretare l'unità e la proprietà delle mie rappresentazioni), essa non implica che le rappresentazioni che ho sono mie, implica solo che deve essere sempre *potenzialmente possibile ascriverle* a me. [...]. Benché Kant sia chiaro nel definire l'identità come coscienza della necessaria unità della sintesi, egli oscilla nel porre l'accento. Da una parte l'identità sembra coincidere con la sintesi, intesa come *processo* produttivo, ed in questo caso l'identità personale non sarebbe altro che la coscienza della nostra facoltà di sintesi e del suo esercizio. Dall'altra appare il *prodotto* o il *risultato* dell'attività di sintesi» (D. SPARTI, *Identità e coscienza*, cit., pp. 78-79).

Kant, lo stesso compito di una condizione trascendentale, che è quello di accompagnare le rappresentazioni del soggetto<sup>59</sup>. L'“io penso”, essendo una funzione di secondo ordine rispetto alle rappresentazioni di primo ordine che accompagna, fa determinare che, contrariamente a quanto affermato da Hume, ogni stato mentale sia tale all'interno dell'unità del soggetto di esperienza. In altre parole, la funzione dell'“io penso”, essendo un veicolo di tutti i concetti in generale, sarebbe quella di collegare le diverse rappresentazioni che, in questo modo, si danno solo nell'unità della coscienza e sono riferite in modo intrinseco e immediato alla soggettività cui appartengono<sup>60</sup>. Negando radicalmente la tesi humeana dell'indipendenza delle percezioni dal soggetto e mostrando che l'io non può essere un predicato ontologico riferito a una sostanza o a un'entità esperibile, Kant sostiene che l'“io penso” è la condizione, puramente formale, per poter sintetizzare

---

<sup>59</sup> «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché altrimenti in me verrebbe rappresentato un qualcosa, che non potrebbe affatto venir pensato; o con un'espressione equivalente: poiché altrimenti o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente. Quella rappresentazione, che può essere data prima di ogni pensiero, si chiama intuizione. Ogni molteplice dell'intuizione ha perciò una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui viene ritrovato questo molteplice. La rappresentazione: *io penso*, tuttavia, è un atto della spontaneità; essa non può venire considerata come pertinente alla sensibilità. Io la chiamo l'appercezione pura – per distinguerla da quella empirica – o anche l'appercezione originaria, poiché essa è quell'autocoscienza che, col produrre la rappresentazione: *io penso* – la quale accompagna tutte le altre, ed è una ed identica in ogni coscienza – non può essere accompagnato da nessun'altra rappresentazione. L'unità di tale rappresentazione, io la chiamo anche l'unità trascendentale dell'autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori fondata su di essa» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, B 108, 19 - 109, 35, cit., pp. 155-157).

<sup>60</sup> Kant nella sezione dedicata ai «paralogismi» della ragione pura scrive che l'“io penso” «è il veicolo di tutti i concetti in generale, e quindi anche dei concetti trascendentali: esso è perciò sempre compreso tra questi, risultando così anch'esso un concetto trascendentale, ma non può avere alcun titolo speciale, poiché non serve e ad altro che a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza. Questo concetto per quanto estremo possa essere a ciò che è empirico (all'impressione dei sensi), serve tuttavia a distinguere due serie di oggetti, in base alla natura delle nostre capacità di rappresentazione» (*ibid.*, B 263, 1-8, introduzione, traduzione e note a cura di G. Colli, volume II, Fabbri, Milano 2001, p. 386).

e riferire a sé un insieme di stati mentali<sup>61</sup>. Questo vuol dire che, per Kant, l'“io penso” ha solo un carattere formale, perché

nel suo stabilire una condizione necessaria per ogni forma di soggettività che deve dar vita a un decorso di esperienze e a una forma di conoscenza, esso non esprime il contenuto di un *singolo* e concreto atto di pensiero da parte di un soggetto empirico, ma la forma generale dell'autocoscienza che accompagna ogni rappresentazione<sup>62</sup>.

Ciò comporta che l'identità, per Kant, esprime una condizione formale e non individua alcuna entità sostanziale che permanga identica con il passare del tempo, in ragione del fatto che

l'identità della coscienza di me stesso in tempi diversi è [...] soltanto una condizione formale dei miei pensieri e del loro collegamento, ma non dimostra affatto l'identità numerica del mio soggetto, nel quale, nonostante, l'identità logica dell'io, può essersi presentata una tale variazione, che non permette di mantenere l'identità del soggetto, pur potendosi sempre attribuire ad esso il medesimo nome di io, che in ogni altro stato – e persino nella trasformazione del soggetto – sarà sempre in grado di considerare il pensiero del soggetto precedente, trasmettendo inoltre al soggetto seguente<sup>63</sup>.

Infatti, continua Kant in nota, se si ammettono

---

<sup>61</sup> Per Kant l'“io penso” «rende possibili tutti quanti i concetti trascendentali, in cui si dice: io penso la sostanza, la causa, ecc. In effetti, l'esperienza interna in generale e la sua possibilità – o la percezione in generale e le sue relazioni con le altre percezioni – non possono venir considerate come conoscenze empiriche, fuorché non sia data empiricamente una particolare distinzione e determinazione al riguardo, ma debbono piuttosto venir considerate come conoscenza dell'empirico in generale, e rientrano nell'indagine sulla possibilità di ogni esperienza, indagine che è certamente trascendentale» (*ibid.*, B 263, 30-39, volume II, p. 397).

<sup>62</sup> M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 215.

<sup>63</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, A 228, 31 - 239, 4, volume II, cit., pp. 420-421.

due sostanze, di cui l'una comunichi all'altra rappresentazioni, assieme alla loro coscienza, si potrà allora pensare un'intera serie di sostanze, la prima delle quali trasmette il suo stato, assieme alla coscienza di esso, alla seconda, la seconda comunichi il suo proprio stato, assieme a quello della sostanza precedente, alla terza, e quest'ultima trasmette allo stesso modo gli stati di tutte le sostanze precedenti, assieme al proprio stato, ed assieme alla coscienza di tali stati. L'ultima sostanza sarebbe dunque cosciente di tutti gli stati delle sostanze, mutate in precedente, come di stati suoi propri, poiché tutti quegli stati, assieme alla loro coscienza, risulterebbero comunicati ad essa: nonostante ciò, essa non sarebbe certo la medesima persona in tutti questi atti<sup>64</sup>.

La conseguenza di questo discorso, per Kant, è che

noi stessi, difatti, partendo dalla nostra coscienza non possiamo giudicare se, come anime, siamo permanenti oppure no, poiché alla nostra persona identica noi attribuiamo soltanto ciò di cui siamo coscienti, e così senza dubbio, dobbiamo necessariamente giudicare di essere i medesimi, per tutto il tempo in cui siamo coscienti», per cui «dal momento che nell'anima non ritroviamo nessun'altra apparenza permanente se non la rappresentazione dell'io, che accompagna e connette tutte le apparenze, [...] noi non possiamo mai stabilire, se in questo io (un semplice pensiero) non scorra allo stesso modo degli altri pensieri, che sono concatenati tra loro dall'io<sup>65</sup>.

Da queste considerazioni deriva l'idea che una certa continuità della vita psichica non garantisce una continuità della sostanza, e, dunque, dell'identità sostanziale dell'uomo. Dato che «l'unità della coscienza [...] è soltanto l'unità nel pensiero» in

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, A 229, 27 - 230, 10, n. 1, volume II, p. 421.

<sup>65</sup> *Ibid.*, A 229, 8-18, volume II, p. 422.

quanto «mediante questa sola non viene dato alcun oggetto, e ad essa perciò non può essere applicata la categoria della sostanza», per cui «di conseguenza, questo oggetto non può assolutamente essere conosciuto», a giudizio di Kant, «non si può dire che il soggetto delle categorie, per il fatto che pensa tali categorie, acquisti un concetto di se stesso, come di un oggetto delle categorie: in effetti, per pensare queste, bisogna che il soggetto ponga alla base la propria autocoscienza pura»<sup>66</sup>. Pertanto, «il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha originariamente la sua stessa base, non può determinare essa la propria esperienza del tempo; e se quest'ultima cosa è impossibile, anche quell'altra (come ente pensate in generale) mediante categorie, non potrà avere luogo»<sup>67</sup>.

Da questo punto di vista, la riflessione kantiana, concordando con Hume nel criticare la visione cartesiana, in un modo più radicale dello stesso Hume, per il quale l'identità personale è il prodotto di rapporti causali effettivi tra le percezioni, dissolve l'identità personale, nella sua dimensione sostanziale, che le assicura persistenza e permanenza, individua nella struttura soggettiva trascendentale dell'«io penso» il criterio di identificazione dell'identità personale, anche se questo altro non è che una semplice funzione unificatrice della molteplicità fenomenica e non il fondamento dell'identità personale in quanto tale, in ragione del fatto che «le rappresentazioni distribuite tra diversi enti [...] non costituiscono mai un intero pensiero» che «è possibile soltanto in una sostanza, che non sia un aggregato di parecchie sostanze, e risulti quindi assolutamente semplice»<sup>68</sup>. In questo modo, per Kant, l'identità personale non può essere un'identità sostanziale, quanto, invece, un'unità funzionale, la quale si configura come la connessione, il veicolo, il collegamento delle singole determinazioni successive. L'identità personale, cioè, si costituisce come soggetto di molteplici rappresentazioni, che, non avendo alcuna connotazione sostanziale, è impossibilitata a riferirsi a se stessa nella continuità delle esperienze.

<sup>66</sup> *Ibid.*, B 275, 15-23, volume II, p. 433.

<sup>67</sup> *Ibid.*, B 275, 25-28, volume II, pp. 433-434.

<sup>68</sup> *Ibid.*, A 222, 19-24, volume II, p. 406.

L'idea di una caratterizzazione funzionale dell'identità personale, manifestamente o latentemente presente nei filosofi moderni, è stata ripresa da Derek Parfit il quale, affermando che la parola persona non è un concetto dai termini definiti, in quanto molte cose possono essere chiamate così nel tempo, per cui l'identità di un soggetto nel tempo non è un dato oggettivo, più di quanto lo sia quello di un "club" o "nazione" o altra identità collettiva di tal genere<sup>69</sup>, con la conseguenza per l'uomo di avere una visione falsa di se stesso e della propria vita reale<sup>70</sup>, sostiene l'impossibilità di stabilire la quantità di connessione psicofisica necessaria affinché si possa parlare di identità personale.

Parfit dichiara che le persone sono insieme di esperienze costruite da relazioni di continuità psichica diretta, determinata da una serie di ricordi legati gli uni con gli altri, oppure da forme deboli di connessioni espresse da catene di ricordi in continuità diretta. Dato che, secondo Parfit, «l'esistenza di una persona consiste solo nell'esistenza di un cervello e un corpo, nonché nel ricorrere di una serie di eventi fisici e mentali correlati»<sup>71</sup>, l'identità personale è analizzabile, dal momento che esiste un centro di identità informativo, che non menziona le persone, né enti la cui esistenza è ontologicamente o concettualmente dipendente da quelle persone. Pertanto, poiché la persona non è un'entità separatamente esistente<sup>72</sup>, in ragione del fatto che l'esistenza della persona richiede il realizzarsi di un fatto ulteriore (*further fact*)<sup>73</sup>, distinto dal suo cervello e dal suo vissuto psichico (*his experiences*), ciò che veramente è l'identità personale può essere facilmente compreso, per Parfit, «se suddividiamo la vita di una persona in quella di molteplici io» successivi e coesistenti<sup>74</sup>, che, in virtù delle loro relazioni, possono essere raggruppati in fasci e possono essere descritti in termini impersonali in modo tale da determinare così la descrizione in termini puramente oggettivi

---

<sup>69</sup> D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 274.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, p. 271.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

dei soggetti di esperienza. A tal proposito, Michele Di Francesco definisce l'approccio di Parfit «riduzionismo eliminativo» perché «egli mira, infatti, a ridurre ogni discorso che tratta della persona alla descrizione di classi di stati mentali, eliminando nello stesso tempo ogni forma di riferimento alla soggettività, al punto di vista della prima persona – fornendo un resoconto *impersonale* della natura delle persone»<sup>75</sup>. Tale impersonalità non impone, però, la dissoluzione delle singole persone, ma una forma di equa considerazione che non privilegia particolari punti di vista individuali, i quali continuano a esistere e proprio per il loro essere costitutivi delle persone, ma implica il tenere conto in modo imparziale.

Rifutando ogni spiegazione dell'identità personale, mediante il richiamo a un'entità di tipo sostanziale, e parlando di criterio fisico che, per definire l'identità, richiede la continuità di una porzione sufficiente di cervello, di criterio psicologico che rintraccia il fulcro dell'identità nella continuità psicologica, intesa come una ricorrenza di catene di connessioni forti<sup>76</sup>, Parfit definisce l'identità personale come un soggetto di esperienza, cioè come ciò che ha esperienze consapevoli, che, in quanto tale, ha un'identità psichica, giacché è impossibile, per lui, guadagnare la consapevolezza che il soggetto di esperienza sia un'identità psichica personale. Questo perché

anche se riusciamo a comprendere il concetto di io puro cartesiano o di sostanza spirituale, non disponiamo di prove che ci inducono a credere nell'esistenza di tali entità. Né abbiamo motivo di credere che una persona sia un qualche altro tipo di entità esistente separatamente.

<sup>75</sup> M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 192.

<sup>76</sup> «Secondo il criterio fisico, l'identità personale nel tempo implica l'esistenza continuativa di una quantità di cervello sufficiente a far sì che esso resti il cervello di una persona vivente. Secondo il criterio psicologico, l'identità personale nel tempo implica soltanto i vari tipi di continuità psicologica, con il giusto tipo di causa. Queste concezioni sono entrambe riduzionistiche, in quanto affermano che il fatto dell'identità di una persona nel tempo consiste solo nel ricorrere a certi fatti più particolari, e che questi fatti possono venir descritti senza né presupporre l'identità di questa persona, né affermare esplicitamente che questa persona esiste. Questi fatti possono essere descritti in modo impersonale» (D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., pp. 270-271).

Al contrario abbiamo solide ragioni per credere che il vettore della continuità psicologica sia il cervello e che la connessione psicologica possa sussistere anche a livelli di intensità molto ridotti<sup>77</sup>.

Anche se vengono menzionati il corpo e il cervello, questi non sono, per Parfit, costituenti necessari per l'identità personale, poiché costituenti necessari e sufficienti sono gli stati mentali o psichici, indipendentemente dalla loro realizzazione. Questo, ovviamente, non richiede un'indagine sulla natura dei legami tra gli stati mentali, in quanto basta sapere che essi garantiscono la continuità psicologica nel tempo. Esistendo, quindi, un *continuum* omogeneo di stati mentali all'interno del quale le persone sono identificate, l'identità personale è, in definitiva, un insieme di stati mentali. Il che vuol dire che «per “criterio di identità personale” nel tempo» Parfit intende «ciò che tale identità implica necessariamente o ciò in cui consiste» e «ciò che l'esistenza continuativa di una persona implica necessariamente è meno di ciò che implica di fatto»<sup>78</sup>.

Tale presupposto teorico, che riguarda ciò che l'identità implica necessariamente e ciò che essa comporta di fatto, secondo Parfit dimostra che non è detto che quanto ordinariamente viene considerato rilevante per l'identità personale nel tempo possa essere effettivamente ciò in cui essa consiste. A giudizio di Parfit, a tal proposito, molto spesso nell'identificazione del criterio di identità vengono considerati aspetti di essi, i quali, per quanto ricorrano nella realtà di fatto come appare quotidianamente, non sono richiesti di necessità, per cui la consapevolezza di ciò che l'identità implica necessariamente viene inquinata dall'annessione di condizioni valevoli solo sul piano fattuale. Tuttavia, dato che ciò in cui consiste da ultimo l'identità è quanto essa implica necessariamente, e questo è di solito meno di quanto si è portati a credere sulla base dell'esperienza quotidiana, il criterio per la definizione dell'identità va identificato in un processo, in un

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 266.271.

succedersi di eventi in cui convergono i rapporti di differenti gradualità psichiche<sup>79</sup>.

Perciò, ritenendo che «la continuità fisica sia l'elemento meno importante nella continuità dell'esistenza di una persona»<sup>80</sup>, nell'abbandonare il criterio fisico, in ogni sua versione, Parfit introduce il criterio psicologico, come l'unico in grado di identificare l'identità personale. A tal proposito egli scrive:

(1) c'è una continuità psicologica se e solo se ci sono catene intercollegate di connessioni forti. X oggi è la medesima persona che Y era in un momento passato se e solo se (2) X è in continuità psicologica con Y, (3) tale continuità ha il giusto tipo di causa, e (4) non esiste un'altra persona che sia anch'essa in continuità psicologica con Y. (5) L'identità personale nel tempo consiste proprio nel ricorrere di fatti come (2), (3) e (4)<sup>81</sup>.

Richiamandosi a Locke di cui, accogliendone la sostanza della sua impostazione, ripropone una versione rimodulata, e tracciando una distinzione tra continuità (*continuity*) e connettibilità (*connectedness*) psicologica<sup>82</sup>, Parfit precisa che il criterio di

---

<sup>79</sup> «Ciò che apprezziamo in noi stessi e negli altri non è la continuità dell'esistenza dello stesso cervello e dello stesso corpo particolare. Ciò che apprezziamo è altro: la varietà delle relazioni tra noi e gli altri, l'attaccamento a persone e cose, le nostre ambizioni, i nostri successi, la dedizione di cui siamo capaci, le nostre emozioni, i nostri ricordi e varie altre caratteristiche psicologiche» (D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., p. 362).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>82</sup> «Si ha continuità quando l'esistenza di una persona procede passo passo, senza discontinuità o fratture, ossia quando vi è continuità fra un'esperienza precedente ed il suo ricordo attuale, o quando vi è omogeneità fra una intenzione formatasi al tempo  $t_1$  e la sua realizzazione al tempo  $t_2$ . Si ha invece connettibilità o connessione quando vige un legame solo parziale fra gli stati mentali successivi di una persona. Il punto distintivo è che la connessione *non è una relazione transitiva*: io adesso sono connesso con il me stesso di un anno fa, ed un anno fa ero connesso con il me stesso dell'anno prima, e così via. Ma da ciò non segue che io abbia attualmente una connessione con il me stesso di due anni fa. Come a dire che la persona al tempo  $t_3$  (un vecchio pensionato) è continua con la persona a  $t_2$  (il dipendente pubblico), così come la persona a  $t_2$  (il dipendente) è continua con la persona a  $t_1$  (lo studente di liceo), ma la persona

identità personale nel tempo necessita del requisito fondamentale della continuità psicologica definita come il «verificarsi di catene intercollegate di connessioni forti»<sup>83</sup>. Questo vuol dire che l'identità personale nel tempo non è possibile fondarla più sulla presenza di catene mnemoniche dirette, come pensava Locke, bensì sulla presenza di catene intercollegate di connessioni forti, cioè di un numero sufficiente di collegamenti psicologici diretti tra ogni giorno e il giorno successivo, tale per cui X e Y in momenti diversi siano la medesima persona<sup>84</sup>, in modo tale da determinare quella che Parfit chiama continuità psicologica. In tal senso, allora, l'identità personale è data dal perdurare della relazione "R", la quale, è data, appunto, dalla continuità psicologica. Per essa, a essere rilevanti sono il perdurare della coscienza, della memoria, delle intenzioni e delle altre caratteristiche che si conservano nel tempo, ed essendo essa una relazione transitiva, si definisce come la connessione psicologica e/o la continuità con il giusto tipo di

---

a t<sub>3</sub> (il pensionato) non è continua con la persona a t<sub>1</sub> (lo studente)» (D. SPARTI, *Identità e coscienza*, cit., pp. 85-86).

<sup>83</sup> «Diciamo che tra X oggi e Y vent'anni fa, ci sono collegamenti mnemonici diretti se ora X ricorda di aver avuto delle esperienze che Y ha avuto vent'anni fa. Secondo Locke ciò fa sì che X e Y siano la medesima persona. Qualora non si dessero collegamenti mnemonici del genere, tuttavia tra X ora e Y vent'anni fa potrebbe sussistere egualmente continuità di memoria. Ciò avverrebbe nel caso in cui tra X ora e Y vent'anni fa ci fosse una catena di ricordi diretti collegati l'uno all'altro. [...]. Secondo la versione riveduta della concezione di Locke, una persona attuale X è identica a una persona passata Y se tra l'una e l'altra c'è continuità di memoria» (D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., p. 265). «Poiché la connessione psicologica è questione di grado, non possiamo definire plausibilmente in modo preciso quando essa sia sufficiente. Possiamo, però, affermare che c'è sufficiente connessione se il numero di collegamenti tra un giorno e l'altro è pari almeno alla metà del numero di collegamenti diretti che si stabiliscono ogni giorno con il giorno successivo nella vita di quasi tutte le persone reali. Quando ci sono sufficienti collegamenti diretti, c'è quella che io chiamo *connessione forte*» (*ibid.*, p. 266).

<sup>84</sup> «Io ora ho una connessione forte con il me stesso di ieri e avevo una connessione forte con il me stesso di due giorni fa, che, a sua volta, aveva una connessione forte con il me stesso di tre giorni fa, e così via. Da ciò non discende che ora io abbia una connessione forte con il me stesso di vent'anni fa. E non è vero che ce l'abbia perché tra me ora e me stesso vent'anni fa il numero di collegamenti psicologici diretti è molto inferiore a quello degli analoghi collegamenti tra due giorni successivi della vita di pressoché tutti gli adulti» (*ibid.*).

causa<sup>85</sup>, perché ciò che importa è la stessa cosa che conta, per esempio, nella sopravvivenza di un'associazione la continuità, per cui non ci deve preoccupare dell'identità numerica ma semplicemente della sopravvivenza della relazione tra i miei "membri", credenze, desideri, memorie ecc. Ciò implica che, secondo Parfit, si ha identità solo in presenza di una continuità non ramificata di flussi di coscienza, espressa dalla permanenza della relazione "R"<sup>86</sup>. Su queste basi, è possibile capire perché non conta l'identità della persona, ma la relazione psicologica "R" compresa come continuità con il giusto tipo di causa.

La diversa interpretazione del giusto tipo di causa dà luogo a differenti versioni del medesimo criterio. La prima versione rigida richiede, come giusto tipo di causa, la causa "normale", ossia, quella che, di fatto, è la causa della continuità psicologica; la seconda, ampia, ritiene sufficiente una causa "attendibile", cioè una causa che, per quanto diversa dalla prima, è comunque in grado di garantirle la continuità psicologica con sufficiente certezza, la terza; amplissima, indica in una causa "qualsiasi" il giusto tipo di causa non confinato in ciò che è solo di fatto e neppure limitato da vincoli di attendibilità. In questo modo, secondo Parfit, l'identità personale è coglibile solo dalla versione amplissima, in quanto oltre alla memoria, che rende normalmente consapevoli della propria esistenza, è necessario riconoscere anche diverse altre cause che possono sortire lo stesso effetto, perché «è l'effetto che conta. E l'effetto – il ricorrere della relazione R – è in sé il medesimo»<sup>87</sup>. Infatti, ciò che conta è solo la natura della relazione tra i soggetti nelle diverse situazioni, per cui, per Parfit, «il fatto dell'identità personale consiste solo nel ricorrere della relazione R»<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, p. 277.

<sup>86</sup> «L'identità personale non è altro che il ricorrere della relazione R. In quasi tutti i casi reali R assume la forma di una relazione biunivoca; ricorre cioè tra una persona attualmente esistente e una persona futura. Quando R assume tale forma, possiamo parlare d'identità ed affermare che quella persona futura è questa persona attuale» (*ibid.*, p. 334).

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 334.

Posta in questi termini, l'identità personale può dunque essere vista come il risultato verso il quale convergono le ricorrenze della relazione "R" fra gli stadi successivi di una stessa persona che possono sussistere in virtù di legami più o meno forti. Da questo punto di vista si può vivere il rapporto tra l'"io" di oggi e quello di ieri o di domani alla stessa maniera e con le medesime modalità di come viene vissuta la relazione tra un "io" e un'altra persona qualsiasi. Dunque, in questa prospettiva, ciò che viene chiamato "io" non è un'entità singola e indivisibile, ma un soggetto collettivo, come una famiglia, ad esempio, che si costituisce come collezione di elementi diversi, a ciascuno dei quali corrisponde una fase o un aspetto della vita. Solo in questo modo quel particolare soggetto collettivo che è l'"io" potrà acquisire un buon livello di stabilità e un soddisfacente equilibrio. Sotto questo profilo, per Parfit, che si richiama a Hume, la persona non è che una serie di "io" successivi, che corrispondono a segmenti della vita delle persone, dotati di un'identità collettiva, paragonabile a quella che è propria di una nazione, in cui gli individui cambiano continuamente e ciò che permane è soltanto una loro qualità comune di appartenere tutti alla stessa nazione.

In questo modo, anche Parfit opta per una visione dell'identità personale "neutrale", "puntiforme" e "impersonale" e, nel fare astrazione da tutti i suoi interessi costitutivi e da ogni riferimento identitario sostanziale, attenua anche la rilevanza morale della persona che, in quanto tale, non è più compresa come un soggetto d'azione, di diritto e di responsabilità, bensì come un puro fluire di esperienze aggregate da connessioni di relazioni, come una specie di club democratico, dove ogni processo di elaborazione dell'informazione ha diritto di cittadinanza, per cui, a giudizio di Parfit, esistono casi in cui non è possibile dare dei giudizi validi circa l'identità di una persona, e, pertanto, non è su di essa che si devono basare le decisioni in campo etico.

Le difficoltà dell'uso dei criteri psicologici per identificare l'identità personale, nel mettere in discussione i punti di partenza della riflessione moderna, hanno spinto diversi autori a ricercare criteri alternativi a quelli psicologici, i quali, rimodulando le prospettive sostanzialiste, individuano nella realtà materiale biologi-

ca il punto di maggiore condensazione tematica, utile ai fini della definizione dell'identità personale.

Riprendendo la concezione strawsoniana degli individui come *continuans*, cioè come realtà che continua a mantenere la propria identità anche in condizioni spazio-temporali mutate<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Pur consapevole che i concetti mutano e ritenendo possibile l'esistenza di categorie e concetti meno raffinati che non cambiano affatto e che costituiscono il nucleo indispensabile della natura concettuale anche degli esseri umani più sofisticati, Strawson afferma la priorità ontologica dei corpi materiali, l'importanza della struttura spazio-temporale e la primitività del concetto di persona che, essendo logicamente antecedente a quello della coscienza individuale, si identifica con il «concetto di un tipo di entità tale che *tanto* i predicati attribuenti stati di coscienza *quanto* i predicati attribuenti delle caratteristiche corporee [...] siano ugualmente applicabili a un singolo individuo di quel singolo tipo» (P.E. STRAWSON, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 83-84). In tal modo, respingendo sia la concezione cartesiana, che distingue la *res cogitans* dalla *res extensa*, in quanto nessuna delle proprietà o degli stati dell'una o dell'altra può essere una "proprietà" o uno "stato" dell'altra, sia la dottrina della «nessuna appartenenza», o la dottrina del «nessun oggetto dell'io», contro ogni forma di dualismo, nel recuperare non solo la concezione aristotelica della sostanza individuale, come corpo naturale dotato di una certa forma, ma anche il concetto di persona come realtà unitaria di coscienza e corpo, sostiene che la parola "io" non si riferisce mai «al soggetto puro», bensì «si riferisce a qualcosa, perché io sono una persona tra le altre, e i predicati che apparirebbero *per impossibile* al soggetto puro se ci si potesse riferire a esso appartengono in realtà alla persona cui si riferisce la parola "io"» (*ibid.*, p. 85). Per cui, sia la teoria cartesiana sia la teoria della non proprietà dell'io, che Strawson attribuisce a Wittgenstein, «hanno profondamente torto nel ritenere [...] che ci siano due usi di "io", uno dei quali denota ciò che non denota nell'altro» (*ibid.*, p. 98). Pertanto, se il soggetto delle esperienze private è diverso dal soggetto cui si attribuiscono certe caratteristiche, la conseguenza è quella che se si possono identificare gli altri solo come possessori di stati di coscienza, non è possibile identificarli affatto, perché gli stati di coscienza possono essere identificati solo mediante i corpi materiali. Questo, per Strawson, significa che «il concetto della pura coscienza individuale è un concetto che non può esistere come concetto primario nei cui termini il concetto di persona possa essere spiegato o analizzato. Può esistere soltanto, se mai esiste, come un concetto secondario, non primitivo, che deve essere esso stesso spiegato, analizzato nei termini del concetto di persona» (*ibid.*, pp. 102-103). Siccome per Strawson i concetti di corpo materiale e di persona sono basilari e irriducibili e il concetto di persona è definibile attraverso i concetti di corpo e coscienza e, a sua volta, quello di coscienza attraverso i concetti di corpo e persona, è impossibile «attribuire i propri stati di coscienza, o esperienze, a qualcosa, se non si attribuissero anche, o non si fosse pronti e in grado di attribuire, stati di coscienza ad altre entità individuali

e dichiarando che questi sono “sostanze” nel senso aristotelico del termine, in quanto solo questo concetto consente di parlare di «identità assoluta» tra due oggetti, cioè di identificare un continuante non solo come un oggetto della stessa specie di un altro («identità relativa»), ma come di un oggetto identico a se stesso<sup>90</sup>, David Wiggins, attraverso la tematizzazione del rapporto tra caratterizzazioni strettamente biologiche e psicologiche degli esseri umani e l'elaborazione della teoria dell'individuazione dei *continuans*, cioè degli enti che continuano a esistere, come le sostanze viventi, intende l'identità personale come identità cosciente, conscia del suo essere continua nello spazio e nel tempo. Infatti, poiché tra le sostanze vanno annoverate sia le sostanze naturali, piante e animali, la cui identità è garantita dal possesso di una determinata attività, sia, anche, quelle artificiali, la cui identità è garantita dal possesso di un certo funzionamento, Wiggins sostiene che le persone sono entità biologiche, soggetti di conoscenza, possessori di proprietà morali, fonti o origine concettuali di valori, perché sono un tipo particolare di animale, che gode intrinsecamente di un'ampia gamma di proprietà intenzionali<sup>91</sup>.

---

dello stesso tipo logico di quella cosa alla quale si attribuiscono i propri stati di coscienza» (*ibid.*, p. 85).

<sup>90</sup> «Partendo dalla classica distinzione aristotelica tra lo “è” dell'identità e lo “è” della costituzione [Wiggins] sostiene la coesistenza di due tesi che spesso sembrano contrapposte. La prima tesi afferma che l'identità è assoluta, non relativa: se A e B sono cose di categoria “f” e almeno una è anche un oggetto di categoria “g”, A non può essere la stessa cosa-“f” come B se non è anche la stessa cosa-“g”. La seconda tesi afferma che A e B non sono semplicemente la stessa cosa, senza che ci siano alcune cose di tipo “f” tali che esse sono la stessa cosa “f”» (G. COGLIANDRO, *Wiggins, David*, in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE [ed.], *Enciclopedia Filosofica*, 12, Bompiani, Milano 2006, p. 12369).

<sup>91</sup> «Forse *x* è una persona se e solo se *x* è un animale che ricade sotto l'estensione di un genere i cui membri tipici percepiscono, sentono, ricordano, immaginano, desiderano, fanno progetti, si muovono a volontà, parlano, attuano progetti, acquisiscono un carattere con l'età, sono felici e infelici, sono capaci di preoccupazione per i membri della propria o di altre specie..., concepiscono se stessi come percipienti, senzienti, ricordanti, progettanti..., hanno, e concepiscono se stessi come aventi un passato accessibile all'esperienza del ricorso e un futuro accessibile nell'intenzione..., eccetera» (D. WIGGINS, *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford 1980, p. 171).

Caratterizzando il concetto di persona nei termini di una specificazione funzionale aperta del genere naturale animale, per cui la persona viene concepita «come una qualificazione non biologica di animale»<sup>92</sup>, secondo Wiggins le persone rientrano tra le sostanze naturali, in particolare quelle viventi e animali, la cui identità è garantita dalla vita e la specificità personale non dipende tanto dalla coscienza, che in certi casi può anche venir meno, quanto dalla vita. In altri termini, dato che la sostanza vivente, che rimane la stessa nella continuità della vita fisica e biologica, garantisce l'identificazione e il permanere delle persone, pur nel variare delle condizioni esterne, nel dimostrare che non dipende dal permanere di alcune proprietà, quali la coscienza, bensì dalla continuità dell'essere, a giudizio di Wiggins, l'identità personale permane nel tempo, perché una persona è sempre la stessa finché in essa continua la vita, dal momento in cui questa ha inizio fino al momento in cui essa termina e, in quanto tale, non è un'unità di tipo collettivo, quanto, invece, un'unità di tipo sostanziale. Negando che l'identità personale dipenda dalla continuità della coscienza, cioè dalla memoria, come pensava Locke, per Wiggins l'identità è tutt'uno con l'ontologia<sup>93</sup>, perché per dire che una cosa esiste si devono possedere dei criteri per identificarla. Sotto questo profilo, l'identità personale è radicata nell'individualità concreta delle persone in quanto soggetti di esperienza nel mondo e centri di esperienza dotati di un luogo e di un punto di vista personale, nelle quali è impossibile districare le componenti fisiologiche e psicologiche del principio di identità per le persone<sup>94</sup>.

Le teorie moderne dell'identità, e quelle che si rifanno a esse, mettono in evidenza che l'originario dell'umano va posto nell'identico, il quale identifica l'io personale cosciente, che decide delle proprie azioni e ne è responsabile, come "essere-per-sé" ed "essere-in-sé", chiuso in un'"inseità", sempre identica, immobile, inerte, monologica e nomologica, che privandolo della sua

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, p. 182.

sostanza e consistenza nello sviluppo temporale, sacrifica la sua essenza a beneficio dell'esistenza<sup>95</sup>.

All'interno di questo contesto riflessivo, la definizione dell'identità, come processo identificativo della soggettività umana, è caratterizzata dall'esigenza di una coerenza dell'io tale da permettergli un rapporto valido e creativo con il mondo. L'identità consente, così, all'individuo di adottare un particolare punto di vista da cui osservare il mondo, un riferimento che media le esperienze sociali e che organizza il comportamento verso gli altri. Assume, pertanto, un ruolo chiave in quanto determina le modalità con le quali ognuno costruisce la realtà cercando le esperienze per mantenere l'immagine che ha di se stesso. Inoltre, includendo tutte le caratteristiche materiali (il corpo, cioè ciò che il soggetto possiede), sociali (i rapporti del soggetto) e psicologiche (la consapevolezza, i pensieri, i meccanismi psicologici), l'identità si riferisce agli aspetti cognitivi dell'organizzazione della coscienza di sé ed esprime la conoscenza soggettiva psicologica e fisica che gli individui hanno di se stessi. Da questo punto di vista, l'identità si presenta come un costrutto concettuale con cui si indicano gli effetti, cognitivi e affettivi, di molteplici processi integrativi sul piano dell'autoconsapevolezza, delle autorappresentazioni e delle autodefinizioni condivise e impersonate che passano attraverso il modo di essere al mondo degli individui, rinviando,

---

<sup>95</sup> «L'essere in sé non ha affatto un *di dentro*, che si opponga ad un *di fuori* e che sarebbe analogo a un giudizio, una legge, una coscienza di sé. L'essere in sé non ha segreti: è *massivo*. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé. Ne deriva che l'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui. I passaggi, gli sviluppi, tutto ciò che permette di dire che l'essere non è ancora ciò che sarà e che è già ciò che non è, tutto questo gli è negato per principio. Perché l'essere è l'essere del divenire e quindi è al di là del divenire. E ciò che è, e ciò significa che, per sé, egli non potrebbe neppure non essere ciò che non è [...]. È piena positività. Non conosce dunque l'*alterità*; non si pone mai come *altro* rispetto ad un altro essere; non può sopportare alcun rapporto con l'altro. È se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso. Da questo punto di vista vedremo più tardi che sfugge alla temporalità. È, e quando scompare, non si può neppure dire che non è più. O, almeno, solo una coscienza può prendere coscienza di esso come non più "essente", precisamente perché la coscienza è temporale» (J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 118).

concretamente, all'unicità di ogni persona, ai sentimenti di individualità, di intenzionalità, alla capacità di pensare a se stessi, ad avere coscienza e conoscenza di sé, in modo che l'individuo non resti passivo di fronte al prodursi dei significati che lo riguardano e che producono le rappresentazioni di sé o il suo senso d'identità personale. Attraverso l'identificazione identitaria, l'individuo partecipa attivamente nel sostenere una definizione della situazione che sia coerente con le immagini che ha di se stesso, che risiede nella struttura normativo-simbolica e nelle regole che configurano le dimensioni, le strutture e i processi che attengono all'identità personale. Essendo il risultato di diversi processi psicologici, l'identità personale consente di avere un'esperienza cognitiva ed emotiva di sé mediante l'elaborazione e integrazione in modo coerente dell'informazione interna ed esterna che riguarda i singoli individui; di conferire alla storia soggettiva una coerenza retrospettiva e continuità futura; di selezionare e attuare repertori di comportamento più adeguati alla propria strutturazione identitaria, sostenuta dall'autoconsapevolezza, intesa come flusso di energia che ogni individuo sperimenta, e dall'autoregolazione, compresa come capacità di automonitoraggio corrispondente alla percezione oggettuale che uno ha di sé e delle proprie azioni.

## 2. IDENTITÀ IN TRANSITO

La questione dell'identità, nell'attuale contesto contemporaneo, caratterizzato dalla perdita di riferimento a una unitarietà di ambiti significativi, si colloca in uno spazio di indefinibilità, determinato da uno spostamento continuo che si muove attorno alle cifre nietzschiane del "transito" e della "metamorfosi" e che provoca la frantumazione del senso e dell'orizzonte di significato globale dell'uomo<sup>96</sup>. Infatti, l'enfasi sull'originalità e sulle diffe-

---

<sup>96</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2005<sup>26</sup>, pp. 5-10; pp. 23-25. «La maggior parte degli uomini, qualunque cosa possano ognora pensare e dire del loro "egoismo", ciononostante, in tutta la loro vita, non fanno nulla per il loro *ego*, bensì soltanto per il fantasma dell'*ego*, che si è formato, su di essi, nella testa di chi sta intorno

renze (tra l'io e l'altro, tra l'uomo e la donna, tra il noi e il diverso), che sono esaltate e accettate, nelle quali l'accettazione dell'altro è accettazione dell'altro che interessa, che entra nei rapporti elettivi, all'interno dei quali il desiderio si presenta nella sua forma produttiva, la comunicazione si concreta in uno scambio di forte densità affettiva, il costume prende forti contorni mimetici, sia attivi che passivi, nel senso che ha una forte carica plasmatrice a seconda dei contesti vitali, l'identità viene costantemente inquietata da un'alterità che costitutivamente l'attraversa e che risulta oltremodo difficile eliminare. Tuttavia, non riuscendo a integrare tale alterità costitutiva nell'identità, molte espressioni dell'attuale contesto riflessivo la dissolvono nella differenza pensata come originaria, dato che implica una catena di rinvii in possibili frammenti di senso che si deducono da molteplici interpretazioni indeterminanti.

Ricostruendo la storia del pensiero occidentale come storia della volontà di potenza che si radicalizza e che vuole avere con tutto un rapporto di identità e di sottomissione, di cui il rappresentante eccelso è il soggetto moderno, per cui l'uomo diventa identità assoluta, pieno possesso di sé che vede il diverso come una propria oggettivazione, in quanto si presenta nella forma di un'esteriorità destinata a essere cancellata dall'autocoscienza, Heidegger procede alla decostruzione del principio di identità, interpretato, ormai, come cardine del pensiero metafisico e onto-

---

a loro, e che si è loro trasmesso; in conseguenza di ciò vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semipersonali, e di arbitrari, quasi poetici, apprezzamenti di valore; ciascuno di costoro vive sempre nella testa di un altro e questa a sua volta in altre teste: un curioso mondo di fantasmi che sa darsi, in tutto questo, un'aria così assennata! Questa nebbia di opinioni e di abitudini si sviluppa e vive quasi indipendentemente dagli uomini che essa avvolge; risiede in essa l'enorme influsso dei giudizi generali sull'uomo – tutti questi uomini sconosciuti a se stessi credono nell'esangue entità astratta "uomo", vale a dire in una finzione; e ogni trasformazione introdotta in questa astratta entità attraverso i giudizi di singoli potenti (come principi e filosofi) influisce straordinariamente ed in misura irrazionale sulla grande maggioranza: tutto questo per la ragione che ogni singolo, in questa maggioranza, non è in grado di contrapporre un reale *ego*, a lui accessibile e da lui scrutato fino in fondo, alla pallida funzione universale, e non può, quindi, annullarla» (F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, 105, Adelphi, Milano 2006<sup>10</sup>, pp. 72-73).

teo-logico dell'Occidente. Siccome il principio di identità pensa l'essere dell'ente, o meglio, pensa l'essere unicamente come essere dell'ente, l'identità è la connotazione fondamentale dell'essere dell'ente. Tuttavia, rilevando che all'origine del pensiero occidentale Parmenide pensa l'identità in termini diversi dalla metafisica, a giudizio di Heidegger, l'identità in senso originario *non* è una connotazione dell'essere dell'ente, bensì una possibilità che si è assolutizzata nascondendo le altre, prevalendo perché l'esistenza in primo luogo è rivolta fuori di sé, presso l'ente. L'identità in senso originario non è la connotazione statica di qualcosa in quanto qualcosa. Essa in senso originario è l'appartenersi e l'appropriarsi reciproco di essere e pensiero, l'apertura di determinate possibilità storiche, che proprio da questo evento originario provengono, per cui riportare la metafisica alla sua origine dimenticata è l'unico modo per comprenderla veramente come destino storico cui il pensiero non poteva sottrarsi e allo stesso tempo per decostruirla, metterla in discussione, minarne efficacemente le pretese di assolutezza e di autolegittimazione. Solo in questo modo potrebbe cominciare a vacillare la visione dell'ente come oggettività da controllare, calcolare e modificare a proprio vantaggio consolidatasi a partire dalla nascita della scienza moderna e culminata nel dominio della tecnica nell'età contemporanea. Da questo punto di vista, per Heidegger, l'identità in senso originario ha la caratteristica del poter-essere, non della determinazione esclusiva, perché è la scaturigine delle possibilità storiche di essere e pensiero, le quali, dal punto di vista dell'uomo (o del *Dasein*), sono possibilità gettate, che lo costituiscono senza che egli ne possa disporre.

