

# ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

XXI, 2019, 2

*[www.units.it/etica](http://www.units.it/etica)*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167



## M o n o g r a p h i c a I

## THE HUMAN MEASURE. PERSPECTIVES ON HUMANISM

- 9 Stefano Biancu *The Human Measure and the (Impossible?) Legacy of Humanism. Guest Editor's Preface*
- 25 Vittorio Hösle *Fondazioni filosofiche di un futuro umanesimo*
- 43 Stéphane Cormier *L'humaine mesure ou l'institution des registres catégoriels de l'humain et du non humain*
- 59 Philippe Nouzille *Uomo, macchina, animale*
- 77 Céline Lafontaine *Mon corps, mon capital. La bioéconomie et les nouvelles frontières du corps humain*
- 89 Chiara Beneduce *Personalized Medicine and Complexio. "What is Human.?" as a Medical Question*
- 99 Walter Lesch *Un'etica dell'immigrazione alla ricerca della misura umana*
- 113 Fabrizia Abbate *Debunking Fake Humanities. Critical Reasoning from Ovid to Roboethics*
- 121 Riccardo Saccenti *Un umanesimo della crisi. Legge naturale e cristianesimo in Ernst Troeltsch*
- 135 Kamila Drapała *Martha Nussbaum's Non-Anthropocentric Philosophy?*
- 155 Francesca Simeoni *Animal e impersonnel: sull'umano in Simone Weil*
- 171 Roberto Luppi *Persona e relazione nel pensiero del giovane Rawls*

F o c u s  
ON POLITICAL PRAGMATISM

- |     |               |   |
|-----|---------------|---|
| 185 | Roberto Frega | <i>Bringing Character Back In: From Republican Virtues to Democratic Habits</i> |
| 209 | Raşit Çelik   | <i>Rawls and Dewey on Democracy, Pluralism, and the Person</i>                  |

S y m p o s i u m I

**Carmine Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria***

- |     |                    |   |
|-----|--------------------|---|
| 227 | Agostino Cera      | <i>Tecnica e antropogenesi tra organologia e istituzionalità</i>  |
| 237 | Elena Nardelli     | <i>Tecnica, linguaggio e autopoiesi dell'umano. Un dialogo con Paul Alsberg</i>                         |
| 247 | Andrea Parravicini | <i>Tecnica e linguaggio alle soglie dell'umano. Riflessioni al crocevia tra filosofia ed evoluzione</i> |
| 269 | Fabio Polidori     | <i>Siamo sempre sott'occhio</i>   |
| 277 | Vallori Rasini     | <i>A proposito di viventi umani e non umani</i>   |
| 287 | Marco Russo        | <i>Diventare se stessi. Bildungsroman e antropologia</i>  |
| 297 | Carmine Di Martino | <i>Pensare filosoficamente le trasformazioni. Provando a rispondere di un testo</i>                     |

## S y m p o s i u m I I

Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*

- 327 Luca Bagetto *L'angoscia del concetto*
- 339 Alessandro Biasini *I limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*
- 349 Antonio Da Re *Il desiderio riparatore*
- 357 Francesca Saccardi *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*
- 371 Paolo Bettineschi *Filosofia delle relazioni oggettuali ed etica della riparazione. Difesa e sviluppo della teoria mediante il dialogo con i critici*

## V a r i a

- 433 Bruno Accarino *Sulle tracce del conservatorismo: immagini della decadenza nella filosofia kantiana della storia*
- 449 Julio A. Andrade *A Levinasian Reconceptualization of Supererogation*
- 473 Mariafilomena Anzalone *Riformare la medicina, ripensare la soggettività. Viktor von Weizsäcker e l'antropologia filosofica di Max Scheler*
- 491 Barbara De Mori & Simona Normando *Is 'history' repeating itself? The case of fish and arthropods' sentience and welfare*
- 517 Antonino Firenze *Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*

- 535 Burkhard Liebsch *The livability of a political life. On the paradigmatic case of violent economization between moral economy and debt enslavement*
- 557 Pierpaolo Marrone *Sul cognitivismo non metafisico di Parfit*
- 583 Nuria Sánchez Madrid *Hegel ante la pobreza: la economía de mercado y el derecho como fuerzas contrapuestas*
- 601 Paolo Slongo *Leggi e regolazione in Montesquieu*
- 619 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

# FILOSOFIA DELLE RELAZIONI OGGETTUALI ED ETICA DELLA RIPARAZIONE

## DIFESA E SVILUPPO DELLA TEORIA MEDIANTE IL DIALOGO CON I CRITICI

**PAOLO BETTINESCHI**

*Università Ca' Foscari di Venezia*

*Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali*

pgbettineschi@gmail.com

### **ABSTRACT**

In this paper, I reply to the objections and solicitations of the critics who intervened in the symposium on my book *L'oggetto buono dell'Io*. In this way, I return to discuss some fundamental concepts of the Philosophy of Object Relations, and some theses of its Ethics of Reparation. In doing so, I try to defend and develop some of the most relevant arguments of that complex theory.

### **KEYWORDS**

Philosophy of Object Relations, Ethics of Reparation, Appearing, Manifestation, Presence, Absence, Thought, I, Ego, Other-Ego, Intersubjectivity, Evidence, Phenomenology, Absolute, Totality, Transcendental, Transcendence, Metaphysic, Desire, Domination, Reification, Freedom, Narcissism, Recognition, Idealization, Finished, Infinity, Technique, Hate, Love, Envy, Avidity, Depression, Good, Evil, Anguish, Testimony, Truth, Sign, Symbol, Reparation, Salvation, Kenosi, Klein, Lacan, Psychoanalysis, Justice, Social Gratitude, Restorative Justice, Guilt, Time, Memory, Hope

### **PREMESSA**

Nelle pagine che seguono provo a ritornare su alcune questioni fondamentali attorno alle quali si sviluppa la filosofia delle relazioni oggettuali e, all'interno di questa, si determina poi il senso dell'etica della riparazione o del riparare. Mi trovo in qualche modo facilitato, in questo compito, dalla possibilità, che mi si offre, di affrontare le tematiche che seguono attraverso il dialogo con i critici che hanno accettato di discutere il lavoro svolto ne *L'oggetto buono dell'Io*<sup>1</sup>, e che lo hanno fatto con straordinaria intelligenza e sensibilità.

<sup>1</sup> P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.

Ne viene fuori, allora, uno sviluppo della teoria che mi sta a cuore che prende anche la forma di una sua difesa chiarificatrice. Questo, almeno, si verifica là dove le obiezioni sembrano più nette e l'esigenza di rispondere con la massima chiarezza possibile si fa più stringente. Là dove invece la critica mi sollecita o mi stimola all'approfondimento di problematiche rilevanti che magari ho solo potuto sfiorare nel libro sopra ricordato, le pagine seguenti tentano di proseguire un po' la riflessione nella direzione che è stata indicata oltre quei miei primi ed imperfetti passaggi.

Nell'un caso come nell'altro, i critici hanno dimostrato di essere per me soprattutto degli amici. Amici che, tanto confermando quanto obiettando o sollecitando, mi hanno fatto dono prezioso del loro tempo e dei loro pensieri. Spero dunque, dialogando con Loro, di riuscire ad onorare almeno un poco il dono ricevuto, mandando avanti, nel contempo e grazie proprio a questo confronto, anche il lavoro per la soddisfazione del desiderio di sapere in cui la filosofia propriamente consiste.

## 1. SULL'APPARIRE, L'IO E L'INTERSOGGETTIVITÀ

1.1. È bene cominciare con la discussione del contributo di Francesco Saccardi<sup>2</sup>, perché le sue osservazioni si concentrano su alcuni dei concetti che si pongono come alla base della filosofia delle relazioni oggettuali e che, per conseguenza, fanno crescere su di loro tutto il resto dell'edificio teorico.

Le obiezioni di Saccardi si rivolgono in primo luogo al nesso che riguarda o può riguardare il concetto dell'apparire, il concetto della presenza e quello del pensiero. Dopo aver rilevato come nelle battute iniziali de *L'oggetto buono dell'Io* il concetto di apparire e quello di presenza si dispongano subito in maniera sinonimica, occupando, senza difficoltà da registrare, uno stesso campo semantico, Saccardi nota come assai meno pacifico ai suoi occhi risulti istituire un nesso di doppia implicazione tra il concetto dell'apparire (e della presenza) e quello del pensiero. O per meglio dire: tra "l'esser-presente e l'essere-pensato di ogni ente che entra a costituire il mondo che (mi) appare". Egli scrive ancora: "si può osservare che il rapporto di implicazione tra l'«essente-presente» (o l'essere in quanto è un determinato essere che è presente) e l'«essente-pensato» (o l'essere in quanto è un determinato essere che è pensato) è un rapporto tra *distinti*, che appunto si co-implicano. E tuttavia, almeno in queste battute iniziali, non viene in chiaro quale sia, da un lato, la ragione della loro reciproca implicazione, dall'altro, il significato (e gli esatti confini) del loro differire. Poco più avanti si ritorna sull'argomento, indicando che l'esser presente di qualche cosa è *'Io stesso* che l'esser pensata di quella cosa secondo la forma o la determinatezza esatta che a quella cosa compe-

<sup>2</sup> F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.



te'. L'ipotesi di poter spaiare pensiero ed apparire o esser-presente, allora, viene rigettata negando non soltanto la disequazione (o l'alterità sul piano estensionale) dei due termini, bensì la loro stessa differenza, in quanto si afferma che è impossibile pensare a una cosa determinata (sia: *A*), senza che quella determinata cosa appaia 'nella forma esatta e nei limiti che la individuano'. Ossia la determinatezza con la quale la cosa (*A*) appare ed è presente è insieme (e *simpliciter*) l'identità secondo cui è pensata quella medesima cosa. Non è possibile, cioè, che una certa cosa sia pensata se non appare al pensiero che la pensa secondo l'essere che la costituisce come quel certo essere che è (*A*). Con questo, appunto, a discapito di quanto implicitamente presupposto, viene ribadita l'identità (anche) intensionale di pensiero e apparire attraverso la medesimezza di 'essente-presente' ed 'essente-pensato'<sup>3</sup>.

Va allora osservato, anzitutto, che la distinzione introdotta inizialmente circa l'esser-presente e l'esser-pensato di qualcosa è una distinzione preliminare che viene mandata avanti proprio per essere presto risolta (come pure vede Saccardi) in un'altra sinonimia, oltre quella di apparire e presenza. La distinzione è introdotta per venire presto rimossa, quando essa rifiuta di passare ad essere appunto una distinzione solo linguistica, del tipo di quelle che riguardano i termini che, pur essendo parole diverse, quando sono debitamente pensati, rivelano di essere sinonimi concettuali che possono sostituirsi l'un l'altro nel discorso senza che il senso del discorso ne esca compromesso. La distinzione iniziale, insomma, nell'esposizione che facevo, era funzionale esattamente a dimostrare come essa dovesse passare velocemente ad essere una sinonimia. Ma per dimostrare la necessità del passaggio alla sinonimia, appunto, avevo bisogno di far vedere come la distinzione, introdotta in maniera isolante o spaiante, non riuscisse a farsi pensare senza contraddizione. Da qui si giustifica il ricorso al nesso implicativo più forte che può legare fra loro due termini distinti: quello doppio, quello di doppia implicazione. Per il quale, nello specifico: qualche cosa è a me presente *se e solo se* è da me pensata. Ma se non è possibile che qualche cosa sia a me presente senza essere da me pensata e se, congiuntamente, non è possibile che qualche cosa sia da me pensata senza essere anche a me presente, allora l'esser-presente e l'esser-pensato della cosa, quale che essa sia, in verità sono lo stesso o in verità sono un medesimo<sup>4</sup>.

La precisazione di sopra, se toglie (come mi pare) l'accusa di aver mal formulato una distinzione iniziale che poi è subito fatta cadere, non risponde ancora però alla domanda più interessante che Saccardi muove chiedendo ragione dell'impossibile spaiamento - dell'impossibile distinzione isolante - del concetto dell'esser-presente e di quello dell'esser-pensato. La domanda viene posta in una nota del suo articolo (la nota 8). Si chiede, qui, "di esplicitare il fondamento della

<sup>3</sup> *Ibi*.

<sup>4</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 1 e 4, pp. 13-14 e pp. 20-21.

presunta ragione per la quale ‘pensare’ un certo contenuto (*A*) significhi, insieme e *indistintamente*, ‘avere presente’ quel determinato contenuto (mostrarne la ragione, s’intende, facendo a meno di ricorrere – come invero accade nel discorso di Bettineschi – circolarmente all’affermazione dell’impossibilità che qualcosa possa essere pensato senza che esso appaia nella determinatezza con cui viene pensato)”<sup>5</sup>.

La risposta, se allora vogliamo essere diretti, è presto data. La ragione non presunta o il fondamento concreto dell’impossibilità di spaiare o di separare pensiero e presenza della cosa si trova proprio in questo: che diversamente non si riesce a fare *mai*.

Non si tratta di una petizione di principio – e dunque di un circolo vizioso che compromette la bontà e l’efficacia dell’argomentazione o della fondazione. Si tratta invece di una autofondazione di quella tesi o, meglio, di una dimostrazione elenctica della tesi in questione, che prende forma sul rilievo dell’impossibilità, cui la tesi opposta sempre va incontro, di riuscire a costituirsi senza presupporre e senza riproporre quello di cui vorrebbe essere la esatta negazione. In termini più espliciti: se non si riesce mai a spaiare o separare pensiero e presenza di un qualche contenuto, anche quando si tenta lo spaiamento o la separazione, allora lo spaiamento e la separazione dimostrano di essere qualcosa di impossibile in quanto autocontraddittorio. E in termini ancora più minimali, si può dire pure che l’autocontraddizione della tesi secondo cui è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto si scopre nel fatto che ogni tentativo di pensare qualche contenuto senza avere presente quello stesso contenuto che viene pensato, ogni tentativo di questo tipo finisce inevitabilmente nella propria negazione, o finisce inevitabilmente per negare se stesso. La tesi  $\alpha$  (è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto) sviluppa o deriva sempre la propria negazione  $\neg\alpha$  (non è possibile spaiare o dividere pensiero e presenza di un qualche contenuto). Ma questa esplicitazione minimale, in effetti, non fa che esplicitare quella che è appunto l’anima adamantina dell’elenchos. E se Saccardi non intende affermare che l’elenchos è una petizione di principio e dunque un vizio che la teoria della dimostrazione deve evitare (ma so per certo che lui non intende andare da questa parte), allora l’argomento non dovrebbe dispiacergli.

E, d’altronde, poi, lui stesso afferma di non stare “implicitamente sostenendo che qualcosa (*A*) possa esser presente o apparire, senza che esso sia pensato come quel certo essere che è (*come A*), con ciò stesso pensando un qualsiasi altro essente (*non A*)”<sup>6</sup>. Si tratterebbe, allora, da parte sua, non solo di non sostenere che qualche cosa possa essere presente o apparire senza che essa venga anche pensata, ma si tratta di fare un passo più in là e affermare che se non si riesce mai a realiz-

<sup>5</sup> F. Saccardi, *L’io, l’apparire e il problema dell’intersoggettività*, cit., nota 8.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

zare questo divorzio di pensiero della cosa e presenza (o apparire) della cosa, allora la loro unione è qualcosa che vale *trascendentalmente*, cioè vale *sempre*.

Facciamo un altro esempio, a questo punto, che può meglio aiutare chi ha potuto spendersi meno attorno a ragionamenti simili, ma che può forse giovare anche a chi per un eccesso di analisi rischia di perdere di vista la concretezza della sintesi. Proviamo a pensare alla tigre dell'Asia. Sorgerà, allora, da parte di qualcuno, una obiezione di questo tipo: "ma come fai, tu, che te ne stai chiuso nel tuo studiolo di Milano, ad affermare che, mentre pensi la tigre che vive in Asia, questa tigre ti sia anche presente? La penserai - va bene. Ma non potrai dire di averla presente".