Facendo riferimento a Platone, Heidegger indaga il senso della relazione di identità che consiste non tanto nel fatto che ogni cosa sia la stessa cosa, ma più specificamente nel fatto che ogni cosa sia per se stessa la stessa. Alla luce di tale indagine, Heidegger afferma che il principio di identità esprime una mediazione o una sintesi, già presente, tra l'altro, nell'idealismo tedesco<sup>97</sup>. Questo significa che il principio di identità, il quale,

---

<sup>97</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [Sommesemerster 1929], in

secondo Heidegger, si sviluppa principalmente nell'idealismo tedesco, esprime una mediazione o una sintesi, la quale indica che se nel principio di identità non si esprime la mera uguaglianza di due termini e nemmeno la vuota identità di uno di essi, ma una mediazione nel loro proprio essere, tale principio non è solo il principio del pensare ma anche il principio dell'essere<sup>98</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, riferendosi alla coappartenenza di essere e pensiero, affermata da Parmenide, e applicandolo, conseguentemente, al rapporto tra essere e uomo, Heidegger individua che l'essere dell'uomo appare trasfigurato in proprietà all'essere e viceversa. Essere e uomo si appartengono reciprocamente in modo tale che sono propri solo in riferimento dell'uno all'altro, per cui ciascuno viene portato a ciò che gli è proprio (*eigen, das Eigen*)<sup>99</sup>. L'uomo chiamato a rispondere all'appello dell'essere coappartiene a esso come ascolto perché

---

Id., *Gesamtausgabe*, 28, hrsg. C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, pp. 9-21.

<sup>98</sup> «Il principio di identità asserisce qualcosa circa l'identità? No, per lo meno non direttamente. Piuttosto, il principio presuppone già che cosa significhi identità e quale sia il suo luogo. Come possiamo conoscere meglio questo presupposto? Ce lo indica il principio di identità, se prestiamo attentamente ascolto al suo tono fondamentale e meditiamo su di esso, anziché limitarci a blaterare la formula "A è A". In realtà la formula va letta così: A è A» (M. HEIDEGGER, *Il principio di identità*, in Id., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2002, p. 30).

<sup>99</sup> «La relazione di appropriazione reciproca fra essere e uomo è propria di entrambi, nella misura in cui essa è ciò che li caratterizza in modo originario e strutturale. Infatti, da un lato, l'uomo è l'unico ente che si rapporta, in diversi modi e gradi, all'essere (al proprio essere, a quello degli altri enti, all'essere in generale); dall'altro, nel suo accadere e dispiegarsi storico, l'essere non può fare a meno del riferimento all'uomo, mentre la coappartenenza reciproca che ha luogo nell'evento è costitutiva e strutturale sia per l'uomo che per l'essere, al contrario di tutte le altre possibili determinazioni tanto dell'uno quanto dell'altro risultano essere qualcosa di inautentico, nel senso che sono incapaci di restituire l'originarietà dell'evento di appropriazione. In ultima analisi, mettendo in luce l'evento di appropriazione fra uomo e essere, Heidegger intende oltrepassare le consuete categorie metafisiche, pervenendo a un ambito più originario in cui è la relazione, connotata dinamicamente in senso storico-temporale ed epocale, a passare in primo piano» (A. FABRIS - A. CIMINO, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, p. 82).

solo in quanto ascolto l'uomo è proprio<sup>100</sup>, è autenticamente uomo, in virtù del fatto che il suo essere proprio è affidato, trasferito (*über-eignet*) all'essere. Ma proprio per il fatto che l'essere si offre nell'ascolto, significa che esso non può essere dedotto da niente e che la sua proprietà istituisce una *differenza ontologica* ineliminabile e irriducibile. Da un lato, l'essere, nel suo accadere storico-epocale, non può essere ridotto a oggetto e prodotto delle attività umane, in qualunque modo possa essere intesa tale riduzione, dall'altro, proprio nel suo accadere storico-temporale, l'essere come evento mantiene uno strutturale riferimento all'uomo. Questo perché

l'Essere ha bisogno dell'uomo per essere essenzialmente e l'uomo appartiene all'Essere per compiere la sua estrema determinazione in quanto esser-ci. Ma così l'essere non viene *a dipendere* da un altro, dal momento che tale aver-bisogno costituisce addirittura la sua essenza e non è solo una conseguenza essenziale? Ma come possiamo parlare di dipendenza se questo aver bisogno trasforma appunto ciò di cui ha bisogno nel suo fondamento e soltanto così lo costringe a diventare se stesso. E, viceversa, come può l'individuo sottomettere l'Essere se deve appunto smettere di essere-disperso nell'ente per diventare colui che è fatto proprio dall'Essere e che gli appartiene? Questo rimbalzo di *aver bisogno e appartiene* costituisce l'Essere come evento, e il primo compito che spetta al nostro pensiero è quello di elevare l'orizzonte di questo rimbalzo nella semplicità del sapere e di fondarlo nella sua verità<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> «Che udiamo? In questo “è” il principio dice come ogni l'ente è, ovvero: esso stesso con se stesso lo stesso. Il principio d'identità parla dell'essere dell'ente. In quanto legge del pensiero, il principio vale solo nella misura in cui è una legge dell'essere, che afferma: a ogni ente in quanto tale appartiene l'identità, l'unità con se stesso. Ciò che il principio di identità, udito in base al suo tono fondamentale, asserisce è precisamente ciò che l'intero pensiero occidentale-europeo pensa, vale a dire che l'unità dell'identità costituisce un tratto fondamentale nell'essere dell'ente» (M. HEIDEGGER, *Il principio di identità*, cit., p. 31).

<sup>101</sup> M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, a cura di F. Volpi e F.W. von Herrmann, Adelphi, Milano 2007, pp. 34 e 59.

## Ma per Heidegger

pensare l'evento (*Ereignis*) in quanto evento-appropriazione (*Er-eignis*) significa contribuire costruttivamente alla costruzione di quest'ambito in sé risonante. Il materiale da costruzione per questo edificio in sé sospeso il pensiero lo riceve dal linguaggio, dato che il linguaggio è la risonanza più delicata, ma anche più fragile, che tutto trattiene, nell'edificio sospeso dell'evento. Nella misura in cui la nostra essenza è traspropriata (*vereignert*) nel linguaggio, noi abitiamo nell'evento<sup>102</sup>.

Siccome il linguaggio dell'Occidente ha accolto il dono dell'essere che gli ha consentito di dire le cose nel loro concetto, a giudizio di Heidegger, la metafisica, nel tralasciare la differenza e nascondendo quell'evento di appropriazione, ha posto come originaria l'identità, in ragione del fatto che il principio di identità pensa l'essere dell'ente, o, meglio, pensa l'essere unicamente come essere dell'ente<sup>103</sup>. L'identità è, dunque, la connotazione fondamentale dell'essere dell'ente, considerandolo nei suoi tratti comuni, in tutte le caratteristiche formali che consentono di definirlo, comprenderlo e gestirlo come tale nell'ambito della prassi. L'essere offre all'ente il suo fondamento formale, in altri termini, la definizione di ciò che esso è. Inoltre, considera l'ente nella sua totalità, il quale dà a ciascun ente la sua fondazione, dato che il suo essere totalità strutturata non è mai identificabile con la semplice somma degli enti. Dal momento che, però, all'origine del pensiero occidentale, Parmenide pensa l'identità in termini diversi dalla metafisica<sup>104</sup>, secondo Heidegger, in senso origina-

---

<sup>102</sup> M. HEIDEGGER, *Il principio di identità*, cit., pp. 46-47.

<sup>103</sup> «La metafisica pensa l'essere dell'ente in sia nella sondante unità di ciò che è più generale – ossia di ciò che è ovunque equi-valente [*Gleich-Gültigen*] –, sia nella fondante unità di ciò che è universale, ossia di ciò che, in quanto supremo, si pone al di sopra di tutto. L'essere dell'ente viene così pensato in anticipo come il fondamento che fonda» (M. HEIDEGGER, *La struttura onto-teologica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, cit., p. 75).

<sup>104</sup> «Lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere». Qui qualcosa di differente, “pensiero ed essere“, è pensato come lo Stesso. Che cosa significa questo? Significa qualcosa di completamente diverso rispetto a ciò che cono-

rio, l'identità *non* è una connotazione dell'essere dell'ente. Pertanto, poiché in senso originario non è la connotazione statica di qualcosa in quanto qualcosa, giacché è prima della possibilità stessa di determinare qualcosa in quanto qualcosa, ed essendo, originariamente, l'appartenersi e l'appropriarsi reciproco di essere e pensiero, l'apertura di determinate possibilità storiche che proprio da questo evento scaturiscono<sup>105</sup>, l'identità in senso originario ha la categoria del poter-essere, nella determinazione esclusiva, e dell'essere-già, che porta in luce le proprietà che nel primo inizio già erano. Ciò comporta, per Heidegger, la decostruzione del pensiero della metafisica<sup>106</sup>, che implica un passo indietro, per partire dall'impensato, da ciò che la filosofia occidentale ha

---

sciamo come la dottrina della metafisica, cioè che l'identità appartiene all'essere. Parmenide dice: l'essere appartiene a un'identità» (M. HEIDEGGER, *Il principio di identità*, cit., p. 32).

<sup>105</sup> «La differenza tra ente ed essere è la regione in cui la metafisica, cioè il pensiero occidentale nella totalità della sua essenza, può essere ciò che è. Il passo indietro muove quindi dalla metafisica all'essenza della metafisica. [...]. Il passo indietro dalla metafisica alla sua essenza esige una durata e una perseveranza la cui misura ci è ignota. Solo una cosa è chiara: tale passo necessità di una preparazione, ed è questa che ora dobbiamo azzardare. Il nostro azzardo si rivolge però all'ente come tale nella sua totalità, così come esso è adesso, e come inizia a mostrarsi in modo sensibilmente più evidente. Ciò che adesso è, è caratterizzato dal dominio dell'essenza della tecnica moderna, un dominio che si mostra già, in tutti gli ambiti vitali, con tratti che possono assumere varie denominazioni, come funzionalizzazione, perfezione, automatizzazione, burocratizzazione, informazione. [...]. Possiamo chiamare "tecnologia" la descrizione e la classificazione dell'ente totalmente dominato dall'essenza della tecnica. [...]. Visto a partire dal presente, e assunto in base allo sguardo gettato in esso, il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica è il passo dalla tecnologia e dalla descrizione e interpretazione tecnologica dell'epoca dell'essenza, che va pensata per prima, della tecnica moderna» (M. HEIDEGGER, *La struttura onto-logica della metafisica*, cit., pp. 65-66).

<sup>106</sup> «Il passo indietro va dal non-pensato, cioè la differenza in quanto tale, a ciò che è da-pensare, cioè la *dimenticanza* (*Vergessenheit*) della differenza. La dimenticanza che qui è da pensare è l'occultamento (*Verhüllung*), pensato a partire dalla *Λήθη* (velamento [*Verbergung*]), della differenza in quanto tale, un occultamento che, a sua volta, si è sottratto fin dall'inizio. La dimenticanza appartiene alla differenza, poiché la differenza pertiene alla dimenticanza. La dimenticanza non è qualcosa che sopravviene alla differenza soltanto in un secondo momento, come conseguenza della smemoratezza del pensiero umano» (*ibid.*, pp. 64-65).

trascurato, ossia incominciare dalla differenza obliata in favore dell'identità<sup>107</sup>. Da questo punto di vista, Heidegger propone un nuovo inizio del pensiero che ritornando all'origine possa essere in grado di rivolgersi alla pensabilità inespressa o portata a esiti ormai esauriti, possa essere, cioè, in grado di pensare la differenza come origine. Pensare la differenza significa un "confronto" senza l'oggetto, implica il cogliere non la differenza tra due o più oggetti, bensì il cogliere la differenza prima degli oggetti, essendo essa un confronto che è prima che accadono gli oggetti come propri. Siccome la differenza (*Unterschied*) è il "tra" (*Verter*) che scinde (*scheiden*) e unisce, il "tra" (*Zwischen*) che dividendo lega e legando differenzia e nella differenza tra essere ed ente si instaura una relazione di reciproco rimando tra i due termini, in virtù della quale essi sono connessi proprio nel momento in cui si distinguono, per Heidegger occorre andare all'origine della differenza tra essere ed ente, tra soggetto e oggetto, a cui il linguaggio dell'Occidente ha abituato, per cogliere il senso e l'evento dell'essere.

Sotto il profilo antropologico, ciò comporta, da parte di Heidegger, la sottrazione dell'idea stessa dell'uomo e della sua identità, ai significati dei concetti metafisici tradizionali, alle determinazioni tradizionali dell'io, del soggetto, della coscienza, della persona, in ragione del fatto che «non è più l'uomo nella sua appartenenza all'Essere» che sta «nella luce, nell'apertura rischiarante dell'Essere»<sup>108</sup>. Essendo l'essere della differenza apertura della molteplicità degli enti, del gioco incalcolabile delle differenze, che si fa evento nell'esistenza, cioè situazione di decentramento di mancanza, di non consistenza personale, l'uomo smarrisce

---

<sup>107</sup> «La decostruzione è [...] la via autentica sulla quale il presente deve trovarsi nelle sue proprie motilità fondamentali, e trovarsi in modo tale che dalla storia gli venga incontro costante la domanda sino a che punto esso (il presente) si preoccupi, appunto, di appropriarsi in modo radicale della possibilità dell'esperienza e delle loro interpretazioni» (M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht. Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazioni della situazione ermeneutica*, a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in «Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi. Palermo», 3 [2005], pp. 177-178).

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002<sup>4</sup>, pp. 284-285.

la propria identità, la sua consistenza sostanziale e ontologica, nell'essere «il fuori-di-sé-e-in-per-se-stesso» che si sottrae a ogni tentativo di affermare e fissare il suo effettivo “chi è”.

Jacques Derrida, recependo alcune analisi di Heidegger, considera la *différance* come l'elemento fondamentale dell'esistenza umana. Infatti, articolando l'insegnamento di Heidegger con quello di de Saussure, per il quale il linguaggio rappresenta un sistema di rimandi che non può essere concluso, per cui la mobilità temporale e linguistica dell'esistenza umana, che si differenzia continuamente, trasforma il tentativo di un'identificazione univoca in un atto aggressivo, opera una critica alla metafisica “logocentrica” della presenza, la quale, individuando nella scrittura l'“origine” stessa del linguaggio, intende configurare una “grammatologia” come scienza della scrittura prima delle parole e della storia<sup>109</sup>. Cercando, poi, di dare voce alla «legge della contaminazione differenziale»<sup>110</sup>, mediante un confronto serrato con la tematica della differenza ontologica heideggeriana, Derrida, per nominare il gioco differenziale che è all'origine della significazione identitaria, introduce la nozione di *différance* con l'intento, appunto, di mostrare la possibilità di eccedere il logocentrismo e la metafisica della presenza<sup>111</sup>. Marcando il duplice

---

<sup>109</sup> Cf. J. DERRIDA, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998, pp. 3-95. L'idea di scrittura, per Derrida, permette di «leggere i filosofemi e quindi tutti i testi che appartengono alla nostra cultura – come sintomi [...] di qualcosa che non *ha potuto presentarsi* nella storia della filosofia, e che d'altra parte non è *presente in nessun luogo*, perché ciò di cui si tratta, qui, è di mettere in questione precisamente quella determinazione maggiore del senso dell'essere come *presenza*, di cui Heidegger ha riconosciuto il destino della filosofia» (J. DERRIDA, *Posizioni*, Giorgio Bertani Editore, Verona 1975, p. 46).

<sup>110</sup> Il pensiero di Derrida è «attraversato dal concetto di *purezza* o forse meglio del suo opposto, quello di *contaminazione*, termini questi che si implicano secondo un rapporto che può essere formulato nel seguente modo: *la purezza è impossibile perché la contaminazione è necessaria*» (S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 126). Negli scritti di Derrida, il termine contaminazione è rintracciabile in J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984<sup>3</sup>, pp. 50-52; *Della grammatologia*, cit., p. 39; *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 177.

<sup>111</sup> «Dirò dunque in primo luogo che la *différance*, che non è né una parola né un concetto, mi è parsa strategicamente ciò che è più proprio per pensare, se non per dominare – il pensiero essendo forse qui ciò che sta in un certo rapporto

significato insito nel verbo latino *differre* (“differire”), il quale veicola, da una parte, l’idea di essere diverso, divergere che allude allo spazio, dall’altra quella di ritardare, posticipare, che allude al tempo, Derrida utilizza il termine *différance* per indicare che sia nel linguaggio, sia al di fuori del linguaggio non vi è mai un elemento che sia semplicemente presente a se stesso e che non rinvii ad altro<sup>112</sup>.

Nel chiedersi come si collegano i significati di spaziamiento e temporeggiamento, e partendo dalla problematica del segno e della scrittura, in quanto il suo significato può essere inteso solo passando attraverso le tracce e la scrittura, Derrida afferma che la *différance* indica il movimento della significazione che necessita di articolazione (spaziatura) e ritardo o anacronia (temporeggiamento). Mediante la “decostruzione” che contesta la metafisica della presenza e, soprattutto, l’identificazione di presente temporale e significato ideale come presenza, in quanto determina la circolazione dell’altro nello stesso, Derrida mostra che la differenza sta al cuore dell’essere, ma allo stesso tempo fluidifica tutto ciò che è stabile. Sulla base di queste considerazioni, per Derrida, le opposizioni istitutive della tradizione filosofica occidentale risultano essere rapporti differenziali che possono essere riscoperti grazie al depotenziamento della compattezza metafisica mediante l’introduzione di fratture, spostamenti, decentramenti in modo tale da liberare il potenziale che in esse rimane rimosso, eluso oppure escluso. Pertanto, rivalutando gli elementi di materialità, spazialità, relazionalità, estraneità e facendo osservare che non possono essere mai eliminati, Derrida rivolge la sua critica alla nozione di identità soggettiva, facendo rilevare il mancato riconoscimento di essa come fondamento cosciente delle proprie intenzioni, dei propri atti. Inoltre mette in discussione l’idea di verità sostanziale

---

necessario con i limiti strutturali del dominio – ciò che nella nostra “epoca” è più irriducibile. Parto, dunque, strategicamente, dal luogo e dal tempo in cui “noi” siamo, benché il mio inizio non sia in ultima istanza giustificabile e benché sia sempre a partire dalla *différance* e dalla sua “storia” che noi possiamo pretendere di sapere chi e dove “noi” siamo e quali possano essere i limiti di un’“epoca”» (J. DERRIDA, *La différence*, in ID., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 34).

<sup>112</sup> Cf. *ibid.*, pp. 34-36.

svelando il suo essere polo di un'incessante e continua ricerca di equilibrio. La soggettività, in questo modo, viene a costituirsi come un effetto fluttuante di innumerevoli componenti, una costellazione di molteplicità diverse, a volte in conflitto tra loro, in cui l'*altro* si insinua, minaccia lo *stesso*, la medesima identità che contribuisce a generare. Ciò induce a comprendere la nozione di identità come una realtà non più segnata dalla pienezza, ma come una *realtà* caratterizzata dalla frattura e dalla mancanza, in quanto per poter essere se stessa deve necessariamente rinviare ad altro, in virtù del fatto che nel processo significativo accade sempre di nuovo una differenziazione originaria. Da questo punto di vista, la *différance* istituisce il processo identitario non secondo i termini di un rapporto statico con il diverso, bensì sulla linea di un rapporto dinamico con ciò che sfugge. Il diverso è differente nel tempo, e solamente per riferimento a esso l'uomo stesso ha la possibilità di essere. Tuttavia, poiché la rappresentazione dell'altro come differente dal soggetto suppone che sia guadagnato un punto di assunzione terzo, al di là di esistenza e di essere, per cui l'identico si produce sempre e solamente attraverso l'accadere del diverso, mediante tale accadere, l'identico è rimandato a una *traccia* (un testo, una scrittura, un'*architettura*) il cui profilo di senso è rimandato a un codice, non necessariamente letterario, che costituisce l'origine imprescindibile per ogni successiva elaborazione di significati, compresi quelli identitari. Tale rimando, però, nell'imporre sempre da capo un'identità tautologica del soggetto con se stesso, provoca la disseminazione del senso in un continuo processo di rimandi senza fine<sup>113</sup>. In assenza di un principio ordinatore, la disseminazione configura i processi identitari come una serie di innesti e di ibridazioni, che si prestano a una configurazione molteplice, su vari livelli e in più direzioni, privi di alcun *telos* fondamentale, e, dunque, non riconducibili a un centro unico, a una direzione principale, a un significato evidente e condiviso. Con questo procedimento viene rimossa, da parte di Derrida, la questione dell'identità del soggetto umano, perché, essendo esposto interminabilmente alla ricerca di un'origine che

---

<sup>113</sup> Cf. J. DERRIDA, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989.

non può proporsi alcuna meta, e, dunque, nessuna identità, l'uomo, nel muoversi continuamente ai margini del senso, i quali non possono essere mai determinati in maniera definitiva, non potendo dire che cosa o chi egli sia, vive nelle ripetizioni del quotidiano le molteplici avventure della differenza<sup>114</sup>, che lo logorano in attesa di un percorso a-venire sempre però dislocato.

Una prospettiva, questa, che, trovando pieno sviluppo nella riflessione di Gilles Deleuze, per il quale il soggetto dell'identità non è il medesimo, bensì il molteplice e il multiplo, propone una visione dell'uomo come entità multiforme, attraversata da conflitti interni tra facoltà divergenti (sentimento, ragione, intelletto, volontà, immaginazione), e costituita non da una struttura coscienziale, ma da «centri di forza» o «intensità» operanti su «mille piani» distinti<sup>115</sup>. Deleuze, infatti, nel proporre un'ontologia dell'evento e del molteplice, e procedendo alla decostruzione di un'immagine dell'identità che coglie la differenza nell'ordine del negativo, intende connotare le differenze, le singolarità libere e sconnesse, non soggiogate a nessuna immagine normativa e sottratte a ogni forma di astratta totalità che ha assimilato a sé, oppure escluso e cancellato, l'altro. Affinché ciò possa essere effettivamente praticabile, per Deleuze, occorre eliminare la differenza, pluralizzandola, “unica” tra materia e spirito, tra realtà e apparenza, tra essere e non essere. In questo modo, muovendo da concetti di differenza pura e di ripetizione complessa e mostrando come la differenza inerisca alla ripetizione stessa e, anche, come implichi la distinzione e il decentramento, lungi dall'essere un fattore di negatività o di negazione dell'equivalenza<sup>116</sup>, la differenza, secondo Deleuze, assume un valore significativo per la comprensione dell'umano perché colta nella radicalità della propria diversità, rispetto alla definizione identitaria, si colloca, si

---

<sup>114</sup> Cf. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980.

<sup>115</sup> Cf. G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006.

<sup>116</sup> «La differenza non implica il negativo, non si lascia portare fino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identità» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, p. 3).

muove e si articola su un piano di realtà *altra* rispetto alle nozioni di uguaglianza, rassomiglianza e identità. Un livello *altro* che sfugge al primato identitario il quale, ponendosi sotto il segno del simulacro, nel quale non esistono gerarchie possibili, né selezione alcuna, instaura il mondo delle «distribuzioni nomadiche e delle anarchie incarnate», in ragione del fatto che da Deleuze la natura è considerata come un principio di produzione del diverso, come somma infinita che racchiude i propri elementi nell'unità del tutto, secondo un "nomos" che non conosce proprietà, misura e proporzione, ma solo distribuzione senza divisione. Sotto questo profilo, la realtà è un campo di forze dinamico e relazionale, uno spazio del molteplice e della pluralità, un campo né formale né formato da cui derivano le forze, il loro intrecciarsi e determinarsi reale nelle diverse forme dell'essere e dell'agire. Questo significa che la realtà è un campo complesso popolato da molteplicità qualitative nel quale non ci sono più né l'Uno né il Multiplo, ma solo varietà e variazioni<sup>117</sup>.

Essendo il segno dell'articolazione/distribuzione dell'essere negli eventi, la differenza è pura virtualità differenziale e differenziante: una forza in divenire che si fa e fa la differenza attraverso un processo di differenziazione nel quale persiste in quanto tale<sup>118</sup>. In questo senso, la differenza è unità che fa essere e molteplicità che fa coesistere, come differenziale che si distribuisce e si disloca nomadicamente in tutte le realtà che sono. Se è piena positività inseparabile dall'essenza e costitutiva dell'essenza delle cose, la differenza è l'essere stesso come differenziale puro, come forza plurale, potenza metamorizzante e metamorizzantesi che si connota secondo una virtualità in permanente via di attualizzazione attualizzante per differenziazione e creazione di una pluralità di

---

<sup>117</sup> Secondo Deleuze la molteplicità «non deve designare una combinazione di multiplo e di uno, ma viceversa una organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema [...]»; non c'è che la varietà di molteplicità, cioè la differenza, in luogo dell'enorme opposizione dell'uno e del molteplice» (*ibid.*, pp. 295-296).

<sup>118</sup> Per Deleuze la differenza è in divenire perché la distinzione «dello stesso e dell'identico non porta i suoi frutti se non si fa subire allo Stesso una conversione che lo riferisce al differente» (*ibid.*, pp. 112-113).

linee divergenti in una molteplicità attuale sempre pre-figurante, con-figurante e ri-figurante<sup>119</sup>.

Le determinazioni di questa virtualità differente e attualizzante sono rappresentate, da Deleuze, tramite il concetto di rizoma elaborato insieme a Guattari, grazie al quale è possibile descrivere teoreticamente il molteplice come altro differente e irrelato rispetto all'uno, una struttura radicalmente non gerarchica, che ammette molteplici punti di accesso e di uscita, non inizia e non termina, ma si trova sempre "nel mezzo". Il rizoma, una pianta senza vero fusto e foglie, ricco di riserve interne, dalle diramazioni clandestine e dagli sviluppi sotterranei non prestabiliti, esprime il senso di una potenzialità che è solo pura possibilità di essere<sup>120</sup>, caratterizzata dalle illimitate e indefinite configurazioni esistentive<sup>121</sup>. L'uomo, così, non può essere considerato identico a sé, ma nella sua molteplicità. Ciò in ragione del fatto che

il molteplice è effettivamente trattato come sostantivo, molteplicità, non manifesta alcun rapporto con l'Uno come soggetto o come oggetto, come realtà naturale o spirituale, come immagine e mondo [...]. Una molteplicità non ha né soggetto, né oggetto, ma soltanto determi-

---

<sup>119</sup> «Lo specifico della virtualità è di esistere in modo tale d'attualizzarsi differenziandosi e di essere obbligata a differenziarsi, a creare le sue linee di differenziazione per attualizzarsi [...] l'evoluzione va dal virtuale all'attuale» (G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 91-92).

<sup>120</sup> «Un rizoma può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, ma poi si riprende seguendo una delle sue linee e seguendone altre. [...]. Ogni rizoma comprende grandi linee di segmentarietà a partire dalle quali è stratificato, territorializzato, organizzato, significato, attribuito, ecc., ma anche linee di deterritorializzazione per mezzo delle quali sfugge incessantemente. Vi è rottura nel rizoma ogni volta che linee segmentarie esplodono in una linea di fuga, ma la linea di fuga fa parte del rizoma. Si tratta di linee che continuano a rinviare le une alle altre» (G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 42).

<sup>121</sup> «A differenza degli alberi o delle loro radici, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque e ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura; mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non-segni. Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al molteplice. [...] Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento. Non ha inizio né fine, ma sempre un centro, dal quale cresce e deborda» (*ibid.*, p. 57).

nazioni, grandezze, dimensioni che non possono crescere senza che essa cambi natura<sup>122</sup>.

In quanto originarietà molteplice, l'uomo non può avere un'identità, semmai molte identità. Questa pluralità identitaria si sottrae al senso dell'unità e contemporaneamente al senso della verità. L'esistenza collettiva viene considerata simile a quella di un formicaio in cui ogni individualità è come dominata da un'incessante dinamismo che la supera e che si riproduce oltre ogni mutilazione o eliminazione di questa o quella individualità. Ciò genera il principio della cartografia il quale svela la non condizionatezza dell'esistenza che non ammette alcuna regola determinante e configurante. La vita è paragonata a un pezzo di carta suscettibile di diverse modificazioni, modulazioni, configurazioni senza alcun legame con un'identità definita e orientante<sup>123</sup>.

Questa prospettiva, rimodulata all'interno del contesto relativo alle teoriche del post-umano<sup>124</sup>, non potendo privilegiare

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>123</sup> «Fare la carta e non il calco. [...] La carta si oppone al calco, è interamente rivolta verso una sperimentazione in presa sul reale. [...] La carta è aperta, è connettibile in tutte le sue dimensioni, smontabile, reversibile, suscettibile di costanti rimaneggiamenti. Può essere strappata, rovesciata, può adattarsi a montaggi di diversa natura, attivata da un individuo, un gruppo, una formazione sociale. La si può disegnare sopra un muro, concepirla come un'opera d'arte, costruirla come un'azione politica o meditazione» (*ibid.*, p. 46).

<sup>124</sup> Le teoriche del *post-umano* ipotizzano, tramite lo sviluppo delle biotecnologie, la trasformazione dell'umanità in trans-umanità che, caratterizzata dall'artificialità, si pone l'obiettivo di creare e plasmare la realtà umana a immagine e somiglianza dei fini scelti dalle persone. Per Donna Jeanne Haraway, «l'individuo è un incidente obbligato, e non il più alto frutto delle fatiche della storia della terra» (D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 158). Questo perché «la differenza tra macchina e organismo è completamente offuscata» (*ibid.*, p. 61). E ciò in ragione del fatto che «i corpi non nascono; si fanno [...] Organismo non si nasce. Gli organismi si fanno» (*ibid.*, p. 142). Infatti, «tutti i possibili testi e corpi sono assemblaggi strategici, cosa che rende estremamente problematiche le nozioni di "organismo" e "individuo" [...] "Organismo" e "individuo" [...] sono stati completamente denaturati, cioè sono diventati costrutti ontologicamente contingenti, anche dal punto di vista del biologo» (*ibid.*, p. 158). Pertanto «si può ragionevolmente pensare a qualsiasi oggetto o persona in termini di montaggio e riassetto. Nessuna architettura "naturale" vincola la proget-

alcun modello paradigmatico di identità, mette in campo i concetti di identità mutanti<sup>125</sup>, vagabondaggio ontologico, nomadismo metamorfico, che veicolano le categorie post-metafisiche di multindividuo, destrutturazione, coniugazione transitiva, le quali propongono una prospettiva ontologica aperta all'ibridazione, provocatoriamente espressa nella locuzione *freaking out*, ossia il farsi mostro, che «diviene metafora del processo ontogenetico», in cui «il divenire ha un valore in sé e il corpo stesso è inteso come confusione» e «l'identità diviene un processo arbitrario e la mutazione è la recettività dell'alterità»<sup>126</sup>. Un progetto che consiste nell'«elaborazione accurata di precise cartografie per le differenti posizioni dei soggetti come trampolino di lancio verso la ricomposizione postumana di un legame cosmopolita panumano»<sup>127</sup>, ripensando al contempo «i principi fondamentali della nostra interazione con altri agenti umani e non umani su scala planetaria»<sup>128</sup>.

---

tazione del sistema [...]. Ciò che conta come “unità”, come uno, è altamente problematico, non è un dato permanente» (*ibid.*, p. 147). Cf. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Theoria, Roma-Napoli 1985; N. NEGROPONTE, *Essere digitali*, Sperling & Kupfer, Milano 1995; R. TERROSI, *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan, Genova 1997; R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; G.O. LONGO, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001 (2005<sup>2</sup>); ID., *Il simbiote: prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003; M. FIGIANI - V. GESSA KUROTSCHEKA - E. PULCINI, *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004; I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005; P. BARCELLONA - F. CIARAMELLI (edd.), *Apocalisse e post-umano*, Dedalo, Bari 2007; P. BARCELLONA, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Troina 2007; P.A. MASULLO, *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Edizioni di Pagina, Bari 2008; L. GRION (ed.), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, il Mulino, Bologna 2012.

<sup>125</sup> Cf. R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; EAD., *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002; F. ALFANO MIGLIETTI, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

<sup>126</sup> M. FARISCO, *Transizionalità ed eteroriferimento. La cultura come problema dell'alterità nel postumanesimo*, in M. SIGNORE - G. SCARAFILÉ (edd.), *Libertà e dialogo tra culture*, Messaggero, Padova 2007, p. 252.

<sup>127</sup> R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 60.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 11.

## 3. L'IDENTITÀ NARRATIVA

Di fronte all'emergere della molteplicità delle figure della differenza che coniugano e declinano una pluralità di modelli d'esistenza polimorfa, intendendo esplorare le implicanze dell'identità e della differenza nell'esperienza dello stesso, con la convinzione che il sé e l'altro non possano essere pensati come elementi separati, bensì essere colti nella loro reciproca intersecazione, Paul Ricœur propone di pensare l'alterità costitutiva dell'ipseità stessa, di cogliere la differenza costitutivamente implicata nell'identità. Infatti, nel difendere la complessità dell'esperienza umana e la sua irriducibilità al solo piano del pensiero, nel ribadire l'imprescindibile "sproporzione" che caratterizza la realtà umana e nel mostrare la fragilità di essa in tutte le relazioni conoscitive, pratiche e affettive, Ricœur pensa l'alterità come determinativa dell'identità stessa in modo tale che «l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa nell'altra»<sup>129</sup>. Questo perché, essendo già compresa nell'identità, non è necessario uscire da sé per raggiungere l'altro, né passivamente accettare l'appello dell'altro, dato che esso non si aggiunge dal di fuori dell'ipseità, ma appartiene al tenore di senso e alla costituzione ontologica dell'ipseità. L'alterità, in definitiva, per Ricœur, non può essere pensata senza l'identità e questa non può essere colta a prescindere dall'alterità. A tal proposito, proponendo di distinguere due possibili significati di identità, quello secondo l'*idem* o medesimezza, che implica la permanenza nel tempo di un io che rimane identico a se stesso, e quello secondo l'*ipse* o ipseità, che sottolinea la ricchezza del soggetto, il suo essere diverso, altro, distinto, Ricœur attesta l'impossibilità di una presunta autosufficienza e autocoscienza identitaria dell'uomo e conferma la necessità strutturale del suo indispensabile aprirsi all'altro, che è data dal fatto che l'alterità è costitutivamente inclusa nell'identità, considerata però secondo l'ipseità e non secondo la medesimezza. Ricœur afferma che l'*ipse* guarda a se stesso come a un altro da sé, per cui non vi è alcu-

---

<sup>129</sup> P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 78.

na esteriorità implicata nell'ipseità e il riconoscimento di ogni tu come altro poggia su questa struttura aperta dell'io, in cui è già sperimentabile come altro da sé.

Da questo punto di vista, l'*idem*, designando l'identità come medesimezza, cioè l'identificazione dell'uguaglianza con se stesso e con altri simili, connota il "che cosa" di cui si parla; l'*ipse*, designando l'identità come ipseità, e, perciò, rinviando a individuazione, singolarità personale e irripetibile differenza, connota il "chi" parlante<sup>130</sup>, che costituisce il sé, il quale, a differenza dell'"io", il cui carattere peculiare è la medesimezza, intesa come permanenza dell'identità<sup>131</sup>, ha una connotazione riflessa<sup>132</sup>. Questo determina che il movimento riflessivo, come ritorno a se stesso, comporta sempre il sé come significazione dalla quale tutti i pronomi personali prendono significato.

In questo modo, intendendo far risaltare «il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto»<sup>133</sup>, in relazione al fatto che, nell'opposizione tra il sé e l'io, il primo prevale, per importanza, sul secondo, Ricœur usa l'espressione «*soi-même*» come una «forma rafforzativa del *soi*, nella quale l'espressione *même* serve a indicare che si tratta esattamente dell'essere o della cosa in questione», per cui il rafforzativo è usato nel senso del «far risaltare un'identità»<sup>134</sup>. Un'identità compresa, però, nella prospettiva di una dinamica «dialettica che risulta complementare a quella dell'ipseità e della medesimezza e cioè la dialettica del sé e dell'*altro da sé*»<sup>135</sup>. Anche perché, finché il problema resta chiuso nel circuito identità-medesimezza, l'alterità dell'altro da sé non può offrire nulla di originale, in quanto l'"altro" si pone accanto a contrario, diverso e distinto. Pertanto, dato che, per Ricœur, «dire sé non è dire me»<sup>136</sup>, il sé, costituen-

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>132</sup> «Dire sé non significa dire io. L'io si pone – o è deposto. Il sé è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso se stesso» (*ibid.*, p. 94).

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>136</sup> *Ibid.*

do un' "alterità" rispetto all' "io" e al "me", è contrassegnata dalla relazione con l'altro che non è solo colui il quale sta di fronte al soggetto e lo rende tale, ma è anche l' "altro" nell' "io", cioè in tutte le molteplici forme dell'alterità che il sé incontra nella sua esistenza e lungo il suo questionare.

Il primato della mediazione riflessiva fa emergere in Ricœur la posizione strategica della nozione di «identità narrativa»<sup>137</sup>, che può essere messa pienamente a tema quando s'instaura il rapporto tra azione e temporalità, cioè quando è esplicitata la dimensione temporale dell'esistenza umana. Questo rapporto diventa costitutivo nella determinazione dell'identità narrativa perché esiste una correlazione non accidentale, ma intrascendibile, tra l'attività del raccontare una storia e il carattere temporale dell'esistenza umana, essendo il tempo il vero referente del racconto e, reciprocamente, la funzione del racconto quella di articolare il tempo in modo da dargli la forma di un'esperienza umana<sup>138</sup>. Dal momento che solo il tempo raccontato consente l'intelligibilità dell'esperienza umana, l'identità narrativa è una «costruzione mediante l'intreccio», mediante la quale il soggetto si costruisce, agendo e patendo, come un'identità dinamica, attraversata da una dialettica "interna" di concordanza, data dall'unicità e singolarità della storia, e discordanza, espressa dall'effetto di rottura degli eventi. Tale identità narrativa, che, iscritta nella dialettica tra medesimezza e ipseità, specificamente tra i poli della medesimezza del carattere e dell'ipseità del suo mantenersi, si colloca nell'ordine della temporalità, comprende il momento della *prefigurazione*, dato dalla precomprensione narrativa inerente l'azione, per cui l'azione è già virtualmente un racconto, quello della *configurazione*, che è il momento proprio dell'attività narrativa, la quale di una successione di eventi definisce una storia con un inizio, una transizione e una fine, e quello della *rifigurazione*, che è l'effetto del racconto sulla comprensione dell'esistenza<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>138</sup> Cf. P. RICŒUR, *Tempo e racconto*, 1, Jaca Book, Milano 1986, p. 91.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.*, pp. 94-95. «Seguiamo quindi il percorso da un tempo prefigurato ad un tempo rifigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato» (*ibid.*, p. 93).

Il movimento ternario di prefigurazione-configurazione-rifigurazione, che costituisce la struttura dinamica dell'identità narrativa, articolando concretamente la struttura identitaria dell'umano, non riducendola a mera questione individualista, consente di individuare una dimensione tensionale e poetica dell'identità, che, nel privilegiare la coppia *enérghia-dýnamis*, la specifica nella forma della permanenza temporale, non riducendola alla nozione di sostrato, di sostanza, che da sempre ha connotato la struttura identitaria dell'umano, perché, in tal caso, si identificerebbe il "chi" con il "che cosa". A tal proposito, Ricœur afferma che

l'identità narrativa non è quella di una sostanza inalterabile o di una struttura fissa, ma è l'identità mobile nata dalla combinazione tra la concordanza della storia, intesa come totalità strutturata, e la discordanza imposta dalle peripezie della storia. Per dirla in altro modo, l'identità narrativa partecipa alla modalità del racconto, alla sua dialettica di ordine e disordine<sup>140</sup>.

Il nesso costitutivo della dimensione temporale, «tanto del sé che dell'azione stessa»<sup>141</sup>, espresso dall'identità narrativa, nel mostrare che il racconto, il quale è memoria del passato, anticipazione e orientamento verso il futuro, fa parte della vita e ritorna a essa in modi molteplici, spiega che l'identità soggettuale può essere tale solo se la vita intera, come totalità singolare, viene ricondotta in unità, in forma di racconto. L'in sé si costruisce e s'interpreta nella sua storia raccontata, sulla base di una dialettica costitutiva tra il medesimo e l'altro che abita il cuore dello stesso.

Riconciliando medesimezza e ipseità<sup>142</sup>, l'identità narrativa, nel determinare l'abbandono della dimensione di immutabilità propria di una realtà cosificata, assume il significato della capa-

---

<sup>140</sup> P. RICŒUR, *Quale nuovo ethos per l'Europa*, in ID., *Persona, comunità, istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 80. Cf. anche P. RICŒUR, *Autobiografia intellettuale*, in ID., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1995, p. 90.

<sup>141</sup> P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 201.