Ad una obiezione di questo tipo bisogna invece rispondere che *la stessa* tigre asiatica che sto pensando mi è anche presente. Si tratta, allora, di capire bene cosa sia quello stesso che viene pensato e che ho presente. Quando, infatti, penso la tigre dell'Asia standomene nel mio studiolo a migliaia di chilometri di distanza da lei, e magari non essendo nemmeno un grande esperto di questo felino, il pensiero che ne ho è un pensiero che sconta o patisce tutti i limiti dettati da quella stessa distanza e dai difetti della mia frequentazione di questo animale. Sarà un pensiero più o meno abbozzato, più o meno approssimato, capace di metter a fuoco alcuni dettagli ma gravato di ombre e di dubbi su tantissimi altri aspetti. Sarà un pensiero composto un po' di elementi che potrei ritrovare nella tigre anche qualora l'avessi a pochi metri da me, e un po' composto pure di elementi fantastici o immaginativi che coprono appunto i difetti della mia conoscenza di lei. Secondo il pensiero limitato che ne ho, però, la tigre mi è anche presente. E la sua presenza a me, allora, sconta o patisce tutti i limiti che gravano pure sul mio pensiero di lei. La tigre pensata è la tigre presente; e la tigre presente è la tigre pensata. Se volessimo dire altrimenti, saremmo ammoniti anche dalla buona prassi linguistica (che in questo caso riflette e non tradisce la verità), e quando dicessimo di pensare la tigre non potremo anche dire (come invece sempre facciamo) di averla presente; e quando dicessimo di avere presente la tigre, non potremmo anche dire (come invece costantemente ci capita di dire) di stare pure a pensarla, la tigre. Se, al contrario, sono in grado di giudicare con verità quello che accade quando penso alla tigre dell'Asia, devo dire che: quando me ne sto qui a Milano, sicuro dentro al mio studiolo, il pensiero e la presenza della tigre che vive in Asia non è lo stesso pensiero e non è la stessa presenza di cui faccio esperienza quando invece in Asia ci sono davvero (con tutta "la mia carne"... esposta al rischio dell'incontro) e la tigre asiatica - per disgrazia o per fortuna - la trovo non con l'immaginazione ma a pochi passi davanti ai miei occhi. Altro pensiero ed altra presenza - se si vuole ancora andare avanti riproponendo la distinzione terminologica da cui siamo partiti. Ma non nel senso che il mio pensiero della tigre asiatica incontrata sul sentiero, a pochi passi da me, sia qualcosa di diverso e separabile dalla sua presenza a me *in questo stesso contesto*, e viceversa. Ma nel senso che il pensiero o la presenza del-

la tigre incontrata nella giungla asiatica non possono essere lo stesso che sono il pensiero o la presenza della tigre immaginata qui alla mia scrivania milanese. Sarà, allora, un'altra tigre dell'Asia ad essere pensata o ad essere presente.

1.2. Veniamo così ad un altro punto di grande importanza che a parere di Saccardi risulta essere problematico, se non subito scorretto, nella impostazione che ne ho dato. Siamo proprio al principio del discorso, là dove dicevo che il mondo che appare, appare a me. Là dove, cioè, Io mi trovo al centro dell'orizzonte intrascendibile del pensiero o della presenza, e, in quanto così collocato al centro, mi trovo come il riferimento originario di ogni pensiero e di ogni presenza di cui posso fare questione.

Scrive Saccardi: "l'apparire *a me* di ciò che appare viene risolutamente inteso da Bettineschi come il riferimento originario del pensare - dell'aver presente il mondo - all'Io, al 'mio' Io determinato"<sup>7</sup>. Ora, la possibilità di riferire l'attività del pensare e dell'aver presente il mondo a me, nella mia determinata individualità, e non ad un Io trascendentale (altro da me) che, come voleva l'attualismo, sarebbe il solo vero soggetto dell'atto di pensiero e non avrebbe nessuna necessità di legarsi a me nella distinzione che Io intrattengo con quel che Io non sono, questa possibilità, nelle mie pagine, si pone in forza della natura manifestativa del pensiero - quella natura manifestativa del pensiero che l'attualismo non è stato in grado di cogliere, preferendo sempre affermare invece la fondamentale natura produttiva e creativa di questo<sup>8</sup>.

Per quanto mi riguarda, la rivendicazione della natura manifestativa e non produttiva del pensare non segna - come sembra interpretare Saccardi - l'esclusione di qualsiasi potere ontotetico della prassi umana che cresce sulla base di quell'attività fondamentale che è il pensare o l'aver presente il mondo nella sua verità<sup>9</sup>. Io non dico che tale potere possa essere immediatamente escluso in senso assoluto. Dico invece che tale potere ontotetico non si può affermare in senso assoluto (come fa l'attualismo quanto al suo Io trascendentale e come fa l'idealismo magico quanto all'Individuo assoluto). E dico anche che, se mai un potere del genere può arrivare a darsi o può arrivare ad esistere limitatamente a qualche particolare e determinata azione pratica, tale potere non può essere comunque ciò che vale sempre o che sempre si registra. Tale potere, a veder bene, non si registra nemmeno per lo più, o in maniera prevalente, perché per lo più o in maniera prevalente Io non mi scopro come un creatore dell'esistere delle cose che ho presenti (in questa creazione si troverebbe infatti il mio valore ontotetico). Inoltre - ed è forse questa la cosa più importante che va ripetuta: è impossibile che l'attività del pensare, nel suo essere quell'attività fondamentale sulla cui base cresce e si svi-

<sup>7</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>8</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 2-3, 5-12, pp. 14-20, 21-42.

<sup>9</sup> Vedi la nota 9 del suo articolo.

luppa poi ogni altra più determinata (e pertanto più ristretta o limitata) attività, non può essere che la fondamentale attività del pensare sia qualcosa di più che un semplice aver presente o lasciar apparire le cose che sono nella loro identità. Se infatti l'attività fondamentale del pensare fosse qualcosa di più di questa manifestazione degli enti (manifestare è un altro sinonimo di aver presente o lasciar apparire), se l'attività fondamentale del pensare aggiungesse *in maniera originaria* agli enti che appaiono qualche sua determinatezza che agli enti in sé considerati non appartiene, allora come fondamento insuperabile del nostro conoscere e del nostro agire sugli enti dovremmo trovare niente meno che la manomissione e l'alterazione della loro verità. Ma questa situazione di insuperabile negazione o di smarrimento originario e irrecuperabile della verità, è esattamente quello che ritiene essere... *vero* (e non si sa bene come) il fenomenismo di ogni marca - occidentale od orientale che sia -, nonostante la contraddizione che fa esplodere questo tipo di presupposizione di matrice scettica.

Torniamo però alla questione dell'Io che si trova ad essere il riferimento originario di ogni pensare o di ogni aver presente il mondo con le cose che lo compongono. E ascoltiamo bene ancora Saccardi per cercare di venire a capo delle sue perplessità. Egli osserva: "Una volta inteso l'atto di pensiero, il pensare, come l'apparire del mondo (di quel complesso oggettuale che, appunto, appare), si deve senz'altro affermare che questa originaria esperienza, nella sua unità, è la *mia* esperienza - la totalità unitaria del contenuto che appare *a me*. L'*unità dell'esperienza* si dice 'mia' non in quanto 'io' ne sia la forma, ossia ciò rispetto a cui si stabilisce la possibilità di manifestarsi o apparire di alcunché (come un elemento presupposto a questo stesso presentarsi), *ma in quanto certi contenuti dell'esperienza, che unificati si dicono 'io', si dispongono secondo una specifica relazione con l'atto di pensiero, o dell'esperire in quanto tale. Rispetto a tutti gli altri contenuti di cui si afferma la presenza, infatti, 'io' sono incluso nell'esperienza in modo differente, poiché in essa è inclusa anche la mia coscienza*, le mie sensazioni, i miei stati d'animo; in una espressione: *il mio stesso aver presente* la realtà che è presente (secondo le varie declinazioni che a questo 'aver presente' competono)"<sup>10</sup>.

Il passo è molto indicativo. E si deve notare che se le cose stessero così o solo così come nel passo sono descritte, "il mio stesso aver presente la realtà che è presente" sarebbe solo un contenuto pensato da altri al posto mio. Sarebbe, cioè, qualcosa che è solo presente ad altri rispetto a me che sono visto solo come un contenuto e non anche come un contenente - e non anche come una certa forma trascendentale rispetto a cui dico che è presente tutto ciò che mi è presente.

L'esser forma dell'Io *non* fa dell'Io un che di *deformante* cioè di cui la forma è forma, ossia non ne fa qualcosa che de-forma i contenuti che all'Io si riferiscono (come al loro centro). E la natura non deformante di quella forma che è l'Io ri-

<sup>10</sup> F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.; corsivi aggiunti.

spetto ai contenuti che sono pensati o che appaiono, si pone per il fatto che *l'Io è, oltre i suoi aspetti determinati, anche e fondamentalmente pensiero e apparire indeformante degli enti secondo l'identità loro*. Se, infatti, non si accetta questa ultima proposizione circa la natura indeformante dell'Io o del riferimento all'Io, ci si trova costretti a sostenere almeno una delle due ipotesi che seguono.

La prima ipotesi (a) a cui ci si trova rimandati se si nega la natura indeformante dell'Io, afferma che l'Io, in quanto pensiero ed apparire, è invece un pensiero ed un apparire che *deforma* ciò di cui è inteso essere pensiero ed apparire – secondo il paradosso del fenomenismo (poco sopra richiamato) che rimette il pensiero e l'apparire indeformato degli enti ad una dimensione *altra e presupposta* rispetto a quella che è segnata dal mio pensiero degli enti (ritenuti appunto meri fenomeni) e dal loro apparire a me. E questo loro apparire a me, allora, stando sempre a questa ipotesi, sarebbe non un sincero apparire degli enti, ma appunto una loro illusoria apparenza. Non penso, tuttavia, che Saccardi intenda sottoscrivere una ipotesi autocontraddittoria come questa, che, tra il resto, ben prima di me, è già stata abbondantemente analizzata nella sua insostenibilità da Hegel, Gentile, Bontadini, ecc.

La seconda ipotesi (b) a cui si dovrebbe dare credito, sempre per rigettare la tesi secondo cui l'Io segna il riferimento inaggirabile di ogni contenuto pensato essendo fondamentalmente (oltre la sua determinatezza) anche pensiero e apparire indeformante dei suoi contenuti, afferma, invece, – ed è quello che Saccardi purtroppo mi sembra fare – che l'Io, in realtà, può essere solo “una serie di contenuti dell'esperienza che unificati si dicono ‘io’”. L'Io, così, diviene appunto semplicemente un *oggetto pensato*, o addirittura un *insieme posticcio di elementi pensati come unificati*; diviene un misero contenuto dell'esperienza o dell'atto di pensiero (il quale con l'esperienza si identifica), senza che l'esperienza o l'atto di pensiero si possano propriamente definire *miei*, in quanto a me riferiti in maniera trascendentale o inaggirabile. Io, allora, non riesco ad essere il soggetto dell'esperienza e il soggetto dell'atto di pensiero cui tutto si riferisce (Io, cioè, non riesco ad essere il centro di un orizzonte di pensiero e desiderio). E in questo modo, dunque, Io sarei appunto un mero oggetto che viene incluso nell'esperienza o nel pensiero come una semplice cosa esperita o come un qualsiasi contenuto pensato, e non sarei anche un soggetto pensante che contiene o abbraccia in modo intenzionale tutto quello che può dirsi pensato.

Ad una tesi simile, allora, bisogna opporre che: se riflessivamente (come in seconda battuta) Io posso anche tornare sul mio aver presente la realtà o sul mio essere cosciente della realtà – ed allora la mia coscienza ed il mio aver presente la realtà *mi* sono presenti come dei semplici contenuti di pensiero –, il primo o l'originario fenomenologico, che peraltro si manifesta anche nella situazione riflessiva appena indicata, è che Io ho presente la realtà, è che Io sono cosciente della realtà. E allora, Io sono principalmente o originariamente un essente-pensante,

prima di essere un essente-pensato. Altrimenti – bisogna sempre ripeterselo –, se non sono Io il vero soggetto loro, chi è che compie per davvero l'atto di pensiero che penso di fare, e chi è che fa per davvero l'esperienza che dico di stare facendo quando anche mi cimento nella costruzione di ipotesi che vorrebbero deporre la mia originarietà o la mia trascendentalità di soggetto pensante? *Quando penso qualcosa e quando mi ripenso mentre penso qualcosa, è forse mai altri che pensa per me?*

A questa domanda tocca sempre rispondere, se si vuole fare chiarezza circa la natura e la dinamica fondamentale del pensare, del conoscere, del sapere.

1.3. Ma facciamo qualche passo ulteriore nell'ascolto dei rilievi critici di Saccardi. Ad un certo punto del suo testo egli nota bene (anche se in contraddizione almeno parziale con quanto prima da lui sostenuto), che l'apparire, o l'atto di pensiero, “si costituisce in riferimento all'io, *nel senso in cui* è presente il ‘mio’ aver presente la realtà o che la realtà è presente ‘a me’, e sebbene questa determinazione sia *di fatto* inclusa nell'esperienza, non si può pensare un'esperienza attuale che ne sia priva”<sup>11</sup>. Qui, come dicevo, si nota bene che è impossibile pensare un'esperienza attuale che sia priva del riferimento all'io, ossia del riferimento a me. E tuttavia, nel giro di poche battute, si aggiunge che “la negazione dell'appartenenza della presenza [la negazione dell'appartenenza dell'apparire] all'essere presente [all'essere che appare] non è autocontraddittoria, ma è piuttosto in contraddizione con l'immediata presenza [con l'apparire] di quella appartenenza”<sup>12</sup>.

Ora, questa aggiunta che si pone accanto a quanto veniva inizialmente notato è una aggiunta molto meno felice del rilievo di partenza, perché giudica male del rapporto che sussiste tra l'apparire e gli *enti che appaiono*, o tra la *presenza* e gli *enti che sono presenti*. E si giudica male di questo rapporto, proprio nel momento in cui si afferma che la negazione della loro reciproca “appartenenza” non è una negazione autocontraddittoria. Bisogna rispondere, invece, che tale negazione è anche autocontraddittoria e dunque impossibile. Se non lo fosse, allora, analizzando la valenza semantica immediata dei concetti richiamati *al di fuori dell'“appartenenza” che nell'ipotesi può venir negata*, potremmo anche dire, senza scandalo e senza autocontraddizione, che l'“essere presente” *non* è “presente”, o che l'“essere che appare” *non* “appare”. Scandalo ed autocontraddizione, però, sono giustamente subito colti. E così, pure, può esser subito colto con verità anche il carattere autocontraddittorio dell'idea di un' *esperienza non esperita* o di un *apparire inapparente*.

<sup>11</sup> *Ibi*.

<sup>12</sup> Cfr. *ibi*. Le esplicitazioni che ho interposto fra parentesi quadre nel testo riportato sono giustificate tutte dai passaggi immediatamente precedenti del testo di Saccardi; come si può facilmente verificare.

L'esser presente di qualcosa, quando viene affermato a livello speculativo, può essere affermato solo se si riferisce al soggetto che lo afferma; e così pure l'essere esperito di qualcosa può essere posto come un contenuto speculativamente in contraddittorio solo se sta in relazione al soggetto che lo pone come un contenuto della speculazione. Dicasi lo stesso se linguisticamente scegliamo di utilizzare il concetto dell'apparire: l'apparire di qualcosa può essere pensato senza contraddizione solo se il qualcosa che appare, appare al soggetto che pensa il suo apparire. *Il concetto di un apparire inattuale è una autocontraddizione, in quanto è il concetto di un apparire che non appare.*

Ancora, però, Saccardi mostra di attribuire davvero troppa bontà alle critiche neoempiristiche relative al nesso che passa tra il soggetto umano e la coscienza o il pensiero<sup>13</sup>. E un po' riprendendo, un po' rivendendo queste critiche, egli infatti scrive che: "progettare l'esistenza di un'esperienza in cui non sia presente quella determinazione che è 'il mio aver presente la realtà che è presente', non equivale a prospettare un'esperienza nella quale non sia presente alcuna 'mente', ma significa piuttosto limitarsi a progettare l'esistenza di una esperienza priva della *mia* coscienza, che appunto non sarà l'esperienza attuale"<sup>14</sup>.

Di fronte a questa altra affermazione di Saccardi mi trovo però a dover in qualche modo ribadire che una esperienza priva della mia coscienza, e priva del mio aver presente la realtà che è presente, non è una esperienza da me progettabile o ipotizzabile, al contrario di quello che qui si dice. Chi la progetterebbe o chi la ipotizzerebbe, infatti, una esperienza simile? E se a progettarla sono sempre Io che la penso e che appunto pensandola la progetto e la ipotizzo (sia pure come "esperienza priva della mia coscienza"), allora essa non potrà che essere ancora una mia esperienza. Una esperienza di cui non si ha coscienza, così come una esperienza inattuale, è una non-esperienza punto.

"D'altra parte - continua Saccardi - che quel settore particolare di determinazioni che sono immediatamente presenti (costituenti l'io) stiano in un rapporto privilegiato con l'orizzonte dell'apparire, non significa che si possa individuare la 'mia' esistenza, come un 'io empirico' o, più precisamente, come una *individua substantia*, rispetto a ciò che io non sono ('non-io'). Piuttosto, ci si limita con ciò ad affermare l'esistenza necessaria di un polo soggettivo (io) e di una necessaria relazione all'individuazione come tale"<sup>15</sup>. Ora, posto il fatto che diventa molto difficile capire cosa sia questo "polo soggettivo (io)" che si vuole affermare come necessario e che però non si vuole porre *né* come soggetto individuale *né* come Io distinto da ciò che Io non è (o che Io non sono), quello che adesso per Saccardi diventa problematico è proprio la possibilità di riferire in maniera costante il pensa-

<sup>13</sup> Vedi la nota 17 del suo testo.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibi.*



re o l'aver presenti le cose del mondo all'Io nella determinata individualità che all'Io compete, nella distinzione da tutto ciò che è altro dall'Io.

Non mi soffermo, come forse pure si potrebbe fare, sull'inopportunità interpretativa di continuare a chiamare "io empirico" il soggetto che la filosofia delle relazioni oggettuali pone al centro dell'orizzonte del pensare, una volta che questa definizione è stata contestata proprio attraverso la critica della distinzione attualistica di un io empirico - che non sa pensare per davvero ma viene solo pensato - ed di un Io trascendentale - che dovrebbe invece pensare per davvero e per tutti, ma che pur dicendosi "Io" non si esprime mai e non pensa nemmeno mai in prima persona (contro la migliore intuizione kantiana<sup>16</sup>). Mi soffermo, invece, sul tentativo operante nella critica di Saccardi di sganciare il concetto di un sostrato permanente rispetto al variare dei contenuti che sono presenti o esperiti (e che, se non ho inteso male il difficile giro delle sue argomentazioni, anche a lui pare necessario affermare perché si possa parlare di variazione della presenza), di sganciare questo concetto del sostrato permanente dal concetto di quella sostanza individuale che è il soggetto pensante nella determinatezza che anche a lui compete.

Secondo Saccardi, la permanenza del sostrato non riesce ad essere garantita ricorrendo "alla permanenza della coscienza di sé come coscienza di un sé empirico-trascendentale", che, poi, finirebbe per stabilire anche "l'esistenza di una *individua substantia*" - quella individua sostanza che sono Io - alla base dell'atto di pensiero. L'insufficienza della dimostrazione si avrebbe "perché l'io' non è così inteso soltanto come un orizzonte coscienziale permanente, bensì come una certa individuazione empirica del permanere". Ma, per Saccardi, se si vuole parlare di Io in termini rigorosi, bisogna proprio pensare all'Io come *non* necessariamente vincolato a nessun tipo di determinazione empirica o individuale (a me pare meno equivoco dire solo "individuale"). Volendo esprimersi secondo questo rigore, egli scrive che "Io' sono l'unità di tutto ciò che in qualche modo appare, in quanto ogni contenuto presente condivide con ciascun altro il suo 'esser presente' (*a me*), e ogni contenuto (*nel suo esser presente*) si dice 'mio' in quanto viene così unificato, ossia come quello stesso aver presente la realtà che è presente che 'io' *fondamentalmente sono*"<sup>17</sup>. La questione relativa all'esistenza di un soggetto di pensiero che sia una sostanza individuale, per Saccardi, è una questione che non si può dirimere, nemmeno ricorrendo alla memoria<sup>18</sup>. E anzi, esplicitando final-

<sup>16</sup> Mi riferisco a quell'intuizione che porta Kant a parlare dell'Io-penso (che "deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni") come di una "unità trascendentale" che viene espressa attraverso la sintesi del soggetto Io (Ich) e del verbo pensare declinato di conseguenza, e cioè non in terza ma in prima persona (penso - denke). Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781, 1787), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2007 (1909-1910), *Analitica trascendentale*, Lib. I, cap. II, Sez. II, §16, pp. 110-111. Vedi anche *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 6, pp. 23-25.

<sup>17</sup> Cfr. F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

<sup>18</sup> Vedi *ibi*, nota 20.

mente quello che a questa sua critica preme di più rilevare, bisognerebbe dire che: “il sostrato ultimo, rispetto al quale acquistano significato tutte le variazioni del contenuto presente, è la stessa totalità del contenuto presente (in quanto presente *a me*). Ed ‘io’, appunto, sono l’unità della presenza dei contenuti di cui si afferma la presenza. Ma, di nuovo, non si può escludere che il sostrato non si costituisca come quella certa sostanza sottesa tanto al momento della presenza quanto a quello dell’assenza di determinazioni che gli appartengono accidentalmente”<sup>19</sup>.

Per comprendere il senso e la validità della critica di Saccardi bisogna allora sottolineare che, nel suo scritto, il sostrato ultimo, quel polo egologico che funge da costante riferimento per ogni tipo di presenza e per ogni tipo di variazione della presenza, questo sostrato non è che la totalità o l’unità di quanto appare, è presente, è esperito. Poi, però, fra parentesi, Saccardi non riesce a non farsi sfuggire che la presenza è sempre presenza *a me*. Ma accanto a questa verità che torna come dalla finestra (dopo essere stata messa fuori in qualche modo della porta), nuovamente si insiste sulla possibilità che tale sostrato continui ad esserci anche nell’assenza di determinazioni che ad esso si riferirebbero in maniera solo accidentale. E, se si capisce bene quello che le pagine che stiamo discutendo intendo dire, queste determinazioni che apparterrebbero soltanto per accidente al sostrato, sarebbero appunto quelle determinazioni che farebbero dell’Io (sostrato puro, se preso per sé solo) qualcosa di determinato e distinto in maniera individua o sostanziale da tutto ciò che è altro dall’Io. Queste determinazioni, cioè, sono quelle determinazioni che nella filosofia delle relazioni oggettuali sono indicate come “la mia carne” e “la mia storia” e che, in quanto tali, fanno di me il soggetto pensante che sono e che riconosco di essere nella distinzione da tutto ciò che Io non sono. Esse, dunque, sono quelle determinazioni che all’interno di quella filosofia mi determinano in maniera essenziale e non accidentale o accessoria.

Pertanto, di fronte alla possibilità ipotizzata da Saccardi di una permanenza di un sostrato egologico o di “un polo soggettivo (io)” anche nell’assenza di tali determinazioni *da lui* giudicate accidentali, bisogna chiedere ancora che si dia una risposta sicura alla seguente domanda: *l’assenza che qui viene ipotizzata è qualche cosa di presente? è pensata anch’essa? oppure no?*

Se non lo è, non ha senso e non c’è modo che se ne parli. Se invece lo è (perché di fatto lo è, e infatti ne stiamo parlando come del contenuto di una ipotesi da valutare), tale ipotizzata assenza è ancora pensata *da me* (dall’Io, dal soggetto che ne parla e che di essa ragiona). Dunque, di nuovo, Io sono il riferimento rispetto al quale si pone *tutto* quello che viene da me pensato, o rispetto al quale si pone *tutto* quello che si giudica essere a me presente. Io, cioè, sono il riferimento rispetto al quale si pone anche l’ipotesi del continuarsi del pensiero nell’assenza di determinazioni che attualmente mi appartengono. Se, però, le determinazioni che mi appartengono *non* sono determinazioni *accidentali*, ma sono appunto “la mia

<sup>19</sup> *Ibidem*.

carne” e “la mia storia” – quelle determinazioni che *da sempre* mi appartengono e che *da sempre* mi distinguono essenzialmente da quel che non sono Io (ed Io non sono il sasso, non sono la pioggia, non sono la tigre, non sono te, ecc.) –, allora la *loro assenza* comporta anche *la mia assenza*, e dunque il loro esserci o non esserci cambia radicalmente il tenore dell’ipotesi relativa alla permanenza di quel soggetto pensante che sono Io.

D’altronde, tali determinazioni – “la mia carne” e “la mia storia” – non sono qualcosa che ad un certo momento del mio esperire (ad un certo punto del mio pensare od aver presente il mondo) cominci ad appartenermi mentre prima non mi apparteneva e non mi riguardava. Esse, rispetto a me, non sono qualcosa di incominciante o di sopraggiungente, qualcosa che si inserisce come qualcosa di nuovo che, in quanto nuovo, prima non era presente all’interno del divenire dell’esperienza o all’interno della variazione della presenza. Esse sono invece delle *costanti* dell’esser-mio o delle costanti dell’esser-me. Io sono Io anche per il loro esserci. E se Io non posso pensare a qualche cosa senza che quella cosa sia presente a me, ciò che mi determina nella mia identità di soggetto pensante non può cadere senza che anche Io venga meno e senza che, con questo, venga meno anche il riferimento della presenza *a me* in quanto riferimento unificante.

Diciamo, dunque, anche così: se qualcosa che comincia ad essere presente solo ad un certo punto del mio progressivo fare esperienza delle cose del mondo, in quanto appunto incominciante, non può essere una costante del mio esperire, quello che, per converso, è presente in maniera originaria o principiale e accompagna o individua in maniera costante il mio fare esperienza delle cose del mondo, questo, in quanto appunto costante e non incominciante, non può essere una variabile accidentale del mio esperire la cui assenza lascerebbe sopravvivere il mio esperire.

Mi viene a questo punto da chiedere direttamente ed affettuosamente a Francesco Saccardi: Tu potresti dire di pensare quello che pensi, o di fare esperienza di quello che esperisci, togliendo da te quello che ti individua nella tua identità e che a tua volta ti fa differente dal sasso, dalla pioggia, dalla tigre, da me, ecc.? Dovresti concludere necessariamente, mi pare proprio, che *non saresti Tu* a pensare e a fare esperienza di quello che viene *da te* pensato ed esperito. Situazione, quest’ultima, che risulterebbe essere alienante e stravolgente oltre ogni limite accettabile. Ne verrebbe fuori, infatti, un logos o un pensiero che non unifica niente di quello che si giudica essere esperito, ma che sarebbe piuttosto qualcosa di totalmente scisso in se stesso, di totalmente schizofrenico, di totalmente frantumato da questa sua (supposta e micidiale) eccentricità.

1.4. Passiamo così alla questione dell’intersoggettività. Questa, anzitutto, si declina come questione della conoscenza dell’esistenza di altri soggetti di pensiero o di altri-Io. Anche qui a Saccardi pare che ne *L’oggetto buono dell’Io* si affermi

con troppa disinvoltura che questa conoscenza sia ottenuta per un'evidenza di tipo fenomenologico, che, invece, a suo dire, non solo non sarebbe attualmente evidente (non solo non ci sarebbe), ma addirittura sarebbe impossibile ottenere sul piano dell'immediatezza fenomenologica (non potrebbe mai essere ottenuta su questo piano). Per dire più semplicemente: al contrario di quello affermato nel volume che viene discusso, l'esistenza di soggetti di pensiero altri da me non sarebbe qualcosa di immediatamente evidente; essa rimarrebbe piuttosto un problema; e sarebbe impossibile risolvere il problema per via semplicemente fenomenologica o restando sul piano della presenza immediata.

E perché, dunque, l'esistenza degli altri-Io non potrebbe evidenziarsi sul piano della presenza immediata? Perché, cioè, quando mi trovo di fronte a qualcuno che chiamo "altro-Io" (e che dunque, anzitutto, chiamo "Tu"), in realtà rimarrei sempre nel dubbio di trovarmi invece di fronte ad un semplice oggetto e non invece ad un soggetto di pensiero altro da me? Cerchiamo allora di seguire ancora il filo delle obiezioni di Saccardi per vedere se una risposta efficace ad ognuna di esse possa infine essere trovata.

Egli scrive: "siccome anche per Bettineschi il pensare è, fondamentalmente, 'l'aver presente il mondo oggettuale', se *altri* è presente - e cioè se esiste ed è affermato come presente un altro centro di pensiero - dovrebbe esser presente lo stesso 'aver presente il mondo' da parte di *altri*"<sup>20</sup>.

Ora, bisogna dire senza timore, che è giusto questo suo primo rilievo. Infatti, quando *altri* è presente, è questo aver presente il mondo ad essere presente, *ma* - bisogna aggiungere - *non concretamente o non per intero*. Esso, cioè, è presente al netto dei suoi contenuti-vissuti concreti, o, per meglio dire, *al netto della totale trasparenza a me di questi suoi contenuti-vissuti*.

Tuttavia, secondo Saccardi, "l'insistenza sulla valenza soltanto formale della presenza dell'altrui esperire [...] non può essere invocata per la soluzione delle difficoltà indicate, perché a ben vedere è proprio la dimensione formale del pensare, in quanto 'aver presente il mondo', a disporsi come la corrente dei vissuti intenzionali, rispetto alla quale qualsiasi distinzione di un elemento formale da uno contenutistico mostrerebbe un carattere astratto, non trovando occasione di costituirsi"<sup>21</sup>.

Dopo questo ulteriore passaggio, però, sono costretto a domandare subito al mio critico: e perché mai questa distinzione mostrerebbe un carattere astratto? Chi dice - in base a quali ragioni - che non si costituisce la possibilità di un pensiero o di una presenza formale di questo tipo? Saccardi afferma questo, ma non riesce a dimostrarlo o a farlo vedere secondo ragione.

Egli, però, appena un attimo dopo l'osservazione precedente, aggiunge che la distinzione che sulle prime gli pare impossibile riuscirebbe a costituirsi se la "pre-

<sup>20</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>21</sup> *Ibi*.

senza formale” dell’altrui esperire viene intesa “come la *sostanza* (l’*individua substantia*), distinta da quelle relazioni accidentali che sono i suoi vissuti intenzionali”<sup>22</sup>. E per parte mia devo dire, allora, che anche questo suo rilievo (che toglie tuttavia il terreno sotto i piedi all’obiezione precedente) è un rilievo esatto: la presenza dell’aver presente le cose del mondo da parte dell’altro-Io può ben essere distinta dall’evidenziarsi concreto a me dei suoi vissuti intenzionali. Io, infatti, posso ben avere presente l’aver presente le cose del mondo da parte dell’altro-Io come qualcosa di totalizzante, senza per ciò aver presenti anche tutti i contenuti chiari e dettagliati della sua vita intenzionale, o senza per ciò aver presenti anche tutti i contenuti che rientrano nell’atto totalizzante del suo pensare che pure si evidenzia.

Quando Io mi trovo di fronte all’altro-Io, Io ritengo certamente evidente il “fondamentale ‘aver presente il mondo’ da parte di *altri*” – come Saccardi ancora non manca di annotare<sup>23</sup>. Ma il “fondamentale aver presente il mondo da parte di altri”, quando altri mi è presente, mi è presente secondo una certa formalità – stante che *non c’è contraddizione nel ritenere che qualcosa, attualmente, per qualche suo aspetto, mi sia solo formalmente presente*<sup>24</sup>. E d’altra parte, come è autocontraddittorio ritenere che uno stato di coscienza mio – *in quanto esattamente mio e non d’altri* – sia anche proprio di un altro da me, pur essendo tale stato di coscienza non suo, ma esattamente mio, così è autocontraddittorio ritenere che uno stato di coscienza altrui – *in quanto esattamente altrui e non mio* – sia anche un mio proprio stato di coscienza, pur essendo tale stato di coscienza non mio, ma esattamente d’altri. In ragione di questa autocontraddittorietà si deve allora dire che, quando l’altro-Io mi appare o mi è presente, non è possibile – anche per l’analisi dei concetti implicati dalla situazione – che i suoi vissuti, o i suoi contenuti intenzionali, o suoi stati di coscienza, mi appaiono o mi siano presenti *esattamente così come appaiono e sono presenti a lui*.