<sup>142</sup> «L'identità narrativa può essere vista come uno stadio intermedio tra la stabilità di un personaggio (nel senso psicologico del termine) e il modello della

cià di autocomprensione<sup>143</sup>, che possiede il soggetto umano nel raccontare la propria storia<sup>144</sup>. In tal modo, l'identità narrativa costituisce lo stesso senso dell'identità personale, includendo il cambiamento, il mutamento nella coesione di una vita, in quanto consente di comprendere l'esistenza raccontandola. Da questo punto di vista, mentre l'identità-*idem* permette di riconoscersi nella permanenza del tempo, muovendo dall'identità biologica, l'identità-*ipse* consente di sperimentare le variazioni di atteggiamento che si riescono a immaginare e attuare al fine di difendere la qualità della propria esistenza. In questa prospettiva affiora la consistenza identitaria di un soggetto umano capace di prendere coscienza di sé, di condurre la propria vita, di essere protagonista della propria esistenza personale. Non ponendo dinanzi a un'identità monolitica, l'identità narrativa delinea un'identità personale che diviene nel suo "farsi" storico, in quanto connota specificamente il "chi" si desidera essere, il diventare ciò che si è.

---

tenuta del sé» (P. RICŒUR, *L'identità personale. Il Self*, in ID., *Persona, comunità, istituzioni*, cit., pp. 62-63).

<sup>143</sup> «L'autocomprensione è da parte a parte narrativa. Comprendersi è recuperare la storia della propria vita ora, comprendere questa storia significa farne il racconto, secondo le procedure dei racconti, siano essi storici o fittizi, che abbiamo compreso o amato. Così diventiamo lettori della nostra propria vita» (P. RICŒUR, *Per una autobiografia intellettuale*, in ID., *Persona, comunità, istituzioni*, cit., p. 53).

<sup>144</sup> «L'esame della nozione di identità narrativa offre l'occasione per distinguere l'identità del sé da quella delle cose; quest'ultima va ricondotta in ultima istanza alla stabilità, ossia all'immutabilità della struttura, illustrata dalla formula genetica di un organismo vivente; l'identità narrativa, per contrasto, ammette il cambiamento; questa mobilità è quella dei personaggi delle storie che noi raccontiamo; essi sono coinvolti insieme alla storia stessa. La nozione di identità narrativa è molto importante per una ricerca sulle identità dei popoli e delle nazioni, poiché porta lo stesso carattere drammatico e narrativo che si rischia troppo spesso di confondere con l'identità di una sostanza o di una struttura. A livello di storia dei popoli, come degli individui, la contingenza delle peripezie contribuisce al significato globale della storia raccontata e a quella dei suoi protagonisti. Riconoscerlo è liberarsi di un pregiudizio che concerne l'identità rivendicata dai popoli nella forma dell'arroganza, della paura o dell'odio» (P. RICŒUR, *Chi è il soggetto di diritto?*, in ID., *Persona, comunità, istituzioni*, cit., p. 69).

#### 4. LA "POIETICA" DELL'IDENTITÀ

La questione dell'identità, nel circoscrivere l'area problematica dell'identificazione del "chi" dell'umano, si concreta, dunque, sul tipo di essere che l'uomo è chiamato a diventare. Da questo punto di vista, l'identità di una persona può essere ricercata sia verso una direzione tale da definire l'essere dell'uomo sulla base della propria differenza particolare o singolare rispetto agli altri esseri, cercando di concentrarsi sui caratteri soggettivi che costituiscono l'essere umano in un'individualità irriducibile, unica e irripetibile, con tutto quello che, ovviamente ne consegue<sup>145</sup>, sia nella direzione di una definizione dell'umano collocata all'interno di uno spazio di appartenenza universale o generale, identificato sulla base di caratteri oggettivi che rendono ragione della similitudine dell'uomo con un numero di individui altri<sup>146</sup>. Ciò comporta, secondo Francesco Remotti, che

---

<sup>145</sup> Il considerare l'identità personale secondo criteri soggettivi, che manifestano il criterio autoreferenziale o trascendentale dell'umano in quanto individuo autoidentificante, mette in evidenza che il fondamento dell'identità è da trovare «nella continuità psicologica garantita dalla memoria. [...]». Esso si espone tuttavia all'accusa di rappresentare un criterio totalmente privato. In base a questo criterio, infatti, non si riesce a distinguere tra l'essere correttamente identificato con un certo individuo e il ritenere erroneamente di esserlo: la regola, se non è pubblica, collassa su di essa. [...]». Il criterio autoreferenziale trascendentale pone l'identità dell'"io" come il presupposto della possibilità di riferire a esso la molteplicità empirica delle esperienze. L'identità personale, insomma, sarebbe un fatto ultimo (o primo), non ulteriormente analizzabile e dato per presupposto. In tal senso, però, l'identità smette di essere pensata nella sua singolarità incarnata e viene ridotta a una funzione logica valida per tutti i soggetti possibili» (G. GIORGIO, *La persona tra identità e riconoscimento*, in C. DOTOLÒ - G. GIORGIO [edd.], *Credo la risurrezione della carne la vita eterna*, EDB, Bologna 2013, pp. 187-188).

<sup>146</sup> Il considerare l'identità personale secondo un criterio oggettivo significa dire che «il fondamento dell'identità è il corpo o, più propriamente, il nostro cervello: noi siamo dove sta il nostro corpo o, più propriamente, il nostro cervello. L'identità personale viene stabilita in base alla continuità di vita organizzata in uno in uno stesso corpo fisico-anatomico e non già in base alla pura continuità materiale, possibile anche per un cadavere. La conseguenza più rilevante di questa posizione è che la persona singola e l'essere umano in quanto tale, nel senso di *homo sapiens*, risultano essere termini coestensivi. Non si configura cioè un criterio di identità personale, quanto piuttosto una categoria natura-

la ricerca di identità implica due operazioni diametralmente opposte e che tuttavia si richiamano l'un l'altra: a) una operazione di *separazione*; b) un'operazione di *assimilazione*. Se l'identità viene ricercata verso l'alto (verso la generalità) prevale l'assimilazione [...]. Se invece l'identità viene ricercata verso il basso, privilegiando gli elementi di particolarità, è allora l'operazione di separazione ad essere decisiva<sup>147</sup>.

Questo vuol dire che, nel momento in cui si vuol cogliere la "poietica" del farsi dell'identità «che vuole essere *integrale*», non potendo esimersi «dall'intersecare l'asse che va dall'universale al singolare con l'asse che va dalla natura alla storia»<sup>148</sup>, bisogna riconoscere la struttura dinamica dell'identità personale, la quale non può essere compresa come proprietà di una cosa, bensì, precisamente, come il risultato di un *processo*. Un movimento che, permettendo di cogliere un ente come lo *stesso* pur nel suo costante divenire, indica che l'identità personale non può essere colta come qualcosa di dato, di statico, quanto piuttosto come qualcosa di dinamico. Ciò implica che quando si parla di identità dell'uomo bisogna far riferimento a una realtà complessa che dice rapporto, in prima battuta, all'irriducibilità biologica di ogni singolo soggetto, uomo o animale<sup>149</sup>, in secondo luogo,

---

listica della *personhood*, nel senso della classe di appartenenza. Questo rende l'ipotesi inaccettabile. La seconda ipotesi è quella del cervello: noi siamo là dove è il nostro cervello. Tuttavia si può rilevare come nel caso di emisferectomia, che chi sopravvive all'intervento conserva la continuità di identità con se stesso, pur avendo perso una parte del cervello. Ciò significa che l'identità cognitiva o mentale sembra trascendere l'identità cerebrale o naturale, la quale è condizione necessaria, ma non sufficiente, per determinare la prima. Il cervello è una condizione necessaria ma insufficiente per l'identità personale. Anche questa ipotesi è da scartare» (*ibid.*, p. 187).

<sup>147</sup> F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>3</sup>, p. 7.

<sup>148</sup> G. GIORGIO, *La persona tra identità e riconoscimento*, cit., p. 186.

<sup>149</sup> «Non esiste individualità umana che non insista su di un organismo, cioè su di un soggetto biologico. Ma non è la biologia l'unica strada – né a maggior ragione la strada maestra – per la comprensione del *proprium* dell'uomo come soggettività. Se si considera infatti l'uomo esclusivamente come organismo, non si arriverà mai ad afferrare la dimensione ulteriore (ma ovviamente non contraddittoria rispetto alla dimensione biologica, di cui anzi ha bisogno

alla struttura antropologica articolata dell'umano che dice della dimensione relazionale di essa. La relazione, infatti, consente all'uomo di accedere e mantenersi nell'architettura dell'identità mediante un processo strutturante che la pone nella condizione di essere riconoscibile a se stessa e agli altri. Questo significa che la "poietica" dell'identità si autocostruisce nella relazione, nel senso che questa rappresenta l'irrinunciabile struttura antropologica. In tal modo l'identità è un *feri* che si sviluppa nella relazione e attraverso di essa, in ragione del fatto che la relazione, essendo all'inizio e l'inizio, definendo ontologicamente il reale e l'umano, non può essere pensata come qualcosa di accidentale, bensì è un alcunché di strutturale<sup>150</sup>.

L'architettura della struttura relazionale della "poietica" dell'identità determina che ciascun soggetto umano approda alla propria identità nel tramite della relazione nella quale è introdotta, nella stessa identità, e che trasforma conseguentemente l'identità stessa come identità relazionale e configura la relazione medesima come ciò in cui è possibile identificarsi. Ciò perché la «relazione è l'attraversamento dell'identità (identità attraversata e attraversabile) e l'identità è il consolidarsi della relazione (il *consistere* della relazione in una identità definibile)»<sup>151</sup>. Pertanto, essendo la relazione «la attraversabilità di qualcosa "in" e "per-al-

---

come del proprio fondamento) in base alla quale nessun soggetto appartenente alla specie umana può – proprio a partire dalla propria individualità biologica – proporre se stesso come un *io* ed essere dagli altri riconosciuto come tale» (F. D'AGOSTINO, *La bioetica, le biotecnologie e il problema dell'identità personale*, in A. PAVAN [ed.], *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 137-138).

<sup>150</sup> «L'identità è il risultato di un processo che mette da subito in gioco il riconoscimento (o meno) del sé da parte dell'Altro da Sé e la risposta del Sé a questo riconoscimento. Non c'è nessun "Io" solo al punto di partenza, piuttosto ognuno è assegnato all'Altro da Sé ed è ad esso esposto. L'identità di ciascuno deriva dall'attestazione di sé che viene dall'Altro da Sé, così come questa viene elaborata nella risposta che il Sé offre all'Altro da Sé da cui deriva la propria comprensione. L'Altro da Sé sostiene o impedisce la configurazione di un profilo di identità in cui il Sé si ri-trova, assestato nell'equilibrio dinamico che gli consente di mantenersi nella propria architettura strutturale» (G. GIORGIO, *La persona tra identità e riconoscimento*, cit., pp. 191-192).

<sup>151</sup> M. ILLICETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità. Lineamenti di ontologia relazionale*, Città Aperta, Troina 2008, p. 133.

tri” qualcosa, e il *consistere* “di” qualcosa “nella” propria identità (quest’ultimo nella doppia veste del *consistere* “di” e del *consistere* “in”)<sup>152</sup>, è nella relazione che «si manifesta nella sua immediatezza la situazionalità e, insieme, la peculiare struttura ontologica che costituisce ogni identità umana»<sup>153</sup>. Infatti, poiché ogni ente si connota “in” sé solo quando “consiste” “in” altro, la relazione si concreta come dimensione non esteriore, bensì interiore e costitutiva dell’umano soggetto di relazione nelle relazioni. La relazione non è nulla di accidentale alla sostanzialità dell’identità, piuttosto a essa è intrinsecamente interiore, in quanto mostra che ogni ente ha con il proprio essere una relazione d’essere. Questo significa che

1. si *ha* la relazione che si è; 2. la relazione che si è, a sua volta è una *relazione d’essere* con il *proprio* essere oltre che una relazione “con” l’essere; 3. questa relazione d’essere è il modo stesso di *e-sistere* dell’uomo, sì da cogliere l’*e-sistere* (nel senso di *ek-sistere*) come un essere-nella-relazione; 4. nella relazione d’essere dell’uomo si rivela l’*essere della relazione* e la *relazione dell’essere*<sup>154</sup>.

In altri termini, l’essere che è relazione d’essere, “avviene”, “diviene”, “accade”, è “evento”. Ciò implica un movimento di “consistenza” ontologica dei termini stessi dell’accadere, del divenire, messo in atto dal fatto che essere in relazione vuol dire essere in movimento, nel senso di essere in tensione verso l’altro che attraversa ogni cosa. Tale accadimento tensionale, nell’apertura a sempre inediti spazi relazionali, determina che l’identità sia costituita dalla relazione, in quanto, definendosi attraverso la relazione e non mediante la delimitazione, si struttura come identità di relazione o, meglio, specificamente, come identità relazionale. In questo modo la “consistenza” identitaria si risolve nelle relazioni, nel tramite di una tessitura di relazioni convergenti che

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> E. BACCARINI, *Identità relazionale come identità comunicativa*, in G. MOLLO (ed.), *Etica delle relazioni*, Morlacchi, Perugia 2007, p. 82.

<sup>154</sup> M. ILLICETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 125.

esprimono nel diventare ciò che permane l'architettura e la struttura relazionale della "poietica" dell'identità.

Alla luce di queste considerazioni, il cercare di cogliere la coniugazione dell'identità e delle relazioni come "metamorfica" stabile del permanente dell'umano comporta, necessariamente, l'operare una ri-determinazione dei concetti di identità e relazione da non vedere come termini in contrapposizione ma in reciproca mutualità<sup>155</sup>. Questo vuol dire, però, il superare i rapporti di derivazione per impostare l'argomentazione in termini di mutualità e di reciprocità reciprocante<sup>156</sup>. Se la realtà si è fatta e si fa nella relazione, non è possibile individuare enti, e, tra questi, l'umano, che abbiano precedenti e altri che siano seguenti<sup>157</sup>. Solo, infatti,

---

<sup>155</sup> «Il superamento dell'identità monologica o tautologica non si realizza però con il semplice rovesciamento nel primato della differenza, sia perché la pura differenza senza identità ed unità non si dà, sia perché la differenza anonima è di principio ingovernabile e quindi contraddice ogni criterio di convivenza. Piuttosto il superamento dell'identità monologica e dell'individualismo è pensabile nella forma della *differenza identitaria* ovvero *identità relazionale*, della *relazione di identità e differenza*, ovvero nella conciliazione di medesimezza e alterità nel *primato della loro relazione*, quale sintesi (unità dell'identità e della differenza) non a disposizione né dell'identico, né del differente, bensì strutturalmente aperta al processo interminabile della loro mediazione» (F. BOTTURI, *Universalismo e multiculturalismo*, in F. BOTTURI - F. TOTARO [edd.], *Universalismo ed etica pubblica*, «Annuario di etica» 3/2006, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 120).

<sup>156</sup> «Primato della relazione significa che ogni identità è altra per altre identità e quindi che l'identità è sempre differenziale e la differenza è sempre identificante. [...] Ogni identità è anche il suo differire da ogni altra: ontologicamente, l'uno è anche l'altro di ogni altro (tomisticamente, *unum*, è anche sempre *aliquid/aliud quid*) e, antropologicamente, c'è un necessario processo di reciproca definizione di identità e differenza. [...] Si tratta di prendere sul serio il valore dell'identità relazionale e della relazione identificante, cioè il fatto che *identità e differenza si danno indispensabilmente in relazione*» (*ibid.*, pp. 120-121).

<sup>157</sup> «L'originarietà, fontale e fondamentale, della relazionalità dice che non solo all'inizio "c'è" la relazione, ma anche che l'inizio "è" la relazione, in quanto la relazione non è solo forma dell'inizio, ma "è" l'inizio stesso, il suo stesso *darsi* come inizio. [...] Il porre la relazione come inizio comporta il riconoscere che c'è un inizio come relazione, in quanto qualcosa inizia da qualcosa per essere se stessa oltre il proprio inizio. Questo è possibile perché la dimensione relazionale dell'essere, cioè la relazione dell'essere e nell'essere (relazione ontologica), pone in essere l'essere della relazione (ontologia della relazione), che considera

partendo dalla mutualità tra sé e l'altro da sé, l'identità e le relazioni nell'umano possono acquisire consistenza, in quanto esse non sono conseguenze della loro separazione ontologica, ma della loro reciprocità reciprocante, originaria e originante.

Per determinare ciò è opportuno

superare la concezione che fonda l'identità sulla formula  $A=A$ , nella quale uno è immediatamente se stesso, da solo, e abbandonare la concezione che fonda l'identità dialetticamente nella negazione di tutto ciò che non è il soggetto:  $A=-(A)$ , per meglio formalizzare la concezione che considera l'identità fondata nella relazione:  $A=R(A_1-A)$ , per la quale il soggetto è se stesso nella relazione con l'alterità che abita il cuore dello stesso. Questo perché a differenza dell'identità fondata sulla formula  $A=A$  solo la perfetta adeguazione a un modello ideale può essere accettata, mentre ogni molteplicità è necessariamente segnata dalla degenerazione, e a differenza dell'identità fondata dialetticamente  $A=-(A)$  essere se stessi significa negare tutti quelli che sono diversi da sé, l'identità relazione, formalizzata come  $A=R(A_1-A)$ , consente di affermare che l'essere se stessi è dato non dalla negazione dialettica dell'altro, né dall'adeguazione necessaria all'archetipo, ma dalle proprie relazioni. Ciò, in ragione del fatto che la relazione non è una sostanza, eppure sostanzia il suo farsi e il disfarsi della nostra esistenza plurale, continuamente destinata a dipanarsi, in un'incessante dialettica di incontro e scontro, secondo le coordinate dello spazio e del tempo<sup>158</sup>.

---

l'essere come identità relazionale, cioè dinamica (ontologia relazionale), come relazione iniziale, originaria, che è relazione nell'essere, dell'essere, come essere, essere della relazione. Ciò che inizia da se stesso è soltanto l'essere che attraversa tutto se stesso restando se stesso» (C. CALTAGIRONE, *Ragioni per stare insieme. Profili etici per il convenire umano*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2012, p. 202).

<sup>158</sup> L. ALICI, *La relazione questa sconosciuta*, in G. MOLLO (ed.), *Etica delle relazioni*, cit., pp. 45-46. «1) Il concetto di *identità* si riconduce a quello di *unità*, il quale comprende due aspetti: *in-divisione* intrinseca e *distinzione* da ogni altro: "ogni ente è se stesso e non altro" (*unum est indivisum in se et divisum a*

Poiché la relazione appartiene all'ordine dell'essere e, soprattutto, non si dà relazione come sostanza separata, questa non è un qualcosa, bensì il modo stesso del rapportarsi, in quanto si è in relazione tra le relazioni, e siccome la condizione spazio-temporale dell'umano si dà come essere "tra" le relazioni identificanti soggettualità relazionali dinamiche e aperte, tese a garantire all'umano di diventare effettivamente ciò che è, lo sviluppo di una concezione della relazione come essere "tra", ontologicamente denso, offre un ampio spettro di modulazioni e concrezioni relazionali che vanno oltre i processi identificanti e i movimenti dif-

---

*quolibet alio*). Il concetto di identità suppone quindi il concetto di *essere*, concetto assolutamente primo e indefinibile, e l'esperienza di una *diversità*. Ogni concezione dell'identità si fonda perciò su questi due elementi: anche la più radicale riduzione di ogni realtà all'identità di un unico essere, come quella di Parmenide o di Spinoza, non ha senso se non in funzione di una molteplicità da negare; e anche la più radicale negazione dell'identità di un unico essere, come può essere quella dell'assoluto empirismo di Hume che negava all'io una unità sostanziale riducendo l'identità personale a "fascio di percezioni", non ha senso se non in funzione di una unità da negare. Così se l'uomo avesse esperienza di un ente solo, avrebbe sì il concetto di essere, ma non quello di uno e identico; e se viceversa i dati molteplici non fossero concepiti come ente, non si potrebbe nemmeno avere consapevolezza della loro molteplicità e diversità. 2) Nel concetto di identità, l'aspetto dell'indivisione designa etimologicamente la negazione della negazione. Che ogni ente sia indiviso significa che ogni ente è non non-uno. Ogni ente, nella misura del suo essere, è identico a se stesso, ossia nega la propria negazione. Logicamente ogni concetto si determina come tale negando il suo opposto (ricordando la spinoziana affermazione: *omnis determinatio negatio est*). Se questo è vero, e cioè che l'identità è negazione della negazione (io sono non non-io), essa è una relazione negativa, mediata, cioè tale da includere in se stessa la negazione del proprio altro. L'esse è se stesso in quanto include la opposizione assoluta al non essere: parimenti in modo derivato questo vale per l'identità di ogni ente. Si può formulare la stessa idea dicendo che ogni identità implica sempre la differenza. Così anche il principio di identità non può valere isolatamente senza il principio di non contraddizione. Ecco così guadagnate due verità fondamentali sull'identità indispensabili per il prosieguo dell'argomentazione: l'identità implica insieme e il concetto di uno e di diverso e nel suo essere uno è inclusa altresì la realtà negativa di una relazione implicitamente affermata. La relazione con la differenza sembra così essere contenuta nello statuto dell'identità. [...]. 3) Infine il concetto di identità è strettamente legato [...] con l'unità della sostanza. Identico è ciò che è uno nella sostanza pur nella molteplicità e nella successione delle sue determinazioni accidentali» (L. SARACENO, *Identità relazionale*, in G. SCHILLACI [ed.], *Modi dell'identità*, Quaderni di Synaxis 25, Città Aperta-Studio Teologico San Paolo, Troina-Catania 2015, pp. 31-33).

ferenzianti e dispersivi. Una concezione relazionale del rapporto trascendenza-immanente dove la prima non si limita al semplice “stare oltre”, ma è così grande da poter “stare tra” i termini dello stesso relazionarsi che connotano costitutivamente l'identità relazionale umana. Secondo tale formalizzazione, la relazione non è qualcosa che accade “tra” termini costituiti e con-istituiti, caratterizzanti visioni sostanzialistiche, sia di stampo atomistico, sia di marca olistica, le quali credono che tutti gli esseri possiedono un sostrato, un “livello duro” che assicura loro densità e permanenza e che, dunque, siano necessari dei termini costituiti e con-istituiti per stabilire un passaggio relazionale tra un termine e un altro. Neppure essa è un'energia che va da uno dei poli della relazione all'altro, il darsi e il riceversi dell'essere, come se questo darsi e questo riceversi fossero la risultante del loro reciproco relazionarsi. La relazione è, invece, la dinamica dell'accadere del darsi e riceversi dell'essere, la quale apre sempre alla possibilità di un altro che si pone come terzo, il quale, non interponendosi, ma intra-ponendosi “tra” i termini della relazione stessa, costituisce la ragione stessa di esistenza e di intelligibilità del darsi nel riceversi dell'essere degli stessi termini della relazione. Il terzo, cioè, in quanto “intraposto” “tra” i termini, costituendo in tal modo un “tra-termine”, è l'apertura della relazione “tra” i termini ed è ciò che introduce nello spazio relazionale i termini stessi. Tale spazio relazionale è, così, spazio di consistenza ontologica per ciascuno dei “tra-termini” perché ognuno dei termini ha la stessa consistenza ontologica in pienezza, in quanto questa viene comunicata in ogni dinamica processionale, e, tuttavia, ogni termine è distinto l'uno dall'altro. Ciascuno dei termini, in quanto “tra-termine” per l'altro, sta in rapporto di “prossimità” nella “distanza” con l'altro e si costituisce come spazio di “sussistenza” dell'altro. I termini, come “tra-termini”, non sono tra loro sovrapposti, ma, essendo ciascuno per l'altro “intraposto”, hanno tra loro legami di origine che sono a fondamento delle loro distinzioni. Le relazioni “tra” i termini, infatti, stanno a fondamento delle relazioni di ogni tipo, dove per relazione s'intende, originariamente, l'essere riferiti l'uno all'altro, il rapporto di “prossimità”-“distanza”, la dinamica relazionale tra i “tra-termini”. Questo significa che la relazione

per eccellenza, quella che regge la struttura generale delle cose, non è mai “diadica”, piuttosto è sempre “triadica”, perché non è mai interamente mediabile dai termini che stanno in relazione, secondo una direzionalità biunivoca o direttamente proporzionale, oppure secondo modalità circolari che ripetono continuamente l'identico, ma è pienamente constatabile nei diversi “tra” (*inter*), i quali, essendo “tra-termini”, originari e originanti, forniscono tutti i “tra-termini” necessari alle relazioni che si dispiegano nell'insieme dinamico della relazione dell'essere nell'essere “tra” gli enti<sup>159</sup>.

Rispetto ai modelli di identità classici, che ponevano l'archetipo intelligibile e universale al di sopra dell'individuo particolare, e rispetto alla reazione dialettica moderna, nella quale l'individuo si autodefinisce per contrapposizione all'altro e per la negazione dell'altro, una concezione relazionale dell'identità consente di ri-articolare una visione interale dell'umano in cui l'empirico e il trascendentale possano “dire”, nella loro reciproca correlazione, la pienezza dell'umano.

La praticabilità di tale procedimento, tuttavia, può risultare significativo se il “discorso” antropologico si misura con la progressiva affermazione del paradigma evolutivo il quale, investendo la questione della definibilità dell'umanità dell'uomo e del senso del suo specifico essere ed esistere nel complesso dei sistemi viventi, impone la necessità di riconsiderare la relazione costitutiva delle diverse dimensioni dell'umano nella prospettiva di un'antropologia interale capace di declinare l'essere personale dell'uomo nella compiutezza dell'articolazione bio-psico-spirituale.

Questo paradigma, differenziandosi bruscamente da una visione fissista, meccanicista e statica dell'universo, e proponendo una visione dinamica in cui gli spazi di libertà sono la condizione necessaria per lo sviluppo del mondo, che tende alla complessità e alla diversità, pone le premesse per considerare uomo e cosmo, natura e storia, materia e spirito non più come entità separate, universi autonomi e indipendenti l'uno dall'altro, ma come realtà strettamente connesse, interdipendenti e fortemente reciproche

---

<sup>159</sup> Cf. C. CALTAGIRONE, *Ragioni per stare insieme*, cit., pp. 203-205.

nella loro strutturale relazionalità. Tale paradigma determina, anche, le condizioni per fissare le coordinate per la ridefinizione delle strutture sostanziali del discorso antropologico, nel quadro di un'antropologia fondamentale organizzata secondo l'ordine dell'intero. Le istanze che emergono da questo paradigma sollecitano, infatti, la riflessione antropologica a operare una riorganizzazione teoretica sviluppata attorno all'idea di "unità" articolata dell'uomo, in grado di tenere in conto tutte le dinamiche strutturali che segnano il discorso antropologico, e caratterizzata dalla capacità di cogliere la totalità antropologica dell'essere umano sia nella condizionatezza di un compiuto riflettere su di esso, sia nella dimensione dell'interaltà del senso dell'umano che comprende la relazione bio-psico-spirituale dell'uomo in una dimensione interrelazionale.

Questo significa che la dimensione costitutiva della relazione "tra" dell'uomo non può essere individuata esclusivamente né in qualche struttura già data riguardo l'autocoscienza all'autodeterminazione, né per via di identificazione dell'essere dell'uomo con la pura forma della soggettività cosciente e dell'autodeterminazione costitutiva, ma deve, piuttosto, essere compresa, mediante il significato dell'alterità reciproca dei costituenti molteplici dell'umano, alla luce della categoria della relazionalità, che costituisce il «luogo» d'incontro "tra" le molteplici e articolate relazioni dell'umano<sup>160</sup>.

Solamente mediante tale prospettiva è possibile andare oltre la riduzione della relazione alle categorie della diversità e della distinzione, la quale ritiene che vi possa essere relazione solo là dove c'è diversità. Ciò consente di motivare ulteriormente il senso originario della relazione che abita nel cuore stesso dell'identità

---

<sup>160</sup> Alcune indicazioni di carattere epistemologico, ontologico, antropologico e metodologico è possibile riscontrarle in C. CALTAGIRONE, *Ri-unire l'uomo. L'intero dell'umano nella reciprocità co-costitutiva del biologico e dell'antropologico*, in «Ricerche Teologiche», 1 (2008), pp. 9-39; ID., *Verso l'«unità» dell'uomo. Tentativi per una integrazione uni-duale dell'umano*, in «Guttadauro», 7 (2007), pp. 73-124; ID., *L'articolazione di mente-corpo e le relazioni dell'umano. La costitutività del "tra" nell'identificazione dell'umano*, in G. CICHESE - A. PETTOROSI - S. CRESPI REGHIZZI - V. SENNI (edd.), *Scienze informatiche e biologiche. Epistemologia e ontologia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 209-236.

che è attraversata, in questo modo, da una continua metamorfosi. Infatti, in quanto processo metamorfico, il soggetto attraversa il proprio sé e attraversandosi permane nel proprio essere, rendendo stabile la metamorfica della permanenza. Tale permanere, tuttavia, non può essere inteso come un rimanere statico, ma proprio perché è implicata l'attraversabilità, data dal "tra" delle relazioni, esso è un permanere che richiede un dinamico andare e tornare, "tra" un inizio e un compimento sempre in movimento concretato nella poetica del diventare ciò che si è. In altri termini, nel fare accadere l'essere per noi, nel quale «si risolve ogni ente e trova il suo ancoraggio il diritto-di-essere per ogni determinazione dell'essere»<sup>161</sup>, il diventare ciò che si è, nella metamorfica stabile del permanente, assume un profilo di consistenza pratica che si concreta nel

materializzare ed estendere le condizioni e le opportunità, storicamente già disponibili o da suscitare oltre le restrizioni del presente, affinché ciascuno sia messo in grado di realizzare il piano di vita del quale è portatore nella ricchezza delle proprie capacità e secondo le scelte ritenute più adeguate a una concezione verificabile del bene<sup>162</sup>.

Questo perché

l'uomo non è semplice *apertura* all'essere; il suo tratto paradossale e abnorme rispetto agli altri viventi è quello di *far* accadere l'essere, di operare affinché l'essere accada. L'uomo non è l'essere ma diviene *per* l'essere; perciò è responsabile dell'accadimento dell'essere. Qui ha le sue radici il dispiegamento della prassi, che si manifesta come un deliberare (o un tralasciare di deliberare, un

---

<sup>161</sup> F. TOTARO, *La funzione meta come potenziamento della dignità ontologica*, in «Giornale di Metafisica», n. s., XXXIII (2011), p. 173.

<sup>162</sup> F. TOTARO, *Etica dell'essere persona e nuova cittadinanza*, in F. BOTTURI (ed.), *Natura del bene e problema fondativo*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 54.

tralasciare spesso subito o imposto) intorno alle forme secondo le quali l'essere *può* accadere<sup>163</sup>.

Solamente chi si è attraversato, nel suo essere che accade, è se stesso, perché nella sua attraversabilità alla fine diventa ciò che è. Da questo punto di vista la relazione non è ciò in cui l'identità si trova, ma è ciò che l'identità è nel suo originario, per cui identificarsi altro non è che relazionarsi. L'uomo, cioè, è chiamato a identificarsi, farsi "idem", diventare se stesso, nel tramite di relazioni significative e significanti che lo istituiscono e lo costituiscono.

5. PER UN «NUOVO CANTIERE» ANTROPOLOGICO:  
IL RELAZIONALE COME «TRASCENDENTALE» DELL'UMANO

Il progetto di una strutturazione antropologica, tesa alla "ri-unificazione" dell'umano secondo la dimensione dell'identità relazionale e dell'articolazione dei costituenti dell'umano in quanto unitotalità bio-psico-spirituale, può istituire, di fatto, un percorso riflessivo il quale ritrova, all'interno dell'uomo stesso, che l'esperienza originaria e costitutiva dell'unità molteplice delle sue dimensioni costitutive è ritmata nella reciproca correlazione delle modulazioni relazionali, le quali, incrociando gli originari costitutivi antropologici, identificano l'umano come "tra" delle relazioni cosmiche, come "tra" delle relazioni soggettive e intersoggettive e come "tra" le relazioni con l'Oltre/Altro, il divino.

Di fronte ai riduzionismi contemporanei che condizionano una comprensione interale dell'umano, diventa essenziale, allora, nel discorso antropologico, potere e sapere interpretare l'interaltà dell'uomo nella prospettiva relazionale. Tale orientamento può portare a riscoprire ed elaborare una visione antropologica relazionale tipica dell'umanesimo trascendente, fondata su una

---

<sup>163</sup> F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 46-47.

«visione metafisica della relazione» che coniuga insieme assoluto e relativo, essere-per-sé ed essere-per noi<sup>164</sup>.

Il radicamento metafisico dell'antropologico relazionale fa riconoscere che l'esperienza umana è mossa da una ricerca incondizionata di senso o da un'intenzionalità interale, la quale deve essere interpretata adeguatamente, pena la sua caduta nella prevaricazione e nel dominio. Ciò significa rappresentarsi l'uomo in cammino verso la pienezza d'essere che nessuno possiede e tutti, senza esclusione, sono chiamati a realizzare l'umano che è in loro. Questo perché, secondo Francesco Totaro, «la ricerca ontologico-metafisica tende alla manifestazione del significato positivo delle cose, in quanto tutte hanno dimora nell'essere piuttosto che nel nulla»<sup>165</sup>, e le coordinate ontologiche dell'etica prescrivono di far accadere la positività dell'essere, nella quale «si risolve ogni ente e trova il suo ancoraggio il diritto-di-essere per ogni determinazione dell'essere»<sup>166</sup>.

La struttura trascendentale del relazionale nell'umano come tensione a portare a compimento il diventare ciò che si è, connota l'uomo come portatore d'essere in relazione a un di più di essere che rende l'essere e la sua ricchezza sempre più presente nell'esistenza individuale e intersoggettiva che si dà nella concrezione di un'identità relazionale articolata dalla dinamica del già e non

---

<sup>164</sup> Cf. F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

<sup>165</sup> F. TOTARO, *Ontologia, etica e principio-persona*, in «Hermeneutica», (2006), pp. 73-74. Infatti, «un pensiero a connotazione ontologica ha la capacità, appunto, di offrire anzitutto uno sfondo di riferimento verso il quale i molteplici 'portatori di assoluto' possano convergere. Tale sfondo è da ravvisare nella figura eminente del *logos*, vale a dire nell'intero che raccoglie la pluralità delle determinazioni specifiche. L'intero non si aggiunge alle molteplici determinazioni in modo estrinseco e non è nemmeno la loro somma, ne costituisce piuttosto l'intima connessione. Il traguardare e il convergere all'intero, nella consapevolezza di non poterlo mai racchiudere totalmente in nessuna delle prospettive che ad esso tendono, può costituire la condizione strutturale di una piattaforma linguistica funzionale al dialogo efficace tra i portatori di significati assoluti, senza imporre rinunce ma vanificando in radice la suggestione del rapporto di forza» (F. TOTARO, *Universalismo e relativismo*, in F. BOTTURI - F. TOTARO [edd.], *Universalismo ed etica pubblica*, cit., p. 77).

<sup>166</sup> F. TOTARO, *La funzione meta come potenziamento della dignità ontologica*, cit., p. 173.

ancora compiuta storia di libertà di ciascuno. Ciò in ragione del fatto che la verità della relazione è

radicata nella dignità ontologica dell'individuo, la cui natura è costituita per l'alterità non a causa di una "armonia prestabilita" o di una "comunità monadica" che ipostatizza il tessuto delle relazioni create, ma per la teleologia insita in ogni esistente, che lo spinge a completarsi "fuori di sé" per ritornare su di sé a perfezionarsi<sup>167</sup>.

Insomma, per compiersi e realizzare così il suo dover-essere. Per usare un linguaggio classico, l'identità, nella sua "entelechia", realizza il proprio fine, autocostituendosi progressivamente, in virtù delle relazioni con le altre "identità", nella tensione al suo dover-essere a diventare ciò che effettivamente è<sup>168</sup>.

In altre parole, assumere il relazionale come trascendentale dell'umano, per l'antropologia significa, da una parte, riconoscere la relazione come *potenzialità* costitutiva inscritta nella natura

---

<sup>167</sup> Cf. M. PANGALLO, *Sostanza e relazione in San Tommaso*, in M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «Relazione». *Una categoria che interpella*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, p. 148. «L'individuo raggiunge così la propria perfezione, inscritta nella propria natura. Certo, se si nega ogni distinzione tra la sostanza e le relazioni di cui essa è capace, questo discorso conduce facilmente all'ontologia leibniziana, per cui la monade è assolutamente autosufficiente e contiene già in sé tutto ciò che è che sarà. Alla luce dell'ontologia tomista della relazione [...] il finalismo [ha] ancora molto da dire alla filosofia contemporanea, in quanto coglie il senso della relazione a partire dal senso del vivente, in particolare dell'uomo, il quale, attraverso le relazioni con il mondo e con gli altri, prende coscienza della condizione di finitudine in cui egli si trova e in cui si trovano anche i suoi "compagni di viaggio". Nello stesso tempo, conoscendosi come spirito capace di una potenziale infinità di relazioni, lo spirito umano si scopre aperto a un'infinita perfettibilità della propria natura, che supera gli stessi limiti della condizione ontologica della sostanza individuale, ristretta in un genere e in una specie. In tal modo, nel movimento dell'autotrascendenza, superando ogni forma di immanentismo, che relativizza l'assoluto (scetticismo, relativismo), o che assolutizza il relativo (ideologia, idolatria), lo spirito umano si apre alla domanda metafisica sull'assoluto bene, domanda che nel riconoscimento della verità della relazione creaturale acquista pienezza di senso e può ottenere risposta» (*ibid.*).

<sup>168</sup> Cf. C. VIGNA, *Sostanza e relazione: una aporetica della persona*, in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 175-203.

umana e non soltanto come bisogno di natura psicologica o sociale, dall'altra, permettere di ripensare l'intero dell'uomo in chiave relazionale, convinti che tutto ciò che nell'essere, nell'operare e agire umano è prettamente umano e si sviluppa, si accresce, si perfeziona realmente soltanto in contesti relazionali reciproci e quindi umani e umananti<sup>169</sup>. Da questo punto di vista, la prospettiva di un'antropologia relazionale, tesa a dire l'intero dell'uomo secondo la molteplicità delle sue relazioni, si offre, allora, quale momento di "transizione" epistemologica ed ermeneutica funzionale alla strutturazione di percorso riflessivo in vista dell'integrazione tra i saperi che "dicono", ciascuno al proprio livello metodico, critico e linguistico, e ognuno in relazione a ogni altro correlativo livello, la "verità" dell'uomo.

---

<sup>169</sup> Cf. M. SPÓLNÍK, *Relazione: una categoria che interpella l'educazione. Alcune prospettive per un approfondimento*, in M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «*Relazione*»? , cit., p. 229.

# L'*homo conjecturalis* e il senso del bene

di GIORGIO PALUMBO

## INTRODUZIONE

Per entrare nel tema, prendo subito spunto dalle suggestive tesi contenute nel capitolo finale del testo di Telmo Pievani *La vita inaspettata*, dal titolo *I sovrani dell'improbabile*. In queste pagine si trova una testimonianza appassionata di cosa può significare scoprirsi «liberi e responsabili in un vasto Universo che avrebbe potuto benissimo fare a meno di noi, ma che ci ha permesso di concepire, tra l'altro, la giustizia»; e si abbraccia l'ipotesi che, «a dispetto di molti profeti di sventura, proprio la contingenza e l'imprevedibilità del nostro divenire evolutivo siano fondamento robusto e maturo di virtù morali e di *vita autentica*»<sup>1</sup>.

Di fronte a queste affermazioni, e a tante del medesimo tenore oggi proposte, viene spontaneo parlare dell'avvento dell'*homo conjecturalis*, alludendo a una certa *metamorfosi antropologica* che sempre più sembra interessare, secondo livelli diversificati di consapevolezza ed elaborazione concettuale, la sensibilità post-moderna. Lì dove si consolida e guadagna campo, mediante un sereno adattamento (almeno così pare), la convinzione che le intramontabili domande intorno a chi siamo, da dove veniamo e verso dove andiamo, abbiano ormai trovato una risposta scientificamente plausibile ed esistenzialmente sostenibile: «Veniamo da una affascinante e contingente storia naturale che avrebbe potuto condurre ad un esito molto diverso; andiamo *verso dove* le no-

---

<sup>1</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 195.

stre possibilità biologiche e culturali sapranno condurci»<sup>2</sup>. Come è chiaro, qui non si manifesta solo la matura presa di coscienza della strutturale fallibilità rinvenibile in ogni ambito del sapere e del progettare umano, né si dà solo conferma del fatto, mai abbastanza ponderato, che la nostra vicenda di singoli e di specie è priva di auto-fondazione e auto-garanzia. In forma ben più incisiva, si tratterebbe di prendere sul serio la condizione per cui l'intero orizzonte dentro il quale si muove la nostra avventura, e quindi l'intera gamma di significati e valori da essa fruiti, sarebbero *misurati* dalla contingenza. Cosicché dovremmo considerarci, in tutto e per tutto, figli di *congetture evolutive* premiate fino a ora dal procedere della vita, i quali, a loro volta, si sono via via ingegnati, in maniera sorprendentemente raffinata ed efficace, ma sempre irrimediabilmente precaria, a elaborare *procedure congetturali* per addomesticare il mondo. Se tale si presenta la carta di identità aggiornata degli umani – questi “sovrani dell'improbabile” – diventa particolarmente importante fermare l'attenzione sul rapporto che viene a determinarsi tra lo scenario appena accennato, a cui l'*homo conjecturalis* avverte di appartenere, e alcune essenziali connotazioni etiche che l'antropologia *contingentista* rivendica. Essa, infatti, gioca in questa direzione la sua scommessa più arrischiata:

È profondamente scorretto che l'idea dell'indifferenza dell'Universo nei nostri confronti [...] venga automaticamente tacciata di essere una minaccia per la dignità umana o di rappresentare finanche un messaggio di disperazione e di solitudine senza fine che non soddisferebbe nemmeno la ragione”; al contrario, questa idea sarebbe “presupposto di libertà e al contempo di responsabilità verso se stessi e verso la natura”. Proprio su ciò vorremmo riflettere: quale tipo di armonia può instaurarsi tra l'esperienza morale e la risoluta affermazione della “radicale contingenza della nostra origine”<sup>3</sup>?