Da qui la ragione della distinzione fra:

da un lato (1), l’esser presente a me del suo aver presente il mondo in maniera in parte concreta (per il rispetto dell’attività totalizzante del pensare che si evidenzia) e in parte formale (per il rispetto dei limiti miei sulla trasparenza relativa ai contenuti da lui pensati-totalizzati);

e, dall’altro lato (2), l’esser presente del suo aver presente il mondo in maniera totale, cioè assolutamente concreta, assolutamente materiale o assolutamente integrale.

<sup>22</sup> *Ibi*.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>24</sup> Un culture di metafisica classica come Saccardi non può certo rifiutare di sottoscrivere pienamente questa ultima proposizione. Altrimenti rigettata sarebbe la possibilità stessa della metafisica dell’esperienza che conclude per l’esistenza necessaria dell’Assoluto dell’essere che, nella sua concretezza, trascende l’esperienza.

Se il primo caso (1) segna una situazione che per me si può sempre verificare, il secondo caso (2) segna una situazione che per me è sempre impossibile.

Penso che tali chiarimenti attorno alla questione dell'intersoggettività possano già bastare. Saccardi, però, alla fine di questo giro di obiezioni, domanda ancora che venga spiegato come sia possibile, sul piano fenomenologico, aver presente l'aver presente dell'altro-Io "senza passare per i vissuti fenomenologici" che sono propri dell'altro-Io<sup>25</sup>.

Tento allora di riprendere sinteticamente la spiegazione (che, come dicevo, mi pare sia già stata guadagnata) guardando alla cosa, questa volta, dal lato suo più squisitamente fenomenologico. E osservo, così, che quando mi trovo alla presenza dell'altro-Io, e sono guardato dall'altro-Io, *so subito di divenire, per lui, oggetto di pensiero e contenuto presente, ma non so che cosa lui di me pensi e che cosa lui di me abbia esattamente presente*. Saranno cose buone o cose cattive? Questo mi domando anzitutto. E per questo mio non sapere sono nel *dubbio* circa i suoi pensieri. Per questo mio non sapere, o per questo mio non vedere chiaramente quello che lui vede *come lui lo vede*, l'incontro con l'altro-Io (soprattutto con l'altro-Io sconosciuto) può essere tanto angosciante – cioè non certo ed in-sicuro (ossia non *sine cura* per me): proprio a motivo del dubbio che cresce (a) sulla non trasparenza dei suoi vissuti a me e, tuttavia, *ma senza contraddizione*, (b) sull'evidenza del suo essere qui a pensarmi e a trattenermi enigmaticamente nel *suo* orizzonte della presenza – ossia nell'orizzonte della presenza al cui centro sta lui e non Io.

C'è qualcuno che può davvero negare o rinchiudere in una bolla di mera problematicità questo tipo d'esperienza<sup>26</sup>? In fondo, penso che per non vedere l'esistenza dell'altro-Io, o per ritenere che l'esistenza dell'altro-Io si presenti immediatamente solo come il contenuto di una fede e non anzitutto come una evidenza di tipo fenomenologico, occorra proprio sforzarsi di non dar credito a quel che invece appare e si manifesta.

1.5. Se, tuttavia, si passa a sondare la possibilità di dare anche la dimostrazione della necessità dell'esistenza dell'altro-Io – e se dunque si tenta la strada della mediazione della presenza immediata per guadagnare la vetta della necessità speculativa di tale presenza –, a Saccardi la prova offerta dal sottoscritto sulla base della lezione di Carmelo Vigna pare essere ancora una prova difettosa e, in ultima istanza, fallimentare<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>26</sup> Parlo della stessa esperienza descritta anche da Sartre, a proposito dell'esser guardati da altri e del sospetto che questo ingenera in Noi che sappiamo di trovarci così guardati, ossia pensati, senza però, per parte nostra, vedere chiaramente che cosa l'altro-Io pensi e veda di Noi.

<sup>27</sup> Si veda *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 19, pp. 60-62 e C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I, pp. 37-63.

Devo dire, per amor di precisione, che qui le sue critiche si rivolgono soprattutto alla prova che Vigna a suo tempo ha dato, lasciando come da parte la mia formulazione. Mi inserisco comunque volentieri nell'analisi delle sue obiezioni, perché di fatto l'impalcatura del discorso di Vigna mi sembra reggere senza difficoltà l'impatto di questi rilievi critici. Essendo il suo discorso, oltretutto, un discorso che faccio anche mio, provo allora a rispondere alle obiezioni che vengono mosse per come ne sono capace.

E comincio notando che le preoccupazioni di Saccardi si appuntano soprattutto là dove la dimostrazione dell'esistenza necessaria degli altri-Io si trova ad essere strettamente intrecciata alla dimostrazione della natura intersoggettiva del trascendentale, finendo per essere trattata, quella esistenza necessaria, quasi come un derivato rilevante della conclusione che pone anzitutto in equazione necessaria trascendentalità e intersoggettività. È in particolare l'affermazione che il trascendentale sia di natura intersoggettiva, o che esso sia una "intersoggettività originaria", a destare le sue critiche.

Vedendo la cosa più da vicino, a Saccardi pare non si possa proprio condividere la tesi secondo la quale "l'origine della notizia della trascendentalità" può essere trovata solo "nell'esperienza immediata di una intenzionalità *altra*"<sup>28</sup>. In tal caso, allora, questa intenzionalità *altra* andrebbe posta come necessariamente esistente, dato che certamente si dà o è presente la notizia della trascendentalità. E per lui, invece, occorre vedere se sia possibile davvero escludere altre piste di rinvenimento, ossia altre origini di quella notizia tanto importante e tanto decisiva. Ma avendo Saccardi escluso che si possa esperire immediatamente una intenzionalità *altra* dalla propria, la questione si pone per lui con una urgenza tutta particolare. Da dove dunque può venire il senso della trascendentalità?

Siccome trascendentale significa intrascendibile (ciò che non si può trascendere), il referente adeguato del senso della trascendentalità è lo stesso che la totalità – essendo la totalità quel che per definizione non può essere trasceso e vale quindi come il trascendentale. E, nel suo discorso, Vigna esclude appunto che il senso della trascendentalità possa essere ricavato facendo esperienza di qualcosa che non sia una totalità *vera* o *reale*.

Come anticipavo poco fa, però, per Saccardi non è impossibile che una totalità vera o reale, da cui derivare il senso del trascendentale, la si incontri là dove Vigna e il sottoscritto escludono che si possa incontrare.

In primo luogo, se non lo sto fraintendendo, Saccardi ritiene che non si possa escludere che proprio l'esperienza attuale (o proprio il pensiero attuale) venga a coincidere niente meno che con la totalità dell'essere. Non si tratta di una affermazione da poco – mi permetto di sottolineare. Perché essa significa che il pensiero attuale o l'esperienza attuale (come più si preferisce dire) possono arrivare ad essere, secondo una configurazione differente dall'attuale, lo stesso che

<sup>28</sup> F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

l'apparire assoluto dell'assoluto o lo stesso che la presenza assoluta della totalità di quel che è. Intendo così le sue parole, quando dicono che: "si può essere d'accordo sulla *circostanza* per cui l'*attuale* esperienza (o, più precisamente, l'esperienza *effettuale*) non sia esperienza della totalità assoluta di ciò che è (perlomeno in quanto essa risulta - attualmente - priva di quella determinazione che risolve il problema circa l'assolutezza o meno dell'esperienza). *Ma ciò non significa negare che una diversa configurazione di questa attuale* (cioè "mia") *esperienza possa contenere quella determinazione, e la possa contenere in quanto affermazione della coincidenza dell'esperienza con la totalità di ciò che è*"<sup>29</sup>.

Devo ribattere, però, che proprio il verificarsi di questa coincidenza è qualcosa di *impossibile*. L'esperienza attuale che ho del mondo (delle cose che sono) non può mai riconfigurarsi arrivando a coincidere con la totalità di quel che è, ossia con l'Assoluto dell'essere; perché altrimenti, l'esperienza attuale, che ora tiene in sé una certa privazione del sapere e dunque mostra di non essere l'Assoluto dell'essere (l'Infinito, l'Illimitato) - in quanto è priva di qualcosa che in assoluto non può non essere e non può non essere saputo -, proprio tale esperienza finita e limitata dovrebbe - poi - diventare l'Assoluto dell'essere, mentre prima o mentre adesso ancora non lo è.

L'Assoluto dell'essere, in questo caso, dovrebbe essere pensato esso stesso come qualcosa di diveniente, di storico, di progressivo e non già perfetto, proprio come diveniente, storico, progressivo e non già perfetto è il mio pensare o è il mio esperire. Ma questo è appunto un intendimento autocontraddittorio dell'Assoluto dell'essere (cioè un concetto profondamente sbagliato dell'Assoluto), perché un tale intendimento fa dell'Assoluto un risultato della storia, dell'incremento, del divenire. E il divenire, allora, in modo tutto hegeliano, a dispetto dell'essere e a dispetto della non-contraddizione, verrebbe a porsi come l'unica cosa davvero assoluta, infinita, illimitata... totalizzante.

In secondo luogo, poi, Saccardi ritiene che l'origine del senso della trascendentalità possa essere lo stesso semantema "essere", in quanto significato con valore totale o appunto trascendentale. Il significato "essere", allora, andrebbe pensato come l'oggetto adeguato della nostra ricerca circa la notizia prima della trascendentalità, al di là del suo presentarsi come una certa nozione determinata e come un certo contenuto pensato e onticamente limitato. Egli infatti scrive: "Bisogna ritornare [...] a quel principio [...] per il quale noi sappiamo sempre a partire da una realtà data. E certamente questo è quanto attesta l'intenzionalità originaria: *aliquid est*. Tuttavia, aggiungere che persino della 'totalità' (o dell'essere nella sua valenza trascendentale) ne possediamo la notizia *in quanto* sperimentata, significa sovra-determinare la portata di tale principio. La necessaria affermazione dell'esistenza della totalità è probabilmente l'unica forma corretta di 'innatismo' o di 'apriorismo', dove l'apriori può essere definito come quel significato che è necessaria-

<sup>29</sup> Ibi, nota 35, corsivi aggiunti.



mente posto o affermato con la posizione di un qualsiasi contenuto. La cui affermazione appunto trova fondamento nell'autocontraddittorietà della negazione di tale implicazione (dell'implicazione analitica dell'esistenza della totalità da parte dell'esistenza di qualcosa), e non nella presenza del contenuto implicato *in quanto tale*<sup>30</sup>.

Quando allora si esigesse che anche quel certo contenuto che è la totalità (o l'essere trascendentalmente inteso) e che viene implicato dalla esistenza di qualsiasi cosa, quando si esigesse che anche tale contenuto fosse un contenuto presente (un dato), per Saccardi si starebbe perdendo di vista la distinzione che passa tra i due sensi dell'immediatezza - l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica - e si starebbe di fatto pretendendo che tutto si riducesse o fosse ricondotto alla sola immediatezza fenomenologica. È in base a questa confusione e a questa successiva pretesa, che, a suo dire, diviene possibile non rilevare la notizia della trascendentalità già nella nozione di "essere" o di "totalità" - nozione che, tra l'altro, avremmo sempre sotto agli occhi.

Anche la mia affermazione (già richiamata all'inizio della sua critica e di questa mia risposta) secondo la quale l'essere un certo essente-presente è quel che fa l'identità fondamentale di ogni cosa del mondo di cui Io sono testimone<sup>31</sup>, anche questa affermazione è per Saccardi il frutto "di un'analogia neutralizzazione della distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere originario (della *struttura* originaria del sapere), così che il giudizio che afferma la connessione della determinazione con sé, o, diversamente, che afferma la connessione dell'essere e della determinazione (che è), possa essere ricondotto, senza residuo alcuno, all'affermazione della presenza della determinazione medesima". Se però ci si porta "al di fuori di questa presupposizione [...], è possibile - e, anzi, necessario - individuare nella posizione immediata dell'essere (della *totalità di ciò che è*), e della sua identità con sé, l'origine della trascendentalità del significare"<sup>32</sup>.

Sono costretto, tuttavia, a rigettare l'obiezione che mi viene rivolta, per la quale finirei per confondere o per smarrire la distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere, riducendo tutta l'immediatezza possibile alla sola immediatezza o alla sola evidenza fenomenologica. E con questo, pure, devo osservare che non essendoci nessuna confusione di questo tipo, non c'è neppure nessuna erronea presupposizione che agisca alle spalle dello scetticismo che nutro circa le capacità che una nozione determinata, per quanto importante e venerabile come quella segnata dalla parola "essere", possa *da sé sola o in maniera originaria* presentarsi a me come una totalità vera o reale capace di svelarmi il senso della trascendentalità.

Ma andiamo per gradi.

<sup>30</sup> *Ibi*.

<sup>31</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 1, p. 14.

<sup>32</sup> Cfr. F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit.

È vero anche per me che, all'interno della speculazione, la posizione contraddittoria di un qualsiasi contenuto implica la posizione della totalità dell'essere, pena l'autocontraddizione in cui si cade se si nega tale implicazione. Ma è vero pure che Io non abito il mondo (non ne faccio esperienza) speculando fin da subito. Se sarò bravo e avrò fortuna, imparerò a ragionare come si deve; imparerò a farlo senza contraddirmi; apprenderò a filosofare; a svolgere questioni di ontologia, di metafisica, ecc. Prima di aver imparato molto che c'era da imparare, però, Io non intendevo correttamente la nozione di "essere", di "totalità", di "trascendentale", ecc. Se ad un certo punto le ho comprese e ho imparato ad usarle comprendendone anche i nessi e le connessioni, come è avvenuta la mia comprensione? Questa, credo, è anzitutto la questione.

Passiamo così ad un secondo momento di cui si compone la questione ora richiamata. Una volta che la nozione di essere in senso trascendentale o di totalità mi è familiare, come è che la penso? Se ho imparato a ragionare di ontologia metafisica, so che la totalità dell'essere è qualcosa di realissimo e di implicato logicamente dall'esistenza di qualsiasi cosa. Ma anche pensandola in questo modo, come la realtà che è immediatamente implicata all'interno di questa fondamentale e analitica connessione logica, dovrei forse dire di non averla *presente* per non destare il sospetto di voler riportare tutto quello che penso all'interno della presenza o all'interno della immediatezza fenomenologica?

Ed eccoci così, per il tramite di quest'altra domanda, ad una stretta ulteriore attorno alla questione: una volta che riconosco di pensare ed avere presente anche la nozione e il concetto della totalità dell'essere, come è che a me risulta presente siffatta totalità?

Risposta: la totalità dell'essere può essermi presente in maniera *soltanto formale* e non anche materiale o integrale.

Il concetto (il pensiero) che ho della "totalità dell'essere" o della "totalità di ciò che è" è lo stesso che la presenza formale di questa totalità; altrimenti non starei nel divenire dell'esperienza, ma sarei Io stesso quella totalità – sarei l'Assoluto che conosce se stesso e che, come ricordato poco fa, non manca di nulla. A motivo della sua presenza formale e non concreta, materiale o integrale, allora, il concetto "totalità di ciò che è" non può valere per me come un trascendentale concreto o come qualcosa di concretamente intrascendibile. Se fosse a me presente concretamente o materialmente la totalità di ciò che è, Io sarei alla presenza interale – integrale – del Tutto che lascia nulla oltre di sé. Io, anzi, e come sopra anticipato, sarei questo Tutto. Ma è o potrebbe mai essere così? Sono mai, Io, davanti all'Intero concreto dell'essere, venendo infine a coincidere con questo stesso Intero quale sua assoluta autocoscienza? A che servirebbe allora la religione? A che servirebbe soprattutto la metafisica?