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 227.

1. PASSIONE DI SENSO E ORIZZONTE DEL CONGETTURALE

La questione che intendiamo approfondire va subito connessa a una temperie che contraddistingue in modo palpabile l'aria che respiriamo: lo spaesamento che colora il nostro stare al mondo facendoci sperimentare una vertiginosa, per certi versi inedita, *insecuritas*. Non si può non restare colpiti dalla problematicità che segna il nostro *status viatoris* fino a farlo percepire come la condizione di «viandanti votati all'incertezza»<sup>4</sup>. I quali ormai saprebbero non solo di non essere affatto «teleguidati dalla legge del progresso», ma di dover andare avanti «senza più messia e salvezza», muovendo i passi «nella notte e nella nebbia» lungo «una strada priva di segnaletica». L'ammissione «siamo qui senza sapere perché» risuona oggi carica di uno speciale disincanto, perché sul ceppo immemorabile del brivido di stupore che afferra il vivente umano dinanzi all'enigmaticità del suo esserci, si è innestato un cumulo straripante di dolorose esperienze riguardo a tanti idoli di stabilità eretti utilizzando il nome di Dio o celebrando l'orgoglio di una signoria umana sulla natura e sulla storia. Idoli attorno ai quali sono cresciute in terribile abbondanza logiche di miopia dogmatica, di violenza, di esclusione, di sfiguramento del mondo. Per questi motivi, la discesa nell'*insecuritas* ha l'aspetto di una disubriacatura riguardo a una notevole gamma di presuntuose certezze, e offre speranze di liberazione da ogni inveterata pretesa di *possedere* la verità ultima, sia abusando di principi teologico-metafisici sia magnificando i traguardi del *regnum hominis*. Si determina allora un clima ambivalente che, mentre può portarci a «tremare nella nudità del nichilismo» (Hans Jonas), vede pure fiorire nuove capacità di apertura all'*indisponibile*, nuova attenzione a ciò che ha qualcosa da dirci proprio disorientando l'ansia ossessiva di punti fermi. Questo affinamento della sensibilità merita, secondo molti interpreti, un nome ricco di significato: *etica della finitezza*. Perché riguarda una maniera di abitare mondo e temporalità affrancati dal culto del *fondamento rassicurante*,

---

<sup>4</sup> Cf. E. MORIN - A. KERN, *Terra-Patria*, trad. it. S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 175 e 176.

senza più ricorrere servilmente a un dio-padrone, tanto temuto quanto sfruttato, e lasciandosi alle spalle, in pari tempo, «i tanti paradisi in Terra crollati sotto il loro stesso peso»<sup>5</sup>.

L'etica della finitezza connota così un orientamento di fondo che può ospitare in sé svariate declinazioni ma unite da rilevanti aspetti comuni e tutte germinate dal processo che ha visto consumarsi i miti connessi alla volontà soggettiva di padroneggiare la natura e la storia nonché perdere credibilità le narrazioni onnicomprehensive fornite dall'idealismo, dal positivismo, dallo storicismo marxista. Un tratto determinante dell'etica di cui parliamo riguarda l'assunzione di una prospettiva insieme post-creaturale e post-antropocentrica: ai "viandanti" amici della finitezza si addice uno stile di cammino che in un sol colpo vuole congedarsi da ogni dipendenza creaturale, ritenuta per se stessa opprimente, ma anche da ogni celebrazione scriteriata dell'umano diritto a dominare e manipolare. Il sentirsi orfani di certezze e a rischio di smarrimento ha qui un risvolto prezioso; rende possibile ritrovare – in modo creativo, sobrio, solidale – una nuova *saggezza e buona volontà del limite*.

È davvero degna di attenzione, in questa linea, la forza persuasiva guadagnata dal sospetto generalizzato *nei confronti di ogni fondamento da cui ci si dovrebbe riconoscere sostenuti*: la chiara preoccupazione è che in ogni nostalgia di ancoraggi ultimi e orizzonti salvifici si annidi solo una miscela di paure, di tentazioni illusorie e, ancor peggio, di malcelata violenza. Per mantenersi lontana da tutto ciò, l'etica della finitezza cerca una sponda quasi provvidenziale nell'istanza della contingenza. Certo, la scelta di guardare in faccia, con lucidità e senza comodi rifugi, il peso reale della contingenza è diventata nel tempo attuale un passaggio particolarmente difficile da sostenere: mai come oggi «è richiesta tanta forza per fronteggiare la contingenza, per darle forma»<sup>6</sup>. E tuttavia la proposta-sfida proveniente dalla *forma mentis* congetturalista è proprio quella di cogliere nel darsi del contingente qualcosa di paragonabile a un evento di grazia con cui può entra-

---

<sup>5</sup> T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 215.

<sup>6</sup> S. NATOLI, *Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 131.

re in sintonia quella nostra *passione di senso* che resta pervasa da un'irriducibile *tensione assiologica*. Così, ad esempio, con grande favore vengono salutate un'etica e un'estetica «non puramente rassegnate alla contingenza, ma ispirate dalla sua transitorietà e dalla sua incertezza», prendendo atto che «senza contingenza non vi è etica che offra riparo né estetica che ammiri o che goda»<sup>7</sup>. In termini analoghi, riprendendo una frase di Imre Lakatos riguardo al «problema di come vivere, agire, lottare, morire quando non ci si può affidare che a congetture», Giulio Giorello vede nel coraggioso tener testa a tale situazione «la sfida per un nuovo illuminismo, inteso non solo come uno strumento di difesa dalle forme di dispotismo con cui saremo chiamati a confrontarci ma come un buon compagno di strada anche per quelli che ancora avvertono il bisogno di amore che in passato è stato chiamato *Dio*»<sup>8</sup>.

Dunque la scommessa è quella di poter ritrovare nel ritmo stesso della contingenza l'habitat più consono alla nostra fruizione del bene e del bello, non più bisognosa di riconoscersi in debito nei confronti di un fondo incondizionato di senso. Occorre, anzi, prendere alle spalle qualunque supposta autorevolezza e anteriorità di principi reggenti, portando alla luce, in modo sempre più documentato, le *vere* ragioni, semplicemente *funzionali* a logiche di sopravvivenza, che *spiegano* come mai gli umani, interpretando il loro essere nel mondo, siano condotti a cercare e invocare cause supreme e garanzie di finalità. Nello stesso tempo, per non rimanere soffocati da una visione deterministica, punto di riferimento vincente diventa appunto l'irruzione della contingenza. Essa rende questo servizio: sottrae alla sudditanza nei confronti di qualsiasi Intenzione trascendente, ma d'altra parte non lascia alla mercè di un chiuso necessitarismo cosmico. Lascia spazio, in seno al reale, a continui effetti di novità; in modo speciale a quella libertà che resta la risorsa più sorprendente della nostra finitezza, da portare avanti senza presunzioni di titanismo ma fuori dalla tirannia del prestabilito.

---

<sup>7</sup> F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 150 e 151.

<sup>8</sup> Cf. G. GIORELLO, *Senza Dio*, Longanesi, Milano 2010, p. 197.

## 2. UNA RISCOPERTA DELLA GRATUITÀ?

Lasciando in sospeso la legittimità con cui il *contingentismo* si presenta come visione d'insieme suffragata da basi scientifiche, vogliamo considerare come esso, proponendo una rivisitazione della finitezza esistenziale, intenda illuminare: la *positività* del nostro trovarci al mondo, le condizioni della *libera responsabilità*, la strana peculiarità del *vivere da umani*. Tre temi, strettamente connessi, nei quali resta cruciale il rapporto, implicito ed esplicito, con il *senso del bene*.

Vediamo anzitutto quale forma prende il *positivo sentirsi vivere* quando si sposa la convinzione che il nostro esserci non reca in sé alcuna traccia di finalismo. Il contingentismo, va ribadito, non solo rifiuta (giustamente) ogni affrettato ricorso a “disegni intelligenti” che in modo abusivo vorrebbe spacciarsi per scientifici, ma ritiene di dovere escludere dall'intero campo ontologico e antropologico qualunque *telos* a cui spetterebbe il merito di innervare il “groviglio naturale-culturale” (Pievani) che noi siamo. Nel dispiegare tale operazione demitizzante, non ci si sente affatto come chi deve rassegnarsi alla dura realtà di non essere figlio di alcuna provvidenza. Si assapora, piuttosto, il carattere liberante che ha lo sganciamento da direzioni teleologiche che in ogni caso – pur se aperte, discrete, inoggettivabili – opprimerebbero lo slancio creativo dell'avventura vitale. Rivelativa, a proposito, una puntualizzazione:

Perché mai dovrebbe avere più “senso” una storia dove tutto sta scritto fin dall'inizio, dove non possiamo partecipare come reali soggetti autonomi ma solo essere spettatori adoranti [...]. E non dovrebbe invece avere più ‘senso’ una storia che si snoda mentre succede, dove nessuno sa dove andrà a infilarsi una vicenda apparentemente insignificante, una storia contingente e libera che cresce insieme ai suoi stessi protagonisti?<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 197 e 198.

Insomma: perché la nostra consapevolezza esistenziale dovrebbe ambientarsi armoniosamente (questo essenzialmente è in gioco nella dimensione del “senso”) in uno scenario dove domina un disegno già configurato e non dovrebbe invece stare a proprio agio in uno scenario che, proprio non prevedendo alcun finalismo, promuove la nostra autonomia? Appare subito chiaro che questa drastica alternativa scarta automaticamente, senza neanche menzionarla, una terza ipotesi, secondo cui lo scenario che ci riguarda vedrebbe in azione il continuo intreccio di trame reggenti e sviluppi inediti, secondo una felice complicità tra orientamenti ricevuti, spazio dell'indeterminato, slancio autonomo di creatività. Non potrebbe essere proprio un tale intreccio a custodire il segreto del nostro vivere da *invitati speciali* nel gioco dell'essere e del senso?

Torniamo, per ora, alla scommessa di *homo conjecturalis*. Una volta giudicato del tutto implausibile, e comunque frustrante, pensare di essere *ospiti di un senso*, si schiude la possibilità di sperimentare una grande sintonia con l'“affascinante e contingente” (Pievani) processo vitale a-finalistico nel quale ci si trova inseriti. Ha luogo un modo, insieme disincantato e re-incantato, di salutare il prodigio dell'esistere, mossi, sembra, da uno *spirito di gratuità* in grado di rivaleggiare con la più autentica sensibilità religiosa. Si vuole mostrare, infatti, che la maniera più limpida di accostarsi all'*inaugurale* positività di essere-al-mondo, al *fatto* stupefacente di essere “nati”<sup>10</sup>, di trovarsi vivi in seno all'universo<sup>11</sup>, coincide col dismettere l'inveterato bisogno di ricondurre il cosmo e l'umana avventura a un Principio Intenzionale (bisogno che esprimerebbe solo un'immaturo volontà di tranquillizzanti sicurezze). Si tratta di saper stare in rapporto a un concedere senza volto, di *lasciarsi dipendere* da una sorgente imponderabile che regala libertà di movimento, opportunità inattese, senza alcun supplemento di garanzie e promesse. Al seguito, così, di quanto dichiarava Lautréamont: «non conosco altra grazia che

---

<sup>10</sup> Cf. F. SAVATER, *Le domande della vita*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 241.

<sup>11</sup> R. DAWKINS, *L'illusione di Dio*, trad. it. L. Serra, Mondadori, Milano 2007, p. 13.

quella di essere nato, uno spirito imparziale la trova completa»<sup>12</sup>. Soprattutto, occorre abbandonare la rappresentazione creaturale dell'uomo come *imago Dei*, per far tornare il figliol prodigo al paradigma dell'eco-appartenenza naturalistica, o per riaffermare l'*ingiustificabilità* del mondo, il suo accadere *senza perché*, mettendo via l'idea che una regia del bene starebbe al cuore del mistero ontologico. Impossibile non sentire l'eco di quanto sosteneva Friedrich Nietzsche quando dichiarava che ciò che «massimamente rallegra», nella coscienza di appartenere alla natura, è non incontrare più «nessuno che dona, nessun “volto misericorde”»; se «si introduce un Dio in questa natura», ovvero si identifica un donante, «tutto torna non libero e opprimente»<sup>13</sup>.

Ora, però, in *questo* modo di relazionarsi all'originario, prendendo congedo da quadri finalistici e apprezzando il *fascino* di una fontale *incalcolabilità* degli eventi a cui siamo sospesi, appaiono presenti implicazioni *onto-assiologiche* ed *etico-esistenziali* su cui è il caso di interrogarsi. Perché mai, occorre chiedersi, la contingenza sarebbe degna di suscitare fascino e di sollecitare nell'animo umano una tale disponibilità ricettiva? In essa si percepisce e apprezza il concreto manifestarsi di una fecondità ontologica inesauribile che non sottostà a rigide leggi predeterminate e spiazza ogni abitudine soggettiva a imprigionare dentro schemi le risorse del reale. La fantasia stessa dell'essere sembra fiorire e svelarsi nel venire a presenza di ciò che poteva non essere o poteva essere altrimenti e intanto si dà così come si dà. Questa fioritura stimola il nostro sguardo ad andare incontro senza resistenze a un *da dove* sempre sorprendente, come se si trattasse di rispondere alla generosità con cui l'essere si schiude secondo modalità inattese, attivando una ricezione che si spoglia di ogni pretesa possessiva.

Ma ecco un primo punto su cui riflettere: perché si dia etica ed estetica della contingenza non deve esser già vigente un asse finalistico *ontologico-esistenziale* che lega il darsi dell'essere e l'atteggiamento umano di cura accogliente? E dentro tale legame

---

<sup>12</sup> Cit. in F. SAVATER, *Le domande della vita*, cit., p. 240.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1975, p. 69.

non hanno una portata determinante *misure di consistenza e di valore* che eccedono la stessa contingenza?

Per un verso, partendo dal versante ontologico, notiamo che la contingenza può esibire una sua affascinante positività solo perché *in e attraverso* essa riluce una primordiale risorsa *donativa* dell'essere, ossia un fondo di stabilità-generosità imprescindibile che riguarda l'auto-affermarsi e l'auto-effondersi dell'essere. Quando ci si dispone ad accogliere *con slancio e responsabilità* ciò che "poteva non esserci e invece c'è", si sta prendendo implicitamente come misura guida un'originaria *energia buona* dell'essere di cui la contingenza si trova a partecipare. Questa energia, da cui resta giustificato il nostro accogliere, non rimane affatto sottoposta alla contingenza. Infatti, se così non fosse, se, cioè, nell'accogliere l'inatteso portato di positività del contingente si avesse come supremo sfondo orientativo di riferimento un marchio di sovrana contingenza che domina l'intero spessore ontologico, allora la forza affermativa dell'essere sarebbe lasciata in balia di una condizione ultima di *precarietà*; verrebbe sancita una sorta di (impossibile) basilare parità *onto-assiologica* tra il darsi dell'essere e la possibilità del non essere. Ma con ciò non avrebbe più alcun senso *apprezzare* nell'evento contingente l'*affermarsi risoluto* (energia) di una *positività* (buona) che vince sul "poteva non esserci". Non vi sarebbe a rigore alcun criterio di riferimento per salutare favorevolmente il sussistere di ciò che poteva non essere, perché, una volta intronizzata la contingenza, ogni contenuto e valore dell'essere resterebbe subordinato a un potere sospensivo che equipara *indifferentemente* possibilità d'essere e possibilità di non essere.

Le cose, invero, stanno in tutt'altra maniera: la contingenza si dà e può valere come dono da accogliere in quanto si radica in un finalismo intrinseco che rende l'essere, nel suo fondo fondante, *non indifferente a se stesso*, ricco di un'*abissale e gratuita necessità affermativa*.

Consideriamo, poi, il versante del nostro rapporto *accogliente* nei confronti dell'incalcolabile. Qui si delinea, a sua volta, un dinamismo finalistico interno al nostro vivere da umani, che ci rende capaci di apertura disinteressata a dimensioni di verità,

di bene, di bellezza. Si manifesta, in altri termini, un *telos* etico-sapientziale che anima la cura esistenziale nei confronti di quel *telos* affermativo ed effusivo intimo all'essere, a cui si è accennato. Quando i pensatori della finitezza propongono di rapportarsi all'origine del nostro esserci salvaguardandone il carattere imponderabile, sottolineano che «il prodigio e la grazia di esserci risaltano tanto più quanto meno sono riconducibili a un disegno che ne renda conto»<sup>14</sup> o, ancor più drasticamente, rinviano a «una culla cosmica sovraneamente al di là del bene e del male»<sup>15</sup>. Queste affermazioni, però, sembrano a serio rischio di incongruenza. A cosa, infatti, dovremmo *rendere omaggio* volgendo lo sguardo verso l'incalcolabile? A un'eccedenza di senso *ospitale e responsabilizzante* o a una potenza imperscrutabile del tutto estranea ai nostri vissuti di senso? Se resta in campo solo questo secondo caso, sorge inevitabile una perplessità: come può realizzarsi un incontro *armonioso* tra l'impegno mediante cui gli esseri umani superano ogni comoda visione rassicurante per esporsi in spirito di gratuità a provenienze spiazzanti, e la sorda lontananza da qualsiasi logica di bene umanamente decifrabile che viene attribuita a tali provenienze? Il *lasciarsi misurare* dall'indisponibile mantiene una reale caratura etica e non diviene né sogno stravagante né puro accorgimento funzionale-adattivo, se viene percepita una *corrente di dono* con cui ritrovarsi in sintonia. Una corrente nella quale possano trovare sostegno e conferma quelle *tensioni di solidale gratuità* che sperimentiamo nel tessuto più significativo dei rapporti intersoggettivi. Se l'imponderabile resta assiologicamente muto, non si capisce per quale motivo dovrebbe affascinare e, ancor più, reclamare un ascolto eticamente coinvolgente. Il nudo imporsi di un *factum brutum*, di una legge di necessità meccanica, o, ancora, di oscure caotiche complessità, perché mai diventerebbe fonte di ispirazione per un'etica e un'estetica della contingenza?

---

<sup>14</sup> Cf. M. RUGGENINI, *Tra l'essere e il nulla. L'evento dell'altro e il mistero della morte*, in G. FERRETTI (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata 1998, p. 63.

<sup>15</sup> Cf. O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin*, Donzelli, Roma 2007, p. 163.

Quando siamo posti di fronte al pesantissimo carico di problematicità che sfida ogni nostra ricerca di un *senso affidabile*, noi restiamo orientati da una criteriologia che in maniera decisiva ci aiuta a discernere tra un gratuito *a perdere* che non è all'altezza del senso (un *senza ragione* semplicemente difettivo) e il gratuito *per eccellenza* che qualifica in maniera eminente il nostro sentimento esistenziale (quel *senza ragione* intriso di ineffabile generosità che noi tante volte possiamo gustare nel rapporto con la natura, con noi stessi, con gli altri, con il mistero divino). Possiamo riconoscere e accogliere i tratti di gratuità arricchente che la contingenza può offrire solo nella luce di una complicità tra il segreto intimo al darsi dell'essere e le nostre più *valide* esperienze di legami interpersonali nonché di cura verso ogni vivente alterità. Pievani dice che collegando natura e giudizio assiologico bisogna guardarsi sia da un modo negativamente *fallace* di valorizzare l'etica contro la natura o a dispetto di essa (considerata regno della pura prepotenza) sia da un modo ottimisticamente *fallace* di celebrare la bontà del naturale<sup>16</sup>. Cosa resta allora? Sembra proprio che si debba cogliere una base di bene vigente nella realtà naturale, connessa, però, non al mero imporsi di uno strapotere cosmico puramente invalutabile e neanche al mero occasionalismo in base a cui "qualcosa si dà così come avrebbe potuto non darsi", ma a un certo ordine finalistico *inoggettivabile* insito, pur tra tanti aspetti di ambiguità e in mezzo a una fitta complessità, nell'energia ontologica, ordine che spetta agli esseri umani rintracciare, interpretare, sviluppare in maniera sempre rinnovata.

In alternativa alle tesi contingentiste, sembra lecito sostenere che per noi è impossibile offrire omaggio (non solo sottomissione) al contingente – quando ciò è ragionevolmente motivabile – senza dare implicito riconoscimento a finalità stabilmente intrinseche all'essere e senza trovarsi già sollecitati a decifrare e assecondare responsabilmente tali finalità. Solo partendo da queste premesse si possono e si debbono affrontare criticamente quegli aspetti *limitanti* e *ambigui*, spesso impietosamente *distruuttivi*, che sono pure presenti nel registro della contingenza. L'attuale

---

<sup>16</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 217.

pensiero della finitezza sa evidenziare acutamente il carattere prezioso dell'emergenza di inattese opportunità e di accadimenti irripetibili che brillano di valore anche e proprio nella loro fragilità. Ma tutto ciò viene poi puntualmente ricondotto a una ferma convinzione: il ritmo della contingenza detta condizioni alle quali nulla sfugge. Questo implica accettare che il darsi *senza perché* del mondo faccia scontare a ogni suo frutto un prezzo invincibile di labilità. Una legge inesorabile legherebbe ogni fioritura del *novum* alla debolezza del transeunte; prenderla sul serio significa cercare di sopportare un enorme carico di incertezza, di problematicità, di esposizione al negativo, *senza cercare mai rimedi assicuranti*. Come se diventasse evidenza lampante quell'ipotesi che la metafisica classica giudicava impercorribile perché vana, o meglio autovanificantesi: l'idea, cioè, che il fondo grazie a cui riceve forza, vita, dinamismo ogni realtà finita (impossibilitata a fondare se stessa), abbia strutturalmente bisogno di ricaricare questo suo potere reggente mediante il continuo suscitare e macinare il finito. Ma, se così stessero le cose, prevarrebbe un tipo di gratuità che non si armonizza per nulla con la nostra *esperienza etica di gratuità*. Non è infatti dall'indifferenza tra il donare e il togliere che può trarre luce orientativa la sensibilità morale nei confronti del *positivamente* contingente. Al contrario, bisogna chiedersi se a darci luce non sia sempre un'*eccellenza del dono ontologico* che filtra attraverso i percorsi mirabili e accidentati della contingenza e però non rimane prigioniera di una funzionalità processuale assiologicamente neutra.

### 3. LE DIFFICOLTÀ DI UN'ETICA CONTINGENTISTA

Se, quindi, nel nostro clima culturale è intensamente avvertito, come mai forse è accaduto, il fascino della contingenza, nello stesso tempo emergono con particolare acutezza le aporie insite nelle pieghe stesse di una prospettiva etica contingentista. Un esempio lo offrono alcune pagine di Savater che stanno sotto il titolo «scegliere il contingente» e che presentano l'etica-estetica della contingenza come rimedio essenziale per guarire dall'ostina-

ta, patologica ricerca di un «Senso con la maiuscola, definitivo e necessario»<sup>17</sup>. La posta in gioco è quella di rimanere fedeli al concreto equilibrio del vivere che si nutre dei «sensi minuscoli delle cose e dei gesti contingenti», e «trascorre fra significati provvisori e perituri, ma reali quanto noi». L'etica del finito saprebbe appunto tutelare e gustare la «fragilità» carica di significato del transitorio, sposando l'idea che l'esperienza umana abbia un autentico respiro assiologico proprio in quanto mantiene come «condizione ineludibile» e, ancor più, come orizzonte insuperabile la «contingenza», da ammirare (piano estetico) e da amare-proteggere (piano etico). Rovesciando le tesi platoniche, Savater asserisce senza mezzi termini che «per il buono e per il bello non c'è nulla di meno conveniente dell'eternità immutabile». In altri termini, alle nostre capacità di gusto estetico e di responsabile dedizione si addice *non già* stare in sintonia con le tracce dell'immutabile, ma accettare gioiosamente quella «gratuità» che caratterizza la vita dispiegandosi come «batter di ciglia tra essere e non essere».

Di fronte a questa appassionata celebrazione del contingente sorgono grandi dubbi che girano intorno a questa domanda: il discorso savateriano non si appoggia pur sempre a misure orientative che non solo non ricevono adeguato riconoscimento ma vengono calpestate mentre di esse ci si giova? Anzitutto, Savater coglie ed esalta una caratura del contingente che non si presenta con tratti frammentari e fragili bensì con un tratto costante e decisivo, guadagnando un rango di condizione trascendentale in ordine al *senso* del bene e della bellezza umanamente fruibili. Cosicché, a dispetto della critica da lui svolta nei confronti dello stile enfatico tipico di chi ricerca «il Senso ultimo», una notevole enfasi è inevitabilmente presente in questo modo radicale e ultimativo di «scegliere il contingente». Occorre poi considerare di quale motivazione si alimenta la cura del transitorio. A questo proposito sorprende trovare in Savater un'affermazione di tal genere: il contingente, anche se «esiste eventualmente e non necessariamente», tuttavia

---

<sup>17</sup> Questa e le prossime citazioni da F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, cit., pp. 146-153.

in quanto è, appartiene indelebilmente all'esistenza, potrà anche cessare di essere, ma non cesserà mai di essere stato [...] la sua fragilità sempre minacciata [...] sfida con il suo "adesso sì", con il suo "ancora sì" la nebbiosa immensità temporale che la precede e la segue. Noi siamo ora, ora c'è quanto ci spetta ed è importante per noi e nessun assoluto è più invulnerabile della nostra transitoria invulnerabilità.

Si parla di una "transitoria invulnerabilità" che, in forza del suo "sì" ontologico, sfida il potere del nulla, e si parla di un impegno riguardo ad essa. Tutto ciò in nome di cosa? Sembra proprio che si tratti di avvertire e custodire la partecipazione del contingente al miracolo affermativo dell'essere, apprezzando come questa partecipazione *resista* all'assedio della fugacità e chieda a noi riconoscimento e aiuto in tale sforzo. Ma non torna in campo, allora, un omaggio a Platone? E tuttavia per Savater non potremmo assaporare e valorizzare alcun miracolo dell'essere se non fosse in ultima istanza consegnato alla caducità. Come se ad essa spettasse un titolo di merito non inferiore a quello che spetta alla generosa forza donativa dell'essere. Proprio queste clausole lasciano perplessi: si può davvero porre sullo stesso piano il donare che a noi si partecipa e la transitorietà che segna le condizioni tramite cui fruiamo il dono? Non resta sempre uno scarto quanto mai rilevante, al cuore della nostra esperienza di finitezza, tra il *grazie a cui*, che ci tiene agganciati al donarsi dell'essere, e l'*attraverso cui*, costituito da limiti, ambiguità, insidie, remissione al potere della caducità? Il *senso* del bene e del bello, da noi sperimentato, non vive di questa sproporzione? Nel gustare bellezza e nell'apprezzare un valore responsabilizzante non vige la traccia decisiva di un *infinito della perfezione* che ci tocca, ci inquieta, ci attrae? Riprendendo e scompaginando Savater occorrerebbe dire che per il buono e per il bello non c'è nulla di meno conveniente dell'equiparazione tra ciò grazie a cui risplende il loro senso e il possibile trionfo della caducità. Il discorso di Savater sembra *felicemente ambiguo* in quanto per celebrare la contingenza del bene e del bello celebra l'impegno e il gusto che ci portano a protegge-

re il valore del fragile salvandolo dalla pura evanescenza. Ma *infelicemente ambiguo* perché non dice quali riferimenti ispirano un simile gusto-impegno e lascia, anzi, credere che al bene e al bello, per far risplendere il loro richiamo, occorra trovare insuperabile misura nella stessa contingenza.

#### 4. RENDERE GIUSTIZIA ALL'ESPERIENZA MORALE

La tesi che vorremmo sostenere è la seguente: contingenza e caducità sono vie attraverso cui si intensifica la nostra *percezione etica del senso*, ma non possono mai diventare i riferimenti cardinali che danno misura-guida a tale percezione. Quando si cerca di armonizzare senza residui il vissuto morale con uno sfondo dove domina l'intreccio tra casualità naturali e procedure culturali fallibili, si finisce per chiedere alla contingenza quello che essa non può dare. E questo accadrebbe perché si ritiene, pregiudizialmente, di *dovere* a tutti i costi scartare ogni ipotesi secondo la quale la nostra finitezza riceverebbe guida da un appello *incondizionato* del bene.

Consideriamo alcuni modi oggi frequenti di individuare nella contingenza una sorta di fonte ispiratrice dell'atteggiamento morale. Pievani parla di un "messaggio morale", di una grande lezione, ironicamente educativa, che verrebbe a noi dal ritmo del contingente, fatto insieme di innovazione imprevedibile e di transitorietà<sup>18</sup>. La lezione colpisce severamente, e per certi versi pure allegramente, ogni abitudine a erigere indebite sacralizzazioni; dà quindi un aiuto determinante a liberarsi da false assolutizzazioni, da ogni immaturo e pericoloso fondamentalismo. Il «senso della caducità» fornisce, a tal proposito, un grande insegnamento e un «monito costante contro il dominatore del momento». Dopo queste ineccepibili notazioni, Pievani, però, dispiega un rapidissimo passaggio dal suddetto "messaggio morale" lanciato dalla contingenza ad alcune capitali direzioni orientative che qualifi-

---

<sup>18</sup> Questa e le prossime citazioni da T. Pievani, *La vita inaspettata*, cit., pp. 223-227.

cano il nostro vissuto morale: la faticosa e consolante onestà della ricerca, la capacità di essere figli della natura “dissidenti” che perseguono ideali sociali di uguaglianza e giustizia, la coltivazione della sensibilità democratica, l'avvertire doveri nei confronti delle generazioni future e dell'intera biosfera. Ora, ammesso certamente che le condizioni di contingenza sperimentate nella realtà attorno a noi e in noi offrano materia per grandi lezioni morali, sembra chiarissimo che queste stesse condizioni fungano da *tramite* non da *fonte* di una pregnante sollecitazione etica. Non possono affatto dare autentica motivazione alle splendide direzioni di impegno menzionate da Pievani. È vero: «La contingenza funge da efficace antidoto contro i semi di qualsiasi ambizione totalizzante»<sup>19</sup>. Ma non è facile capire come possa farci da battistrada il «fascino e messaggio morale della contingenza», quando seguiamo «principi normativi razionali e universali», quando siamo mossi da un «nobilissimo impulso» a «desiderare un compimento di giustizia» e ci battiamo per valori democratici, per un'«etica della prossimità e della lungimiranza», caricandoci di responsabilità riguardo al continuum della vita universale<sup>20</sup>. Una simile *ricchezza di senso etico* può mai nascere e crescere grazie all'insegnamento fornito dalla contingenza? E se invece questo *senso* così meravigliosamente impegnativo rivelasse sempre che a guidarci nelle nostre vicende segnate dal contingente sono dimensioni *incondizionate* di verità e di bene, affidate alle nostre mani ma non costruibili da esse né misurabili in rapporto al casuale o al caduco?

Gli ideali verso cui si proietta la sapienza del limite – quando propone il liberante superamento di ogni indebita sacralizzazione, il ripudio di ogni miopia e violenza fondamentalista – non possono essere basati sulla mera constatazione del fatto della contingenza, che, preso soltanto per sé, potrebbe portare a un atteggiamento di rassegnazione nichilista, cioè all'indifferenza nei confronti di tutte le novità, sempre limitate e transitorie, emergenti nel nostro orizzonte esperienziale. Potrebbe anche

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 226.

condurre a scatenare tentativi di prepotenza, volgendo la propria limitatezza contro l'altrui limitatezza. Per quale ragione il “messaggio morale” della contingenza non si riduce all'idea che tutte le opportunità e scelte possibili restano livellate dalla caducità, e quindi, in ultima analisi, non ci sia poi una rilevante differenza tra l'attaccarsi a qualcosa di limitato come fosse assoluto ed eterno o il guardare ogni cosa con relativistico distacco? La lezione che si deve ricavare dalla contingenza può avere senso solo grazie a un orientamento non misurato dal semplice “è così ma potrebbe essere altrimenti” o dall’“è così ma poi cambierà”. C'è ben altro che già ci guida quando avvertiamo il richiamo della verità, della giustizia, della solidarietà. Possiamo in chiave responsabilmente costruttiva valutare pregi e limiti di “ciò che è così ma potrebbe essere diversamente” solo se contemporaneamente vengono intravisti e custoditi orientamenti che riguardano una stabile tessitura teleologica del vivere. Altrimenti toccherebbe solo subire il peso ultimo del mutevole, e rimanere inchiodati a esso può comportare conseguenze non certo migliori di quelle causate da ogni violenta volontà di imporre a sé e agli altri un fatto o una convinzione indebitamente sacralizzati.

Nella sua applicazione più significativa – e più discutibile – la tendenza *finitista* a chiedere alla contingenza ciò che essa non può dare, trova sbocco in questa tesi: il vincolo etico di solidarietà tra la sua maggiore forza motivazionale dall'affinata coscienza del comune essere precari. Morin ha espresso ciò in modo perentorio: «dobbiamo sentirci fratelli non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti»<sup>21</sup>. In tante formulazioni oggi viene ripetuto che il nucleo determinante dell'etica riguarderebbe lo «stringersi all'altro sentendo che il mondo è finito» (Manlio Sgalambro), cosicché l'essenza della “carità” consisterebbe proprio nella «condivisione della finitezza» (Salvatore Natoli). Ascoltando tali dichiarazioni, viene ancora una volta da obiettare: è *solo* o *soprattutto* la consapevolezza di una comune vulnerabilità e mortalità a dare slancio nella tensione etica? Perché mai un esistente limitato e vulnerabile, quando e finché gli risulti conveniente, non dovrebbe cercare

---

<sup>21</sup> Cf. E. MORIN - A. KERN, *Terra-Patria*, cit., p. 175.

di affermare se stesso anche ignorando o magari calpestando altri esistenti limitati e vulnerabili? Per avvicinarsi al nucleo decisivo dell'etica bisognerebbe tener fermo qualcosa di imprescindibile che nelle precedenti frasi risulta totalmente omesso: ovvero che in ogni «stringersi all'altro» si è mossi da un *senso* della vicinanza, della condivisione, del rischio generoso di apertura, che chiama a superare sia le logiche egoiste del calcolo utilitaristico sia ogni rassegnata indifferenza proprio perché fa risplendere un valore intrinseco del bene la cui forza, evidente e nascosta, è capace di *resistere* al potere distruttivo della pura caducità. Da qui, solo da qui, il «sentimento alto» (Natoli) della *pietas* nei confronti di ogni vivente che soffre.

Nessun orientamento costruttivo potrebbe, insomma, orientare davvero la libertà se l'unica o la principale base da cui partire fosse l'accadere della contingenza. Pievani sembra implicitamente ammettere ciò quando dice che in ultima analisi occorre dare «un senso solidale, tutto nostro a ciò che di per sé un senso non ce l'ha»<sup>22</sup>. Viene fuori, in tal modo, che la mossa risolutiva del contingentismo etico è sempre quella: puntare sulla morale come «novità evolutiva umana» che ha basi naturalistiche ma non è ascrivibile semplicemente alla natura. Si rivelerebbe, per buona parte, una nostra impresa. Noi saremmo gli strani animali che, andando oltre il mero regno a-morale degli istinti, vivono un gioco di libera responsabilità connesso a regole e norme culturalmente elaborate. Ma allora il segreto della tensione etica starebbe in un nostro potere inventivo? Come «sovrani» del congetturale saremmo i sovrani del senso etico, i produttori-gestori di quel richiamo del bene che ci responsabilizza?

Siamo i «sovrani dell'improbabile»: in questa definizione di Pievani c'è un sintomatico contro-bilanciamento tra la remissione al non padroneggiabile e la riaffermazione di un potere. Ciò dipende dal fatto che quando ne va del *senso* si delinea sempre un'alternativa: o stiamo partecipando con la nostra creatività interpretativa a una dimensione di cui non siamo la prima fonte, oppure stiamo dando origine a un'impresa totalmente e solamen-

---

<sup>22</sup> T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 235.

te umana. In ogni caso – questo va riaffermato – il gioco del *sensu* resta l'inconfondibile habitat da cui non è possibile neanche immaginare che si possa uscir fuori mantenendo ancora identità umana. Riguarda un coinvolgimento che ci costringe a dare una risposta – in qualunque maniera: esplicita, implicita, saggia, stolta, omissiva, elusiva – alle grandi domande circa l'*armonia nascosta* in rapporto a cui la nostra avventura vitale può sperare di rintracciare il suo significato unitario. Solo in quanto coinvolti in questo gioco ci troviamo a cogliere, gustare, paventare, problematizzare il peso ontologico della contingenza. Si può ritenere che la dimensione del senso sia solo un'arrischiata risorsa umana, ma in questo caso subito scatterebbe questo interrogativo: da quale punto di vista potremmo mai metterla sotto giudizio, considerandola, con rassegnazione o con euforia, solo una nostra escogitazione, senza riscoprirci già *feriti* da essa come da ciò che affetta il nostro essere al mondo prima e al di là di ogni escogitare o decidere? Si può, come fa Pievani, rispondere alle grandi domande esistenziali a colpi di insuperabile contingenza, ma nel far questo la cosa più interessante continua a risultare che noi siamo e restiamo i viventi inquietati da grandi domande. E si rivela, anzi, paradossale la situazione per cui dovremmo attribuire un marchio ultimo di contingenza all'istanza del senso e all'umana capacità di esserne coinvolti. Perché è paradossale l'idea che la contingenza misuri quel gioco di senso che la svela, gusta, paventa, problematizza, e la prende in cura *come tale*. Paradosso gnoseologico, epistemologico, e, ancor più, paradosso etico.

## 5. PARADOSSO CHIUSO E PARADOSSO APERTO

La finitezza esistenziale coincide senza dubbio con una sconvolgente immersione in dinamiche paradossali. Esse gravitano, forse, attorno a un evento radicale: esistere come *parte* della grande catena della vita, ma animati da tensioni di verità, di responsabilità, di speranza che non ci lasciano mai semplicemente o passivamente rinchiusi nel ruolo di parte utilizzata e manovrata da processi sovrachianti. Ci rendono, invece, esploratori e interlocu-

tori dell'*intero*. Queste tensioni sono già in moto sia se riteniamo di relazionarci a un senso che ci precede e accoglie, sia se pensiamo che la nostra esperienza riguardi l'avvicinarsi *solo umano* di tanti sensi finiti. Siamo in ogni caso quella parte a cui è dato il privilegio e fardello di sapersi tale, che quindi ha già la notizia, il desiderio, la timorosa percezione di un indefinibile tutto con cui occorre fare i conti.

Ora, il gioco del senso dispiega al massimo livello la sua carica coinvolgente nella dimensione etica ed è qui che il paradosso esistenziale sprigiona tutta la sua straordinaria valenza. Laddove non vige solo, per l'umana finitezza, l'ansia conoscitiva, il desiderio di capire come stanno le cose, ma c'è simultaneamente da sostenere un *compito* nei confronti del vero, del bene, del giusto, del bello. Il paradosso dei paradossi consiste appunto nel *fatto* che siamo finitezza inquietata da responsabilità nei confronti di richiami provenienti *non si sa da dove*.

Dinanzi a ciò si determina un bivio interpretativo: si è posti nella condizione di dover scommettere tra due letture globali del paradosso che noi siamo. Prendiamo spunto, a questo proposito, da quanto dice Savater quando sottolinea che ciascuno, assumendo una certa posizione rispetto al significato dell'avventura esistenziale, deve azzardare un «compromesso con l'oscurità»<sup>23</sup>. Savater mette a confronto tre possibili direzioni di risposta alla domanda su donde provenga «il senso di tutti i sensi»: l'«intenzionalità vitale», l'«intenzionalità umana», un mistero trascendente. Secondo lui la scommessa più illuminata e illuminante è quella che punta sul fatto che siamo noi gli artefici del senso: «il senso è qualcosa che gli uomini danno alla vita di fronte all'abisso senza significato del caos che nascendo vinciamo e a cui morendo ci arrendiamo»<sup>24</sup>. Invero, se proviamo a focalizzare il nodo essenziale della questione, sembra che da questa terna di possibili soluzioni si possa passare all'alternativa cruciale tra due visioni d'insieme. Da un lato si delinea uno sfondo ultimo costituito sia da basi naturalistiche – dove non regna alcun *telos*, ma solo il

---

<sup>23</sup> Cf. F. SAVATER, *Le domande della vita*, cit., p. 238.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 243.

connubio di determinismo, casualità, funzionalità – sia da innovazioni culturali variamente premiate per la loro utilità adattativa e per il loro successo convenzionale, anch'esse però sganciate da qualunque reggente ordine teleologico. Dall'altro lato, invece, si configura il dialogo già sempre aperto tra il cammino esistenziale e un dono di senso che eccede ogni dato contingente e ogni convenzione culturale, mentre si lascia interpretare e sviluppare dalle fatiche umane attraverso percorsi fruttuosamente e problematicamente caratterizzati (anche ma non solo) da contingenze e congetture.

A questo punto bisogna radicalizzare l'interrogativo e la scommessa. Cosa è più ragionevole e saggio affermare? Il nostro sforzo di giustizia e fraternità, lo stesso impegno, direbbe Hans Jonas, a far sì che l'umano continui a esserci – come prodigio di responsabilità a cui è affidata la Terra – sarebbero da cima a fondo frutto di caso, di cieche necessità e/o di escogitazioni congetturali umane? Oppure tutto ciò testimonia che siamo guidati e inquietati da *principi di senso* non prodotti da anonimi cicli cosmici e da meccanismi funzionali, e non fabbricati dalle nostre mani? Davvero riguardo all'“uguaglianza” e all'“equità” tutto ciò che c'è da dire è che si tratta di nostre “invenzioni”<sup>25</sup>? E cos'è più degno di riconoscimento razionale: che un «destino di perdizione» (Morin) sia origine e meta per quel sentimento di universale solidarietà e quell'attesa di *vero bene* da cui siamo irriducibilmente toccati, oppure che proprio un *senso del bene* non votato alla morte ispiri l'intesa etica tra esistenze finite?