Proprio perché riconosco che l'orizzonte del mio pensiero non può farsi identico alla totalità dell'essere, proprio per questo so che *ci sono dei contenuti di*

*penso che nella loro concretezza trascendono certamente questo orizzonte. Però, non è che nella inferenza metafisica - che appunto conclude per l'esistenza di quel che, nella sua concretezza, trascende l'unità dell'esperienza -, le determinazioni implicate da tale inferenza - quali la "totalità dell'essere", "Dio", ecc. - non siano a me presenti. È, invece, la ragione della loro posizione ad essere diversamente presente rispetto a quegli oggetti d'esperienza che non sono oggetti metafisici o trascendenti. Un contenuto di tipo "fisico" o immanente (la casa, l'albero, la pioggia, la già citata tigre), quando è presente, si afferma *in ragione del suo solo apparire o essere presente*; i contenuti "metafisici" o trascendenti (come sono quei contenuti indicati dalle espressioni "totalità dell'essere" o "Dio" o "l'Assoluto") si affermano *in ragione della contraddizione cui il pensiero va incontro se quei contenuti non vengono affermati come dei contenuti necessari e dunque come delle realtà necessarie, che non sono contingenti o inesistenti*. Anche se dimostro metafisicamente l'esistenza di Dio, infatti, ho presente quello che Dio significa, almeno per qualche suo tratto, e anche se non per tutti i tratti sui o nella concretezza totale del suo valore semantico. Se così non fosse, verrei a dire che quel contenuto (la totalità dell'essere, Dio, l'Assoluto) non è presente, neppure minimamente o neppure formalmente, e che dunque quando penso metafisicamente alla totalità dell'essere, a Dio o all'Assoluto, non ho presente nulla. Ben strana metafisica che costruirei, allora. E ben strane implicazioni logiche che userei per costruirla.*

Come si comprende, queste indicazioni servono a respingere l'accusa di voler ridurre immediatezza logica e immediatezza fenomenologica - quasi che queste, poi, potessero mai essere in conflitto fra di loro e non si trovassero invece a *funzionare sempre insieme*. Ma tali indicazioni servono anche a far vedere come le nozioni di "essere", "totalità" ecc., in ragione del loro essere nozioni determinate e in ragione del pensiero loro che è necessariamente solo formale, non bastino per sé sole - cioè *in quanto nozioni determinate e formali* - a costituirsi come una *totalità vera e concreta* in grado di presentarsi a me come una vera e concreta trascendentalità.

A differenza di quanto accade con tali nozioni determinate e formali, invece, il pensare dell'altro-Io che mi sta di fronte, per quanto la trasparenza dei suoi contenuti intenzionali mi sia preclusa (e per questa preclusione essi sono solo formalmente presenti), mi è presente come qualcosa di concretamente intrascendibile e perciò totalizzante. In questo senso - vale la pena di precisarlo nuovamente - il pensare dell'altro-Io appare solo formalmente quanto alla trasparenza dei suoi contenuti, ma non quanto al suo essere una totalità intenzionale. In maniera solo formale, infatti, appaiono questi suoi vissuti o questi suoi contenuti intenzionali (sui quali nutro appunto timori e speranze). Ma in maniera certamente anche concreta appare il suo aver presenti dei vissuti o dei contenuti intenzionali (che, tuttavia, non mi appaiono chiaramente o integralmente). Tanto è vero che, quando ho di fronte a me l'altro-Io, Io so fin da subito di esser preso o catturato dal

suo atto di pensiero; nel bene eventuale, cui mi rimetto volentieri, come pure nel male, che, mio malgrado, posso anche non saper prevedere e posso anche non saper evitare.

Per queste ragioni, mi pare che si debba ricondurre all'esperienza dell'altro-Io, in quanto centro di un orizzonte intrascendibile di pensiero desiderante altro dal mio, l'origine semantica della trascendentalità o l'origine del senso della totalità – la quale totalità, poi, in maniera somma ed assoluta, viene pensata giustamente come totalità dell'essere trascendente l'esperienza stessa (trascendente tanto l'esperienza mia, quanto l'esperienza altrui).

In questo modo, allora, non solo per rimanere me stesso e per continuare ad avere presente il mondo<sup>33</sup>, ma anche per apprendere i concetti metafisici ed essere in grado di usarli fino a porre l'esistenza necessaria dell'Assoluto o di Dio, Io ho bisogno di passare in maniera originaria attraverso l'incontro con lo sguardo dell'altro-Io che mi sta dinanzi e che chiamo "Tu". Questa la strada che devo e dobbiamo percorrere insieme.

1.6. Concludendo queste mie repliche alle sue obiezioni, ho comunque l'impressione che Saccardi, nel suo pur acutissimo e impegnativo contributo, preferisca far scivolare come in secondo piano quello che è il vero nerbo della dimostrazione della necessità dell'intersoggettività che ho provato a offrire ne *L'oggetto buono dell'Io*<sup>34</sup>. Nell'argomentazione che lì ho tentato di dare, non mi curo di reperire l'origine semantica della trascendentalità (questione che invece a lui soprattutto sta a cuore). Mi concentro invece totalmente sulla finitizzazione cui andrei incontro se, anziché aver presente un altro-Io, cioè qualcosa che non è un mero oggetto pensato ma anche un soggetto pensante, Io potessi aver presenti solo e sempre cose finite, ossia solo e sempre oggetti pensati e mai anche pensanti. Siccome, però, escludo la possibilità della mia attuale finitizzazione intenzionale, per tutte le contraddizioni che da qui verrebbero (Io, infatti, attualmente sto pensando tutto questo), allora devo concludere per l'esserci necessario dell'altro-Io, ossia per l'intersoggettività come originario.

Saccardi, per la verità, comprende che il punto sui cui si regge la questione è l'impossibilità (su cui già Vigna abbondantemente insisteva) di lasciare permanentemente disequato l'orizzonte trascendentale dell'apparire, al cui centro mi trovo Io, rispetto al contenuto finito che appare, nell'ipotesi che appunto solo il finito mi appaia e mi possa apparire<sup>35</sup>. E ancora una volta, però, dovendo prendere una posizione circa la possibilità che l'orizzonte trascendentale dell'apparire – che l'orizzonte trascendentale del pensare –, a causa della presenza del solo finito, crolli su di sé fino a diventare anch'esso un mero oggetto pensato e pertanto finito,

<sup>33</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit. § 19, p. 62.

<sup>34</sup> Ibi, §§ 19-20, pp. 60-65.

<sup>35</sup> Vedi F. Saccardi, *L'io, l'apparire e il problema dell'intersoggettività*, cit., nota 40.

egli termina per sottoscrivere proprio la possibilità di questa finitizzazione dell'apparire o del pensare trascendentalmente inteso. Scrive infatti, in una delle ultime note del suo contributo, che “nulla impedisce che l'orizzonte dell'apparire sia inteso come il puro esser manifesto del molteplice dell'esperienza, ossia che l'apparire del contenuto e il contenuto che appare siano disposti in equazione”<sup>36</sup>.

Ma in tal caso, allora, non essendoci niente ad impedirlo, l'apparire trascendentale – il pensare intrascendibile – per Saccardi viene subito a coincidere senza residui con l'insieme del molteplice empirico, finito, meramente cosale dell'esperienza – cessando, in una parola, di essere appunto apparire trascendentale o pensiero intrascendibile di alcunché. Il mio pensare, in altri termini, dall'essere un orizzonte potenzialmente onniabbracciante, si ridurrebbe invece ad essere *un insieme finito di cose finite*. Diverrebbe, per usare un'espressione alquanto equivoca (che ricorre spesso nel sistema di Severino), un mero “apparire empirico”, ossia un mero pensiero pensato – e non resterebbe un apparire dell'empirico (genitivo oggettivo), ossia un pensiero pensante l'empirico-pensato.

Così, però, Io cesserei proprio di pensare, diventando un complesso cosale semplicemente pensato o un complesso oggettuale che non si conosce e che nulla sa di sé. Ma da chi, poi, quel complesso cosale semplicemente pensato che sarei Io dovrebbe essere pensato, questo ancora una volta non lo si sa dire e non lo si può dire. E quale altra coscienza originaria terrebbe poi le redini del conoscere e del sapere che pensavo fossero miei, mentre ora nulla conoscerei e nulla più saprei di me, anche questo rimane avvolto dal buio e dal mistero in cui si rispecchia l'autocontraddizione dell'*Io-penso* che vuole togliere se stesso.

## 2. SU I PRESUNTI LIMITI DEL DOMINIO REIFICANTE COME PATOLOGIA ETICA FONDAMENTALE

2.1. A motivo dell'intersoggettività originaria e, prima ancora, a motivo della non-neutralità del mondo oggettuale, la filosofia delle relazioni oggettuali mostra di essere fin da subito anche un'etica fondamentale. Tutto quello che è presente, infatti, è pensato dal soggetto a cui è presente come un qualche oggetto buono oppure come un qualche oggetto cattivo, e cioè come un oggetto che attira verso di sé il desiderio di una relazione positiva, oppure come un oggetto che attira verso di sé il desiderio di una relazione negativa. In questo secondo caso il desiderio negativo prende anche il nome di avversione, e si esercita per l'appunto negando quello che è ritenuto essere un male per l'Io. La negazione, in alcuni casi, può poi svilupparsi fino al punto di diventare non soltanto respingimento ma anche negazione totale, e dunque distruzione.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Le riflessioni svolte da Alessandro Biasini nel suo articolo<sup>37</sup> hanno il pregio di guardare con lucidità al cuore dell'etica delle relazioni oggettuali, domandando che la patologia etica fondamentale che veniva richiamata ne *L'oggetto buono dell'Io* sia ripresa e descritta più compiutamente. Nello specifico, si domanda che tale patologia non venga indicata soltanto nella relazione di negazione dell'infinità intenzionale dell'altro-Io - quella relazione che veniva da me indicata con i termini di *reificazione* o *finitizzazione* dell'altro-Io -, ma anche nella relazione di tipo "narcisistico", che, agendo in verso opposto, secondo Biasini segnerebbe la tendenza a negare gli aspetti finiti dell'altro-Io per tener ferma solo la di lui infinità. Nelle sue pagine, Biasini ridefinisce il desiderio e le pratiche della finitizzazione dell'altro-Io nella forma del "dominio" dell'altro-Io. E chiede appunto che "la cura *esclusiva* per la finitezza", con cui si conduce il dominio dell'altro-Io, non occupi da sola tutta quanta la scena della patologia etica, ma che piuttosto ad essa sia affiancata con pari rilievo e con pari importanza anche "la cura per la *sola* infinità dell'uomo" secondo cui si conduce appunto il "narcisismo"<sup>38</sup>.

La critica e la richiesta di completamento che così vengono avanzate sono della massima importanza teorica. E nel tentativo di riuscire a dare loro una risposta soddisfacente spero sia possibile tornare a precisare i motivi di validità di quanto scrivevo nel libro in discussione. Mi pare, comunque, che si tratti per lo più di una "differenza di accenti" teorici. Minori mi paiono essere i luoghi del discorso in cui è invece la "sostanza" concettuale a non collimare - rubo le due espressioni allo stesso Biasini. E dunque una certa prossimità di vedute è quello che, nonostante le divergenze, mi sembra non cadere del tutto alla fine del dialogo.

Ma vediamo più da vicino il testo di Biasini. Egli scrive: "Un riconoscimento che prescindesse dall'infinità non potrebbe darsi allo stesso modo in cui non potrebbe darsi un riconoscimento che prescindesse dalla finitezza. Ogni teoria etica non può che fondarsi sul presupposto che tanto il finito quanto l'infinito siano reali e operanti nella dinamica del riconoscimento. Anche il finito *in quanto finito* [...]. Se nel modello del dominio fanno problema le determinatezze senza la trascendentalità, nel modello del narcisismo fa problema la trascendentalità senza le determinatezze. Sono entrambi dei modelli patologici, e mi pare che l'uno non sia riconducibile all'altro"<sup>39</sup>.

Come anticipavo, devo dire che mi trovo sostanzialmente d'accordo con quanto si trova in questo primo giro di affermazioni. Qualche perplessità, da parte mia, si trova per ora solo circa la tesi finale della impossibile *riconduzione* delle dinamiche di tipo narcisistico alle dinamiche di finitizzazione e reificazione che Biasini pone esclusivamente alla base del "modello di dominio" da lui ripercorso. Quan-

<sup>37</sup> A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.

<sup>38</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>39</sup> Cfr. *ibi*.

do, infatti, l'Io tratta se stesso come un infinito, senza curarsi della finitezza che pure abbondantemente gli compete – momento essenziale del narcisismo, o dinamica tipica del narcisismo in quanto narcisismo –, è inevitabile che questo Io narcisista, stante la presunzione sua di essere infinito o senza limiti, si rapporti ad ogni cosa e ad ogni altro-Io come a qualcosa di meramente finito e dunque di reificabile. Il narcisista pieno – colui che considera o vuol vedere solo la sua infinità, fino al punto di crederla totale o assoluta – crede appunto di essere il signore del mondo; e di conseguenza tratta ogni elemento del mondo come qualcosa che può essere da lui liberamente fatto e disfatto. Compresa le soggettività altre da lui, e compreso il mondo-ambiente da cui essenzialmente dipende.

Di questi esiti ho parlato piuttosto diffusamente ne *L'oggetto buono dell'Io*. Tanto quando ho discusso della deriva produttivistica dell'idealismo, quanto pure quando ho trattato della distruzione di ciò da cui dipendiamo per esistere<sup>40</sup>. E mi pare ancora di poter dire che anche la patologica etica di tipo narcisistico (affermazione esclusiva dell'infinità dell'Io e conseguente negazione della sua finitezza), circolando su se stessa, non possa che prender corpo e non possa che terminare attuando pratiche di tipo finitizzante o reificante (affermazione esclusiva della finitezza dell'altro-Io e negazione conseguente della sua infinità).

2.2. Venendo poi a descrivere la dinamica dell'autentico riconoscimento intersoggettivo, Biasini, ancora giustamente, pretende che le attenzioni delle soggettività in essa coinvolte non si rivolgano *soltanto* al lato dell'infinità, ma anche a quello della finitezza determinata di chi riconosce e di chi viene riconosciuto, secondo reciprocità. Egli dice: “io desidero di un altro essere umano tanto l'infinito quanto il finito e desidero che egli mi pensi e mi desideri tanto come infinito quanto come finito. Desidero che egli pensi proprio a me, ‘nella mia carne e nella mia storia’, che si curi dei miei bisogni e dei miei desideri determinati, che mi pensi e mi desideri anche per ciò che di buono so dargli e che altri non sanno dare. Se fosse solo l'infinità a essere oggetto del mio o dell'altrui desiderio, ebbene ciascun essere umano sarebbe sostituibile con ogni altro”<sup>41</sup>. In questo senso, allora, l'insistenza sull'infinità intenzionale che fa di ogni essere umano qualcosa di non reificabile o di inviolabile, se non accompagnata da una parallela attenzione per gli aspetti finiti da cui pure siamo costituiti, rischierebbe di tramutarsi nell’“apogeo dello strumentalismo, giacché sancirebbe l'assoluta fungibilità dell'essere umano”<sup>42</sup>.

Anche in questo caso recepisco positivamente l'invito di Biasini alla precisazione da lui indicata. È vero certamente che siamo fatti di finito e di infinito – se posso per un attimo esprimermi così, con qualche imprecisione, per amore di brevità e di efficacia. Ed è vero pure che quando desidero essere riconosciuto da qualcu-

<sup>40</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 3, 6-9, 46, 73-75, pp. 18-20, 23-36, 121, 185-189.

<sup>41</sup> A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

<sup>42</sup> Cfr. *ibi*.

no per quello che in verità sono, Io desidero che l'altro-Io di me non si perda nulla: *né* la mia infinità intenzionale - che non mi fa riducibile ad una mera cosa finita manipolabile a suo piacimento - *né* la mia determinata e finita individualità - che mi fa essere unico per quel che Io sono nella distinzione determinata da tutto quello che Io non sono. Quello contro cui però mi tocca prendere posizione è l'idea che, all'interno del mio desiderio di riconoscimento, la mia componente *finita* possa porsi *sullo stesso piano* della mia componente *infinita*, venendo come ad essere a questa equipollente. In altri termini: quando mi trovo di fronte a te, desiderando di essere da te riconosciuto, non desidero certamente che per un eccesso di astrazione dal finito che mi costituisce, Tu mi conceda solo un riconoscimento di tipo formalistico secondo il quale Io potrei essere confuso e sostituito con qualsiasi altro soggetto umano; ma, lasciando vivere tranquillamente questa istanza, Io desidero *soprattutto* non venir ridotto o schiacciato a nessuna delle mie determinazioni finite, per quanto queste (magari) possano anche esser belle o interessanti agli occhi tuoi. E lo stesso desidero anche Tu da parte mia, quando la richiesta di riconoscimento muove appunto da te.

La nostra unicità di soggetti determinati, la nostra distinzione dagli altri-Io, ci sta sicuramente sempre a cuore. Ma prima ancora che alla salvaguardia della nostra unicità di soggetti determinati, o prima ancora che alla salvaguardia della nostra distinzione dagli altri-Io, le nostre preoccupazioni sono rivolte alla salvaguardia della nostra trascendentalità, ossia alla salvaguardia dell'infinità che ci costituisce - tutti quanti, in quanto esseri umani - come degli enti distinti da tutti quegli enti che invece sono solo dei meri oggetti o sono solo delle cose finite. Si tratta di salvaguardare anche in questo caso una distinzione; ma *una distinzione di grado superiore*.

Nella sintesi di finito ontico e infinito intenzionale che siamo, è l'infinito intenzionale che sporge sempre sul finito e che, sapendo di se stesso e della sua sporgenza, non tollera di venir ridotto alla mera finitezza cui pure è sempre unito. La nostra inviolabilità, o la nostra non-strumentalità, viene difesa anzitutto da questa insindacabile richiesta di rispetto *della* nostra infinità intenzionale (genitivo soggettivo e oggettivo insieme). La regia del desiderio di riconoscimento resta dunque sempre sua: dell'infinità intenzionale; che poi significa: del pensare desiderante. Anche solo perché il finito, che pure ci costituisce, essendo finito, non è atto di pensiero o intenzionalità, e dunque non può da sé pensarsi o conoscersi in alcun modo, e quindi non può neppure da sé solo desiderare o esigere di essere riconosciuto e rispettato quanto all'esser suo.

Facciamo un esempio per illustrare meglio la cosa. E facciamo finta, per coltivare una fantasia piacevole, che Io mi presenti nel pieno delle forze fisiche, molto ricco e bellissimo nell'aspetto, di fronte alla persona di cui sono innamorato e che desidero ricambi il mio sentimento. Ovviamente spero di far colpo e di conquistare il cuore della persona amata per quello che Io sono e per quello che ho da offrire. Se forza, ricchezza e avvenenza sono ciò che attualmente posso mostrare di



me, senz'altro conterò su di loro per riuscire nel mio intento. Allora mi esporrò, come meglio riterrò, per dare a queste mie determinazioni positive, ancorché finite, il risalto che spero ottengano agli occhi dell'altro-Io. Tuttavia, se non sono uno sciocco, riconosco che avvenenza, forza e ricchezza che attualmente mi individuano sono appunto qualche cosa di finito o limitato: sono sempre incrementabili al loro interno (si può sempre essere più avvenenti, più forti e più ricchi di quello che attualmente uno è); coprono sempre un campo circoscritto di positività (perché non sono le uniche cose buone che si possono vantare: ad esempio non coprono il campo dell'intelligenza, il campo della sensibilità e quello della cultura); sono sempre qualche cosa che ha cominciato ad appartenermi nel tempo ma che prima non c'era, nonostante Io fossi sempre Io (perché prima non avevo coltivato, sviluppato e maturato né la ricchezza, né la forza, né l'avvenenza attuali); soprattutto, poi, so che sono determinazioni che presto o tardi perderò o vedrò ridursi drasticamente e dolorosamente (anche solo perché il tempo che passa le consumerà senza scampo), mentre Io, senza più poter contare su di loro, rimarrò ancora qui a domandare amore alla persona che amo. È perché riconosco tutto questo - è perché riconosco che il finito finisce o che il determinato è il limitato - che Io non accetto di venir amato soltanto per il finito o soltanto per il determinato che pure mi costituisce e mi descrive. Sia quando il finito che presento è un buon finito, sia - e a maggior ragione - quando il finito che mi riguarda intimamente è da subito un cattivo finito - perché, al di fuori della fantasia piacevole dell'esempio appena proposto, Io desidero il riconoscimento e l'amore intenso dall'altro-Io anche quando, sfortunatamente, vengo avanti non come uno che è forte, ricco e avvenente, ma magari come uno che è debole, disagiato e sgraziato, per non dire malato, miserabile e deforme.

2.3. Ora può forse essere importante tornare a precisare che, anche dal punto di vista dell'etica filosofica, il peccato o l'errore - come non potrebbe e non dovrebbe essere altrimenti - è un peccato o un errore che il soggetto umano commette nei confronti della verità delle cose che sono. Peccare o errare nei confronti della verità delle cose che sono, infatti, è pensare e trattare qualche cosa come diversa da se stessa, e cioè come altra da quel che essa è nella sua verità. Sbagliare eticamente nella nostra relazione alle cose finite, allora, vuol dire pensare le cose finite, ed agire su di esse, come se queste fossero invece infinite ed illimitate quanto all'esser loro. Parimenti, sbagliare eticamente nella nostra relazione alle cose infinite significa pensare le cose infinite, ed agire su di esse, come se queste fossero invece finite e limitate.

Quando Io, allora, oltre che con me stesso, ho a che fare anche con quelle cose speciali e complesse che sono gli altri-Io - infiniti intenzionalmente, ma finiti per tutto il resto dell'esser loro, esattamente come me -, il rischio fondamentale che corro è sia relazionarmi alle determinatezze individuali delle soggettività come a

qualcosa di infinito, sia relazionarmi alla loro infinità intenzionale (al loro potere di pensare e desiderare senza limiti le cose che sono) come a qualcosa di semplicemente finito. Si tratta di due modi differenti con sui *si comincia* a sbagliare eticamente. Ed è questa differenza che Biasini intende soprattutto sottolineare, ascrivendo il primo tipo di peccato od errore al “modello del narcisismo”, e il secondo tipo di peccato od errore al “modello del dominio” – che per lui significa sempre *dominio reificante* o *dominio finitizzante*.

Come anticipato sopra, però, a me pare che non si possa non notare come di finitizzazione di tutto ciò che è altro da lui – compresa l'altrui infinità intenzionale – viva proprio il soggetto o l'Io narcisista su cui insiste Biasini. Ritenendosi assoluto signore di tutto, il narcisista non può che trattare tutto – *anche ciò da cui essenzialmente dipende* – come un suo prodotto, come una sua creatura, come qualcosa di semplicemente finito e come qualcosa di cui, in sostanza, egli può liberamente decretare tanto l'inizio quanto la fine. Pertanto, *la finitizzazione o la reificazione ritorna sempre al centro delle dinamiche sbagliate di cui l'etica deve avvertire*. La finitizzazione di quel che non è semplicemente finito, cioè, con le sue perverse dinamiche, torna sempre a dar forma al peccato etico. Sia che si cominci subito finitizzando l'altro da sé; sia che si arrivi a finitizzare costantemente tutto ciò che l'Io non è, a partire della fiducia ottusa che l'Io può nutrire nella propria infinità (la quale infinità, poi ed invece, è solo un'infinità di tipo intenzionale e non ontologico).

2.4. Biasini osserva anche che: “ancora più della nostra dipendenza dall'altrui libertà, noi odiamo di un odio persino più feroce la nostra impotenza, che si manifesta [...] non solo nella dipendenza dall'altrui libertà, ma anche nella dipendenza da tutte quelle cose determinate e finite che si danno nell'umana esperienza e rispetto alle quali noi ci sentiamo (siamo) impotenti. Odiamo la nostra dipendenza dal finito, il nostro essere strutturalmente *finito*”<sup>43</sup>.

Per parte mia ritengo che nell'odio distruttivo, che prende a proprio oggetto il mondo-ambiente da cui pure essenzialmente dipendiamo, questa dinamica trovi proprio la sua più triste applicazione<sup>44</sup>. C'è da dire, però, che con la tecnica l'essere umano cerca proprio di aggirare la sua dipendenza e la sua impotenza rispetto al finito. Con la tecnica, cioè, l'Io cerca di vincere la propria dipendenza e la propria impotenza nei confronti di quel complesso oggettuale finito (più grande ed esteso della finitezza della sua carne e della sua storia) che da sempre lo circonda sia come un ambiente fisico-naturale in cui si trova immerso, sia come un ambiente spirituale (storico, linguistico, tradizionale, culturale, ecc.) in cui parimenti si trova collocato.

<sup>43</sup> *Ibi.*

<sup>44</sup> Vedi ancora *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 46, 72-75, pp. 121, 184-189.

La tecnica, in questo senso, si esercita e si organizza essenzialmente per controllare e per governare sempre di più e sempre meglio gli oggetti finiti di cui abbiamo bisogno per vivere. E se si pone mente al complesso della storia umana, si può anche dire che l'impotenza massiccia delle epoche primitive è stata nel tempo notevolmente ridotta o ridimensionata. Da che Prometeo ci portò o accese anche per Noi il fuoco della tecnica, secondo il mito greco, l'ostilità del nostro mondo-ambiente ha trovato via via un argine sempre maggiore proprio nella nostra capacità di intervenire tecnicamente su di esso in vista del *suo* adattamento *a Noi*.

La tecnica, tuttavia, non pare ancora (e per fortuna) essere venuta a capo di quell'ingovernabile o di quell'incontrollabile che per definizione è la libertà dell'altrui pensiero e dell'altrui desiderio - nonostante si siano messi in campo già da tempo tentativi inquietanti per arrivare a controllare e governare proprio questa libertà intenzionale su cui cresce e si sviluppa ogni altra possibile forma di libertà. Secondo questo ultimo rilievo, allora, il problema lasciato totalmente insoluto dalla tecnica che si orienta al *controllo totale* del mondo oggettuale, e dunque alla soluzione completa della nostra impotenza rispetto ai suoi oggetti, è costituito ancora dal permanere di quell'oggetto speciale che è la nostra stessa infinità intenzionale, in forza della quale Noi siamo dei soggetti *liberi ma pure interdipendenti*.

E, d'altra parte, se dopo aver guardato al mito greco guardassimo per un attimo anche al racconto biblico, dovremmo concludere che l'odio per la nostra dipendenza dal finito non segna la manifestazione prima o più originaria del nostro odio.

Secondo quel racconto, infatti, in principio l'essere umano è collocato in un mondo-ambiente che è un giardino libero dal male e dalla sofferenza, un giardino fatto apposta per lui. Le cose finite che stanno nel giardino sono per l'essere umano e si danno a lui spontaneamente, senza sforzo da parte sua. La sua vita - e dunque anche la sua storia - si svolge all'insegna del bene e del piacere. E nemmeno la sua carne, nella sua determinatezza finita, è motivo di problema o di dispiacere. Questa, per lo meno, è la situazione che in *Genesi* viene descritta prima della caduta dell'uomo<sup>45</sup>.

All'origine, allora, il primo motivo dell'odio umano non sembra essere indicato nel finito che circonda l'essere umano e che viene riconosciuto come tale - tant'è che l'uomo, non solo non ha da patire una dipendenza oppressiva e angosciante verso le cose finite, ma gode addirittura del più signorile dei privilegi rispetto alla finitezza: quello di imporre il nome che vuole alle cose finite che gli stanno intorno e di cui si serve liberamente.

La prima manifestazione dell'odio, invece, è rivolta nei confronti di Dio, il Creatore dalla cui *infinita libertà* l'uomo è stato posto in essere e si trova a *dipendere*. Nonostante ogni cosa, in origine, sia una cosa buona, disposta con amore per lui, l'uomo prova *invidia* nei confronti di Dio: ritiene che questi goda in esclu-

<sup>45</sup> Cfr. *Gn*, 2,8-25.

siva e ingiustamente di qualcosa di cui pure lui dovrebbe godere; non sopporta l'unico divieto che Dio gli ha posto; non accetta di dipendere dalla sua decisione e dunque dalla sua libertà parzialmente limitante; desidera, pertanto, di diventare come Dio per togliere l'ingiusta ineguaglianza che, mediante il divieto, la libertà di Dio vorrebbe invece conservare a suo danno, e cioè a danno dell'uomo che arriva a supporre tutto questo. *Genesis* racconta così che il primo sentimento di odio provato dall'uomo si manifestò nella forma dell'invidia verso Dio, e che – più precisamente – quello contro cui si indirizzò l'odio nella forma dell'invidia fu proprio la *libertà di Dio*, secondo l'insinuazione (la proiezione) diabolica non provata che dalla libertà divina venissero all'uomo non solo le cose buone di cui il giardino di Eden era ricolmo, ma anche il male e anche l'ingiustizia.

L'odio contro il finito di cui si compone il mondo-ambiente e di cui pure l'uomo si compone, nella finitezza della sua carne e della sua storia, questo odio nella Bibbia viene *dopo*: quando, come conseguenza del peccato dettato dall'odio invidioso, le cose originariamente buone di cui il mondo-ambiente si compone divengono fonte di affanno e maledizione, e la carne che unisce il maschio e la femmina dà origine ad una storia di dolore e sofferenza<sup>46</sup>.

2.5. Per parte sua, Biasini preferisce sottolineare ancora che: “ciò che fa problema [...] non è la libertà altrui nella sua formalità, ma è la *dipendenza strutturale dal finito nella dinamica del riconoscimento*. Noi non siamo in grado di dare all'altro tutto ciò che l'altro ci chiede. E poi l'altro se ne va, non perché è cattivo [...] ma perché non sappiamo dargli ciò che desidera. Si vorrebbe pertanto un'unione tra le coscienze che prescindesse dal finito, un'unione *tra pure forme* che spazzasse via tutto ciò che è determinato, una sorta di *simbiosi* con l'altro che annulla tutte le differenze perché nega tutte le determinatezze, perché nega il finito. L'altro, quindi, è *idealizzato*, cioè considerato *solo* nella sua formalità trascendentale”<sup>47</sup>. In questa volontà di negazione della finitezza propria e altrui, i processi di idealizzazione diventerebbero allora centrali. L'idealizzazione, più in particolare, per Biasini segna la “difesa fondamentale della personalità narcisistica contro il sentimento della propria impotenza rispetto ai bisogni e ai desideri determinati”<sup>48</sup>. E in essa, propriamente, consisterebbe “la *negazione del finito*”<sup>49</sup>. Sarebbe allora in ragione della centralità che l'idealizzazione riveste all'interno delle dinamiche di tipo narcisistico che il narcisismo si distinguerebbe dal dominio reificante senza possibilità di venire ricondotto a quest'altro modello, in cui, propriamente, invece,

<sup>46</sup> Cfr. *Gn*, 3,1-23.

<sup>47</sup> A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

<sup>48</sup> *Ibi*.

<sup>49</sup> *Ibi*.

“è negato l’infinito”<sup>50</sup>. Idealizzando l’altro-Io, dice Biasini, l’Io nega in radice la sua alterità: “l’altro è l’uguale, lo specchio in cui mi vedo riflesso”<sup>51</sup>.

Al di là dell’apparente linearità di questa sequenza su cui insiste Biasini, devo tuttavia osservare almeno due cose che smentiscono di nuovo la lontananza di narcisismo e reificazione - e che quindi dimostrano di nuovo la riconducibilità del primo alla seconda o la stretta parentela che lega in maniera circolare queste due dinamiche eticamente sbagliate.

La prima cosa che va osservata, allora, è che (1) l’altro-Io non se ne andrebbe o non si ritrarrebbe di fronte alla mia finitezza o alla mia limitatezza ontologica se: (a) non fosse *libero* di farlo; e se (b) non fosse in grado di riconoscere i miei limiti e le mie incapacità in forza della sua *infinità intenzionale* - la quale, solo in quanto infinità intenzionale, può riconoscere il finito, giudicare di esso, e quindi decidere di accoglierlo oppure respingerlo. Sicché, anche qui, *ciò che continua soprattutto a far problema è l’altrui libertà che cresce sull’altrui infinità intenzionale*.

La seconda cosa che va notata, poi, è che (2) le dinamiche di idealizzazione di cui pure il narcisismo certamente si nutre, non cominciano, come Biasini sembra suggerire, secondo un movimento intenzionale che guarda anzitutto all’altro-Io come a qualcosa di solo infinito. L’idealizzazione di cui pure si nutre il narcisismo, all’opposto, si sviluppa secondo un movimento intenzionale che si riferisce *prima di tutto all’Io*, il quale - proprio perché narcisisticamente orientato - guarda non all’altro-Io ma piuttosto a se stesso come a un infinito senza limiti. In altri termini: è perché mi penso senza limiti che non trovo nell’altro-Io nessuna opposizione alla mia libertà, nessuna limitazione alla mia identità e nessuna frustrazione; e non trovando niente di tutto ciò, posso allora trattare l’altro-Io come il mio semplice riflesso. *Non* è dunque idealizzando l’altro-Io o negando la finitezza dell’altro-Io che l’altro-Io diviene il mio specchio. *Ma* è piuttosto idealizzando me stesso, e dunque negando la mia finitezza per cercare di vedere la mia solo infinità, che l’altro-Io può essere pensato come il mio specchio, essendo conseguentemente negato nella sua alterità di soggetto capace di pensare e desiderare le cose del mondo secondo libertà, ossia senza limiti insuperabili.