Ci sembra, allora, essenziale distinguere nettamente tra una lettura *aperta* e una lettura *chiusa* della nostra situazione paradossale. La prima, quando tenta di decifrare l'esistenza finita, si imbatte certo in una complessità di elementi che sembra per vari aspetti disorientare ogni possibile composizione armoniosa, ma trova tracce irrinunciabili per rilanciare, in modo sofferto e però mai privo di speranza, l'idea di un profondissimo *appello* da cui siamo sorretti e chiamati a compiti creativi. Questo rilancio avviene nella direzione, già accennata, della complicità tra energia

---

<sup>25</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 220.

dell'essere e principio del bene. La lettura *aperta* del nostro vissuto paradossale tiene quindi ferma una convinzione: il richiamo del bene, in quanto indica che la fioritura della vita sta dalla parte di un'apertura grata e responsabile alla *logica* del dono, eccede e smentisce uno scenario dove ogni significato e valore esistenziale avrebbero in fin dei conti un rango strumentale in funzione di un processo cosmo-biologico che mescola contingenze naturali e contingenze culturali. Il senso del bene non si lascia affatto ridurre a necessità e/o casualità naturalistiche e neanche si lascia spiegare come risultato di nostre congetture, convenzioni, decisioni. Poiché non possiamo rinunciare a sentirci *umanamente qualificati* dal richiamo del bene – invalidarlo vorrebbe dire impoverire in modo rovinoso la nostra esistenza – è oltremodo ragionevole scommettere su un'alleanza profonda, su un'armonia abissale tra luce del bene, energia ontologica, destino umano. Armonia che non resta subordinata né al naturalismo né al culturalismo né all'intreccio tra i due. Affermare ciò non vuol dire favorire la più irrazionale operazione di compromesso con il buio, per placare angosce inconfessabili. Vuol dire stare sulla via della riconciliazione con il mistero che si addice alla nostra condizione finita. Solo questa forma davvero illuminata e illuminante di apertura al mistero custodisce ed esalta la positività aperta, la finalità avventurosa del nostro vivere paradossale.

Al contrario, la lettura *chiusa* del paradosso umano prevede, come ultimo *rispetto a che* della nostra vicenda, il chiuso e ripetitivo dominio del transitorio al di là del senso e dell'insensato, del bene e del male. Dominio di un'alterità tanto scombuscolante che dovrebbe diventare, fra il tragico e il comico, termine di una nostra totale indifferenza, se non fosse che mantiene la sua incombenza su questo *orticello* della gestione umana del senso annegato dentro la vastità dell'a-sensato.

Se la tensione etica non è un semplice mascheramento di spinte pulsionali del tutto estranee a ogni (preteso) autentico sentimento morale, allora essa si rivela come la più alta testimonianza di una verità spiazzante, secondo la quale l'essere è pervaso nel suo intimo da un'originaria benedizione. Un ordine nascosto, potente e affidabile, resiste agli aspetti corrosivi del nulla e ci attira

a sé. Per questo «non ci è lecito rinunciare al senso»<sup>26</sup>. Il darsi del senso non è affatto un dispositivo strumentale di cui ci serviamo. È invece un tesoro accogliente da custodire rimanendo in ascolto della più importante traccia di luce che vibra dentro la realtà: l'alleanza tra l'essere e il bene. Non ci è lecito prendere alla leggera la minaccia vanificante a cui si resta consegnati ogni volta che si consacra come *fatto* insuperabile l'ambigua potenza del contingente e del puramente funzionale.

Nella prospettiva del *paradosso aperto* ha luogo, quindi, la scommessa di ritrovare, senza falsi trionfalismi e proprio ascoltando il richiamo dell'assenza, le orme di un'armonia nascosta che ci ospita, rilanciando il rapporto con essa anche attraverso le pieghe più scoraggianti e incomprensibili della vicenda esistenziale. Il *paradosso chiuso*, al contrario, sembra comportare un oscuro sacrificio dell'istanza di senso, a beneficio di un criterio di adattamento vitalistico a-teleologico che risulterebbe sempre da noi assunto, in maniera spesso surrettizia, come una sorta di super-senso di sfondo. Si tratta, però, di un senso fondamentale del tutto *abusivo*, perché cade completamente fuori da quella *nostra*, preziosa, logica del senso che fa capo a criteri oltre-funzionali di verità, bontà, bellezza. Certo, l'etica della finitezza ripudia la metafisica della potenza vitale che, a volta a volta, inebriava e atterrava Nietzsche. Ma ricorrendo a quali argomenti può metterla davvero in crisi? Se ogni valenza del vero e del bene, ogni ricchezza di libertà e di solidarietà, ogni slancio di responsabilità, stanno chiusi entro i recinti del contingente, come mai noi avvertiamo la strana – non precaria, non fallibile – forza orientatrice di valori che ci permettono di giudicare e affrontare il problematico, l'ambiguo, il negativo?

Tra chi ritiene che siamo accolti e sollecitati dal senso del bene e chi ritiene che il senso sia solo una fallibile congettura umana o una comoda illusione per chiudere gli occhi dinanzi all'enigma del mondo, si dispiega così un fuoco incrociato di scommesse radicali. Nessuna delle quali rinuncia ad affermare il

---

<sup>26</sup> Cf. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, trad. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 58.

prodigio e la responsabilità dell'esserci. Ma, ripetendo Pascal in versione riveduta, salta agli occhi una dissomiglianza: chi propende per un Principio di senso resta sempre inquietato dal monito che lo porta a considerare se non stia servendosi del rinvio a questo Principio per agguantare false sicurezze. Con ciò egli si lascia certo inquietare, non però dall'idea che vada smontato l'Infinito della perfezione, bensì dal cattivo rischio che di questo Infinito si abusi. Perché solo confermando la fedeltà al bene del senso e al senso del bene, risulta fecondo accogliere, in parte, i moniti che provengono dalla concezione finitista. Se, invece, non fosse possibile confermare questa fedeltà, qualsiasi alternativa tra prospettive e concezioni diverse si staglierebbe, a rigore, su un piano dove contano soltanto calcoli di convenienza tra diverse strategie funzionali al sopravvivere. E finché si resta su tale piano, la lezione dell'assenza non può affatto risuonare come autorevole e affidabile messaggio di un mistero che vige prima di noi e in attesa di noi.

## 6. SIAMO SPECIALI, UNICI AL MONDO?

Un accenno soltanto rivolgiamo, infine, a due temi: la qualità *speciale* dell'esistenza umana e l'esercizio della libertà. L'etica della contingenza invita ad aprire gli occhi: non siamo "eccezionali", "unici", "incomparabili". Siamo solo "peculiari" e dobbiamo superare un orgoglioso o disperato sentimento di solitudine per ritrovare la nostra familiarità con tutti i viventi e in particolare con gli animali a noi più vicini<sup>27</sup>. Nella linea complessa e discutibile del *postumanesimo*<sup>28</sup>, su cui non possiamo qui intrattenerci, per molti amici della finitezza si tratta di combattere, certo non senza buone ragioni ma bisogna capire con quale fondamento e verso quale direzione, la «spocchiosa autarchia esistenziale» che ha caratterizzato tante forme di umanesimo dimentiche del nostro

---

<sup>27</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 205-207.

<sup>28</sup> Per un'analisi equilibrata della problematica relativa alle posizioni post-umaniste, cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

debito riguardo alla «referenza animale»<sup>29</sup>. È significativo, però, che nessuno neghi il nostro essere particolari quanto a capacità di contestare equilibri o squilibri naturali. Soprattutto quando c'è di mezzo quel giudizio morale sulla realtà che sembrerebbe descrivibile come nostra straordinaria caratteristica evolutiva, innestata su predisposizioni istintuali ma ricca di quelle novità creative che permettono l'evoluzione dall'ambiguità del naturale al riconoscimento di principi normativi razionali. In base al giudizio morale possiamo mettere in crisi le nostre tentazioni di prepotenza e possiamo darci regole che ci separano da ogni ferocia animale. Ma nella linea dell'antropologia contingentista si registra un'oscillazione che fa pensare: da un lato si tende a considerare l'essere umano come vivente per nulla dotato di una dignità *sui generis*; dall'altro si rende questo essere il protagonista assoluto da cui dipenderebbe l'apertura originaria di qualunque dimensione di senso. È come se non si riuscisse più a mettere a fuoco il paradosso umano senza restare sbalottati tra prospettive che lo immiseriscono e prospettive che lo esaltano in modo sviante. E invece occorrerebbe respingere sia un «antropocentrismo esclusivo» sia un «biocentrismo indifferenziato», e affermare *insieme* la *specialità* irriducibile della dimensione antropologica, riconosciuta come contenuto cruciale di riferimento e «centro prospettico di valutazione», e il valore istruttivo «dell'unitaria compagine della vita con le sue differenze»<sup>30</sup>. La concezione contingentista sembra perdere il prezioso *focus* che permette di ritrovare nell'esistenza delle persone umane la prova di una dignità inconfondibile per nulla connessa alle spocchiose movenze di un antropocentrismo dispotico. Questo perché non si dà spazio all'idea che le persone umane siano portatrici di una meraviglia che non inventano e non possono mai mettere a loro disposizione: la capacità di essere portavoce-interpreti di un senso assoluto del bene da cui loro stesse sono misurate e a cui sono ordinate. Siamo quegli strani viventi che restano inquietati da un appello che li spiazza, li decentra e

---

<sup>29</sup> Cf. R. MARCHESINI - K. ANDERSEN, *Animal Appeal*, Hybris, Bologna 2003, p. 196.

<sup>30</sup> Cf. S. MORANDINI, *Darwin e Dio*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 187 e 170-171.

solo così li investe di dignità e responsabilità, rendendoli *centri di auto-trascendenza*, non subordinabili al cosmo proprio in quanto interlocutori di un mistero che li supera. Qui si mostra una *dignità donata* che non ha niente da spartire con il grezzo o raffinato esaltarsi di un soggetto autoreferenziale. Ma, va subito aggiunto, non risulta neanche compatibile con forme di autoridimensionamento contingentista portate avanti da questo stesso soggetto (e bisogna poi vedere se davvero in questa linea l'io o il noi umano persegua il ridimensionamento di sé o, piuttosto, continui a celebrarsi come indiscusso titolare del senso). La modalità più insensata di *auto-contraddizione performativa* si realizza quando si chiede a se stessi, esseri umani, di mettersi in questione dinanzi alle sorti della natura, degli animali, dell'ecosfera, ma, nello stesso tempo, non si sa più riconoscere di quale dono speciale questo essere è *costitutivamente* portatore così da potere, egli solo, autotranscendersi per farsi libero e responsabile interprete del *senso del bene*. Egli solo in grado di interrogarsi sull'immane carico «di morte, di sofferenza, di spreco, di imperfezione e di crudeltà attraverso cui l'evoluzione ci ha condotto fin qui»<sup>31</sup>.

Anche per quanto riguarda il tema sacro della libertà, nell'etica contingentista si possono riscontare significative omissioni. L'etica della finitezza non vuole sminuire l'importanza della libera autodeterminazione che ci contraddistingue e anzi guarda con rapito stupore al *fatto* di essere «liberi e responsabili in questo frammento di tempo che è dato in dono di vivere»<sup>32</sup>. Ma quale sfondo e quale cornice vengono qui riconosciuti alla dinamica della libertà? La libertà ha certo bisogno di essere svincolata da condizionamenti necessitanti che la soffocherebbero, ma non può essere svincolata da quelle risorse speciali di consapevolezza, di sé e dell'altro, che rendono l'essere umano un io criticamente affidato a se stesso, né da quei valori rispetto ai quali si determina un *principio responsabilità* proprio in quanto la loro vigenza non rimane affatto spiegabile né come un'imposizione esterna né come una nostra arbitraria creazione. Non basta, perché si dispieghi

---

<sup>31</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 198.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 225.

la dinamica della libertà, che vi siano semplici vuoti di necessità alle nostre spalle – vedi dipendenza dal contingente – o davanti a noi – vedi spazio congetturale su cui si apre il nostro decidere. Esaurire il significato della libertà nell'esser figli dell'imprevedibile o intenderla solo come il «darsi norme in un mondo di contingenza»<sup>33</sup> vuol dire lasciare del tutto in ombra qualcosa di determinante. Nel dispiegarsi e compiersi della libertà è imprescindibile il dialogo tra la coscienza personale e il richiamo misteriosamente *altro* e insieme *appropriante* che la responsabilizza. Abbiamo bisogno che il bene ci guidi ma senza abbagliarci con la sua evidenza, perché altrimenti sarebbe compromessa la libertà dell'atteggiamento morale: questa era la nota tesi di Kant espressa al termine della *Critica della ragion pratica*. Per il congetturismo le cose stanno in maniera del tutto diversa: noi avremmo ormai un'evidenza, quella secondo cui non siamo affatto guidati dall'appello dell'incondizionato. Nel mondo umano c'è posto solo e sempre per strategie di adattamento impastate, da cima a fondo, di contingenza. E sarebbe proprio questa evidente condizione, si dice, a garantire la nostra libera tensione etica. Bisogna seriamente chiedersi se simili pensieri rispettino il nostro vissuto morale o lo fraintendano completamente.

## 7. QUALE CHIAVE, QUALE MISURA?

Forse c'è una sola chiave di lettura per focalizzare il paradosso che siamo, senza restare chiusi dentro una riduzione naturalistica e senza atteggiarsi, vanamente, a padroni del senso destinati a restare vittime di questa stessa pretesa. Il gusto etico della verità, della solidarietà, dell'armonia sfuggente che accende ogni giorno la speranza, mostra che la nostra finitezza respira lasciandosi misurare da provenienze che eccedono in maniera libe-

---

<sup>33</sup> Cf. G. RUSCONI, *Non abusare di Dio*, Rizzoli, Milano 2007, p. 96.

rante di cosmocentrismo e antropocentrismo. Un'attestazione di ciò viene dal significato che reca in sé la faticosa e onesta ricerca del vero, significato che viene spesso fruito senza rendersi conto delle sue implicazioni e anzi facendo di tutto per appiattirle. Quando l'etica della finitezza si assume il compito di promuovere un lucido disincanto riguardo a narrazioni prive di fondamento (abbracciate, si dice, solo perché sembrano rendere meno insopportabile la vita), in nome di cosa manda avanti questa impresa? In nome di un sincero sforzo di approssimazione critica al vero? Ma questa motivazione può mantenere un carattere forte, entusiasmante e imperativo, solo se il compito della verità è avvertito come un fine (una impegnativa, irrinunciabile promessa di *senso buono*) da cui dobbiamo sentirci sempre interpellati. Perché mai, altrimenti, dovremmo invitare noi stessi e gli altri ad abbandonare false credenze se non si profilano già, come ispiratrici di questo sforzo, tracce di verità ricche di *valore intrinseco*? Se valesse come super-criterio un mix di adattamento funzionale e di preferenze arbitrarie, subito perderebbe mordente qualunque invito a incarnare un'appassionata, seria, sofferta onestà intellettuale. L'unico metro da tener presente in forma privilegiata per giudicare le nostre convinzioni fondamentali sarebbe solo quello della migliore riuscita adattativa, anche se conseguita tenendosi strette illusioni e consolazioni di qualsiasi tipo.

Pievani, dopo aver sottolineato che l'evoluzione ha premiato e viepiù favorito l'abitudine umana a supporre dietro ogni avvenimento un disegno (abitudine che ci rende "nati per credere", in quanto è risultato biologicamente utile muoversi nel mondo secondo schemi interpretativi che suppongono attorno a noi segni di presenze intenzionali e di quadri finalistici), nota come ora si sia creata una situazione oltremodo problematica<sup>34</sup>. Infatti, per essere all'altezza del lavoro scientifico e cioè (secondo questo autore) per accettare le tesi del contingentismo evolutivo, dobbiamo ora saper andare contro i frutti più grandiosi e duraturi di quella abitudine già premiata dall'evoluzione; occorre, cioè, smontare ad una ad una le grandi narrazioni finalistiche a cui ci

---

<sup>34</sup> Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 200-201.

si è aggrappati e dare il dovuto riconoscimento al ruolo *radicale* del contingente, del non previsto e non prevedibile. Se non che, obiettiamo, tutta questa operazione non prenderebbe neanche inizio se non fossimo motivati a superare inveterate e convenienti supposizioni *in nome di tracce di verità* validamente accertabili. Come considerare allora l'ostinato finalismo che sembra presente nell'impegno della ricerca? Possiamo ancora una volta inglobarlo dentro cornici contingentiste e spiegazioni funzionalistiche? Si ripropongono le aporie ossessivamente esplorate da Nietzsche: come la mettiamo quanto al rapporto tra impulso vitale e tensione etica alla verità? Pievani si stupisce del fatto che mentre nel vivere comune si accettano e utilizzano tante risorse tecnoscientifiche, si rimane poi interdetti e si recalcitra quando c'è da accettare quel che la scienza ormai ci mostrerebbe a chiare lettere (ma ce lo mostra davvero e, in ogni caso, ce lo *potrebbe mai*, in quanto scienza, mostrare?): la "radicale contingenza" della nostra origine. Ma egli dovrebbe tener conto della notevole differenza che corre tra accettare-sfruttare dati utili e sposare una visione globale. Se poi questa visione globale è tale da mettere in completa crisi la forza orientativa-responsabilizzante dello stesso appello a impegnarsi per il vero, allora emerge il *senso paradossale* (ma in chiave di paradosso chiuso) che avrebbe la conversione etico-teoretica al contingentismo. Paradosso insensato: si tratta di vivere il compito oltre-funzionale di avvicinarsi alla verità proprio mentre si sostiene che ogni significato o valore di cui ci nutriamo resta sormontato da meccanismi funzionali e dalla caducità. Non a caso nel testo di Pievani vengono citate alcune frasi struggenti quanto scombuscolanti del premio Nobel Steven Weinberg: «Lo sforzo di capire l'Universo è tra le pochissime cose che innalzano la vita umana al di sopra del livello di una farsa, conferendole un po' della dignità della tragedia»<sup>35</sup>. Su questa scia andrebbe quindi esaltato, secondo Pievani, un «uomo che vive accettando la verità, anche se scomoda e disorientante – la verità fattuale della radicale contingenza della nostra presenza qui e dell'assenza di una residenza per la storia – e la converte in occasione, in riscossa, in

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 214.

trasformazione»<sup>36</sup>. Ma quest'uomo *ama* la verità o si serve e vuole servirsi di qualunque cosa pur di andare alla riscossa?

C'è un incolmabile salto assiologico dal piano delle contingenze biologiche e/o decisionali a una profonda, motivata responsabilizzazione etica. Quando si dischiude un'autentica ispirazione per l'etica della verità e della giustizia, non predomina più né una necessità naturalistica, né un mero accadimento di contingenza, né un apparato decisionale soggettivo o intersoggettivo. Come si è tentato di evidenziare, la prospettiva che vede affermarsi l'*homo conjecturalis* spinge a riassorbire sistematicamente dentro l'ordine del provvisorio, del revocabile, del fallibile qualunque forza che regga il cammino storico: nessun orientamento può dare misura al nostro cammino senza restare esso stesso misurato da condizioni di contingenza. Non si può ammettere, cioè, che lì dove siamo imprescindibilmente orientati siamo sostenuti da fondi reggenti che ci *tengono in gioco* secondo tensioni teleologiche pregne di *dismisura*. Si prova subito fastidio rispetto agli argomenti che potrebbero rendere plausibile questa ammissione. Dal punto di vista degli amici della contingenza è come se si sollevasse questa difficoltà: come potremmo vivere la rischiosa apertura a inattese possibilità, l'avventurosa esposizione all'imprevedibile, se regnasse già l'evidenza incontrovertibile che il Bene regge le sorti del tutto? Ma questa difficoltà resta, invero, incalzata da un'altra domanda: come si potrebbe sperimentare la qualità etica di questo stesso *esporsi al non disponibile* se il richiamo del Bene non coinvolgesse, non responsabilizzasse, non attraesse già il desiderio e il compito di prendersi cura *gratuitamente* – secondo una logica non dominata da determinismi naturali né da volontà di potenza soggettiva – di se stessi, degli altri, del mondo? L'atteggiamento contingentista si porta dentro questa immane aporia. E, nel tentare di scioglierla, occulta o appiattisce la ricchezza eccedente di ciò che orienta le nostre esistenze quando avvertiamo la positività di fondo del vivere, quando sperimentiamo la responsabilità di sviluppare relazioni generosamente solidali, quando riconosciamo e custodiamo la dignità dell'umano.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 216.

La meraviglia della responsabilità resta la via privilegiata per intravedere che l'essere non è consegnato a una bloccata problematicità, come se, nel suo seno, donare e togliere, far-essere e annientare avessero la stessa valenza. L'intuizione teoretica secondo cui la transitorietà non è misura ultima dell'essere viene confermata e rinforzata dal modo in cui l'esperienza morale sconfessa il contingentismo. In essa, infatti, è essenziale che ciò grazie a cui sono sollecitato a superarmi (l'invito dell'ideale) abbia un credito di consistenza ben diverso rispetto a ciò a causa di cui resto condizionato egoisticamente. Se la casualità del sorgere e la distruzione del passare affettasse identicamente l'uno e l'altro, si verrebbe a creare questa situazione: da un lato resterebbe massimamente significativo lo scarto, dinanzi al richiamo del bene, tra aprire se stessi e chiudersi nell'egoismo, dall'altro trionferebbe un'indifferenza ontologica in merito al *da-dove* e al *verso-dove* dei due opposti atteggiamenti.

Il considerare pregiudizialmente inammissibile ogni apertura alla trascendenza dipende spesso dal rifiuto sacrosanto di un dio ridotto a «pedagogo crudele» o a «sovrano vendicativo»<sup>37</sup>. Ma per quale ragione questo rifiuto si tira dietro anche la chiusura al mistero di Dio come immensa *possibilità* di una *pienezza del bene*? Forse perché tale idea sarebbe sempre figlia della solita stigmatizzata richiesta di sicurezze e benefici? O perché questa *pienezza*, per quanto nascosta, discreta, animata da *kenosis*, capace di spiazzare se stessa, turberebbe radicalmente il libero percorso dei nostri passi di finitezza? E intanto proprio il modo in cui il bene ci accoglie, ci spiazza, ci inquieta, mostra, con impressionante intensità, come *già* ci troviamo in dialogo con un fondare *altro* che né ci opprime, né si sottomette a nostre strategie ed esigenze.

Il pensiero della finitezza attinge implicitamente a un richiamo non padroneggiabile che proviene dal seno del bene, però impoverisce il vigore stesso di questo appello, rischiando di togliere

---

<sup>37</sup> Cf. M. RUGGENINI, *Quale trascendenza? Quale ermeneutica?*, in C. CIANCIO - R. MANCINI (edd.), *Approssimazioni alla trascendenza, Idea di Dio e fede religiosa nella filosofia contemporanea*, Atti del convegno di studi nel settantesimo compleanno di Giovanni Ferretti, Macerata, 22-24 maggio 2003, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2005, p. 177.

respiro a quel tesoro umano che è la tensione etica. La sfida finitista mantiene il merito indubbio di ricordare come sia rilevante l'incontro con il problematico e il precario nella nostra esperienza della ricerca di senso. Ma non sembra poi rendere ragione a ciò che ci porta, proprio mentre facciamo duramente i conti con il possibile incombere del non-senso, a rimanere slanciati dalla speranza. Come è possibile rimanere coinvolti da questo slancio se su tutto si impone l'incerto e il provvisorio? Colpiti dal negativo, siamo di nuovo spinti a scommettere sul positivo, e restiamo turbati dall'idea che ipoteche vanificanti, con il loro dominio inesorabile, possano gravare su ogni *fremito* di umanità. Quando avvertiamo una divorante fame e sete di giustizia e pensiamo (giustamente) di non doverla soddisfare astrattamente (rifugiandoci in un sogno) né di cacciarla via come pericoloso inganno che soltanto ci lascia schiacciati dall'impotenza, quando cerchiamo di coltivare questa tensione sapendo di stare umilmente ma creativamente alle prese con il limite, dov'è che sta la misura da cui siamo sorretti nelle nostre "ragionevoli speranze"? Non nel limite, subito o gestito. Ma nel modo in cui un dono di orientamento che trascende i limiti ci chiama ad affrontarli. La nostra responsabile libertà accoglie un dono di orientamento che non si ricava da contingenze o necessità naturali, né da iniziative culturali. È la sua irriducibile eccedenza che dà misura.

Cercando di affrancarsi dal Principio trascendente e dalle sue aberranti trasposizioni mondane, l'etica della finitezza vorrebbe tenere a battesimo un uomo senza pretese di infinito. Ma l'impresa è impossibile. Se è inevitabile per gli esseri umani cercare la misura – «forse è l'unico tratto permanente della nostra sempre più manipolabile specie»<sup>38</sup> – altrettanto inevitabile si rivela il loro rimanere esposti al rapporto con la *dismisura*, e quindi il loro doversi sbilanciare in un investimento vitale alle prese con il mistero. L'etica della finitezza sa di non poter sfuggire a questo: «non possiamo non dare misura all'imponderabile», anche se poi ci si trova, smarriti, a chiedere «come può un essere

---

<sup>38</sup> Per questa e le seguenti citazioni cf. S. NATOLI, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, pp. 100 e 98.

finito farsi carico dell'imponderabile?»). Quando ci si relaziona all'imponderabile alla luce dell'autosufficienza del mondo sembra che si resti costretti tra due polarizzazioni. Per un verso, si è consegnati a un *senza perché* sospensivo e disorientante, si *patisce* la misura del limite restandone *asserviti*, in quanto si è sovrastati da un funzionalismo cosmico vuoto di senso, macinati dal ciclo vita/morte. Per altro verso, si scommette su una compensazione costruttivistica, diventando protagonisti che tentano di *servirsi* del proprio limite per istaurare il senso in direzioni creativamente responsabili e solidali. Ma in questo modo si determinano nuovi ingannevoli conati di autogaranza, perché ci si atteggia a gestori dell'imponderabile i quali mentre innalzano il vessillo dell'insicurezza mantengono l'ostinata sicurezza di non incontrare alcun criterio guida superiore alle proprie decisioni. Con il risultato che le *inoggettivabili* ragioni del vero, del bene e del bello restano prigioniere di ambizioni e delusioni che soffocano la nostra più profonda inquietudine di infinito.

Assumere come sfondo totalitario il contingente porta, così, a tradire l'autentico senso di gratuità che sigilla il prodigio e il compito d'esistere. Questo prodigio e questo compito parlano di una *dismisura* del bene che non rende né soggetti a un *determinismo del limite* né soggetti di un *attivismo del limite*; coincide con un dono di trascendenza che custodisce la nostra finitezza proprio non lasciandola chiusa in un vano autospecchiamento. Liberandoci in tal modo dal contrappasso che vedrebbe i presunti sovrani del senso rimanere perennemente frustrati dal non senso.



# Il trascendentale umano

di PAOLO PAGANI

## 1. NOTE SUL CONCETTO DI “TRASCENDENTALE”

### *Premessa*

Occorre, in primo luogo, chiarire in che senso si parli qui di “trascendentale”. I concetti medievali di *transcendens* e di *transcendentis* andavano a coprire il positivo in ogni suo possibile “modo”, al di là delle articolazioni categoriche (i *predicamenta*) e categorematiche (i *predicabilia*): il trascendentale era inteso come il luogo del conferire di ogni differenza e particolarità (come già alluso da Aristotele – sia pure con altro vocabolario – nel Libro “Beta” della *Metafisica*).

Kant, che avrebbe ricondotto a dimensione categorica alcuni dei trascendentali scolastici (“essere”, “uno”), elevò a trascendentalità il pensiero umano in quanto tale.

In realtà, l'autentica portata intrascendibile-onnicomprensiva non può essere propria né di un essere puramente oggettivo né di un pensiero cui si sottragga l'essere. La mossa hegeliana, che evidenzia l'indiscernibilità di essere e pensiero considerati nella loro purezza – mossa poi ripresa e opportunamente calibrata da Rosmini –, rappresenta un decisivo recupero dell'antica consapevolezza della coappartenenza radicale di essere in quanto tale e pensiero in quanto tale. Il termine “presenza” può ben siglare questo recupero del senso autentico della trascendentalità.

L'essere umano è – a suo modo – strutturale apertura sul trascendentale; capacità della “presenza”. La filosofia occidentale è la varia – e critica – restituzione di questa notizia.

*Trascendentalità e infinità*

Che tipo di infinità è quella che pertiene alla trascendentalità? Si è soliti distinguere tre tipi di infinito: “potenziale” (indeterminato e incrementabile), “transfinito” (determinato e incrementabile) e “attuale” (determinato e non incrementabile)<sup>1</sup>. Se non che, questa scansione non sembra esauriente. Infatti, se non vi fosse una “realtà intelligibile infinita” (che è poi lo stesso orizzonte del positivo), l'intelletto starebbe aperto su niente. Occorre dunque introdurre un quarto tipo di infinito: quello, appunto, “trascendentale” (indeterminato e non-incrementabile).

La realtà in questione (ovvero ciò su cui l'intelletto è aperto) non è un mero “infinito potenziale”; e neppure è un transfinito<sup>2</sup>. Quello qui in questione è un infinito attuale, ma attuale non come infinito di perfezione, bensì come orizzonte, cioè nell'ordine dell'esistenza, e non della realtà sostanziale o sussistenza. Correlativamente, l'apertura dell'intelletto non è un'apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è un'infinità potenziale d'apertura); essa è piuttosto un'apertura attualmente infinita (come apertura): è un'infinita capacità (virtualità) intenzionale, cioè un'infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura (ma all'interno di un'apertura già data). Per questo, l'intelletto è anche capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole poi in strutture transfinite<sup>3</sup>.

Ora, l'infinito trascendentale (nel senso non gnoseologico della parola) è l'unico a essere analogo all'infinito sostanziale o originario, perché non si dà in forma finita e dominabile (o, come dicevamo noi in precedenza, “incrementabile”). In tal senso, chi ne è capace, è per ciò stesso *capax Dei*. Esso è poi, non a caso, condizione di istituibilità degli altri due sensi non sostanziali

---

<sup>1</sup> Cf. M. HALLETT, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford 1984.

<sup>2</sup> Ne era consapevole lo stesso Cantor (cf. G. Cantor, *Nachlass*, VI, Briefbuch 1884-1888, p. 234).

<sup>3</sup> Si può osservare che un meccanismo computazionale – da parte sua – potrà essere capace al più di un “tutto” estensionale (che è ultimamente quantitativo, e quindi potenziale o al più transfinito): ovvero, di un tutto “tutti”.

dell'infinito, ed è irriducibile a essi, in quanto non può essere generato a partire da quelli.

### *Trascendentalità e intenzionalità*

La relazione dell'io umano col trascendentale si dice – in senso classico – “intenzionalità”. L'io non è semplice coincidenza con sé, ma è anche coincidenza con l'orizzonte della presenza. Ora, il fatto di essere entrambe le cose, implica nell'io due dimensioni: in primo luogo, esso è nell'orizzonte, e in questo senso è un ente: un ente che partecipa del divenire che, immediatamente, coinvolge l'orizzonte; e ne partecipa – come io psichico-somatico – nascendo e morendo, cambiando e crescendo; in secondo luogo, proprio per poter concepire tutto ciò – e anche per poter arrivare a concepire che l'orizzonte potrebbe stare senza di lui –, l'io deve aderire all'orizzonte stesso.

Il termine “intenzionalità”, nell'uso che se ne fa nella teoria della conoscenza, indica una disposizione, un modo d'essere, una conformazione, che è propria dell'io. Esso dice dunque, sinteticamente, quell’“essere in qualche modo tutte le cose”, che Aristotele riconosce all'anima umana: per cui, quando conosce, e per quel che conosce, essa è nel disvelamento della cosa conosciuta.

La formula di Aristotele dice *panta* (“tutte le cose”)<sup>4</sup>, intendendo certo escludere preventive e indebite selezioni. Tutto ciò che è dato all'io, sia come suo altro sia come sua modificazione, può dirsi contenuto intenzionale. Non a caso, Husserl sottoporrebbe a *epoché*, cioè metterebbe in questione per saggiarne l'effettiva evidenza, sia il primo che il secondo tipo di realtà. L'unico elemento sottratto all'*epoché* sarebbe l'orizzonte stesso dell'evidenza: quello che Husserl chiama “Io puro”. E tutto ciò che cade nell'io puro è contenuto “intenzionale” rispetto all'io puro: il quale, poi, non è realmente altro da me (dall'io “empirico” o “psichico”), ma è piuttosto la mia capacità di aver presente l'es-

---

<sup>4</sup> Gli scolastici diranno che *anima fit quodammodo omnia* (“ogni cosa”), sottolineando la declinazione distributiva della *omnitudo* indicata da Aristotele.

sere e, nell'essere, me stesso e ciò che si offre come dato a me (polarizzato in direzione di me).

Dunque, se l'intenzionalità, in senso radicale, è una dimensione di me e, in particolare, è la relazione del mio io con la manifestazione dell'essere in quanto tale, allora tutto ciò che accade a me – compreso il vissuto più intimo, e compreso io stesso come flusso di vissuti – è anche una manifestazione intenzionale: è anche una rivelazione a me di qualche aspetto dell'essere. Insomma: tutto in me è intenzionale. E solo all'interno di questo tutto si potranno fare, in seconda battuta, le distinzioni più accurate.

L'intenzionalità in senso non ridotto è l'*omnitudo* che Aristotele e Tommaso attribuiscono all'anima (e non direttamente alla *mens*): a quell'anima che è capace di *mens*. Si tratta di un'interaltà non-quantitativa, ovvero di una capacità trascendentale<sup>5</sup>.

### Corollari

Ora, l'apertura trascendentale, che non è riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica<sup>6</sup>, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali. A tale *omnitudo* (o capacità trascendentale) sono riconducibili le tre note cui Tommaso d'Aquino – dal *Commento alle Sentenze* in poi – affiderà la giustificazione della sussistenza dell'anima razionale: la capacità dell'intelletto di conoscere tutti i corpi; la conoscenza *ad modum universalitatis*;

---

<sup>5</sup> La principale fonte delle ambiguità che investono il concetto di "intenzionalità" è in fondo la stessa che si può ritrovare in tutte le forme (più o meno esplicite) di dualismo gnoseologico: essa consiste nel considerare implicitamente l'immanenza fisica come la realizzazione principale della immanenza ontologica. Invece, la realizzazione principale è data dall'immanenza del pensiero all'essere, di cui l'immanenza intenzionale costituisce una forma autentica (anche se analogica). In altri termini, il fatto che l'atto conoscente sia fisicamente me, mentre il mondo conosciuto non è fisicamente me, non fa sì che il primo mi sia più familiare del secondo. Anzi, è l'inverso. Tanto che, per capire qualcosa dell'atto conoscente (cioè di quel che accade in me quando conosco), devo mettermi a distanza rispetto a esso, e fare psicologia (sia filosofica, sia sperimentale), trattando quell'atto come se fosse qualcosa d'altro da me.

<sup>6</sup> Su questo, resta raccomandabile la lettura di R. RUCKER, *Infinity and the Mind*, Birkhäuser, Boston 1982, § 1.3.

l'autocoscienza<sup>7</sup>. Consideriamole partitamente, sia pure in termini essenziali.

1.4.1. Quella “sterminata plasticità” (che prima chiamavamo “intenzionalità”) consente anzitutto all'anima di avere presente l'altro da sé come distinto da sé; senza, quindi, diventarlo effettivamente, cioè senza assumerne le caratteristiche proprie. Ora, se l'identificazione in questione fosse fisica anziché intenzionale (se cioè aver presente la pietra volesse dire diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè<sup>8</sup>, e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l'altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo disponibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spaziotemporalmente circoscritta e normata<sup>9</sup>.

1.4.2. La non-fisicità dell'apertura trascendentale è anche attestata dalla capacità, cui questa dà luogo, di conoscere oggetti puramente intelligibili (le essenze), e di formare intorno a essi dei concetti universali, cioè delle relazioni, aperte all'infinito, tra un *quid* intelligibile e le sue istanziazioni. Su questo punto, resta classico il contributo di Avicenna<sup>10</sup>. Questi osservava che l'oggetto intelligibile<sup>11</sup> – ad esempio, il cavallo in quanto tale – è indivisibile (cioè, non è esteso e composto di parti), in quanto risulta astratto *a quantitate designata et ab ubi et a situ* (dalla quantità determi-

<sup>7</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 e *Contra Gentiles*, II, 49.

<sup>8</sup> Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in De Anima*, III, Comm. IV.

<sup>9</sup> Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d'Aquino le applicava all'anima umana (all'io del singolo uomo). Per ricostruire la posizione di Tommaso al riguardo, ci possiamo riferire ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che questo singolo uomo pensa».

<sup>10</sup> Cf. AVICENNA, *De Anima*, V, capp. 2 e 3.

<sup>11</sup> Si tratta di quella che Tommaso d'Aquino chiamava *essentia absolute considerata*.

nata, e dal quando e dal dove), cioè, in quanto è considerato prescindendo dalla collocazione quantitativa (non è né uno né molti) e da una determinata collocazione spazio-temporale (non è qui anziché là, e non è ora piuttosto che poi). Proprio per questo, tale oggetto gode di una virtuale infinità di attribuzione: è cioè predicabile di infiniti individui (attuali e possibili). Essere capace di infinità virtuale significa, a ben vedere, essere capace di andar oltre (ovvero di trascendere) ogni dato.

1.4.3. La non-fisicità dell'apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata dalla "autocoscienza". Al riguardo, Avicenna osservava che è proprio la natura non fisica dell'anima umana a consentirle un'autopresenza priva di schermi: nessuna realtà fisica potrebbe essere presente a se stessa realizzando in sé quella totale decompressione d'essere che è l'autocoscienza. Pertanto, l'anima umana, almeno nella sua dimensione intellettuale, non è «impressa nel corpo, né ha l'essere mediante il corpo. Ergo, l'anima non muore alla morte del corpo»<sup>12</sup>. La tesi di Avicenna verrà ripresa da Tommaso d'Aquino nei termini seguenti: se «non può operare per sé, se non ciò che sussiste per sé [...], l'anima umana è qualcosa di incorporeo e sussistente»<sup>13</sup>. Qui è in gioco la capacità di autocontatto, che nei corpi non è mai immediata, bensì mediata da altri organi. Dice Tommaso che il "ritorno completo" su di sé, per una cosa, è il "sussistere in se stessa": il suo essere sostanza<sup>14</sup>.

1.4.4. Inoltre, l'ultra-fisicità dell'apertura trascendentale è attestata dalla sua capacità di temporalizzare, cioè di collegare il "prima" e il "poi" in una unità (l'unità dell'esperienza), e di trasgredire – col potere del ricordo e dell'immaginazione – la stessa

---

<sup>12</sup> Cf. AVICENNA, *De Anima*, V, cap. 3.

<sup>13</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, Ia, q. 75, a. 2.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, Ia, q. 14, a. 2: *Ad primum dicendum quod, redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*. L'incommensurabilità dell'anima rispetto all'ambiente "fisico" (la sua "ultrafisicità"), non esclude la sua referenza ai *phantasmata*; che determina la qualità della sua conoscenza e della sua autocoscienza, che non è autotrasparenza, bensì autocontatto di un soggetto mentale (mediato dai *phantasmata*).

sequenza temporale<sup>15</sup>: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

## 2. L'UMANO COME CAPACITÀ DEL TRASCENDENTALE

### 2.1. Il “ponte” nicciano tra un non-ancora e un non-più della trascendentalità

Oggi il senso comune è dominato dall'immagine evocata dallo Zarathustra di Nietzsche<sup>16</sup>, secondo cui l'uomo sarebbe un ponte tra la “scimmia” (si pensi al riduzionismo di certi esponenti della “teoria sintetica”) e “l'oltre-uomo”, che può essere prefigurato oramai nei termini di una raffinata macchina computazionale. Dunque, l'uomo come epifenomeno della scimmia e ipofenomeno dell'“intelligenza artificiale forte” (AIF).

In tale prospettiva, l'umano è evacuato di ciò che lo specifica, ed è schiacciato – *a parte ante* – sull'*animal brutum*, che è un certo *suppositum* cognitivo e affettivo, ma privo di mente; e – *a parte post* – sulla macchina computazionale, che è, se non attualmente, almeno nelle prospettazioni estremistiche che se ne fanno, una mente (almeno in quanto capacità di *mensurare*), ma priva di *suppositum* cognitivo e affettivo. L'uomo è invece – da parte sua – un *suppositum* cognitivo e affettivo di tipo mentale; in sintesi: un animale razionale<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Sequenza che, fisicamente, procede invece a senso unico.

<sup>16</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. L. Scalero, Longanesi, Milano 1979, pp. 37-41.

<sup>17</sup> Il vantaggio di parlare di “anima” (ovvero di riscoprire la pertinenza di questo antico concetto) è quello di restituire – quando si parla dell'umano – un corpo alla *mens*; e una *mens* al corpo. In altre parole, la figura dell'anima sfugge al *dilèmmaton* tra biologismo e mentalismo, indicando come la fenomenologia dell'umano non possa essere captata né entro un quadro biologistico riduzionista, né entro un quadro cibernetico sovradeterminato, risultando, rispetto a entrambi, disomogenea.

## 2.2. Premessa sul concetto di riduzionismo

2.2.1. *In nuce*, il “riduzionismo” è il vario tentativo di ricondurre l'infinito trascendentale all'infinito potenziale, cioè la condizione di possibilità al suo condizionato.