Questo movimento intenzionale, però, può essere da me praticato solo finché non sono smentito proprio dalla libertà dell’altro-Io - solo fino a quando, cioè, quello che pensavo essere soltanto un mio riflesso o una mia manifestazione non si oppone in qualche modo ai miei pensieri e ai miei desideri. Quando questa inaspettata opposizione avviene o si verifica, la soluzione che l’Io narcisista vorrebbe attuare è esattamente la distruzione dell’altro-Io che ora lo contraddice e lo limita liberamente, anziché ripeterlo e confermarlo come faceva prima all’interno della sua fantasia idealizzante.

<sup>50</sup> *Ibi.*

<sup>51</sup> Cfr. *ibi.*

Quando allora Biasini afferma che, nel momento in cui viene idealizzato l'altro-Io, quest'ultimo, agli occhi dell'Io, "in certo modo esiste: esiste come specchio"<sup>52</sup>, egli sembra non accorgersi che, proprio a motivo di questa esistenza di *mero riflesso* in cui l'Io cerca di relegarlo, l'altro-Io è pensato dall'Io come *privo della trascendentalità* che invece per essenza gli appartiene. È il contrario che non avviene; altrimenti non potrebbe, l'altro-Io, essere pensato come specchio o riflesso dell'Io - ma dovrebbe, per l'appunto, essere presente all'Io nella sua altra, libera ed incontrollabile trascendentalità.

Se si pone mente solamente a quello che avviene nello strato più superficiale dell'idealizzazione, e cioè alla stima e alla considerazione altissima che l'altro-Io sembra ricevere da parte dell'Io - il quale pare non saper trovare limiti o difetti al buono che l'altro-Io idealizzato per lui rappresenta -, se si guarda solo a questo elemento di superficie, inevitabilmente ci si lascia sfuggire la vera natura dell'intenzionalità idealizzante.

L'Io idealizzante, infatti, stima e considera buona al di là di ogni limite soltanto l'immagine *sua* che crede di trovare rispecchiata nell'altro-Io idealizzato. Non è, cioè, l'altro-Io, in quanto soggetto di pensiero desiderante per davvero altro dall'Io, ciò che l'Io stima e considera esser buono senza limite e senza misura. Ma, appunto, ciò che l'Io, nel suo narcisismo, stima e considera esser buono senza limite e senza misura, è solo il riflesso suo che l'altro-Io, senza aggiungere niente di proprio, pare immancabilmente restituirgli.

Se si riflette ancora un poco sulla cosa, d'altra parte, si nota anche che l'idealizzazione dell'altro-Io, quando viene gestita e condotta in maniera continua e sregolata, termina quasi sempre - contro ogni previsione di partenza - nel disprezzo massimo dell'altro-Io che era stato prima idealizzato e dunque innalzato al di sopra di ogni altra cosa buona.

La dinamica dell'idealizzazione, in questo senso, tende sempre a concludersi, prima o poi, con lo scaraventare come per terra quanto prima essa stessa aveva sollevato e circondato di lode. E questa reazione tutto sommato impreveduta (almeno dal punto di vista dell'Io) si verifica proprio quando l'altro-Io, mediante una reazione che viene percepita dall'Io che conduceva l'idealizzazione, dimostra di contrapporsi effettivamente ai desideri di tale Io. Quando, cioè, l'altro-Io dimostra di non potere e di non volere ridursi ad un mero riflesso che conferma ed appaga le aspettative dell'Io, allora l'Io risponde disprezzando massimamente quel che prima venerava come un luminoso riflesso di se stesso. Ma il disprezzo massimo nei confronti dell'altro-Io, nella pratica, può esplicitarsi prendendo la forma della semplice invettiva, oppure può esplicitarsi secondo le forme estreme della distruzione più o meno totale dell'altro-Io - come avviene nello sfregio del volto dell'altro-Io, nella sua uccisione, nello sterminio delle persone che gli sono più care, ecc.

<sup>52</sup> Cfr. *ibi*.

2.6. Nelle battute conclusive del suo intervento, tuttavia, se Biasini riconosce finalmente che l'intenzione reificante entra a dar forma tanto a quello che egli chiama "modello del narcisismo" quanto a quello che discute sotto il titolo di "modello del dominio", egli sostiene pure - un po' sorprendentemente - che un motivo ulteriore della impossibile riconduzione delle dinamiche narcisistiche alle dinamiche del dominio reificante va trovato in questo: che "nel modello del dominio l'altro io è reificato con *tutte* le sue determinatezze"; mentre "nel modello del narcisismo l'altro è fatto strumento solo in quanto è reso *specchio* per l'io"<sup>53</sup>. Ed egli aggiunge subito dopo: "Ciò che [all'interno del narcisismo] dell'altro uomo viene reificato è insomma *la sua sola natura formale*, escluse tutte le altre determinatezze. Lo specchio non si manipola, ma riflette. Mentre il dominatore ha l'intento di controllare e manipolare l'altro essere umano, compresa la sua libertà, compreso il suo desiderio, compreso il suo pensiero [...] il narcisista sa che quella determinatezza che è l'altrui trascendentalità, la pura forma dell'altrui trascendentalità ipostatizzata, non è uguale a tutte le altre determinatezze. Il narcisista, insomma, ha la consapevolezza dello scarto qualitativo che c'è tra tutte le determinatezze finite di questo mondo e una determinatezza che ha per contenuto la forma dell'infinità. Pertanto anche le modalità di inficiare la libertà altrui sono diverse"<sup>54</sup>.

Devo allora osservare, in risposta diretta a queste sue indicazioni finali, che se nel narcisismo ad essere reificata è la natura formale dell'altro-Io, allora sono proprio il suo desiderio, il suo pensiero e la sua libertà che si vorrebbero ridurre al solo finito, e che dunque si vorrebbero distruggere o negare quanto al lato della loro infinità - *esattamente come avviene quando si intende dominare per intero qualcun'altro*.

Perché Tu, d'altro canto, possa essere il mio specchio fedele, Tu non devi essere libero di girarti da un'altra parte o di intenzionare qualcosa di diverso da me, e cioè qualcosa che non sono Io. Per essere il mio specchio fedele, Tu devi pensare, devi desiderare, devi confermare, attestare, realizzare quello che Io penso, Io desidero, Io tengo fermo, Io testimonio, Io realizzo ecc. Tu, allora, devi essere distrutto nella capacità di pensare e desiderare in positivo o in negativo ogni cosa del mondo - *me compreso* - secondo la tua libertà. Ben altrimenti che riconoscere in te "una determinatezza che ha per contenuto la forma dell'infinità", Io, pertanto, come narcisista, sono qui a negare esattamente la tua infinità intenzionale.

Mi pare, con questo, che il narcisismo che Biasini vorrebbe pensare per tutto il suo articolo come qualcosa di *divaricato e smarcato* dalle forme varie del dominio reificante, in realtà, come concetto, finisca per esplodergli in mano proprio quando la divaricazione e lo smarcamento si fanno più insistiti.

<sup>53</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>54</sup> *Ibi*.

Una prova dell'esplosione di *questo* concetto del narcisismo si ha quando la critica si concentra contro l'indicazione, che avevo dato ne *L'oggetto buono dell'Io*, secondo la quale il narcisismo non segna mai, per l'Io, una dinamica di tipo originario, ma rappresenta sempre, piuttosto, un processo reattivo, e quindi derivato, che si sviluppa come una reazione di difesa fallimentare – e dunque patologica – contro l'angoscia per l'aggressione dell'altro da sé<sup>55</sup>. Per Biasini, al contrario, il narcisismo può ben rappresentare la prima delle nostre dinamiche intenzionali o il primo dei nostri desideri, arrivando in questo modo – in opposizione a quanto da lui precedentemente argomentato – a non avere in sé proprio *nulla* di patologico. Egli scrive infatti che: “il narcisismo è nient'altro che il nostro bisogno d'essere riconosciuti per quello che siamo, vale a dire *nonostante i limiti dettati dalla nostra condizione di esseri finiti*. Se lo consideriamo in questa accezione, il narcisismo è alcunché di originario, perché è il bisogno d'essere riconosciuti *tout court*”<sup>56</sup>.

A parte rilevare la contraddizione in cui questa tesi viene a trovarsi rispetto alle premesse del teso – in base alle quali il narcisismo era chiamato in causa proprio per completare il quadro delle patologie etiche –, devo dire soprattutto che, in sé e per sé, non si può far coincidere il narcisismo con il desiderio di essere riconosciuti da altri per quello che siamo in verità, e cioè degli oggetti speciali costituiti tanto di infinità intenzionale quanto di finitezza ontica. Questo desiderio di riconoscimento, certamente, non ha nulla di sbagliato o di patologico dal punto di vista etico. Sta piuttosto alla base dell'etica. Ma appunto non si identifica con il narcisismo. Il narcisismo – come anche Biasini per la gran parte del suo articolo lo ha inteso – è il desiderio patologico di bastare totalmente a se stessi, e dunque di non aver bisogno di altri che ci riconoscano, in ragione della propria supposta, mal creduta e mal pensata infinità o absolutezza. (Come già detto, nel narcisismo, ad altri è fatto fare al massimo il ruolo passivo dello specchio riflettente, non il ruolo attivo di un soggetto riconoscente ed indispensabile alla stessa sopravvivenza dell'Io).

Voler vedere allora la patologia etica e la difesa fallimentare *non nel narcisismo in sé considerato* – che a questo punto si troverebbe piuttosto elevato a principio dell'etica –, ma solo nella *pretesa aggiuntiva* “che il finito *non abbia parte alcuna nella dinamica del riconoscimento*”<sup>57</sup>, volere vedere le cose in questi termini è impedirsi di capire che: se nel narcisismo quello che fa problema e si tenta di negare è anzitutto la nostra complessiva finitezza, ciò avviene proprio perché si teme l'aggressione e il disprezzo che un altro soggetto di pensiero, nella sua libertà, potrebbe esercitare nei confronti della nostra parte più fragile, una volta che da lui fossimo giudicati in termini negativi o in termini aversativi.

<sup>55</sup> Vedi *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 46, p. 121.

<sup>56</sup> Cfr. A. Biasini, *Limiti del modello del dominio come patologia etica fondamentale*, cit.

<sup>57</sup> Cfr. *ibi*.



L'Io proto-narcisista intraprende la via del narcisismo in seguito alla frustrazione, al rifiuto ricevuto e all'avversione opposta dall'altro-Io da cui pure dipendeva, nella speranza illusoria che questo cammino lo conduca lontano dall'angoscia per il possibile ripetersi di esperienze simili. E intraprende questa via, o coltiva questa speranza, appunto perché si illude di riuscire a sbarazzarsi di ogni tratto finito e *pertanto vulnerabile* che gli appartiene, a vantaggio dell'espansione ipertrofica dell'unico tratto infinito che sa per certo di poter vantare - ossia: a vantaggio dell'espansione ipertrofica della sua infinità-libertà intenzionale. Da qui, poi, come conseguenza della negazione della propria finitezza e dell'espansione ipertrofica della propria infinità, il narcisista sviluppa anche la negazione progressiva di ogni alterità e, soprattutto, la negazione di quel tipo di alterità che stava già all'origine del suo percorso e che già in origine più di ogni altra cosa aveva causato la sua sofferenza - e cioè: la negazione della libertà, che è propria dell'altro-Io, di avversare, disprezzare o aggredire l'Io stesso.

2.7. Per tutto quanto osservato, e concludendo quest'altra mia risposta, devo infine aggiungere che quando Biasini obietta che l'"Io ipertrofico", o l'"Io grandioso", "non è che una delle manifestazioni di ciò in cui consiste la patologia del narcisismo, essendo quest'ultimo non meno evidente nelle situazioni depressive, laddove la forma si disgrega, logorata dal commercio proprio con quel finito di cui ci si vuole sbarazzare"<sup>58</sup>, la sua critica si lascia ancora scappare che l'Io grandioso o ipertrofico - l'Io propriamente narcisista - non è per niente estraneo alla depressione.

Non è per niente estraneo alla depressione all'inizio del suo cammino nel narcisismo; e non è al riparo dalla depressione nemmeno alla fine della sua corsa fallimentare. Sicché, anche in questo caso, ha poco senso voler divaricare o spaiare dei momenti interni di una stessa patologia - quando essi (ipertrofia dell'Io e depressione dell'Io), proprio in quanto momenti interni ad una stessa patologia (il narcisismo), non possono manifestarsi senza terminare l'uno nell'altro.

All'inizio del cammino che l'Io intraprende all'interno del narcisismo è verosimile trovare già una depressione lacerante, allorché l'altro-Io, da cui l'Io si sentiva dipendente e da cui desiderava ottenere un amore incondizionato, verosimilmente lo ha avversato, rifiutandolo e frustrando al limite della sopportazione il suo desiderio di essere corrisposto. L'angoscia per l'aggressione da parte dell'altro da sé da cui l'Io si vuole difendere entrando nel narcisismo, così, nel profondo del suo sentire, è lo stesso che l'angoscia per il ripetersi di quella atroce sofferenza depressiva che già in principio fu provata.

Ma anche alla fine del suo patologico percorso di difesa, l'Io narcisista sembra andare inevitabilmente incontro alla depressione. Questa, infatti, torna ad assediare quando l'odio per la sua dipendenza dall'altro da sé (il suo mondo-

<sup>58</sup> Cfr. *ibi*.

ambiente, ma soprattutto gli altri-Io) prevale o sembra *irrimediabilmente* prevalere rispetto all'amore per lo stesso altro da sé da cui, ad un certo punto, con certezza, anche l'Io narcisistico riconosce di dipendere essenzialmente. La dipendenza essenziale dagli altri-Io e dal proprio mondo ambiente, se vissuta all'insegna dell'odio distruttivo che tien dietro al desiderio difensivo di una totale autosufficienza dell'Io, si traduce così immancabilmente nella depressione dell'Io stesso, una volta che l'Io - mettendo il naso fuori della sua narcisistica illusione - riconosce finalmente di non poter fare a meno di quel che prima aveva con odio provato a negare o a eliminare. L'Io, allora, si deprime proprio perché si riconosce colpevole del più contraddittorio dei crimini imputabili al suo desiderio: desiderare o aver desiderato l'eliminazione di ciò da cui pure dipende essenzialmente e che, altrettanto essenzialmente (*ma anche angosciosamente*) non sa smettere di amare.

La depressione, pertanto, risulta essere la sofferenza capace di segnare tanto le battute iniziali quanto le battute finali dalla dinamica narcisistica, all'interno della quale - per difendersi dal pericolo rappresentato dalla libertà del desiderio e dalla potenza negativa dell'altro da sé da cui pure dipende - l'Io coltiva l'illusione di essere precisamente *il dominatore assoluto di qualsiasi alterità*.

### 3. SULL'ANGOSCIA DEL PENSARE CONCETTUALE E SULL'ANGOSCIA DEL RIPARARE

3.1. All'interno della filosofia delle relazioni oggettuali, il desiderio umano ha sempre a che fare con l'angoscia. Sia quando la strategia messa in atto per difendersi dall'angoscia è quella del dominio, secondo il quale si vorrebbe trattare tutto quel che è, compresa l'infinità intenzionale dell'altro-Io, come un semplice oggetto manipolabile a proprio piacimento; sia quando la strategia del dominio si manifesta nella sua inefficacia e nei suoi esiti fallimentari, e allora la depressione attanaglia e devasta l'Io. Ma non solo. L'Io che si trova attanagliato dalla sofferenza depressiva e dal desiderio autodistruttivo (e autopunitivo) che questa rappresenta, è infatti lo stesso soggetto che per altra parte desidera anche porre rimedio alla colpa angosciante che con odio si attribuisce. L'angoscia, così, mostra di stare in relazione anche al desiderio di riparazione che dà forma all'ultima speranza del soggetto che si trova di fronte al male. E se dobbiamo specificare meglio questo ultimo nesso, dobbiamo allora spingerci a riconoscere che l'angoscia, sostenendo il senso di colpa che l'Io è portato a provare per il male commesso, è quel sentimento senza di cui non avrebbe modo di esistere nemmeno l'intenzione riparatrice che, appunto, si pone solo a partire del sentimento della colpa.