Naturalmente la dinamica riduzionistica, nelle sue varie declinazioni è smascherabile elenticamente, cioè mostrando come, in modo parassitario, essa implichi il riconoscimento *de facto* dell'essere infinito e delle sue costanti: e questo, proprio nell'esercizio della loro tentata riduzione ad altro.

Il metodo riduzionistico consiste nella sistematica riduzione dell'orizzonte ontologico (correlato oggettivo dell'intelligenza) ai contenuti di esso: riduzione condotta in considerazione del fatto che l'orizzonte non è avvistabile come un contenuto accanto agli altri. Esso non è dunque un possibile oggetto delle facoltà cognitive e affettive, essendone piuttosto condizione di esercizio o principio di attivazione. Non può fungere, così, da premessa argomentativa, né da oggetto di per sé voluto o sentito.

Il riduzionismo nega ciò che non è onticamente rilevabile, e così riduce: l'essere agli enti; la sostanza agli accidenti; il soggetto alle funzioni; gli atti ai fatti; la libertà alle azioni; l'attività mentale ai suoi correlati neuronal.

2.2.2. Hilary Putnam ritiene che il problema della riducibilità/irriducibilità dei caratteri specifici della mente umana a forme più generiche di legalità sia privo di senso<sup>18</sup>. Dunque, egli non accetta il riduzionismo, cioè la pretesa di esprimere esaurientemente i fenomeni mentali con un linguaggio meramente fisiologico, e, a maggior ragione, con uno meno complesso; ma, per le stesse ragioni, non accetta neppure di parlare di irriducibilità del mentale al fisico. Quanto all'insensatezza del problema del riduzionismo, egli argomenta come segue. Il “principio di indipendenza” dice: «Se A e B sono due tipi di proprietà, e le B-proprietà non sono riducibili a nessuna delle A-proprietà, allora le B-proprietà sono

---

<sup>18</sup> Cf. H. PUTNAM, *Mind, Body and World*, Columbia University Press, New York 1999, Parte I, Lez. 3.

indipendenti dalle A-proprietà, nel senso che è logicamente possibile che le A-proprietà siano presenti senza le B-proprietà»<sup>19</sup>. In realtà, l'indipendenza rilevante è quella inversa, ma il ragionamento è chiaro, ed è applicabile in entrambi i sensi. In ogni caso – osserva Putnam –, l'espressione “riducibile a” (o “nomologicamente coestensivo con”) va semantizzata. In generale, ridurre è tradurre la B-proprietà nel linguaggio in cui A ha senso: lo si fa, ad esempio, tra termodinamica e meccanica statistica, dicendo che «la temperatura è l'energia cinetica molecolare media di un certo corpo». Se non che, mentre si conoscono le leggi della termodinamica e quelle della meccanica – il che rende possibile in quel caso la riduzione –, nel caso che ci interessa non si conoscono le leggi del tipo B (quelle del mondo mentale). Quindi, tra mentale e fisico non è chiaro che cosa voglia dire “ridurre” o “irriducibile”<sup>20</sup>. Ciò che Putnam intende sostenere, più precisamente, è che non vi sarebbe un attendibile sapere condiviso circa la natura degli atti di pensiero<sup>21</sup>.

In realtà, la trascendentalità e l'intenzionalità – con i corollari che loro si connettono – costituiscono i principi di una legalità specifica, e ben individuabile, dell'ambiente mentale; rispetto alla quale non risulta insensato porre l'ipotesi riduzionistica; e anche impostare una competente risposta a essa.

---

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, Parte II, Lez. 1.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*

<sup>21</sup> Che le nostre “caratteristiche psicologiche”, intese come “stati interni”, debbano essere correlate o meno con quanto accade dentro i nostri corpi, è questione priva di senso – secondo Putnam. Infatti, non di stati “interni” si tratta, bensì “contestuali” – secondo quanto indicava Wittgenstein (cf. *ibid.*, Parte II, Lez. 2). Le esperienze percettive non sono “interfacce” (o schermi) tra la mente e il mondo: se si accettasse questa impostazione del problema (e cioè il dualismo gnoseologico), si dovrebbe finire, per coerenza, all'*esse est percipi*. No, dunque, alla sensatezza del problema di «ridurre i *qualia* a processi/stati/eventi neurali»: problema formulabile solo sul presupposto del dualismo gnoseologico (per cui conoscere è avere *qualia* rappresentativi del mondo esterno). Ma, no anche alla tesi dualista-interazionista. L'intenzionalità e la relazione al contesto non sono relazioni fisiche (cf. *ibid.*, Parte III, Postfazione 2). Putnam, dunque, contesta che le reti neurali possano riprodurre l'umano; d'altra parte, però, nega che si possano attribuire i fenomeni mentali a qualcosa come una “coscienza”. E ritiene che quella dell'“emergenza” coscienziale sia una metafora ambigua.

### 3. RIDUZIONE A PARTE ANTE. SUPPOSITUM SENZA RATIO

Davvero paradossale è stata la fortuna postuma di quello che potremmo chiamare il “lamarckismo” di Darwin. Pensiamo, in particolare, a quelle pagine de *L'origine dell'uomo* (Parte I, capp. 1-6) dove Darwin amplia a dismisura i fattori evolutivi lamarckiani, estendendoli – ben oltre quanto Lamarck avrebbe fatto – a tutti gli aspetti della vita psichica animale; fino a tentar di giustificare una certa continuità tra vita animale superiore e vita specificamente umana.

Prendendo spunto da quelle pagine, l'ipotesi dell'ominizzazione è stata in seguito intesa molte – troppe – volte in chiave riduzionistica. Ne consegue che la discontinuità tra la natura semplicemente animale e quella umana è stata oggetto negli ultimi decenni di vari tentativi “revisionistici”, il cui senso obiettivo sembra essere il progetto – paradossalmente antropocentrico – di ricondurre alcune specie animali “superiori” al curioso ruolo di “uomini mancati”, o di “uomini potenziali”<sup>22</sup>. Valutare in modo equilibrato gli esiti di tali tentativi, significa certo aggiornare la fenomenologia dei comportamenti intelligenti di alcune specie animali e valutare se questa possa essere adeguatamente contenuta o meno nelle tradizionali categorie di “memoria associativa” e di “intelligenza pratica”; ma non può comportare l'elisione della discontinuità in oggetto<sup>23</sup>. Naturalmente, i termini di confronto che vengono assunti da chi persegue tale progetto di elisione sono, da un lato, le scimmie antropomorfe e, dall'altro, le più primitive forme di vita umana.

---

<sup>22</sup> Al riguardo non mancano anche episodi scandalistici. Ricordiamo la recente sospensione dall'insegnamento (ottobre 2010), per frode scientifica, all'Università di Harvard, del prof. Marc Hauser, autore del volume *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male* e autore di studi sulle abilità linguistiche e sulle competenze morali degli animali. In un articolo pubblicato sulla rivista «Cognition», Hauser sosteneva – senza averne le prove – che le scimmie “tamarino edipo” fossero in grado di ottenere per astrazione alcune regole, come i bambini. La rivista aveva dovuto pubblicare in seguito una rettifica al riguardo, e Hauser si era assunto la responsabilità dell'errore.

<sup>23</sup> Il progetto in questione è perfettamente interpretato, in ambito italiano, dal volume: M. BISCONTI, *Le culture degli altri animali. È homo l'unico sapiens?*, Zanichelli, Bologna 2008.

### 3.1. *Differenza specifica dell'umano*

Da parte nostra, vogliamo invece precisare quali siano i prodotti che testimoniano – già in ambito paleontologico – la discontinuità in questione, ovvero la presenza di un artefice indubbiamente umano; cioè quali siano i prodotti sicuramente e specificamente “culturali”. A questo scopo, potremmo seguire le indicazioni a suo tempo fornite da John C. Eccles (premio Nobel per la medicina nel 1963), all’interno – si badi – di un paradigma evolucionistico – Eccles era infatti un convinto sostenitore della “Teoria sintetica”, nella versione datane da Theodosius Dobzhanski. Egli insisteva sui seguenti elementi<sup>24</sup>.

3.1.1. Anzitutto, la differenza tra tecnologia umana e abilità animali. Le scimmie antropomorfe sono capaci, in cattività, di usare, manipolare, e un poco adattare oggetti già pronti e presenti nel loro campo d’azione (ad esempio, un bastone o delle cassette di legno) per raggiungere degli scopi determinati: tipicamente, aprire una porta o raggiungere un casco di banane appeso. In condizioni naturali, alcuni tipi di scimpanzè sanno usare rami (per frugare nei termitai), foglie (da ridurre in strisciole spongnose) e pietre (ciottoli di granito, usati per rompere i gusci di certe noci). Ma un conto è usare (o anche adattare) qualcosa in funzione strumentale; un altro conto è fabbricare oggetti strumentali, come l’uomo fa. E il punto di discontinuità tra l’intelligenza pratica della scimmia e quella progettuale dell’uomo sta nella qualità concettuale della seconda. Il fatto che pochi anni or sono un esemplare di scimmia *bonobo* nato in cattività sia stato indotto, in seguito a lungo addestramento condotto da un’*équipe* di specialisti, a scheggiare alcune pietre in modo da imitare quelle ritrovate nel celebre giacimento di Olduvai, non costituisce un reale controesempio da opporre alla discontinuità in questione<sup>25</sup>; per la stessa ragione per cui l’abilità di un pappagallo a ripro-

<sup>24</sup> Cf. K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *L’Io e il suo cervello* (1977), trad. it. G. Mininni, Armando Editore, Roma 2001, vol. 3, pp. 539-540.

<sup>25</sup> L’addestramento in questione è avvenuto intorno al 2000, nel Centro di Ricerca Linguistica dell’Università della Georgia (Atlanta, USA).

durre articolazioni fonetiche degli esseri umani, con margini di combinazioni tra fonemi, non costituisce la prova di una capacità simbolica del pennuto. Il prof. Washburn, all'Università di Berkeley, tentò negli anni Settanta degli esperimenti che facessero capire ai suoi studenti quanta abilità e sapienza fossero occorsi per produrre anche i più elementari manufatti del Paleolitico. Ad esempio, diede ai suoi studenti un semestre di tempo per produrre – ciascuno – un utensile paleolitico, disponendo dei soli materiali di cui i nostri antenati potevano disporre, senza ricevere addestramenti, e quindi senza conoscere il “come” realizzarli. Nessuno studente ci riuscì<sup>26</sup>. Evidentemente la capacità critica e la competenza richieste erano il frutto di parecchi tentativi, i cui esiti dovevano essere stati tramandati di generazione in generazione attraverso il linguaggio simbolico (e quindi concettuale).

3.1.2. Altro elemento sono le sepolture rituali e le espressioni religiose<sup>27</sup>. Sappiamo che, almeno dal *neanderthalensis sapiens* in poi, i nostri antenati seppellivano ritualmente i defunti. E anche questa sembra essere una prerogativa umana<sup>28</sup>. Theodosius Dobzhanski osserva, al riguardo, che il primitivo che seppelliva i suoi morti doveva pensare qualcosa del genere: «la morte raggiunge questa persona simile a me; essa verrà anche a me, ed io perciò devo rendere a lui gli onori, affinché sia fatto a tempo debito a me»<sup>29</sup>. La morte, dunque, viene lì intesa come qualcosa che ha una portata universale, che supera il caso particolare, e che va investita del criterio della reciprocità (Regola Aurea). Ma, analogamente, si potrebbe osservare che la sepoltura rituale

---

<sup>26</sup> L'episodio è riferito in K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *L'Io e il suo cervello*, vol. 3, cit., p. 553.

<sup>27</sup> Non è un caso che Giovan Battista Vico, nella sua *Scienza Nuova*, ponesse il seppellimento dei defunti tra i segni certi dell'incivilimento umano, cioè dell'uscita dell'uomo dallo stato “ferino” verso quello civile.

<sup>28</sup> Anche se sappiamo che gli elefanti talvolta ricoprono di foglie i corpi dei loro compagni di branco morti.

<sup>29</sup> Per Dobzhanski la consapevolezza di sé è, in fondo, una consapevolezza di dover morire (cf. T. DOBZHANSKI, *Evolutionary Roots of Family Ethics and Group Ethics*, in AA.VV., *The Centrality of Science and Absolute Values*, New York 1975, p. 411).

– che prevedeva segni di accompagnamento per il defunto dopo la morte – implicava anche una concezione universale della vita, per cui la vita non è solo “questa” vita, ma può darsi anche in altre forme. Alla vita e alla morte, nel loro significato universale, sono non a caso legati i miti, cioè le prime compiute espressioni del linguaggio simbolico. Prerogativa umana è, più in generale, la religiosità, che trova la propria espressione paradigmatica nel riconoscimento della dipendenza radicale di sé e della natura da un Essere supremo. E forme primitive di culto religioso sono presenti già a partire dai neanderthaliani<sup>30</sup>.

3.1.3. Il linguaggio simbolico (ovvero portatore di concetti) è tipicamente umano, e determina una retroazione dal mondo mentale al mondo fisico: retroazione che l’animale semplice non conosce. Nel caso dell’uomo, appunto, l’evoluzione biologica è seguita da un’evoluzione culturale, che retroagisce sulla prima, in quanto è in grado di mutare le condizioni di vita del soggetto, con tutte le conseguenze del caso. Invece, l’animale semplice conosce il passaggio dal mondo fisico a un certo suo mondo psichico, ma non il passaggio inverso. Gli indizi dell’uso del linguaggio simbolico sono decisivi per riconoscere la presenza dell’uomo, in quanto il linguaggio simbolico è appunto un *proprium* umano. Se si conoscono da sempre forme di “linguaggio animale”, è degli ultimi decenni il tentativo di addestrare scimmie antropomorfe all’uso del linguaggio umano. Al riguardo, si è riusciti a indurre una qualche abilità nell’associare segni – fonetici e non – a oggetti; ma non si è riusciti a insegnare strutture sintattiche. Infatti, se la memoria associativa è in grado di produrre una qualche semantica deittica, e anche l’uso olofrastico di certi segni (verbali o non-verbali), la subordinazione sintattica richiede la capacità di riconoscere regole ricorsive: capacità che mette capo alla intelligenza specificamente umana<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. V. MARCOZZI, *Le origini dell’uomo*, Massimo, Milano 1983, cap. X.

<sup>31</sup> Restano classiche, in proposito, le esperienze condotte negli anni Venti da alcuni etologi. Geza Révész presentò a scimmie antropomorfe (tra le quali lo scimpanzè, che ha una conformazione della corteccia cerebrale non lontanissima da quella umana), a fanciulli e a uomini adulti, una sequenza di otto cassetti,

#### 4. RIDUZIONISMO A PARTE POST. RATIO SENZA SUPPOSITUM

Se l'umano è irriducibile a un *suppositum* cognitivo e affettivo non specificato dalla capacità intellettiva, e perciò dalla razionalità, esso è pure irriducibile a un'ipotetica mente puramente calcolante ed estranea a un *suppositum* animale.

L'irriducibilità in questione è evidenziata, classicamente, dal termine "anima", che indica ciò che, nella tradizione moderna, è il "soggetto": colui che è capace di vedere, chi ha occhi per vedere. Naturalmente c'è vedere e vedere: un vedere capace dell'essere (un vedere intellettuale-razionale) è capace propriamente di evidenza.

##### 4.1. AIF e argomenti searliani

Quando John Searle insiste sul fatto che la semantica è "negli occhi dell'osservatore", e insiste poi sull'assenza di semantica per una macchina, sta parlando proprio di questo tema; così pure, quando dice cose simili riguardo a una competenza sintattica piena (pur non riconoscendo poi in modo adeguato lo statuto ontologico della "capacità visiva della *mens*": capacità visiva da lui chiamata "coscienza").

---

in uno solo dei quali c'era del cioccolato che essi dovevano scoprire. Il cioccolato veniva segretamente disposto, dapprima nel primo cassetto, poi nel secondo e così di seguito: cioè, ogni volta nel cassetto successivo a quello dell'esperienza precedente. Ora, gli uomini adulti e i fanciulli, dai quattro-cinque anni in su, scoprirono immediatamente il "trucco", cioè la regola cui obbediva il susseguirsi delle esperienze: "il cioccolato si trova ogni volta nel cassetto successivo alla volta precedente". Le scimmie invece – nonostante l'enorme numero di prove cui furono sottoposte – non diedero il minimo segno di assurgere a tale regola, ma ogni volta si slanciarono sul cassetto nel quale, l'ultima volta, avevano trovato il cioccolato (cui pure erano tanto interessate). Un chiaro esempio, questo, del loro arrestarsi al livello della memoria associativa: insistere ripetitivamente sull'esperienza che è risultata gratificante, pretendendosi nell'aspettativa della rinnovata gratificazione (cf. G. RÉVÉSZ, *Reconnaissance d'un principe*, in «Archives Néerlandaises de Physiologie», 8, 1923).

Searle<sup>32</sup>, pur dall'interno di un quadro ontologicamente non ben definito<sup>33</sup>, si impegna a respingere la sensatezza del "Progetto di Intelligenza Artificiale Forte" (AIF): progetto basato sull'assunto per cui la mente starebbe al cervello come il *software* sta all'*hardware* di un calcolatore. Quest'ultima è l'interpretazione di Intelligenza Artificiale data da alcuni autori negli anni Sessanta, in base a una teoria della mente secondo cui quest'ultima sarebbe qualcosa come l'insieme dei *software* che possono funzionare con l'*hardware* del cervello umano<sup>34</sup>. Da questo progetto si distingue quello di un "Intelligenza Artificiale Debole" (AID) – come Searle la chiama –, dove il *computer* è inteso piuttosto come uno strumento utile per fare simulazioni della mente, e non come il suo paradigma.

Si confuta la AIF – secondo Searle –, facendo vedere che i *computer* sono attuazioni, sia pur raffinate, di un modello di calcolo come la "Macchina di Turing": programmate dunque per eseguire operazioni consentite sotto una certa condizione. Il *computer*, appunto, computa: più precisamente, riconduce informazioni al codice binario 0/1, traducendo l'informazione, così codificata, in impulsi elettrici e processando poi l'informazione secondo le

---

<sup>32</sup> Cf. J.R. SEARLE, *The Mystery of Consciousness*, New York Review of Books, N.Y. 1997; trad. it. E. Carli, *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

<sup>33</sup> Molti ritengono – secondo Searle – che accettare di parlare di "coscienza" porti a un dualismo tra mentale e fisico, che ne farebbe fenomeni reciprocamente irriducibili, con conseguente rinuncia alla "visione scientifica del mondo". Se non che, negare la coscienza sarebbe come rinnegare gli stati coscienti, che pure constano, e che non potrebbero esistere come tali se non fossero vissuti da un soggetto (cf. J.R. SEARLE, *Il mistero della coscienza*, cit., Prefazione). D'altra parte, secondo Searle, la coscienza è un fenomeno naturale, biologico; certo mentale, ma collocato comunque all'interno del mondo fisico, come una sua regione. Lo stato di coscienza è causato da processi neurobiologici (ad esso inferiori); e non è un evento, come non lo è la gravità, che pure è un fenomeno fisico. Più precisamente, la coscienza andrebbe intesa come una "proprietà emergente del cervello". Se l'acqua è liquida, non così le singole molecole di H<sub>2</sub>O; analogamente la coscienza non è fatta come i neuroni, pur avendo una costituzione neuronale.

<sup>34</sup> Posizione che riconosce, comunque, ancora un margine di autonomia del mentale rispetto al cerebrale: l'irriducibilità, appunto, del *software* rispetto all'*hardware*.

regole di un programma. Computare è dunque operare secondo una sintassi che, di per sé, non implica una semantica. Ora, i programmi di computazione sono completamente sintattici; la mente invece ha anche e principalmente una semantica (ha presente un mondo, cui riferire i termini che sintatticamente organizza); e la sintassi non è di per sé sufficiente per produrre una semantica.

Searle, attraverso un noto (e discusso) esperimento mentale<sup>35</sup>, contribuisce a smontare le pretese dell'AIF secondo cui l'“implementazione” in qualsiasi *hardware* del programma opportuno potrebbe essere costitutiva degli stati mentali: infatti, il funzionamento di un programma di per sé non garantisce alcuno stato mentale.

Un argomento che stabilisce non solo la falsità di fatto, ma anche l'impossibilità di diritto della AIF, è invece il seguente: le operazioni della macchina sono fisiche; la sintassi che essa segue «non è intrinseca alla fisica del sistema, ma è negli occhi del programmatore e dell'osservatore»; ovvero, nessun fatto della fisica o della chimica trasforma gli impulsi elettrici in simboli computazionali. La computazione non è un processo fisico, come invece lo è la stimolazione neuronale.

La posizione di Searle può essere ridetta, in estrema sintesi, così: se da un lato la semantica non è riducibile alla sintassi – e quindi un programma computazionale, se anche ha una sintassi, non sa di per sé di che cosa stia parlando –, la sintassi a sua volta non è riducibile a fenomeno fisico, e quindi richiede di essere saputa in un ambiente non fisico, bensì, appunto, specificamente

---

<sup>35</sup> I sostenitori dell'AIF ritengono che un computer opportunamente programmato non sia solo la simulazione o un modello della mente, ma che esso possa essere una mente. Il noto esperimento mentale di Searle – detto della “stanza cinese” – si oppone a questa posizione. Ciò che l'esperimento mentale vuole mettere in luce è che il calcolatore è un semplice manipolatore di simboli, esattamente come lo sarebbe un uomo che, sulla base di un decodificatore predisposto da altri, ricevesse messaggi in una lingua che non conosce e restituisse pertinenti risposte nella stessa lingua (cf. J.R. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 3, 1980).

mentale (cioè coscienziale)<sup>36</sup> – anche se può essere prodotta in modo inconsapevole da una macchina.

Di lì, l'importanza dell'intenzionalità (l'aver occhi, la competenza visiva), come qualità propria della coscienza: intenzionalità che, per essere intesa in senso proprio («lo scopo non deve essere quello di spiegare i fenomeni, sbarazzandosi di essi e riducendoli a generi di cose meno problematiche»<sup>37</sup>), va riferita – almeno a nostro avviso – a uno specifico *subiectum* di qualità intelletto-razionale.

#### 4.2. AIF e argomenti gödeliani

Quando Lucas e Penrose hanno insistito – tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento – sulla capacità umana di sopportare incompletezza semantica, e quindi di istituire procedimenti non-finitari o non-procedurali, alludevano – con riferimento a temi gödeliani – alla capacità trascendentale come peculiarità dell'umano.

4.2.1. Per stabilire un discrimine chiaro tra ciò che è esclusivo dell'uomo e ciò che invece può essere “insegnato” anche a una macchina, Roger Penrose<sup>38</sup> suggeriva di considerare come non si possa produrre una informazione computazionale che valga a istruire un *computer* a distinguere tra procedimenti “finitari” (cioè meramente procedurali, in quanto costituiti da una sequenza enumerabile di passaggi) e procedimenti “infinitari” (cioè, tali da non avere natura puramente procedurale, ma da richiedere una capacità critica)<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Ora, se l'argomento della “stanza cinese” mostrava che la semantica non è intrinseca alla sintassi, il secondo argomento mostra che la sintassi, a sua volta, non è intrinseca alla fisica.

<sup>37</sup> J.R. SEARLE, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York 1999; trad. it. E. Carli, *Mente, linguaggio, società*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 93.

<sup>38</sup> Cf. R. PENROSE, *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, 1994; trad. it. E. Diana, *Ombre della mente*, Rizzoli, Milano 1996.

<sup>39</sup> Un esempio di procedimento finitario è: “aggiungere una cifra a 0 e ai numeri via via così ottenuti, e arrestarsi a 8”. Un esempio di procedimento

Qui il punto è il trascendentale: la ragione dell'assenza di autotrascendimento coscienziale è appunto l'assenza del trascendentale. La macchina può trascendere, non se stessa, ma il linguaggio cui dà luogo, procedendo metadiscorsivamente; se non che, il "meta" è solo il surrogato unidimensionale del trascendentale. La capacità trascendentale è il discrimine, la cui mancanza vieta alla macchina, anche a quella computazionalmente più raffinata, la capacità dell'autocoscienza.

L'argomento di Penrose – pur bisognoso di aggiornamenti – sembra suggerire una valida linea di riflessione, che si potrebbe sintetizzare così: l'uomo è "gödeliano" e la macchina no; cioè, l'uomo sa riconoscere per vero anche ciò che non è derivabile secondo una sequenza enumerabile di passaggi. In altre parole, l'esserci dell'intelligenza propriamente detta è attestato dalla condizione di "incompletezza semantica", cioè dalla capacità di riconoscere la verità anche di ciò che non sia proceduralmente derivabile secondo il linguaggio cui si è addestrati<sup>40</sup>.

---

infinitario è: "sommare a se stesso ogni numero naturale, partendo da 1, e fermarsi al primo numero dispari che si ottenga"; oppure: "moltiplicare per 2 ogni numero naturale, partendo da 1; e arrestarsi al primo dispari che si ottenga". Ora, la macchina, nei casi infinitari procede all'infinito, cioè li tratta alla stregua di quelli finitari, non potendo comprendere – per astrazione – che l'esito da essi proposto è irraggiungibile.

<sup>40</sup> Da parte sua, invece, Gödel alla "Gibbs Lecture" tenuta a Providence nel 1951 aveva dichiarato che, sulla base dei risultati di incompletezza, non era lecito escludere la possibilità dell'esistenza di una macchina per dimostrare teoremi, che fosse davvero equivalente all'intuizione matematica. Questa equivalenza sarebbe rimasta, però, non passibile di prova; se infatti il concetto dell'intuizione matematica dovesse coincidere con quello di sistema formale, la prova di questa coincidenza potrebbe essere fornita solo da un sistema dimostrativo più potente di entrambi, e perciò anche dell'intuizione medesima. In altri termini, l'eventuale equivalenza avrebbe potuto essere apprezzata solo da una mente superiore a quelle tra le quali veniva istituito il confronto: quindi non da quella umana. Il che verrebbe a dire che la riducibilità non sarebbe attestabile, ma neppure lo sarebbe l'irriducibilità (cf. K. GÖDEL, *Some Basic Theorem on the Foundations of Mathematics and Their Implications*, in ID., *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, Oxford 1995). Qui, però, Gödel sembra accettare il presupposto finitista per cui ogni dimostrazione o è procedurale o non è (o è finitaria o non è); quando invece l'essere umano, anche quando fa matematica o logica formale, impiega la sua capacità trascendentale, rispetto alla quale non è prospettabile alcuna metacapacità.

4.2.2. La storia degli argomenti volti a evidenziare la peculiarità dell'intelligenza umana in relazione all'ambiente dei linguaggi formalizzati è lunga – come già accennavamo.

4.2.2.1. Nel 1961, in *Minds, Machines and Gödel*, John R. Lucas<sup>41</sup> – ripreso anni dopo dallo stesso Penrose<sup>42</sup> – rilevava che la mente umana conosce come vera la formula indecidibile che assicura la incompletezza sintattica implicata dalla consistenza di una teoria (T), anche se tale formula non è derivabile in T. La macchina, invece, può attestarsi solo sulla non-derivabilità della formula in questione. Ora, l'aspetto valido di tale considerazione è la rilevazione che la mente umana sa lavorare coi presupposti, quando può trattarli come evidenze.

Della posizione di Lucas sono stati evidenziati, però, anche aspetti discutibili. Per H. Putnam<sup>43</sup>, la mente umana sa che la "gödeliana" di T è vera sotto la condizione che T sia consistente; ma, rispetto a quest'ultima condizione, mente umana e macchina sono nelle stesse condizioni. Per S. Feferman<sup>44</sup> è vero che la macchina non comprende quel che deriva, ma è pure vero che la macchina può derivare tutto il calcolabile (anche l'implicazione tra la consistenza di T e la sua incompletezza sintattica).

4.2.2.2. L'argomento, qualche anno dopo, veniva riformulato in modo più complesso da Lucas<sup>45</sup>, e ancora una volta ripreso da Penrose<sup>46</sup>. Secondo una schematizzazione proposta da P. Lind-

---

<sup>41</sup> Cf. J.R. LUCAS, *Minds, Machines and Gödel*, in «Philosophy», 36, 1961.

<sup>42</sup> Cf. R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989.

<sup>43</sup> Cf. H. PUTNAM, *Minds and Machines*, in *Dimensions of Mind*, ed. S. Hook, New York 1960.

<sup>44</sup> Cf. S. FEFERMAN, *Penrose's Gödelian Argument*, in «Psyche», vol. 2-1, 1995.

<sup>45</sup> Cf. J.R. LUCAS, *Satan Stultified*, in «Monist», 52, 1968.

<sup>46</sup> Cf. R. PENROSE, *Shadows of the Mind*, cit.

ström<sup>47</sup>, e ripresa da S. Galvan<sup>48</sup>, si potrebbe esprimere l'argomento come segue:

1) Se T è corretta (correttezza di una teoria è la derivabilità, al suo interno, di sole formule vere), allora è corretta anche la teoria complessiva: "T + correttezza di T".

2) "T + correttezza di T" è una teoria consistente (in quanto, la correttezza di una teoria implica consistenza, cioè inderivabilità di contraddizione al suo interno).

3) Se "T + correttezza di T" è consistente, allora è vera la gödeliana (cioè la formulazione della consistenza) di "T + correttezza di T".

4) Tale formulazione (cioè la gödeliana di "T + correttezza di T"), però, è inderivabile in "T + correttezza di T" (per il "primo teorema di Gödel").

5) La correttezza di T – per concatenazione da 1, 2, e 3 – implica la gödeliana (cioè la formulazione della consistenza) di "T + correttezza di T".

6) La correttezza di T – per concatenazione da 1, 2, 3 e 4 – implica che "T + correttezza di T" non derivi la propria gödeliana (cioè la formulazione della propria consistenza).

7) La correttezza di T implica che in T non sia derivabile che la correttezza di T implica la gödeliana di "T + correttezza di T" (da 6 per quella regola di trasformazione detta "introduzione di  $\rightarrow$ ")<sup>49</sup>.

8) L'assunto che "T comprenda tutti i modi di derivazione accessibili alla mente umana" (= HC(T)) comporta che T sia in grado di derivare che la correttezza di T implica la gödeliana di "T + correttezza di T"; ovvero, che la mente umana sappia derivare in sé anche il contenuto del passo 5.

---

<sup>47</sup> Cf. P. LINDSTRÖM, *Penrose's new argument*, in «Journal of Philosophical Logic», vol. 30, 2001.

<sup>48</sup> Cf. S. GALVAN, *Gödel e il modello computazionale della mente*, in L. LENZI (ed.), *Neurofisiologia e teorie della mente*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 225-256.

<sup>49</sup> Ovvero: si passa da: 6.  $\text{Corr.T} \Rightarrow T \wedge \text{Corr.T} \text{ |-/ } G(T \wedge \text{Corr.T})$   
a 7.  $\text{Corr.T} \Rightarrow T \text{ |-/ } \text{Corr.T} \rightarrow G(T \wedge \text{Corr.T})$ .

9) La correttezza di T e la tesi HC(T) non sono tra loro compatibili, ovvero:  $(\text{Corr.T} \wedge \text{HC(T)})$  per refutazione, da 7 e 8. Infatti, il passo 7 dice che il calcolo T non sa derivare un certo contenuto; mentre il passo 8 dice che la mente umana sa derivare quel contenuto. Dunque, la correttezza di T è incompatibile con la corrispondenza di T con la mente umana.

10) La conclusione è che, non essendo compatibili  $\text{Corr.T}$  e  $\text{HC(T)}$ , si tiene ferma l'assunzione da cui la derivazione è partita, e si esclude  $\text{HC(T)}$ : cioè l'ipotesi che ha inoculato la contraddizione. Dunque, si conclude che T non corrisponde alla mente umana, cioè che la mente umana non è essenzialmente un sistema di calcolo.

4.2.3. La mira teorica delle riflessioni post-gödeliane di Lucas e Penrose sembra essere la seguente: conoscere non equivale a derivare. Quindi, se anche una macchina potesse implementare un sistema formale tale da captare tutti i processi di derivazione logica possibili, essa non equivarrebbe alla ragione umana. Se non può esistere un sistema formale che sia insieme corretto e completo, l'uomo è in grado di correggere la completezza con l'intuitività; la macchina no. La mente umana non necessariamente conosce più cose della macchina; piuttosto le conosce per altra via, attraverso giustificazioni non esclusivamente finitarie.

4.2.4. Nel III volume dei *Collected Works*<sup>50</sup> troviamo che Gödel – da parte sua – poneva la seguente disgiunzione: o alla mente umana è consentito l'accesso alle verità matematiche che non possono essere trattate mediante procedure finitarie (e in tal caso essa non è una macchina); o la mente umana è come una macchina, e allora le evidenze che eccedono l'ambito finitario le sono inaccessibili. Ora, «se vale la prima alternativa – prosegue il nostro autore –, questo sembra implicare che l'attività della mente non possa essere ridotta all'attività del cervello, il quale ha tutte le sembianze di una macchina finita con un numero finito di parti, vale a dire i neuroni e le loro connessioni. Così si è presu-

---

<sup>50</sup> Cf. K. GÖDEL, *Collected Works*, vol. III, cit., pp. 311-312.

mibilmente indotti ad accettare qualche punto di vista vitalistico. D'altra parte, la seconda alternativa, secondo la quale esistono proposizioni matematiche assolutamente [e non solo soggettivamente] indecidibili, sembra invalidare la concezione secondo la quale la matematica è solo una nostra creazione; infatti il creatore conosce necessariamente tutte le proprietà delle sue creature, perché queste non possono averne altre da quelle ricevute» – e questo porta al platonismo<sup>51</sup>. «Non si sa se vale la prima alternativa, ma ad ogni buon conto essa è in perfetto accordo con le opinioni di alcuni importanti studiosi del cervello e della fisiologia del sistema nervoso, i quali decisamente negano la possibilità di una spiegazione puramente meccanicistica dei processi psichici e nervosi». Entrambe le alternative, comunque, portano – secondo Gödel – a conseguenze non-materialistiche.

#### 4.3. Possibili sviluppi

Il “processare” (cioè il sottoporre dati ad analisi ed elaborazione informatica) è proprio della macchina e ha bisogno della finitarietà, la cui cifra è la bivalenza (insieme pieno, insieme vuoto; tutto/niente; 1, 0): regola basata, ultimamente, sul genere della quantità. Ora, la bivalenza è – appunto – una regola, e non un principio (come invece lo è il “terzo escluso”): non a caso, si basa su opposizioni di contrarietà. Trascendentale è invece il principio del terzo escluso, che lavora piuttosto su opposizioni di contraddittorietà. Possiamo dire che il principio è infinitario (in quanto implica il trascendentale), la regola è invece finitaria<sup>52</sup>.

Dunque, un principio trascendentale, come il “terzo escluso”, non può essere assimilato a una regola convenzionale, come quella di “bivalenza”. Invece, falsificata la portata trascendentale

---

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*

<sup>52</sup> La regola di “bivalenza” è quella per cui: “ $p$  è *aut* vero *aut* falso”. Il principio del terzo escluso è quello per cui: “( $p$  *aut*  $\neg p$ ) è vero”.

della seconda<sup>53</sup>, si pretende fallacemente – da parte di alcuni – di aver per ciò stesso falsificato il primo.

4.3.1. Già secondo Hilbert, i procedimenti “infinitari” sono quelli che implicano l’infinito (ultimamente il trascendentale), ovvero qualcosa che non trova alcun referente – secondo Hilbert – né nel nostro operare razionale né nella nostra esperienza. Ora, è giusto dire che il trascendentale non è un contenuto dell’esperienza, e non è una premessa nelle operazioni razionali. Ciò non toglie però che esso sia l’ambito stesso in cui l’esperienza si costituisce e la condizione di possibilità dell’operare razionale. Tant’è vero che gli stessi principi cui Hilbert<sup>54</sup> non può non ricorrere – non-contraddizione e terzo escluso – sono infinitari, comprendendo il complemento semantico nella loro struttura. Quanto al “terzo escluso”, occorre ricordare che Hilbert non ne contesta la validità in relazione alle nozioni matematiche strutturate in senso finitario, né ritiene che i discorsi umani possano farne a meno; quello che non accetta è che il principio sia inteso come se implicasse qualcosa come l’ammissione di un infinito attuale. In realtà, l’infinito che i principi come tali implicano è sì attuale, ma nello specifico senso della trascendentalità (come sopra abbiamo osservato). Quanto al principio di non contraddizione (da Hilbert esplicitamente trattato in forma assiomatica, come uno degli “assiomi della negazione”, e così reso equivalente alla apagogia<sup>55</sup>), esso presiede all’intero progetto hilbertiano della dimostrazione della complessiva consistenza di una matematica adeguatamente assiomatizzata.

4.3.2. Potremmo chiederci: “infinitario” equivale a “intuitivo”? cioè a non propriamente dimostrativo? Non necessariamente. In realtà, può anche voler dire “diversamente dimostrativo” (cioè, dimostrativo in un modo non captabile in senso derivativo).

---

<sup>53</sup> Il che accade nei fenomeni logici dell’“indecidibilità”, della “sfuggevolezza” e della “vaghezza”.

<sup>54</sup> Ci riferiamo, in particolare, a D. HILBERT, *Über das Unendliche*, in «*Mathematische Annalen*» 95 (1926), pp. 161-190.

<sup>55</sup>  $(A \rightarrow (B \wedge \neg B)) \rightarrow \neg A$ .

Qui si apre lo spazio di pertinenza di *élenchos* come modalità di contatto positivo con l'incompletezza semantica. Esso è un procedimento non proceduralizzabile. È ragionevole ipotizzare che argomenti *à la* Penrose possano essere sostenuti attraverso l'esibizione dell'irriducibilità di *élenchos* a procedura finitaria<sup>56</sup>.

Del resto, *élenchos* è il metodo proprio dell'intelligenza, anziché della *ratio*: non si traduce infatti in un procedimento apodittico. Il tentativo di ridurre a sua volta *élenchos* a calcolo, quindi a procedura finitaria, rilevando come – in quella veste – esso non possa funzionare autonomamente, bensì solo con il contributo di regole di derivazione ausiliarie e presupposte, non ne inficia il valore, bensì finisce per rilevarne paradossalmente la specificità<sup>57</sup>.

## 5. TRASCENDENTALITÀ E PRINCIPIALITÀ

### 5.1. *Surrogazione logistica della principialità*

Ignorare la differenza tra regole e principi, significa prospettare una radicale e totalizzante assiomatizzazione del sapere, di cui il trilemma fondazionale, evocato dal razionalismo critico, è la diagnosi aporetica<sup>58</sup>. Tale assiomatizzazione, assimilando il sapere filosofico ad altri generi di sapere, finisce per misconoscere la pretesa di anipotentività che classicamente specifica il primo.

La più tipica espressione di un simile atteggiamento è la riduzione – normalmente sottintesa e impensata – dei principi trascendentali (logico-ontologici) alle “regole di derivazione” che li rappresentano (quasi mimandoli) all'interno di qualche linguaggio formalizzato. Col che si consuma il progetto della riduzione dell'argomentazione filosofica a procedura finitaria<sup>59</sup>. È chiaro

---

<sup>56</sup> Su questo tema, cf. P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Appendice.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*

<sup>58</sup> Su questo tema, cf. P. PAGANI, *Fondamento e fondazione*, in AA.VV., *Fondamento e fondamentalismi*, a cura di A. Ales Bello - L. Messinese - A. Molinaro, Città Nuova, Roma 2004, pp. 223-225.

<sup>59</sup> Su questo tema, ancora, cf. *ibid.*, pp. 189-226.

che le regole possono essere sostituite o derivate da regole più potenti; non così però i principi che, in quanto tali, presiedono a ogni istituzione ed eventuale sostituzione o derivazione.

## 5.2. *Principialità e libertà*

Come abbiamo ampiamente visto, la capacità del trascendentale fonda la capacità di cogliere i primi principi. Ora, una adeguata considerazione di questi ultimi può introdurre al riconoscimento della più espressiva peculiarità umana: la libertà.

Il principio del terzo escluso (PTE) può fungere da luogo sintetico dell'implesso principiale onto-logico. Una analisi autenticamente filosofica di esso può consentirci di fissare l'attenzione (come già indicato da Jules Lequier) su due momenti costitutivi del PTE, che risultano pertinenti anche ad una riflessione sulla libertà. Ci riferiamo al "complemento semantico" ( $\neg\alpha$ ) e all'oscillazione formalistica (tra  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ ).

5.2.1. Preferiamo l'espressione "complemento semantico" a quella, più consueta, di "complemento booleano", perché quest'ultima resta legata a una "logica delle classi" (com'è quella di George Boole). Dal punto di vista di Boole, se  $x$  è una classe,  $non-x$  è la sua classe-complemento (cioè la classe di tutti quegli esseri che non sono  $x$ ). Ora, una simile prefigurazione di  $non-x$  – come classe di tutte le classi che non sono  $x$  – non può certo essere data per scontata; e ciò implica che venga ripensata la figura del complemento booleano.

Ma allora, che tipo di realtà è, quella indicata da  $non-x$ ? Se lo chiedeva Kant, nella Prima critica, parlando del giudizio "infinito" (*un-endlich*), cioè del giudizio che ha come predicato un concetto negativo<sup>60</sup>: giudizio del quale egli suggeriva una considerazione, non puramente formalistica, ma piuttosto filosofica<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Se "affermativo" è un giudizio come "la rosa è rossa", il suo corrispettivo "negativo" sarà "la rosa non è rossa", e il suo corrispettivo "infinito" sarà "la rosa è non-rossa".

<sup>61</sup> Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, "Analitica trascendentale", Libro I, cap. I, sez. II, § 9.

Ben prima di Kant, era stato Aristotele a occuparsi del complemento semantico, chiamandolo *aóriston ónoma* (“nome indefinito”). Si tratta – secondo lo Stagirita – di qualcosa di unitario che significa un che di indefinito: o meglio, un che di definito solo in relazione negativa al suo correlato. Più precisamente, si tratta di un termine unico, in cui però si raccoglie una congerie semantica inqualificata, di cui partecipano non solo elementi dello stesso genere prossimo<sup>62</sup>, ma piuttosto elementi di ogni genere<sup>63</sup>. Nel suo commento al testo aristotelico, Tommaso spiegava che il termine indefinito «significa la negazione di una certa forma, negazione in cui molte cose convergono come in un che di determinato *secundum rationem*»<sup>64</sup>.

Ora, l'asimmetricità che c'è tra il termine *aóriston* (*non-x*) e il suo correlato positivo (*x*), è rilevante. L'asimmetricità è dovuta, ovviamente, al fatto che l'un termine è direttamente determinato (*x*), mentre l'altro (*non-x*) lo è solo indirettamente e negativamente, e copre un'area semantica potenzialmente infinita.

Del resto, superata la tentazione di prefigurare il complemento semantico in un senso seriale (come se contenesse una serie di elementi omogenei rispetto ad *x*, e quindi omogenei tra loro), o anche in un senso più genericamente insiemistico, ci si renderà conto che l'esplorazione di quell'ambito semantico – per quanto resa prospettica dalla focalità che si concentra sull'empirico (*x*) – può riservare scoperte di portata radicale, proprio in ordine alla definizione dello statuto autentico di quest'ultimo<sup>65</sup>.

Il *non* di *x* è appunto ciò la cui consapevolezza consente il respiro trascendentale dell'arbitrario: quel respiro che, detto in termini positivi, è la libertà. Più precisamente, il libero arbitrio (la possibilità di scegliere tra qualcosa e il suo altro) è una dimensione astratta della libertà, che però – se accertata – rivela la libertà

---

<sup>62</sup> Se *x* è “uomo”, *non-x* non coinvolge solo gli animali non razionali, bensì anche ogni altra realtà oltre a questi.

<sup>63</sup> Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, X, 19 b 9.

<sup>64</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis Librum Perì Hermeneias seu De Interpretatione Commentaria*, II, l. I.

<sup>65</sup> L'indagine metafisica va precisamente in questa direzione.

a se stessa: infatti, l'imprevedibilità delle mosse dell'arbitrario è dovuta al suo libero muoversi nell'orizzonte del trascendentale.

La presenza del libero arbitrio in un soggetto potrà dunque ritenersi indice sufficiente, anche se non necessario, della sua qualità di soggetto libero. Così, se  $A$  è l'"esser dotati di libero arbitrio" e  $L$  è l'"esser liberi", si potrà scrivere che:  $Ax \rightarrow Lx$ <sup>66</sup>.

Si può dire che il complemento semantico – o, più precisamente, il fronteggiarsi di  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , cioè degli *antikéimena*<sup>67</sup> – sia il luogo istitutivo della portata trascendentale dei principi. Ciò non significa che  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  diano luogo a qualcosa come un intero insiemistico, ma piuttosto significa che, quanto indicato con  $\neg\alpha$ , è lo stesso trascendentale traguardato a partire da  $\alpha$ ; ed è anche un modo di considerare  $\alpha$  alla luce del trascendentale, cioè come un elemento che gode delle distributive<sup>68</sup> proprietà trascendentali (ad esempio, dell'incontraddittorietà): un elemento, dunque, che anche nella sua nuda formalità ha senso. Inoltre, il complemento semantico consente al pensante di aggirare, relazionare, relativizzare  $\alpha$ .

5.2.2. Quanto all'oscillazione formalistica, essa consiste nel considerare possibili a darsi allo stesso titolo, rispettivamente, sia  $\alpha$  sia  $\neg\alpha$ ; e nel considerarli, in tal senso, come com-possibili (anche se non reciprocamente indifferenti). Ovviamente, ciò che si considera possibile a darsi, non è la loro congiunzione, bensì che

---

<sup>66</sup> Con questo si intende anche alludere alla possibilità che la libertà si realizzi in condizioni nelle quali non avrebbe senso il libero arbitrio. Senonché, se il libero arbitrio è la stessa libertà, considerata in relazione a oggetti che non adeguano il trascendentale, allora esso potrà riguardare – nell'ipotesi di una metafisica della trascendenza – persino Dio, in quanto creatore d'altro da sé. Quindi, la formula più adeguata potrebbe essere la seguente:  $Ax \leftrightarrow Lx$ ; la quale dice che non solo non si è dotati di libero arbitrio senza essere liberi, ma neppure viceversa.

<sup>67</sup> Gli *antikéimena* sono gli elementi dell'*antíphasis*, cioè della struttura semantica che lega tra loro – senza congiungerle – le proposizioni (*phaseis*) tra loro contraddittorie (cf. ARISTOTELE, *De interpretatione*, VI) o i termini tra loro contraddittori (cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1018 a 20-22).

<sup>68</sup> Distributive: cioè godute da ogni elemento che nel trascendentale si iscrive.

l'uno possa realizzarsi al posto dell'altro, senza che il trascendentale – espresso dalla struttura principale “ $\alpha$  aut  $\neg\alpha$ ” – ne soffra.

Dunque, dal punto di vista formalistico, qualsivoglia (*quodlibet*) dei due può essere posto come vero. La sospensione formalistica fra i due elementi equivale a un'assunzione, sia pur sperimentale, di libertà di scelta. Anzi, proprio tale sospensione ci aiuta a calibrare il senso della libertà di scelta. Infatti, di fronte alle alternative radicali si realizza un'in-differenza, che non è però immediatamente assiologica; tanto che rinvia alla necessità di un'esclusione: *aut* l'uno *aut* l'altro, e non *et* l'uno *et* l'altro, e neppure *nec* l'uno *nec* l'altro (come a dire che i due poli non sono nomi diversi dell'identico). E se si facesse riferimento a un'indifferenza assiologica, non si prospetterebbe l'inevitabilità di prendere l'uno per tralasciare l'altro, ma i due sarebbero assiologicamente indiscernibili<sup>69</sup>.

Piuttosto, l'in-differenza in questione è mediata da un terzo: cioè, dall'istanza di incontraddittorietà (che è una proprietà, o “nome”, del trascendentale): è questa che, dal punto di vista logico-formale, va rispettata e perseguita; ed è rispetto a tale istanza che le due alternative risultano in-differenti (l'una, in questo preciso rapportarsi all'istanza trascendentale dell'incontraddittorietà, vale l'altra). Anzi, è proprio la consapevolezza che l'istanza in questione è una necessità ad essere il motore della scelta: ad essere cioè quel che rende inevitabile la scelta tra due elementi che, in relazione all'istanza stessa, sono invece indifferenti tra loro.

5.2.3. Provando a raccogliere alcuni degli elementi sin qui emersi, si può dire che i primi principi – sinteticamente il PTE – sono concepibili solo da un soggetto che: (1) sia capace di abbracciare-concepire l'ambito semantico trascendentale; (2) sia capace di coglierlo come sfondo di un'alternativa (l'*antiphrasis*) tra contenuti entrambi possibili a essere posti in realtà; e non per questo

---

<sup>69</sup> Si può osservare, di passaggio, che l'ipotesi dell'*et et* – cioè della compatibilità positiva dei contraddittori quanto alla attualità –, e quella del *nec nec* – cioè della compatibilità negativa dei contraddittori quanto alla attualità – sono descritte, rispettivamente, dal simbolo della disgiunzione debole in *vel* (*v*), e dalla “sbarra di Nicod” ( $\bar{\mid}$ ).

indifferenti assiologicamente, ma piuttosto trattati dal soggetto come se fossero indifferenti, alla luce del trascendentale (cioè, in relazione non diadica, bensì triadica); (3) sia capace di vivere in se stesso l'oscillazione formalistica che vede tra i due contenuti.

Ma, un simile soggetto può sinteticamente dirsi libero, almeno secondo un senso elementare della parola libertà, per il quale essa indica la capacità di apprezzare una qualunque realtà, tenendola in relazione al suo "altro"<sup>70</sup>. Così, cogliere i principi primi implica la libertà, in quanto richiede la capacità – propria del libero – di trattare l'empirico come contingente: cioè, come qualcosa che sta sullo sfondo di una radicale alternativa, altrettanto possibile a essere realizzata, quanto esso stesso lo è.

Con questo, non si è detto che il valore dei principi presupponga – almeno per quel che fin qui è noto – l'esistenza di un soggetto libero, o che l'accertamento di tale valore presupponga l'accertamento della libertà.

Si può allora intendere la relazione tra attestazione del libero arbitrio e attestazione del PTE, come un implesso (aperto anche a ulteriori introduzioni), nel senso che ciascuna delle due verità attestate non presuppone l'altra; e – come corollario di ciò – ciascuna può anche essere introdotta in modo indipendente dall'altra. Questo significa che il loro "implesso" (il termine deriva da "implicazione") non è un "complesso" (cioè una struttura organica), dove l'un elemento non potrebbe essere tenuto fermo se non in relazione all'altro.

5.2.4. Più volte abbiamo detto che i primi principi sono tali in quanto godono di uno statuto elentico. Ed è nella stessa "dialettica" elentica (quella che mette alla prova i primi principi) che la libertà viene in luce ulteriormente.

*Élenchos* consiste, in breve, nel mettere in discussione proprio ciò di cui ogni argomentazione, in un modo o nell'altro, si avvale; per ritrovarne poi l'intrascendibilità. Come già abbiamo detto, un tale procedimento è irriducibile a procedura: non è, infatti, qualcosa di "finitario" – tanto che non può essere tradot-

---

<sup>70</sup> O anche a sé come altro, cioè come potenzialità di cambiamento.

to in un processo di derivazione logico-formale. Anzi, per poter essere eseguito, richiede la capacità di desituarsi rispetto a ogni procedura codificata.

La circostanza per cui la libertà stessa – come abbiamo detto – è evidenziabile elenticamente, mentre *élenchos* implica a sua volta la movenza libera, non costituisce circolo vizioso – come sarebbe se fosse in gioco la presupposizione, e non l'implicazione –; ma piuttosto indica quella circolarità virtuosa, cui danno luogo le strutture che godono, appunto, di statuto elentico: le quali fanno partecipare di sé, inevitabilmente, anche le argomentazioni volte a evidenziarle. E la libertà, in fondo, è stata da noi evidenziata proprio elenticamente, quando si è mostrato come il negarla comporterebbe il non poter più concepire, da parte nostra, i primi principi.

5.2.5. Ciò che complessivamente emerge dalle considerazioni precedenti è che la libertà è l'essenza stessa della razionalità.

# La permanenza dinamica dell'umano tra le metamorfosi dell'antropologico

di FRANCESCO TOTARO

## 1. LA COSCIENZA E LA SUA INCARNAZIONE PERSONALE

Nel titolo di questo contributo campeggiano sia il riferimento alla permanenza sia il rinvio a dinamiche di mutamento che investono la dimensione antropologica. Inoltre, si evoca l'intreccio tra ciò che permane e ciò che muta. Dare evidenza all'intreccio è lo scopo che ci proponiamo e, per realizzarlo, svolgeremo una riflessione articolata in livelli successivi, partendo da quello che può chiamarsi il livello *trascendentale*. La sua peculiarità è di mettere a tema i connotati stabili della coscienza e dell'intenzionalità che la costituisce come atto proprio e irriducibile. La coscienza è anzitutto esercizio di un'apertura intenzionale orientata a significati capaci di soddisfarla o, per usare termini cari alla tradizione fenomenologica, capaci di darle *riempimento* (il tedesco *Erfüllung* indica pure pienezza di realizzazione e di compimento). Poiché la ricerca dei significati è formalmente onnicomprensiva, la coscienza ha come correlato ultimo l'*intero* o, si potrebbe dire, il rapporto con l'intero è l'orizzonte di senso che spinge la coscienza alla ricerca di contenuti più o meno adeguati alla sua ampiezza. Il profilo trascendentale della coscienza non può però essere irrigidito e, perciò, va messo subito in relazione con la sua aderenza al dinamismo dell'*umano* nel flusso molteplice dell'esperienza. Ciò permette di considerare l'umano stesso nel duplice versante dell'apertura illimitata e del trovarsi sempre nel limite di una situazione data. Pertanto possiamo definire l'umano, negli ingredienti che lo costituiscono in permanenza, come *apertura* intenzionale all'intero sempre *situata*.

L'intreccio vivente della dimensione trascendentale con la dimensione empirica ha luogo in ogni *incarnazione personale* dell'umano e scandisce la varietà delle sue espressioni, estendendosi dall'intelligenza ai desideri e agli affetti. Il percorso di costituzione della *persona umana*, nella duplicità di trascendentale e di empirico, si snoda dal ciclo della speculazione filosofica tardo-antica e medievale fino al ciclo del pensiero moderno e contemporaneo. Nel ciclo antico e medievale la persona si lega con la nozione di sostanza (Boezio), mentre in quello moderno e contemporaneo si vincola alla nozione di soggetto (a partire da Cartesio). Di essa si mette a tema la capacità di connettere il particolare con l'universale, sia nella speculazione razionale sia nei processi attinenti alla sfera pratica e, quindi, alle manifestazioni della volontà. Con la filosofia più recente la persona viene meglio compresa nella sua struttura *relazionale*, sia nella propria composizione intrinseca, sia nel rapportarsi ad altri nel contesto di un "mondo" al quale sempre appartiene (ciò ad opera degli esponenti della fenomenologia e dell'esistenzialismo, e dei personalismi variamente configurati). La persona come relazione intrinseca significa che essa è struttura complessa o *composita*: impianto di una coscienza in una corporeità, ad essa correlata ma irriducibile e tale da definirla sempre *in situazione*.

Questo plesso originario della persona contiene una correlazione altrettanto originaria alla spazialità e alla temporalità, a partire dai limiti della situazione data e procedendo in un cammino di integrazione incessantemente dis-localato e successivo, insieme però suscettibile di coordinamento e di sintesi almeno parziali. La relazione come struttura *ad intra* della persona si riverbera perciò in un movimento di strutturazione *ad extra* che si scopre, a ben vedere, come generativa delle stesse connotazioni intrinseche della persona. La persona è relazione interiore proprio perché è, inscindibilmente, relazione esteriore. Si dà come punto di vista su di sé in quanto è il referente di punti di vista che non provengono da se stessa e che essa recepisce in una *passività* di cui è intrisa ogni sua possibile *attività*. La persona, insomma, è *misura di sé* e della sua complessità interiore anche perché è costitutivamente *misurata* da altro da sé: sente, tocca, ascolta, vede in quanto a sua

La permanenza dinamica dell'umano tra le metamorfosi dell'antropologico

volta è *già* stata vista, ascoltata, toccata e sentita. Insomma la persona si manifesta e si dispiega come *ospite* di sé e dell'altro da sé, in quanto senza cogliere l'altro non si raccoglierebbe nemmeno in sé.

## 2. L'INTERO E LA SUA MANIFESTAZIONE DEFICITARIA

In tale irriducibile complessità la persona viene a manifestazione come *trascendentalità prospettica*. In modo distinto sebbene inestricabile dal proprio essere in situazione, essa è apertura incondizionata e illimitata all'esistente e al possibile e perciò all'essere come pienezza del *positivo*. Su questa via la persona si qualifica, in un dinamismo incessante, come *coscienza dell'intero* capace di intenzionare le determinazioni nel loro senso proprio e nel loro senso ulteriore, in rapporto al quale ogni determinazione si scopre *in-*determinata e rinvia a un orizzonte interale. A scampo di equivoci, sia detto che il nesso della determinazione con l'intero non viene qui introdotto per svalutare le determinazioni, ma per conferire a esse una completezza che non potrebbero avere se lasciate nella loro irrelatezza. Ricomprese nell'orizzonte dell'intero, le determinazioni non vengono espropriate della loro dignità, bensì vengono riconosciute nella loro positività radicale. L'intero è certamente *altro* rispetto a ogni determinazione e non si esaurisce in nessuna di esse, a nessuna però rimane *estraneo*. Perciò l'intero è il potenziamento di *ogni* determinazione, dal momento che ne esclude solo il lato deficitario. In definitiva, è lo stesso ordine delle determinazioni che ha bisogno di essere ripensato nell'intero per acquisire pienezza di senso.

Del resto, i critici della *duplicazione* del mondo in un *oltre-mondo*, sdoppiamento al quale si rivolge l'imputazione di negare nichilisticamente la ricchezza delle determinazioni del mondo reale, non si appiattiscono di certo sull'affermazione delle pure e semplici determinazioni, ma collocano queste ultime in un quadro di ricomprensione che ha comunque una portata interale – come nel caso dell'«eterno ritorno» nietzschiano. A ben vedere, si può concludere che il conflitto non è propriamente tra i sostenitori e i

negatori dell'orizzonte interale del pensiero, ma verte sulla qualificazione dell'intero e sulla sua capacità di essere davvero tale, di dar conto cioè in modo più o meno adeguato della positività delle determinazioni di cui è l'intero.

Se la persona è *coscienza* irrinunciabile dell'intero e, in quanto tale, apertura trascendentale all'*essere*, è sempre la persona a fare l'esperienza del carattere inattuabile dell'intero. L'altro verso della persona è appunto il suo aspetto empirico, quello per cui essa transita, in modo ineludibile, dall'apertura trascendentale all'essere al vincolo della determinazione. L'empirico è precisamente un fare esperienza dell'apparire *semplicemente* determinato delle determinazioni. In ciò viene a evidenza la *contraddizione* dell'intero dovuta alla sua manifestazione deficitaria: alla sua anticipazione formale non corrisponde lo svelamento del modo in cui esso inerisce alla totalità dei contenuti determinati. Nella nostra esperienza la manifestazione dell'intero è soltanto potenziale, quindi ancora inattuale. Nell'esperienza l'intero non è *già*, ma è *nella prospettiva* della sua attuazione.

Detto diversamente, l'inattualità dell'intero implica che *a noi* non si dà la manifestazione esaustiva e totale della positività dell'essere. *L'essere per sé* non coincide con *l'essere per noi*. La sintesi dell'essere per sé con l'essere per noi è, *per noi*, un *poter accadere*.

### 3. LO SPAZIO ANTROPOLOGICO E IL COMPITO DI RIEQUILIBRARE LAVORO, AZIONE, CONTEMPLAZIONE

Appunto in questa disequazione si apre lo spazio propriamente antropologico. Tale spazio si configura precisamente come compito di *far accadere* la "conciliazione" dell'essere per sé con l'essere per noi. Lungo l'asse del positivo far accadere l'essere si snoda il rapporto tra l'empirico e il trascendentale, inteso – nella sua connotazione più radicale – come tensione alla realizzazione *attuale* della loro sintesi. A essa non si tragguarda come a un semplice accostamento dei due termini, bensì come a un *incastrato* la cui posta in gioco è espressa dalla domanda: è possibile

La permanenza dinamica dell'umano tra le metamorfosi dell'antropologico

nell'empirico dare *insieme* luogo al compimento del trascendente? La domanda, perché non suoni astratta, va incardinata sulle componenti che hanno maggiore risalto nella nostra esperienza in quanto esperienza propriamente umana. Essa può allora essere riformulata più puntualmente: dal momento che *contemplazione, azione e lavoro* sono figure costanti dell'esperienza vissuta dall'umano, come è possibile collocare queste figure sulla via dell'accadimento dell'essere?

Qui ci spostiamo sul livello *quasi trascendentale* della riflessione, che ci consente di mettere a fuoco l'umano nelle dimensioni costanti, o relativamente invariabili, del suo processo di manifestazione. Parliamo di *quasi* trascendentale (un'espressione usata da Habermas, peraltro allergico alla concettualità trascendentale) perché abbiamo a che fare con tratti dell'umano i quali sono connessi all'esperienza condizionata nel tempo e nello spazio. Le costanti antropologiche da prendere in considerazione sono – come sopra si proponeva – il lavoro, l'azione e la contemplazione. Intendiamo mostrare come un buon modello antropologico sarebbe quello in grado di mettere i tre elementi in una relazione equilibrata e armonica, che eviti il prevalere unilaterale di uno di essi, con la conseguenza di impoverire l'umano.

Cominciamo dalla dimensione del contemplare. Per metterla a fuoco, dobbiamo tornare a ciò che abbiamo chiamato apertura interale dell'umano, apertura capace di intenzionare e di mettere a tema l'essere nella sua positività radicale e cioè come esclusione del non essere<sup>1</sup>. In tale apertura l'essere viene riconosciuto come il correlato di un'attività contemplativa e non è l'esito del nostro potere di produzione. Nel contemplare, l'essere si offre in modo incondizionato e sollecita un'apertura altrettanto incondizionata. Qui, si può dire, avviene la congiunzione di un significato incondizionato con le modalità condizionate dell'esperienza. Il contemplare, come virtù o facoltà dell'umano, non è guidato an-

---

<sup>1</sup> Per un'argomentazione cf. F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, prefazione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 2013.

zitutto dall'istanza di dominio e dell'uso strumentale, ma si mette al servizio della manifestazione dell'esistente e del possibile<sup>2</sup>.

Rispetto all'apertura incondizionata all'essere, l'azione è un momento di declinazione più circoscritta e, in questo senso, *determinata* dell'essere. Ciò vuol dire che nell'agire si cerca l'*incremento* dell'essere che è posto nel limite della finitezza. Agendo, l'essere che si sa finito incrementa il proprio essere e l'essere di coloro con i quali condivide l'agire medesimo. Pertanto l'azione o, se si preferisce, la *prassi* fedele a questo compito non è ultimamente una produzione di oggetti e non si risolve nel porre capo a oggetti; anche quando è coinvolta nella sfera oggettiva, non smarrisce la destinazione a un *più di essere* per il soggetto agente e per gli altri ai quali egli si relaziona.

Nel lavoro, la persona è immersa ancora di più nelle condizioni empiricamente determinate della propria esistenza. Il fine specifico del lavoro è infatti il porre capo a oggetti grazie alla potenza di strumenti tra i quali la persona stessa che deve assumere una funzione strumentale, funzionando insomma come "strumento degli strumenti". Il lavoro esige subordinazione, se non altro allo scopo produttivo che esso non può mancare, pena la privazione del *qualcosa* a cui tende. Il lavoro, sia della mano sia dell'intelletto o di entrambi, è quindi sempre sulla linea dell'avere e dell'*avere di più*.

Nella molteplice espressione della persona non è certamente possibile stabilire una stratificazione rigida di contemplazione, azione e lavoro. La persona è sempre l'insieme dinamico delle

---

<sup>2</sup> «La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce; non pensa a sé, non si chiede se la si veda oppure no». Questo distico (trad. it. G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1999) de *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (Johannes Scheffler), sul quale si sofferma Heidegger ne *Il principio di ragione*, a mio avviso rende bene l'idea dell'incondizionato. La rosa nel suo fiorire è senza condizioni. Il fiorire non è preceduto da qualcosa a cui rimanda e da cui dipenderebbe. Non dipende nemmeno dalla considerazione propria o di altri (*Sie acht nicht jbrer selbst, fragt nicht ob man sie sibet*). Non dipende da una catena di cause e di conseguenze. Essendo evidenza incondizionata, è necessaria senza imposizione. La rosa – metafora o portatrice simbolica dell'incondizionato – viene intenzionata senza averne bisogno. Il suo senso è a monte di ogni domandare. La rosa così come è, o il suo essere così, può iscriversi solo in un atto di contemplazione.

proprie attività e ciascuna di esse è irrinunciabile. Ma, a ben vedere, è appunto la globalità della realizzazione personale a essere esposta, storicamente, a una sorta di amputazione e alla riduzione parziale a uno dei suoi momenti. Più precisamente, se nella vicenda del passato è stato il lavoro a soffrire di un difetto di riconoscimento o a subire un vero e proprio misconoscimento, a causa di una collocazione marginale nel contesto della dignità umana complessiva, nella modernità e nel suo sviluppo, quasi per un effetto di nemesi storica, il contemplare e l'agire hanno subito in modo crescente una sorta di invasione di campo dovuta all'espansione unilaterale del lavorare. Ciò che, con enfasi non di rado quasi sloganistica, viene segnato a dito come "civiltà della tecnica", soppressiva di ogni altra dimensione, non è che il tipo di civiltà permeata dall'eccesso di un lavoro elevato a cifra esclusiva dell'umano. La conseguenza di tale unilateralità è stata l'equazione tra reale e producibile o manipolabile. Reale è solo ciò che è producibile e, viceversa, ciò che è producibile diventa l'unica possibile realtà.

Non si tratta affatto di negare l'importanza del lavoro. Se la conquista del valore del lavoro resta un punto fermo, non è però auspicabile, e persino urgente, un riequilibrio della persona conferendole, o restituendole, *anche* la capacità di agire e contemplare? Il riequilibrio gioverebbe altresì a un apprezzamento più cospicuo dello stesso lavoro e della sua qualità umana. Infatti, la logica dell'avere, che per il lavoro è essenziale se vuole pervenire a porre oggetti, è esposta a un'alternativa: può chiudersi nella propria autosufficienza, fino a espandersi in una crescita ipertrofica che arriva a confiscare i campi dell'agire e dell'essere oppure, consapevole del proprio limite, può rendersi disponibile alla prassi e alla contemplazione in un orizzonte di più ampia realizzazione antropologica. Non basta: integrare il lavoro con l'agire e il contemplare significa declinare diversamente il lavoro, sia per quanto riguarda le finalità che si possono assegnare alla produzione sia per quanto riguarda l'organizzazione delle procedure esecutive. Il lavoro può essere insomma arricchito nel suo spessore cognitivo e relazionale. Il riequilibrio delle dimensioni

dell'umano fornisce prospettive decisive ai fini del passaggio a una civiltà più completa.

#### 4. L'UMANO NEL RAPPORTO CON LA NATURA E L'ARTIFICIO

Proprio le caratteristiche e le tendenze della “civiltà della tecnica” ci portano ora a considerare la tensione che si è venuta a determinare tra due componenti a loro volta costanti nell'espressione e nell'evoluzione dell'umano: la natura e l'artificio<sup>3</sup>. È possibile indicare linee di discernimento utili a orientarsi nelle dinamiche di incontro e di scontro tra natura e artificio? Che dire della tecnica come punta avanzata dell'artificio, quando essa matura la pretesa di generare la natura? Sono questioni di frontiera che attengono alle discussioni sul cosiddetto post-umano, esplorato secondo una visione di potenziamento o, invece, di sostituzione dell'umano e, quindi, di negazione della sua permanenza.

Se si intende la natura secondo lo spessore concettuale che la nozione assume quando riguarda l'umano, si può cominciare a dire che, per l'umano appunto, la natura è un punto di partenza e un punto d'arrivo. Si tratta di una nozione “vettoriale”, che indica una dotazione di base, un percorso da compiere e un compimento auspicabile. Pertanto la natura, in quanto specificamente umana, si potrebbe dire che è sempre *più che* natura. E allora, proprio il carattere *statico* della natura umana permette di introdurre la nozione di artificio. L'artificio è già nel farsi o nel manifestarsi della natura umana, che è impensabile senza di esso, se non per sottrazione di una dimensione che da sempre le appartiene e si esprime già nell'intenzionalità della *mano* e, con essa, dell'intera corporeità.

L'umano è al tempo stesso natura e artificio. È il caso di aggiungere che la distinzione tra natura e artificio viene colta sempre all'interno di una cultura. La cultura è, infatti, il concreto che

---

<sup>3</sup> In questa parte espongo, con modifiche, tesi già svolte in F. TOTARO, *Natura, artificialità e relativismo etico*, in M. SIGNORE (ed.), *Natura ed etica*, Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 97-122 e, successivamente, in F. TOTARO, *Assoluto e relativo*, cit., pp. 169-187.

ricomprende al suo interno la natura e l'artificio e ne traccia di volta in volta le mobili frontiere. Natura e artificio sono astrazioni ritagliate all'interno del loro contenitore concreto che è la cultura. Pertanto non c'è nessuno che possa presumere un collegamento diretto e originario con la natura e, grazie a esso, sia in grado di individuare il solco che la divide dall'artificio. Per questo motivo, ritengo eccessivo il timore che, partendo dalla sfera della cultura, si cada in un irreparabile relativismo. Indubbiamente le culture, per quanto il loro raggio sia esteso, sono sempre particolari. Ma non per questo non sono in grado di proporre, a partire dalla loro particolarità, significati, valori e norme che possano essere tradotti in altri ambiti culturali. Gli universali non sono mai già dati, ma sono piuttosto il risultato di un processo più o meno lungo di universalizzazione. L'importante è che l'universalizzazione non avvenga a senso unico, ma sia disponibile per ogni interlocutore della scena culturale mondiale, cioè di quella *sovracultura* nella quale le diverse culture oggi convivono e si confrontano.

Dovremmo quindi uscire dalla contrapposizione speciosa di natura e cultura (alla quale si finisce poi per attribuire l'artificio). Siamo tutti figli di una cultura. Ciò che conta è capire se, nella cultura e non fuori di essa, si possa affermare qualcosa che valga assiologicamente e normativamente anche oltre il perimetro di partenza. Cultura non è necessariamente culturalismo deteriore.

Questa avvertenza ci consente di andare a vedere, in una ricostruzione genetica, come le idee di natura e artificio si sono espresse e sviluppate nell'ambito del pensiero occidentale e se la loro declinazione sia tale da far luce sull'esperienza umana come può essere condivisa, analogicamente se non identicamente<sup>4</sup>, anche oltre tale pensiero. L'unico presupposto di questo modo di procedere è l'attribuzione a ogni portatore di umanità di una ricerca di senso in vista della sua migliore fioritura possibile.

---

<sup>4</sup> Sul nesso tra analogia e discorso antropologico, cf. C. CALTAGIRONE, *L'uomo «analogico». La meta-antropologia di Erich Przywara*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2006.

## 5. NATURA COME FATTO E NATURA COME ESSENZA

Con queste premesse cerchiamo di addentrarci nella questione. Per uscire da cristallizzazioni definitorie inadeguate, nel ripensamento del concetto di natura si rimarca la distinzione tra la natura come fatto e la natura come essenza. La natura come fatto è il *ciò che è*. La natura come essenza è il *ciò per cui* o, meglio, è il *ciò per cui in ciò che è*. La ripresa di tale distinzione, che rinvia alla visione aristotelica della *phýsis*, è guidata dalla giusta preoccupazione di riproporre in modo dinamico il concetto di natura, sottraendolo alla staticità che deriverebbe dal suo appiattimento su un registro ristrettamente fattuale-biologico. Questa dinamicizzazione è credibile a patto che l'essenza, a partire da ciò che è già dato, si configuri come apertura a un *telos* di compimenti possibili e non come una struttura assolutamente indeformabile. Altrimenti l'essenza si risolverebbe essa stessa nell'ordine della fattualità che intende invece superare. Occorre inoltre riconoscere che proprio la ricerca svolta in campo biologico ha avuto non pochi meriti – e ne avrà forse sempre di più in futuro – nella fluidificazione di rappresentazioni *fissiste* della natura. Anche grazie ad essa non possiamo riproporre oggi un essenzialismo preordinato astrattamente rispetto alla mobilità che risulta dallo studio sempre *in progress* dei fatti.

La distinzione tra natura *fattuale* e natura *essenziale*, che a tutta prima appare descrittiva, ha già in sé implicazioni speculative consistenti. Indica, infatti, una condizione ontologica segnata dalla finitezza e dal limite. Se ci fosse una sintesi perfetta tra *ciò che è* e *ciò per cui*, ogni problema verrebbe meno. Ci troveremmo, a ben vedere, nella perfetta e compiuta coincidenza di esistenza ed essenza, cioè nella condizione del divino. È la disequazione di esistenza ed essenza (e non importa stabilire qui se la prima preceda la seconda o viceversa) a fare in modo che *ciò che è* sia sempre in un rapporto di divaricazione con *ciò per cui*. Questa medesima divaricazione rende inquieto il *ciò che è*, mettendolo in tensione incessante con il *ciò per cui*.

La distinzione tra natura come fatto e natura come essenza, lungi dal rappresentare la risoluzione del problema, apre piuttosto

sto il campo del suo dispiegamento. Infatti, è in quella distinzione che si istituisce la struttura problematica del concetto di natura. La non coincidenza di essere o essente (natura come fatto) e dover essere (natura come essenza) è forse la premessa fondamentale di ciò che consideriamo come artificio. L'artificio, nella sua struttura costitutiva, è l'intervento sulla natura come fatto in vista della natura come essenza o, in altre parole, della natura *come è in vista della natura come dovrebbe essere*. Nella dimensione dell'artificiale la natura così come è viene destabilizzata in vista della nostra *idea* di natura.

Noi abbiamo metabolizzato questo intervento destabilizzante con il concetto di *seconda natura*, quasi a voler sottolineare la continuità nella discontinuità. In realtà, il concetto di seconda natura è un modo per dire che è la *cultura* la natura propria dell'umano. Con questa affermazione si vuol dire che l'umano – più che qualsiasi altro animale – è predisposto a vivere come essere culturale, quale che sia poi la giustificazione antropologica di tale predisposizione: la condizione deficitaria rispetto all'animalità<sup>5</sup> oppure, al contrario, la vocazione trasformatrice insita già nella plasticità funzionale della mano<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. le note posizioni di Arnold Gehlen e seguaci, fino a Umberto Galimberti, il quale, peraltro, risolve la cultura nella *tecnica* come *essenza dell'uomo*, poiché è grazie alla tecnica che l'uomo raggiunge "culturalmente" la selettività e stabilità che l'animale possiede "per natura" (cf. specialmente U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 34).

<sup>6</sup> Cf., per es., H. POPITZ, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, trad. it. G. Auletta con Prefazione di F. Ferrarotti, *Verso una società artificiale* (1995), Editori Riuniti, Roma 1996; e altri, tra i quali gli attuali sostenitori dell'antropologia post-umana, che molto si giovano della ricca riflessione di R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Quest'ultimo non intende rinunciare alla «natura umana», bensì metterne a fuoco la «ridondanza» rispetto al modello «totalmente autocontenuto e autoreferenziale» della sua definizione; della ridondanza antropologica è costitutiva «la tendenza a realizzare ponti coniugativi con l'alterità non-umana» (*ibid.*, pp. 46-47). Sul nesso tra mano e linguaggio, cf. M.C. CORBALLIS, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

## 6. PARADOSSO E ARBITRIO

Con l'artificio la fattualità della natura viene modificata<sup>7</sup> a vantaggio di ciò che la natura dovrebbe essere. L'intervento dell'artificio, in quanto considerato come elemento di connessione tra natura come fatto e natura come essenza, non ha comportato problemi *morali* di natura radicale. Anzi, il ricorso all'artificio è andato al di là del suo statuto facoltativo ed è diventato moralmente obbligante: si ritiene che esso sia doveroso tutte le volte che possa sostenere la natura di fatto, indebolita o ridotta ai suoi minimi termini. Si arriva così a pensare che sia non lecito moralmente – per alludere a casi abbastanza recenti – rinunciare all'uso delle tecnologie artificiali quando è proprio tale uso a garantire la non interruzione della vita naturale. In tal modo diventa “principio non negoziabile” non soltanto la non interruzione del processo vitale, ma altresì la non interruzione del trattamento artificiale. La vita “naturale” diventa quella che è resa possibile dal funzionamento dell'artificio e, poiché l'artificio può perpetuarsi “a tempo indeterminato”, anche la vita naturale viene a condividere una siffatta artificiale indeterminatezza temporale. L'osmosi

---

<sup>7</sup> Su questi processi di cambiamento, e sulle loro incidenze etiche, cf. M. FIMIANI - V. GESSA KUROSCCHKA - E. PULCINI (edd.), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004; la parte II, *I saperi del vivente*, contiene tra gli altri i contributi di S. TAGLIAGAMBE, *Mente e cervello. Un rapporto problematico*, pp. 157-194, e A. OLIVERIO, *Mito e realtà delle neuroscienze*, pp. 137-156, con un confronto stretto con la teoria del «darwinismo neurale» proposta dal biologo Gerald M. Edelman nel volume di ampia risonanza *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, Yale University Press, New Haven 2006, trad. it. S. Frediani, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano 2007. Di notevole rilievo i contributi agli Atti del LIX Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate. Cf. P.G. GRASSI - A. AGUTI (edd.), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008. Per una riflessione di più ampio raggio, ma sempre con riferimento alle sfide della tecnica all'etica, uno scandaglio interessante in L. TUNDO FERENTE (ed.), *Etica della vita: le nuove frontiere*, Dedalo, Bari 2006, e in parecchi contributi, alcuni su aspetti specifici, presenti in C. VIGNA - S. ZANARDO, *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008 (sull'inscindibilità della «dignità umana» dalla sua «naturalità» importante il saggio di R. SPAEMANN, 'Naturale' e 'innaturale' sono concetti moralmente rilevanti?, pp. 85-98).

di vita e artificio diviene indisciungibile. L'artificio supplisce o integra la natura di fatto in nome della sua inseparabilità dal valore essenziale della natura stessa e, quindi, finisce con il configurare un diritto "naturale" a *durare* che, in effetti, solo la tecnologia rende possibile.

In caso di attività vitale minimale, il fondamento della prescrizione di perseverare nell'alimentazione e nell'idratazione artificiali, quando si vogliono definire "ordinarie" cure che con evidenza sono mediate da un apparato strumentale, risiede nella persuasione che sia doveroso non separare il naturale dall'artificio che rende possibile la sua durata. Su questa strada, però, l'artificio non è più inteso come integrativo di una natura in condizioni di difficoltà nel recupero delle proprie funzioni, arriva piuttosto ad assumere un ruolo pienamente sostitutivo delle stesse funzioni naturali. Si tratta di un esito che non manca di paradossalità per chi sostiene il primato della natura sull'artificio e l'irriducibilità della prima al secondo.

Problemi ancora più spinosi insorgono allorché l'intervento dell'artificio è svincolato da qualsiasi idea di natura, sia da quella di fatto sia dal suo modello teleologico. In tal caso l'intervento è comandato dall'idea di ciò che si pretende che la natura sia o diventi. La natura qui non scompare, almeno non nell'immediato storico, ma non si può escludere che prima o poi venga a essere assunta soltanto come *elemento materiale* di una forma dipendente dalla potenza del volere, il quale disporrebbe di conoscenze e applicazioni operative in grado di dare seguito a qualsiasi progetto, con l'unico limite della fattibilità tecnica. Insomma, se la condizione naturale diventa oggetto di un arbitrio che è legge a se stesso, la volontà di intervento a mezzo dell'artificio non si limita, per così dire, a fare da ponte tra i due profili della natura come è di fatto e della natura come dovrebbe essere, ma si ritiene legittimata a mutare sia il rapporto di continuità tra di essi sia le due polarità che sono la fattualità e l'essentialità della natura.

Nella posizione nella quale la natura diventa *relativa* soltanto all'atto del volere, o nella quale è assoluto soltanto l'atto del volere, grazie alle possibilità offerte dall'artificio si ritiene di essere

autorizzati a modificare sia le condizioni iniziali sia le condizioni terminali delle dinamiche di sviluppo della natura.

## 7. LA NATURA UMANA DA INTERPRETARE E SCOPRIRE

La linea lungo la quale questa riflessione si muove non mira a rigettare ogni idea di natura. D'altra parte, non intende nemmeno assumere una visione fissista della natura umana. Le nostre considerazioni dovrebbero servire non a rifiutare il concetto di natura, ma a mostrare l'insostenibilità dell'uso apodittico cui inclina la sua versione irrigidita, tranne a cadere, come sopra si è evidenziato, nella trappola della sostituzione della natura con l'artificio. A questa trappola non si sottrae ogni forma di accanimento terapeutico che sottometta il caso personale a imperativi etici i quali, non tarati sulla fattispecie concreta, si tramutano in puntigli ideologici.

Se non si vuole dare il concetto di natura in pasto a una critica totalmente (e facilmente) demolitrice, bisogna essere disponibili alla revisione del suo significato, riconoscendolo come suscettibile di un processo interpretativo. A tal fine, occorrerebbe rispettare i due *fuochi* che sono entrambi coinvolti nell'incessante impresa interpretativa della natura umana. Il primo è quello per cui è costante, nell'autoriflessione dell'umano, il riferimento a qualcosa che permane e che, nel permanere, accomuna. Il secondo è quello per cui i resoconti delle espressioni di umanità sono mutevoli sia in relazione al tempo sia in relazione allo spazio, fino all'irriducibilità di ogni singola individualizzazione a stereotipi precostituiti. L'individualizzazione, nel dare forma alla propria interpretazione della natura come condizione di fatto già data, diventa principio autonomo di libera declinazione di tale condizione, nella scoperta originale della conformità e della difformità rispetto a essa. E allora la natura propria dell'umano è la capacità di dare forma individuale a ciò che è patrimonio comune di una specie.

Per l'umano, ancor più che per ogni altra realtà, è calzante la definizione aristotelica di *phýsis* o natura come «principio del movimento e della quiete in una cosa». Dice Robert Spaemann:

La permanenza dinamica dell'umano tra le metamorfosi dell'antropologico

Fin dall'origine, nella filosofia greca, *physis* non significa [...] la pura oggettività di una materia passiva quanto un essere sussistente, pensato in analogia all'esperienza di sé propria dell'uomo: e cioè nel senso di una distinzione di un essere naturale da tutti gli altri, di un sistema vivente, come si direbbe oggi, da un ambiente, inteso come limitazione attiva, come autoaffermazione e autorealizzazione *spontanea*. *Physis*, natura, è secondo Aristotele l'essenza delle cose che hanno il principio, l'inizio del movimento in se stesse. In questo senso *physis* è certamente un concetto che fin dall'origine serve alla distinzione<sup>8</sup>.

La natura non viene però annullata dalla logica dell'individualizzazione. Essa si ripropone come quello zoccolo di *normalità basilare* delle funzioni umane, legata anzitutto alla fruizione del tempo e dello spazio, senza del quale la differenziazione individuale sarebbe ostacolata. Assicurare a tutti e a ciascuno una tale normalità è diventato un imperativo etico-politico, che si è tradotto in una piattaforma di diritti che le istituzioni sono chiamate a garantire in modo capillare e durevole, rimuovendo ostacoli di vario genere, anche con il buon uso dei supporti tecnologici. Da questo punto di vista, natura è l'insieme delle funzioni condivise, o da condividere, con la specie, da quelle fisiche a quelle mentali senza soluzione di continuità. E proprio grazie a una tale condizione ciascuno può scrivere una storia individuale nei suoi ritmi di autorelazione e di eterorelazione.

#### 8. GENERAZIONE E PRODUZIONE: UNA LINEA DI DISTINZIONE

Si è visto che, nella funzione d'integrazione e di incremento delle condizioni naturali di fatto, l'artificio si dispiega come il campo dell'operare umano e della produzione di risultati per mezzo

---

<sup>8</sup> R. SPAEMANN, 'Naturale' e 'innaturale' sono concetti moralmente rilevanti?, cit., p. 88.

di strumenti aggiunti al suo equipaggiamento di base. L'essere umano viene quindi a esplicitarsi secondo una dualità indistinguibile, che è quella di *ghénesis* e di *póiesis* (usando liberamente una coppia concettuale che mi viene suggerita da Jean Ladrière<sup>9</sup>). La *ghénesis* è un processo di manifestazione dell'essere – specificamente dell'essere umano – secondo principi interni; la *póiesis* è un processo ontologico che ha il suo principio nella *téchne* di un artefice. Ma la dualità, che beninteso non è dualismo, sta in piedi se gli elementi che la costituiscono si preservano entrambi, pur in una relazione processuale e dinamica. Allora, possiamo ancora distinguere ciò che è natura da ciò che è artificio? O siamo entrati in una fase di evanescenza irreversibile della natura a vantaggio del predominio incontrollabile dell'artificio?

Per rispondere a questa domanda cruciale, dobbiamo considerare il posto che la *produzione* ha assunto, in linea di fatto e di principio, nel contesto della più generale attività umana. L'espansione della tecnica, come apparato *tecnologico* sistematico e pervasivo, ha portato a due conseguenze. La prima è che la tecnologia è diventata la via maestra per la soddisfazione della dimensione normale del vissuto, fino a rendere marginale la normalità "naturale". Ciò dà conto della qualificazione parossistica della nostra civiltà (da Heidegger fino a Severino) come dominata dall'essenza della tecnica. Dominio della tecnica significa che la normalità tecnologica si fa normatività esistenziale: adeguarsi alle procedure della tecnica non è soltanto un *habitus* del vivere, ma è anche la norma cui il vivere deve adeguarsi, la sua *concreta* legge morale.

La seconda conseguenza è che la *póiesis* tecnologica si è allargata al punto da entrare in circolo con la *ghénesis*. La potenza della *poiesis* può aspirare a farsi potenza *generativa*, rompendo gli argini che distinguevano la *póiesis*, pur sempre vincolata all'uso degli elementi generati dalla *phýsis*, dalla *ghénesis*. La tecnica non ritorna alla natura, dopo aver adempiuto al compito di correggerne le deficienze o di esaltarne le prestazioni, ma può essere

---

<sup>9</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *Sur le rôle de l'idée de nature en éthique*, in S. BATEMAN-NOVAES - R. OGIEN - PH. FARO (edd.), *Raison pratique et sociologie de l'éthique*, CNRS Édition, Paris 2000.

La permanenza dinamica dell'umano tra le metamorfosi dell'antropologico

essa stessa *naturans*. Una *póiesis naturans* è ancora governabile secondo un'idea di permanenza della natura umana, secondo una teleologia essenziale capace di orientarla e di vincolarla, oppure si può rendere *irresponsabile* nei suoi confronti? È questo il senso di una partita che oggi viene giocata anzitutto sul mobile terreno della corporeità umana, e non soltanto nei diversi modi di intervenire (o non intervenire) sulle fasi iniziale e finale della sua manifestazione, ma anche nella gestione dei suoi stati mediani e delle sue prestazioni quotidiane.

Il problema, nell'umano tecnologizzato, è capire insomma quale debba essere il rapporto tra la sfera del generare e quella del produrre, dal momento che l'attività poietica può surclassare l'attività generativa fino a un esito di non ritorno. L'attività produttiva, pur inizialmente insediata nell'umano, è in grado di sganciarsi dalla sua matrice originaria e di porsi come attività *sibi permissa*. Può allora la natura come dinamismo della generazione mantenere il suo controllo normativo sul produrre? Oppure, in una relazione rovesciata, la generazione si riduce a mezzo delle finalità produttive che declassano l'umano a momento subordinato e provvisorio della operatività produttiva? E con quali credenziali contrastare un tale declassamento?

## 9. LA TUTELA DELL'UMANO NELLE METAMORFOSI DELL'ANTROPOLOGICO

La domanda tocca il nocciolo della questione concernente il rapporto tra “permanenza dell'umano” e “metamorfosi” dell'antropologico. Si tratta, appunto, di tutelare la permanenza dell'umano nella metamorfosi dell'antropologico. Di seguito affrontiamo il tema delle *tutele* a tre livelli: il livello storico, il livello etico, il livello ontologico.

Sul piano storico, finora l'umanità, e in modo eminente l'umanità occidentale, è stata guidata dalla persuasione dell'insuperabilità teleologica dell'essere umano nel compimento degli atti che lo riguardano. Considerare kantianamente l'umanità, sia nella propria persona sia nella persona altrui, «sempre anche

come fine e mai come semplice mezzo» è una prescrizione comprensibile soltanto se l'essere umano deve rimanere il terminale di ogni azione e non può diventare il tramite di un essere che è altro dallo stesso essere umano. Dignità della persona, diritti dell'uomo e analoghi concetti "non negoziabili" stanno in piedi soltanto se sostenuti da una tale persuasione. Anche nei messaggi di salvezza religiosa il trascendimento dell'umano è pur sempre *per l'umano*. E su un'altra sponda, per esempio nella figura nietzschiana del superuomo, quest'ultimo non è chiamato a insediarsi sulle ceneri dell'umano, bensì ne propone il *potenziamento* al fine di sottrarlo all'«orrida casualità» e alla mutilazione di uno sviluppo unilaterale.

Non basta però fare affidamento su questo retaggio storico. L'espansione dell'artificio tecnologico ci porta a chiederci come possa essere giustificata la persuasione di un'*eidetica* umana in-trascendibile (per inciso, una persuasione che è stata condivisa anche dallo storicismo). Michel Foucault aveva parlato dell'umano – *alotropo* empirico-trascendentale<sup>10</sup> – come di un volto disegnato sulla sabbia che può essere cancellato dall'onda incalzante. Con quali credenziali possiamo sostenere una volontà di umanità che non sia effimera velleità? Siamo attualmente nella condizione di *dover* esibire i titoli della nostra capacità di *continuare* a essere, anche per il futuro, soggetti consapevoli, moralmente responsabili e dotati del discernimento tra il bene da fare e il male da evitare.

Nella convinzione che la semantica *essenziale* dell'umano che abbiamo ereditato sia da custodire, possiamo fare riferimento alla tradizione antropologica per individuare delle linee di difesa *etica*: a) non tutto ciò che si può fare deve essere fatto; b) i cambiamenti non debbono essere fini a se stessi; c) dobbiamo garantire a chi viene dopo di noi almeno le stesse opportunità di scelta di cui noi abbiamo goduto; d) dobbiamo contrastare la riduzione dell'umano, in ogni uomo, a semplice materiale per un principio formale estrinseco; e) non dobbiamo permettere che nessun individuo umano diventi un puro mezzo per fini che non gli appar-

---

<sup>10</sup> Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1970<sup>3</sup>, p. 343.

tengono; f) dobbiamo consentire in ognuno l'espressione di ciascuna delle sue facoltà e dell'insieme delle sue facoltà. Il catalogo potrebbe continuare.

Ma come dare fondamento a queste *protezioni* antropologiche che ci sono suggerite dall'autocomprensione tradizionale dell'umano? Potremmo agganciarci al messaggio religioso, in quanto messaggio che promette la salvezza dell'umano in Dio, e far riposare in esso la tutela ultima delle aspirazioni alla sua perpetuazione. L'opzione di affidare il destino della continuità antropologica alla speranza connessa a un annuncio *metarazionale* (non irrazionale, bensì all'apice dello sforzo razionale) è legittima. Riteniamo però di doverla "mettere tra parentesi" per dare spazio all'autonomia di una riflessione razionale avvertita della minaccia di negazione dell'essere umano da parte dell'eccesso di artificio. Insomma, la dignità dell'umano nei confronti della riduzione strumentale può essere sostenuta come vincolo e come compito della ragione?

La questione non si presta a una risposta semplice. Sul piano della razionalità empirica, non solo non è facile riconoscere all'umano una potenza di perpetuazione della sua natura essenziale, ma nemmeno della sua stessa esistenza. Rimanendo nei limiti dell'esperienza, non sembra contraddittoria la prospettiva del venir meno dell'umano. Sia le singole esperienze, sia l'esperienza dell'umano in quanto tale sono esposte a un destino di morte. L'umano, come si è visto, è però custode di un'intenzionalità radicale che è l'intenzionalità dell'intero<sup>11</sup>. Tale intenzionalità, attraversando l'esperienza, si protende in un movimento che ne trascende i limiti. Situata sempre al margine di un'attesa di morte, la coscienza umana intenziona anche l'altro dal morire.

---

<sup>11</sup> Per una ricca ricognizione sul tema dell'intenzionalità, cf. A. VOLTOLINI - C. CALABI, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino 2009. Impegnati nella proposta di un'antropologia complessiva sono F. BOSIO, *Natura, mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale*, Il Poligrafo, Padova 2006; A. CAMPODONICO, *Chi è l'uomo? Un approccio integrale all'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007. Importante, V. MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara 2007.

La sporgenza sul destino di morte è un caso eminente della funzione di trascendimento che l'intenzionalità interale esercita per lo più *in negativo*. L'esercizio, per così dire, negativo della funzione di trascendimento è all'opera ogni volta che l'umano è spinto a denunciare il carattere *disequato* della propria situazione. Ogni critica alle restrizioni dell'esperienza è, infatti, possibile grazie alla precomprensione dell'*esperienza* medesima dalla visuale dell'intero. L'adempimento della funzione negativa dell'intero è però il rovescio di una ricerca di *positività*, orientata alla piena saturazione della stessa apertura illimitata. È ciò che, con accenti non di rado inflazionati, viene evocato come ricerca della "felicità". Di qui la domanda che va oltre ogni pregiudizio restrittivo e rifiuta ogni censura dell'istanza di saturazione di cui la intenzionalità dell'intero è portatrice: si dà un correlato *positivo* che sia *in pari* con l'illimitatezza intenzionale?

#### 10. INCONDIZIONATEZZA DELL'ESSERE CONDIZIONATO

Ora, nell'orizzonte dell'intero, ciò che si lascia mettere a tema come *in pari* con l'apertura intenzionale è la positività dell'essere incondizionato<sup>12</sup>. Incondizionato rispetto a che cosa? Rispetto a ogni possibilità di venir prodotto. L'essere incondizionato – si è già rilevato – è l'essere che si sottrae alla producibilità. Non è il risultato di un agire strumentale a opera di altri o di altro. Oltre che non essere prodotto, l'essere incondizionato è quindi impro-

---

<sup>12</sup> Di esso è formulazione insuperata la dizione parmenidea, secondo la quale «l'essere non può non essere». Da questa formulazione incondizionata dell'essere trae luce anche l'affermazione: «lo stesso è pensare e pensare che è», se il pensare è anzitutto intenzionalità dell'intero che trova saturazione in una positività d'essere senza limiti. Per questo motivo l'intenzionalità interale di Parmenide non mette a tema l'essere delle determinazioni molteplici. Il guadagno successivo sta proprio nell'aggiungere che l'essere va detto pure delle molteplici determinazioni dell'intero, e ciò nonostante non sia attualmente manifesto il modo di stare delle determinazioni nell'intero, e quindi non appaia la loro concreta appartenenza all'intero. L'essere delle determinazioni, per la loro opacità rispetto all'intero, differisce dall'essere dell'intero. La manifestazione dell'appartenenza all'intero viene *anticipata* in un rapporto di *partecipazione*.

ducibile. Ciò non vuol dire che deve essere inteso come staticità e assenza di dinamismo.

Se l'essere incondizionato si dà come non producibile dalla potenza produttiva dell'umano o, detto al contrario, la potenza produttiva dell'umano non ha potere sull'essere incondizionato, scaturisce di riflesso la domanda sulla condizione dell'umano in quanto soggetto produttore che è esposto al rischio di essere ridotto a oggetto di produzione. C'è un rapporto intrinseco tra l'essere incondizionato e l'essere condizionato che è l'ente? Un rapporto che sottragga quest'ultimo all'esito di producibilità al quale è esposto dall'eccesso di strumentalità artificiale? In altri termini: come l'essere dell'umano può godere, a sua volta, di uno statuto di irriducibile incondizionatezza pur essendo sempre condizionato? All'ente condizionato può essere attribuita incondizionatezza grazie a un rapporto di *partecipazione*. L'incondizionatezza dell'ente condizionato scaturisce dalla partecipazione all'incondizionatezza dell'essere posto come assoluto.

Nella partecipazione la dignità ontologica dell'ente si affida a un saldo fondamento. Come l'essere illimitato non può essere sottomesso alla logica della produzione a opera di altri o di altro, *analogamente* l'essere limitato, l'umano, non può essere ridotto alla logica della producibilità. Quindi anche l'essere umano è principio in sé e va rispettato come tale. Non può diventare senza residui un oggetto di produzione. Ci ricollegiamo allora al concetto di natura come *ghénesis* o *phýsis* per ribadire un plesso semantico che dice la non riducibilità alla logica della produzione, dell'essere prodotti da altro. Ed è questo il nocciolo ontologico delle protezioni antropologiche di cui sopra si è parlato. Il rispetto ontologico dovuto all'umano si riallaccia all'istanza kantiana di considerare l'umanità sempre anche come fine e mai come semplice mezzo.

In definitiva: l'idea di *essere* come pienezza dell'umano che partecipa dell'essere incondizionato – una pienezza inscritta nella sua natura e insieme aperta a un compimento non ancora dato – può caricarsi di valenze normative rispetto alla logica di manipolazione e di riduzione strumentale che può condurre alla negazione dell'identità umana. Se per l'umano vale il riconosci-

mento del diritto-di-essere e del diritto-di-con-essere, su questa base di dignità ontologica si può sostenere una *normatività etica* che contrasti l'onnipotenza dell'artificio e le sue involuzioni distruttive. La dignità dell'ente, in quanto radicata nell'essere, non può essere oscurata dalle pretese pervasive dell'artificio; essa diventa anzi principio di critica delle situazioni in cui l'ipertrofia strumentale si dovesse espandere come normalità esistenziale. L'antidoto degli antidoti consiste nella capacità di tener fermo il rapporto con l'essere. Questa capacità esclude che l'artificio, con la sua logica di produzione strumentale, possa diventare la totalità dell'esperienza dell'ente finito. Da essa scaturisce l'*avere a cura* che l'artificio non superi i confini propri di una dimensione parziale dell'esistenza.

#### 11. SPOSTARE I CONFINI DELLA PERMANENZA PER GOVERNARE LA METAMORFOSI

Da questo argomento, mi si passi il termine, di tutela *ontologica* non si possono dedurre, o derivare meccanicamente, prescrizioni specifiche sui comportamenti *virtuosi* da assumere nei confronti dell'*artificio* nei molteplici casi della sua applicazione. La tutela del principio della *dignità d'essere* dell'umano deve anzitutto affidarsi, in modo cogente ma non coattivo, alla maturità delle coscienze capaci di discernimento tra il produrre *manifestativo*, aperto al compimento dell'essere, e il produrre di *asservimento* alla strumentalità, che da esso allontana. Questo discernimento, se condiviso, è la condizione prima di possibilità di ogni *buona* formulazione di codici e di regolamenti, e fornisce la misura di ogni scelta da compiere nel dinamismo delle situazioni e delle circostanze contingenti, mai prive di opacità e incertezza oltre che di rischio.

D'altro canto, non si deve nemmeno confondere la virtuosa *prudenza* riguardo all'artificio, prudenza che viene suggerita dalla sua parzialità rispetto all'intero, con la «paura dell'artificiale»,

su cui Mounier rovesciava la sua caustica ironia antiborghese<sup>13</sup>. Questa avvertenza vale specialmente ai fini di una valutazione ben ponderata del rapporto tra umano e *post-umano*<sup>14</sup>. Non si tratta, infatti, di rifiutare il potenziamento dell'umano che può venire dalle tecnologie del post-umano, ma di stare in guardia rispetto alla negazione dell'umano. La negazione o l'annullamento dell'umano evocano il passaggio a qualcosa di cui non riusciremmo nemmeno a fare il nome e di cui non potremmo nemmeno farci il concetto. In tal caso non avremmo una metamorfosi dell'umano (o non staremmo nell'ambito di una *metamorfica* inscritta nella stabilità del permanente), bensì una frattura che immaginiamo a priori e di cui però, a posteriori, rischieremo di non avere nemmeno la memoria. Una buona ibridazione con l'artificio, propiziando il passaggio alla razionalità di tipo "coniugativo" che l'accompagna, favorirebbe invece una maggiore approssimazione all'intero e la fuoriuscita da un paradigma dell'umano appiattito su un antropocentrismo autoreferenziale<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> E. MOUNIER, *La petite peur du XX siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1949, trad. it. a cura di F. Riva, *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*, Città Aperta, Troina 2007.

<sup>14</sup> L'esponente più noto del *post-human*, in ambito italiano, è Roberto Marchesini (cf. *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit.). Una ricca trattazione a più voci in J. SAVULESCU - N. BOSTROM (edd.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2013. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, fornisce un esame ampio e intelligente della questione. Uno schizzo problematico delle sfide di frontiera poste dalla più recente "rivoluzione delle neuroscienze", nel rapporto dell'umano con il non-post-trans-umano e nell'interazione dei corpi umani con le macchine, è tracciato da A. PIRNI - A. CARNEVALE, *The challenge of regulating emerging technologies. A philosophical framework*, in E. PALMERINI - E. STRADELLA (edd.), *Law and Technology. The Challenge of Regulating Technological Development*, University Press, Pisa 2013, pp. 59-75 (cf. anche gli altri saggi della raccolta, attenti alle neuroscienze e alla robotica).

<sup>15</sup> Cf. per esempio diversi contributi presenti nel volume I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005; M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006. Per considerazioni critiche sull'enfasi biocostruttivista del post-umano, cf. A. BOMPIANI, *Chimere embrionali. Aspetti antropologici, biologici ed etici*, Edizioni Studium, Roma 2012. Inoltre, cf. i saggi raccolti in F. TOTARO (ed.), *L'etica tra natura e storicità*, Eum, Macerata 2013.

Il compito è quello di innestare l'inedito *artificiale* nella continuità dell'essenza antropologica (l'essere *aggiunto* con l'artificio in ciò che l'*essere era già*), in vista di una nuova tappa del processo di ominizzazione. Bisogna insomma pensare senza pregiudizi 'reazionari' il rapporto dell'ontologia umana con l'artificialità. Fermo restando il principio inderogabile della dignità antropologica non suscettibile di asservimento alla strumentalità, occorre coniugare tale principio *formale* con una condizione *materiale* radicalmente mutata. Dalla nostra riflessione scaturisce allora un compito costruttivo: il *télos* del pieno riconoscimento della dignità-di-essere dell'umano si sposta in avanti e si ri-definisce come traguardo *utopico* fondato ontologicamente. Il processo di metamorfosi può essere *governato* da un'idea di permanenza dinamica.

## Elenco degli autori

ALICI LUIGI è professore ordinario di ruolo di Filosofia morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Macerata. È presidente del Presidio di qualità di Ateneo. È stato presidente nazionale dell'Azione Cattolica Italiana dal 2005 al 2008.

CALTAGIRONE CALOGERO è professore associato di ruolo di Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università LUMSA di Roma e, dal 2002 al 2015, docente invitato di Antropologia ed etica presso la Facoltà Teologica di Sicilia «San Giovanni Evangelista» di Palermo. Attualmente, è direttore della rivista «Ricerche Teologiche».

FADINI UBALDO è professore associato di ruolo di Filosofia morale presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. È stato per molti anni condirettore del Seminario permanente di filosofia contemporanea presso l'Istituto Filosofico «Antoniano» di Padova.

MILITELLO GETTINA è docente di Ecclesiologia, Liturgia e Mariologia presso diverse facoltà di Teologia a Roma. È direttore dell'Istituto «Costanza Scelfo» per i problemi dei laici e delle donne nella Chiesa, Divisione della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT) della quale è stata anche presidente.

PAGANI PAOLO è professore ordinario di ruolo di Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università «Ca' Foscari» di Venezia. È direttore del Centro Interuniversitario di Studi sull'Etica (CISE) di Venezia.

PALUMBO GIORGIO è professore associato di ruolo di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo. Coordina la redazione siciliana della rivista «Filosofia e Teologia».

SCORDATO COSIMO è professore stabile di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Sicilia «San Giovanni evangelista» di Palermo.

TOTARO FRANCESCO, già professore ordinario di ruolo nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Macerata, della quale è stato a lungo pro-rettore, fa parte della direzione del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. È presidente della *International Society for Phenomenology and the Sciences of Life* (organo del «World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning»).

VIOLA ANNA PIA è professore stabile di Filosofia presso la Facoltà Teologica di Sicilia «San Giovanni evangelista» di Palermo.

## Indice dei nomi

- Adorno Th.: 59, 64  
Agostino (sant'): 30, 31, 33, 35-39, 42  
Aguti A.: 290  
Ales Bello A.: 272  
Alfano Miglietti F.: 194  
Alici L.: 13, 18, 27, 33, 34, 205  
Allodi L.: 22, 138  
Ancona G.: 140  
Andersen K.: 239  
Angelini G.: 137, 138  
Apel K.O.: 55  
Ardovino A.: 186  
Aristotele: 138, 142, 186, 249, 251, 252, 274, 275, 293  
Atanasio: 40  
Auletta G.: 289  
Austin J.: 22, 23  
Autiero A.: 129  
Averroè: 253  
Avicenna: 253, 254
- Baccarini E.: 203  
Baccarini M.: 19  
Balthasar H.U. von: 93, 133  
Barcellona P.: 194  
Bateman-Novaes S.: 294
- Benveniste E.: 24, 25  
Berdjaev N.: 23, 28  
Bianco L.: 133  
Bisconti M.: 258  
Boezio Severino: 27, 105, 106, 280  
Bompiani A.: 301  
Bonaccorso G.: 85, 87  
Boole G.: 273  
Bosco D.: 20  
Bosio F.: 297  
Bostrom N.: 301  
Botturi F.: 105, 204, 210, 212  
Braidotti R.: 132, 194  
Brambilla F.G.: 79, 80, 83, 86, 88, 89, 140  
Brown L.M.: 128  
Bunge M.: 83  
Burger Cori A.: 56  
Busi A.: 17  
Butler J.: 127, 132  
Buttarelli A.: 110
- Calabi C.: 297  
Calapaj Burlini A.-M.: 117  
Caltagirone C.: 7, 11, 26, 65, 113, 126, 135, 137, 205, 208, 209, 287, 303

Indice dei nomi

- Campanini G.: 13  
Campodonico A.: 297  
Canguilhem G.: 53  
Canobbio G.: 79  
Cantor G.: 250  
Carli E.: 263, 265  
Carnevale A.: 301  
Caronia A.: 194  
Carter I.: 26  
Cartesio R. (Descartes R.): 70,  
139-141, 144, 163, 280  
Casula L.: 140  
Chicchi F.: 63  
Chiereghin F.: 18  
Chodorow N.: 129  
Ciancio C.: 245  
Ciaramelli F.: 194  
Ciardella P.: 120  
Cicchese G.: 95, 209  
Cilluffo A.: 19  
Cimino A.: 182  
Cixous H.: 128  
Clavell Ll.: 213, 214  
Coda P.: 79  
Cogliandro G.: 176  
Colli G.: 161, 164, 222  
Conigliaro F.: 81  
Corballis M.C.: 289  
Corte G.: 19  
Crapiz S.: 43  
Crespi Reghizzi S.: 209  
Cristaldi M.: 20  
  
D'Agostino F.: 202  
Dalmaso G.: 187  
Danese A.: 24, 198  
Darwin Ch.: 81, 224, 239, 258  
  
Dawkins R.: 19, 221  
de Beauvoir S.: 126  
De Lauretis T.: 127  
Deleuze G.: 59-61, 64, 190,  
191  
Dennett D.C.: 19  
Derrida J.: 187-189  
Di Francesco M.: 143, 159,  
169  
Diana E.: 265  
Discipio D.: 21  
Dobzhanski Th.: 259, 260  
Dotolo C.: 200  
Duns Scoto: 27  
  
Eccles J.C.: 259  
Edelmann G.M.: 83, 84, 290  
Epitteto: 106, 107  
Esposito R.: 18  
  
Fabris A.: 182  
Fabro C.: 43  
Fadini U.: 45, 46, 59, 64  
Falque E.: 42, 139  
Faro Ph.: 294  
Feferman S.: 267  
Ferrarotti F.: 289  
Ferretti G.: 224, 245  
Figiani M.: 194  
Florenskij P.A.: 41  
Fontana A.: 61  
Foucault M.: 20, 296  
Fozzer G.: 284  
Franceschelli O.: 224  
Frediani S.: 290  
  
Galileo Galilei: 70, 71

- Galimberti U.: 289  
 Galvan S.: 268  
 Garaventa R.: 20  
 Gehlen A.: 17, 49-51, 53-59, 289  
 Gentile L.: 20  
 Gerl-Falkovitz H.-B.: 135  
 Gesché A.: 81  
 Gessa Kurotschka V.: 194, 290  
 Gilligan C.: 128  
 Giorello G.: 219  
 Giorgio G.: 11, 200-202  
 Giovanni Crisostomo: 116  
 Giovanni Paolo II: 117  
 Giuliani M.V.: 25  
 Gödel K.: 266-270  
 Grassi P.G.: 290  
 Greco M.: 44  
 Green E.: 129  
 Grigorovich E.: 23  
 Grillo A.: 88, 91  
 Grion L.: 11, 19, 194  
 Guardini R.: 91, 135, 137  
 Guattari F.: 59-61, 190, 192  
 Habermas J.: 283  
 Hallett M.: 250  
 Haraway D.: 127, 132, 193  
 Hauser M.: 258  
 Heft J.L.: 33  
 Heidegger M.: 180-187, 190, 284, 294  
 Héritier Fr.: 125  
 Herrmann F.W. von: 183  
 Hilbert D.: 271  
 Hume D.: 150-161, 163, 164, 167, 174, 206  
 Husserl E.: 66, 251  
 Iannotta D.: 22  
 Illiceto M.: 202, 203  
 Impellizzeri V.: 11  
 Irigaray L.: 111, 128  
 Jacques F.: 24  
 Jankélévitch V.: 21, 22, 28, 44  
 Jervis G.: 139  
 Jonas F.: 55  
 Jonas H.: 217, 235  
 Jüngel E.: 77, 78  
 Kant I.: 20, 101, 161, 163-167, 241, 249, 273, 274  
 Kern A.: 217, 231  
 Kierkegaard S.: 29, 42-44  
 Knauss S.: 129  
 Kristeva J.: 128  
 Küng H.: 69  
 La Delfa R.: 87  
 La Rosa M.: 63  
 Ladrière J.: 294  
 Lakatos I.: 219  
 Laville J.-L.: 63  
 Lazzari S.: 217  
 Le Moli A.: 186  
 Leibniz G.W.: 145-149  
 Lenzi L.: 268  
 Leone S.: 11  
 Lequier J.: 273  
 Lévinas E.: 97-101, 109  
 Lévi-Strauss C.: 19, 20, 225  
 Lindström P.: 268  
 Lisciani Petrini E.: 44  
 Locke J.: 141-147, 171, 172, 177

Indice dei nomi

- Longo G.O.: 194  
Lorizio G.: 66  
Lucas J.R.: 265, 267, 269
- Mach E.: 160, 161  
Maggiani S.: 120  
Mainoldi C.: 17, 49  
Mancini R.: 245  
Marazzi Ch.: 62, 63  
Marchesini R.: 17, 194, 239, 289, 301  
Marquard O.: 45  
Martini C.: 126  
Marucci C.: 68  
Marzocca O.: 20  
Masullo P.A.: 194  
Meier J.P.: 124  
Meister Echkart (Maître Echkart): 40  
Melchiorre V.: 18, 27-29, 43, 105, 106, 109, 213, 283, 297  
Merleau-Ponty M.: 86  
Messinese L.: 272  
Metzinger T.: 19  
Meyer M.: 43  
Milano A.: 30, 31  
Militello C.: 113-116, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 131, 134  
Molari C.: 81  
Molinaro A.: 272  
Mollo G.: 203, 205  
Moltmann J.: 65, 75, 76, 78-80  
Monod J.: 19  
Montinari M.: 222  
Morandini S.: 239
- Moriconi B.: 114  
Morin E.: 217, 231, 235  
Mounier E.: 13, 301  
Muraro L.: 129  
Muratore S.: 66, 68, 78  
Murphy-O'Connor J.: 124
- Naro M.: 66  
Natoli S.: 218, 231, 232, 246  
Nauroy G.: 35  
Negroponte N.: 194  
Nicoletti M.: 135  
Nietzsche F.: 190, 222, 237, 243, 255  
Noceti S.: 117  
Noonan H.: 41  
Nozick R.: 141
- Ogien R.: 294  
Oliverio A.: 290
- Pagani P.: 249, 272  
Palmerini E.: 301  
Palumbo G.: 97, 215  
Panaitescu E.: 296  
Pangallo M.: 213  
Pannenberg W.: 65, 68  
Pansera M.T.: 56  
Parfit D.: 19, 168-174  
Paris L.: 83, 84  
Parmenide: 181, 182, 184, 185, 206, 298  
Pavan A.: 30, 202  
Penco C.: 23  
Penrose R.: 265-269, 272  
Peri C.: 102, 105, 108  
Peroli E.: 30, 40

- Perroni M.: 120, 123  
 Pesenti M.: 13  
 Petrosino S.: 187  
 Pettorossi A.: 209  
 Pfister G.: 41  
 Piccolomini R.: 33  
 Pieretti A.: 33  
 Pierosara S.: 14  
 Pievani T.: 215, 218, 220, 221,  
 225, 229, 230, 232, 233,  
 235, 238, 240, 242, 243  
 Pinkus L.: 126  
 Pirni A.: 301  
 Platone: 14, 41, 181, 228  
 Plessner H.: 22  
 Popitz H.: 289  
 Popper K.R.: 83, 259, 260  
 Prati I.: 137  
 Pulcini E.: 194, 290  
 Putnam H.: 256, 257, 267  
  
 Rahner K.: 67, 68, 71, 74, 76, 80  
 Rasini V.: 49  
 Rawls J.: 16  
 Reale G.: 14  
 Recanati F.: 23  
 Regina U.: 29  
 Rehberg K.-S.: 49  
 Reiter R.: 126  
 Remotti F.: 47, 200, 201  
 Révész G.: 261, 262  
 Riccardo di san Vittore: 27, 33,  
 105  
 Ricciardi M.: 26  
 Rich A.: 129  
 Ricoeur P.: 20, 22, 24, 29, 97,  
 100, 101, 195-199  
  
 Rigamonti G.: 70  
 Rigato M.-L.: 124  
 Rigobello A.: 18  
 Rini R.: 19, 26  
 Riva F.: 101, 301  
 Rizzi A.: 237  
 Rosmini A.: 44, 249  
 Rovatti P.A.: 95  
 Rubin G.: 126  
 Rucker R.: 252  
 Ruggenini R.: 224, 245  
 Rusconi G.: 241  
  
 Sanna I.: 73, 139, 194, 301  
 Santiso Porcile M.T.: 129  
 Saraceno L.: 206  
 Sartre J.: 178  
 Savater F.: 219, 221, 222, 226-  
 228, 234  
 Savulescu J.: 301  
 Sbisà M.: 23  
 Scalero L.: 255  
 Scarafile G.: 194  
 Scheler M.: 56, 100  
 Schillaci G.: 206  
 Sciuto I.: 105  
 Scola A.: 120  
 Scordato C.: 65, 92, 304  
 Searle J.R.: 262-265  
 Senni V.: 209  
 Serra A.: 19  
 Serra L.: 221  
 Severino E.: 294  
 Sgalambro M.: 231  
 Signore M.: 17, 194, 286, 301  
 Silesius Angelus (Scheffler  
 Johannes): 284

Indice dei nomi

- Singer P.: 15, 16  
Socrate: 13, 14  
Sodi M.: 213, 214  
Sofocle: 109  
Spaemann R.: 22, 27, 35, 138,  
140, 290, 292, 293  
Sparti D.: 139, 143, 160, 163,  
172  
Spinelli M.: 33  
Spinosa M.A.: 11  
Spólnik M.: 214  
Stein E.: 119  
Stoppa F.: 20  
Stradella E.: 301  
Strawson P.E.: 22, 175  
Strube C.: 182
- Taddei Ferretti C.: 116, 117,  
126  
Tagliagambe S.: 290  
Taylor Ch.: 26, 33, 141  
Terrosi R.: 194  
Tetamo E.: 55  
Teilhard de Chardin: 80  
Tobino M.: 44  
Tommaso d'Aquino: 91, 252-  
254, 274  
Totaro F.: 17, 46-49, 105, 204,  
210-212, 279, 283, 286, 301
- Tundo Ferente L.: 290  
Tuozzolo C.: 20
- Valentini N.: 41  
Van Bavel T.J.: 33  
Vance C.: 126  
Vannier M.-A.: 35, 41  
Vannini M.: 284  
Vattimo G.: 190  
Vico G.B.: 260  
Vigna C.: 105, 213, 290  
Viola A.P.: 11, 95, 304  
Volpi F.: 183, 186  
Voltolini A.: 197
- Washburn J.: 260  
Weil S.: 108, 109  
Weinberg S.: 243  
Welte B.: 237  
Wendel-Moltmann E.: 129  
Wiggins D.: 176, 177  
Wittgenstein L.: 175, 257
- Zambrano M.: 110  
Zanardo S.: 290  
Zarri A.: 119  
Zucal S.: 135

# Indice generale

INTRODUZIONE (di <i>Calogero Caltagirone</i> ) . . . . .	pag.	7
DIRE PERSONA: IL PARADOSSO DELLA DIFFERENZA (di <i>Luigi Alici</i> ). . . . .	»	13
1. Scomposizioni antropologiche. . . . .	»	13
2. Tra semantica e pragmatica . . . . .	»	21
3. Il terzo nel paradosso della differenza. . . . .	»	29
4. “Verbum proles mentis” . . . . .	»	34
5. La persona tra finito e infinito . . . . .	»	40
LA VARIABILE PERMANENTE. SULLE TRASFORMAZIONI (DELL’IMMAGINE) DELL’UMANO (di <i>Ubaldo Fadini</i> ) . . . .	»	45
Introduzione. . . . .	»	45
1. Le incombenze dell’“uomo che è compito a se stesso” . . . . .	»	47
2. L’uomo come “Techniker” . . . . .	»	55
3. Complicazione della coimplicazione uomo-tecnica . . . . .	»	59
L’ANTROPOLOGICO TRA TEOLOGIA, FILOSOFIA E SCIENZE. LA PERMANENZA OLTRE LE METAMORFOSI (di <i>Cosimo Scordato</i> ) . . . . .	»	65
Il “tra” della questione. . . . .	»	65
1. Il tentativo della teologia . . . . .	»	66
1.1. <i>Considerazione di carattere teologico-fondamentale</i> . . . . .	»	67
1.2. <i>L’orizzonte cristologico</i> . . . . .	»	72
1.3. <i>Per un’epistemologia “aperta”</i> . . . . .	»	74

2. Esplicitazioni antropologico-teologiche . . . . .	pag.	78
2.1. <i>Critica e ripensamento dell'antropocentrismo da parte delle scienze</i> . . . . .	»	78
2.2. <i>La teologia della natura: il mondo come creazione</i> . . . . .	»	79
2.3. <i>La teologia dell'uomo: l'uomo come movimento di riflessione della creazione</i> . . . . .	»	83
3. Lo Spirito Santo «che è Signore e dà la vita» . . . . .	»	88
3.1. <i>La grazia della libertà... ad imaginem Christi</i> . . . . .	»	88
3.2. <i>Risoluzione sacramentale</i> . . . . .	»	90
 L'UMANO TRA IDENTITÀ E ALTERITÀ: L'APERTURA ALL'OLTRE/ALTRO (di <i>Anna Pia Viola</i> ) . . . . .	»	95
1. Dal tema alla questione: l'orizzonte della domanda . . . . .	»	95
2. L'inquietudine dell'altro: il rovesciamento metodologico . . . . .	»	96
3. Dall'alterità dell'altro all'alterità di me in rapporto a me stesso: l'alterità costitutiva dell'ipseità . . . . .	»	100
4. Alterità come dimensione ontologica: l'ontologicamente altro (spirito) e l'alterità come dono d'essere . . . . .	»	101
5. Essere <i>in altro</i> e <i>per altro</i> , <i>oltre</i> di sé persona come vissuto "frammento di Dio" - donazione di senso . . . . .	»	105
6. Per un'apertura altra . . . . .	»	108
 L'UMANO TRA IDENTITÀ E DIFFERENZA DI GENERE (di <i>Cettina Militello</i> ) . . . . .	»	113
Premessa . . . . .	»	113
1. La concretezza vissuta dell'umano nella testimonianza della Scrittura . . . . .	»	114
1.1. <i>Il darsi originario nella dualità funzionale della sessuazione</i> . . . . .	»	114
1.2. <i>A modo di "variazione": nominazione sessuata e nominazione di genere</i> . . . . .	»	121
2. Lo specifico dell'identità sessuale . . . . .	»	125
3. A modo di conclusione . . . . .	»	132

IDENTITÀ E RELAZIONI NELL'UMANO. LA METAMORFOSI STABILE DEL PERMANENTE (di <i>Calogero Caltagirone</i> ) . . .	pag. 135
«Esordio guardiniano» . . . . .	» 135
1. Identità: un concetto in tensione . . . . .	» 138
2. Identità in transito . . . . .	» 179
3. L'identità narrativa . . . . .	» 195
4. La “poietica” dell'identità . . . . .	» 200
5. Per un «nuovo cantiere» antropologico: il relazio- nale come «trascendentale» dell'umano . . . . .	» 211
L'HOMO CONJECTURALIS E IL SENSO DEL BENE (di <i>Giorgio Palumbo</i> ) . . . . .	» 215
Introduzione . . . . .	» 215
1. Passione di senso e orizzonte del congetturale . . . . .	» 217
2. Una riscoperta della gratuità? . . . . .	» 220
3. Le difficoltà di un'etica contingentista . . . . .	» 226
4. Rendere giustizia all'esperienza morale . . . . .	» 229
5. Paradosso chiuso e paradosso aperto . . . . .	» 233
6. Siamo speciali, unici al mondo? . . . . .	» 238
7. Quale chiave, quale misura? . . . . .	» 241
IL TRASCENDENTALE UMANO (di <i>Paolo Pagani</i> ) . . . . .	» 249
1. Note sul concetto di “trascendentale” . . . . .	» 249
<i>Premessa</i> . . . . .	» 249
<i>Trascendentalità e infinità</i> . . . . .	» 250
<i>Trascendentalità e intenzionalità</i> . . . . .	» 251
<i>Corollari</i> . . . . .	» 252
2. L'umano come capacità del trascendentale . . . . .	» 255
2.1. Il “ponte” nicciano tra un non-ancora e un non-più della trascendentalità . . . . .	» 255
2.2. <i>Premessa sul concetto di riduzionismo</i> . . . . .	» 256
3. Riduzionismo a parte ante. <i>Suppositum</i> senza ratio . . . . .	» 258
3.1. <i>Differenza specifica dell'umano</i> . . . . .	» 259
4. Riduzionismo a parte post. <i>Ratio</i> senza <i>suppositum</i> . . . . .	» 262
4.1. <i>AIF e argomenti searliani</i> . . . . .	» 262
4.2. <i>AIF e argomenti gödeliani</i> . . . . .	» 265
4.3. <i>Possibili sviluppi</i> . . . . .	» 270

Indice generale

5. Trascendentalità e principialità . . . . .	pag. 272
5.1. <i>Surrogazione logistica della principialità</i> . . . . .	» 272
5.2. <i>Principialità e libertà</i> . . . . .	» 273
LA PERMANENZA DINAMICA DELL'UMANO TRA LE METAMORFOSI DELL'ANTROPOLOGICO (di <i>Francesco Totaro</i> ) . . . . .	» 279
1. La coscienza e la sua incarnazione personale . . . . .	» 279
2. L'intero e la sua manifestazione deficitatria. . . . .	» 281
3. Lo spazio antropologico e il compito di riequilibrare lavoro, azione, contemplazione . . . . .	» 282
4. L'umano nel rapporto con la natura e l'artificio . . . . .	» 286
5. Natura come fatto e natura come essenza . . . . .	» 288
6. Paradosso e arbitrio . . . . .	» 290
7. La natura umana da interpretare e scoprire . . . . .	» 292
8. Generazione e produzione: una linea di distinzione. . . . .	» 293
9. La tutela dell'umano nelle metamorfosi dell'antropologico . . . . .	» 295
10. Incondizionatezza dell'essere condizionato . . . . .	» 298
11. Spostare i confini della permanenza per governare la metamorfosi . . . . .	» 300
ELENCO DEGLI AUTORI . . . . .	» 303
INDICE DEI NOMI. . . . .	» 305