Dell'angoscia e della possibilità di un'esistenza capace di oltrepassare sia le dinamiche del dominio reificante, sia le dinamiche dalla sofferenza depressiva, di-

scute in maniera speciale anche Luca Bagetto nel suo ricchissimo contributo<sup>59</sup>. Sono pagine, le sue, che allargano splendidamente il campo di indagine de *L'oggetto buono dell'Io* e che nel contempo scavano in profondità attorno alle tesi più rilevanti di questo libro.

Prima ancora che all'interno delle dinamiche di riparazione, però, Bagetto, osserva come sia possibile trovare l'angoscia anche là dove il pensiero – deposte le pretese ontotetiche o produttivistiche di un tempo – si determina finalmente come fondamentale testimonianza della realtà o come fondamentale accoglimento della verità.

Egli, in particolare, si sofferma “su quella struttura testimoniale che il segno è, nel suo attestare la presenza sensibile che dilegua”<sup>60</sup>. Il segno, così, è un “esercizio di memoria” che consente all'ente finito e alla sua presenza finita di non andar dispersi (di non dileguare), e di essere piuttosto recuperati all'universale o al concetto, che, rammemorando il finito, in qualche modo anche salva il finito<sup>61</sup>. E però, secondo l'indicazione kierkegaardiana che Bagetto riprende, già all'interno di questa struttura di memoria, ritenzione e “consolazione”, si inserisce appunto l'angoscia<sup>62</sup>. L'angoscia, dunque, è già in partenza anche angoscia del concetto o angoscia del pensare concettuale. Il quale pensare concettuale, se sembra riuscire ad offrire una stabile consolazione al desiderio di non vedere andar perduta la presenza finita delle cose finite che ci stanno intorno, si trova pure immancabilmente interrotto dall'angoscia che irrompe all'interno del processo di “idealizzazione” che conduce “dal *soma* al *sema*, dalla presenza sensibile al suo ricordo spirituale”<sup>63</sup>.

Può mai, questo processo, essere un processo perfetto in grado di eliminare l'angoscia che da subito lo attraversa? È mai l'angoscia del concetto che attraversa il pensare un'angoscia eliminabile o circoscrivibile? E quando le cose finite con cui stiamo in relazione sono quelle cose speciali che sono gli altri-Io, è giusto che l'angoscia per il dileguare della loro presenza assalga il nostro desiderio di una stabile relazione, fino al punto da farci desiderare che proprio in questo ambito più che altrove l'angoscia del pensare abbia ad essere circoscritta se non esattamente eliminata?

Dopo aver ripercorso la teoria del conoscere che sta alla base della filosofia delle relazioni oggettuali mediante la comparazione della sua fenomenologia dell'accogliere con la fenomenologia del darsi dell'essere di matrice husserliana e heideggeriana, e dopo aver valorizzato (in maniera mirabile) il potenziale euristico ed ermeneutico di tale filosofia anche in campo politico, mi paiono essere queste le domande o le obiezioni più forti che Bagetto comincia a rivolgermi.

<sup>59</sup> L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics” (2019) XXI/2.

<sup>60</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>61</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>62</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>63</sup> Cfr. *ibi*.

Si tratta, per suo stesso dire<sup>64</sup>, di obiezioni che riprendono e ricordano anzitutto le perplessità derridiane circa la tenuta o l'autosufficienza del discorso husserliano, a cui, in qualche modo, la logica della presenza<sup>65</sup> da me difesa può essere appunto accostata.

3.2. Tento, allora, una prima risposta agli interrogativi che per primi vengono avanzati circa la perfezione del pensare concettuale e circa l'eliminabilità dell'angoscia che da subito lo attraversa.

E inizio rispondendo che no: il nostro pensare – il nostro aver presenti le cose del mondo – non è mai un'attività perfetta, se dicendo "perfetta" intendiamo dire tutta già compiuta, tutta già realizzata o attuata o pacificata, e dunque libera dal divenire della presenza, libera dalla storia, libera dall'incominciare e dal finire degli essenti finiti che, peraltro, possono esserci presenti solo secondo l'esatto (e dunque finito) esser loro. L'imperfezione insuperabile, la mai completa attualità, la mai raggiunta pacificazione del pensare, così, segnano e determinano anche la sua insicurezza rispetto all'eventualità della perdita del bene e rispetto all'eventualità dell'arrivo del male. Nella nostra imperfezione di essenti-pensanti siamo sempre presi nella cura per la presenza del bene e nella cura per l'assenza o per la lontananza del male. E dunque siamo onto-logicamente *insicuri* – siamo sempre *non sine cura*. E quindi siamo onto-logicamente angosciati. Bisognerebbe dire proprio così, dando davvero retta a Kierkegaard e al resto dell'esistenzialismo.

Pertanto, ben prima di passare a usare il segno per comunicare ad altri la nostra testimonianza della verità secondo gradi diversi di astrazione e universalità, ci troviamo ad esser già (fin da subito) testimoni insicuri – e dunque angosciati – della presenza delle cose finite. Non c'è quindi nessun tipo di resistenza, da parte mia, ad affermare che l'angoscia, per Noi, è qualcosa di originario, o qualcosa con cui subito dobbiamo confrontarci. Quello che invece per me non riesce a star fermo è l'assunto secondo il quale il segno è qualcosa di altrettanto originario e inoltrepassabile.

Il segno, infatti, se è segno, è quella cosa che rinvia ad altro da sé. E l'altro da sé a cui il segno rinvia, è il riferimento o il significato del rinvio in cui il segno consiste. (Il linguaggio, in quanto comunicazione che avviene per mezzo di segni, è perciò il rapporto di uno o più segni con uno o più significati). Ma se il segno è segno di qualcosa che è significato, e se il rinvio è rinvio a qualcosa a cui si è rinviiati, non è possibile che il segno ed il rinvio, presi per sé soltanto, siano qualcosa di originario e inoltrepassabile. Segno e rinvio, cioè, possono essere segno di qualche cosa e rinvio a qualche cosa, solo se la cosa che dal segno è significata e che dal rinvio è indicata è una cosa che prima o poi appare in se stessa, e che quindi presto o tardi è presente nella sua verità – immediatamente e concretamente, ossia

<sup>64</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>65</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., § 9, p. 35.

fuori della mediazione in cui il segno e il rinvio consistono, e al di là dell'astrazione che porta in chiaro la forma ma lascia in ombra la materia della cosa da cui si astrae.

Lo stesso si deve dire anche della traccia, quando la traccia è intesa essere traccia della presenza. La traccia – come appunto avviene per il segno ed il rinvio – può essere pensata come traccia della presenza della cosa di cui essa è traccia, solo se la cosa stessa prima o poi si fa presente. Altrimenti non potremmo ritenere che qualche cosa è traccia (*t*) di qualche altra cosa (*c*) – non potremmo ritenere che *t*, per definizione, sia *t di c*. Non avremmo, infatti, mai presente la cosa (*c*) *di cui* la traccia (*t*) è intesa esser traccia (*t* è intesa essere appunto *t di c*). E non avendo mai presente la cosa (*c*) *di cui* la traccia (*t*) è intesa esser traccia (secondo che  $t = t \text{ di } c$ ), la traccia (*t*) cesserebbe di essere traccia punto (diventerebbe *non t*), non essendo traccia di alcunché o essendo traccia di niente (posto che essere traccia *di niente* – *t di niente* – è lo stesso che non essere traccia di alcunché o non esser semplicemente traccia).

La traccia, il segno, il rinvio non riuscirebbero ad esistere, se le cose cui strutturalmente si riferiscono non apparissero o non fossero mai presenti nella loro vera identità o secondo l'esser loro. Per questo ritengo che l'ipotesi di una reiterazione o di un rinnovamento infinito del segno, che andrebbe a sancire un differimento infinito della presenza delle cose stesse, sia una ipotesi che non riesce a star ferma. Non riesce a star ferma perché, come ipotesi, toglie il terreno sotto ai suoi stessi piedi: togliendo quello che afferma o finendo per affermare quello che intende invece togliere. Fuor di metafora, comunque, si deve notare come autocontraddittoria è l'idea stessa di un differimento infinito della presenza della verità. Se un tale infinito differimento potesse darsi, dovremmo infatti concludere di trovarci di fronte sempre e solo a rinvii ad una verità che mai si vede e che mai si è vista, e dunque dovremmo concludere di trovarci di fronte sempre e solo alla non-verità. Ma concludendo così, saremmo poi di fronte alla verità o alla non-verità? Impossibile rispondere senza smentirsi.

È per questa serie di contraddizioni che non ritengo possibile indicare la fonte dell'angoscia del pensare in quella particolare struttura testimoniale che è il segno. Il segno non può stare all'origine del pensare e non può costituire per il pensare qualcosa di inoltrepassabile. L'angoscia del pensare, pertanto, trova in altro la sua fonte. La trova, come provavo a dire sopra, nel limite della presenza di quel che è desiderato, o nel finire del finito che è presente come qualcosa di buono.

Ma se, in questo senso, l'angoscia è qualcosa di anteriore a qualsiasi segno, qualcosa che si lega in maniera originaria o essenziale all'esperienza storica (diveniente, graduale, progressiva e mai perfetta) che facciamo delle cose del mondo, allora essa non può essere qualcosa di estirpabile alla radice o di eliminabile una volta per sempre. Per estirparla alla radice o per eliminarla una volta per sempre, infatti, dovremmo essere in grado di portarci fuori, in maniera assoluta e definiti-

va, sia dalla nostra finitezza ontologia di essenti-pensanti, sia dalla finitezza ontologia degli essenti-pensati di cui finitamente facciamo esperienza o che finitamente abbiamo presenti. Nell'un caso come nell'altro (sia quanto al nostro essere di pensanti, sia quanto all'essere delle cose presenti, pensate o esperite da Noi), dovremmo però essere in grado di realizzare l'impossibile, ossia essere in grado di far essere vero quel che non può mai essere vero: che il finito si faccia infinito. Ritenere possibile l'eliminazione o lo sradicamento totale dell'angoscia, allora, è lo stesso che ritenere possibile il verificarsi dell'assurdo.

L'angoscia, propriamente parlando, non va nemmeno circoscritta, *se* circoscriverla significa lasciarla vivere da qualche parte, come in un fantomatico isolamento, oppure come nascosta sotto un sottile e superficiale strato di presunta sicurezza guadagnato attraverso l'autoconvinzione o il supporto della chimica. E, per essere ancora esatti, non si tratta nemmeno di respingere l'angoscia, *se* respingere l'angoscia significa illudersi di poterla allontanare stabilmente, dopo che essa, senza chiedere permesso, si è già imposta e violentemente presentata. Si tratta, invece, di *non farsi vincere dall'angoscia* quando l'angoscia ci assale o torna ad assalirci; e quindi si tratta di *attraversarla per davvero*, di *non fare dimora all'interno del suo antro*, di *non rimanere catturati nelle sue sabbie mobili* – che, inevitabilmente, ci orienterebbero solo alla distruzione di quel che giudicheremmo essere la causa dell'angoscia stessa.

La vittoria sull'angoscia di cui si parla ne *L'oggetto buono dell'Io*<sup>66</sup> non ha, dunque, il significato di un ingenuo distanziamento soggettivo dell'angoscia; ma ha, piuttosto, il senso di questo non lasciarsi vincere da essa, il quale è un attraversare l'angoscia per non rimanere bloccati ed oppressi indefinitamente al suo interno. Governare l'angoscia – d'altra parte – sarebbe impossibile senza avere un rapporto costante con l'angoscia che va governata. Ma, appunto, altra cosa è governare l'angoscia battagliando costantemente con essa, altra cosa è lasciarsi governare dall'angoscia avendo consegnato all'angoscia la tragica direzione del proprio pensiero.

3.3. Come fare, allora, a non essere governati dall'angoscia quando la presenza buona che rischia di venir meno – magari proprio per colpa nostra – è quella degli altri-Io cui più siamo legati?

La filosofia delle relazioni oggettuali indica nella capacità di riparare anche in termini simbolici alla perdita del bene la risorsa di cui l'Io dispone per liberarsi dal dominio altrimenti devastante e inevitabile dell'angoscia.

Bagetto, però, ricorda giustamente come le dinamiche *maniacali* di riparazione – quasi in maniera paradossale – non riescano mai a sottrarci al dominio dell'angoscia, e non riescano mai in questo compito proprio a causa della preoccupazione che tali dinamiche mettono innanzi a tutte le altre: difenderci

<sup>66</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, §§ 43, 45, pp. 112-115, 118-121.

dall'angoscia stessa e sottrarci alla colpa che ci riguarda. Nella riparazione maniacale, per dire altrimenti, l'amore per l'oggetto danneggiato e il desiderio di reintegrarlo nella sua bontà vengono fortemente subordinati alla negazione dell'angoscia relativa alla colpa di chi vorrebbe praticare la riparazione. Attraverso una simile subordinazione delle intenzioni propriamente riparative alle intenzioni meramente autodifensive dell'Io, è tuttavia inevitabile che l'azione riparatrice (che vorrebbe essere riparatrice) si sviluppi secondo gesti ripetitivi e coatti, che, in realtà, sono rivolti solo alla negazione angosciosa della perdita del bene su cui cresce la colpa, ma non al superamento autentico della perdita del bene stesso mediante pratiche di cura e rigenerazione capaci di oltrepassare il riferimento esclusivo al bene originario<sup>67</sup>. Data la maniacalità dei gesti, e data soprattutto l'inversione gerarchica delle intenzioni che attraversano processi autodifensivi di questo tipo, si dovrebbe allora parlare di pseudo-riparazione o di falsa-riparazione, e non di riparazione propriamente detta. Questa precisazione, intanto, serve a rimarcare che la riparazione autentica - capace di sottrarci dal dominio dell'angoscia - è una cosa diversa dal tentativo forzato e reiterato di riempire il vuoto che si crea in seguito alla perdita del bene.

Bagetto, nel suo articolo, ripercorre chiaramente questa problematica. Ma avanza anche il dubbio che - in ragione della valutazione negativa che nella filosofia delle relazioni oggettuali viene data all'angoscia per la perdita del bene -, la pratica della riparazione a cui essa si rivolge anche in chiave etica termini comunque per attuare dinamiche maniacali di semplice negazione della mancanza che all'angoscia appunto dà origine. Così, nonostante le intenzioni contrarie che spingono a distinguere tra una falsa e un'autentica riparazione, il presupposto secondo cui l'angoscia e la mancanza del bene sarebbero qualcosa di semplicemente negativo porterebbe la filosofia delle relazioni oggettuali a sviluppare un'etica del riparare che in realtà è solo un'etica della "fuga dal buio" e del riempimento del vuoto che più ci spaventa<sup>68</sup>. Si tratterebbe, invece, "di attraversare la mancanza - *non* di tentare di annullarla attraverso qualche compensazione"<sup>69</sup>. E attraversare la mancanza, l'angoscia, la colpa, la morte, per Bagetto, vuol poi dire "sporgersi verso l'oggetto e verso l'esteriorità del suo darsi"<sup>70</sup>.

A una tale esteriorità dell'oggetto si rivolge appunto l'"angoscia kierkegaardiana"<sup>71</sup> da cui eravamo già partiti. La quale angoscia kierkegaardiana, ancora una volta: "non è lo spauracchio da evitare, bensì l'attiva inserzione di una decisione, di una interruzione nel lavoro simbolico. Non è il sentimento spaventoso intorno al

<sup>67</sup> Cfr. *ibi*, §§ 82-84, pp. 200-204; cfr. anche H. Segal, *Note sulla formazione del simbolo* e Id., *La riparazione maniacale*, in Id., *Scritti psicoanalitici. Un approccio kleiniano alla pratica clinica* (1981), tr. it. di A. Scaffidi e A. Traverso, Astrolabio, Roma 1984.

<sup>68</sup> Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

<sup>69</sup> *Ibi*.

<sup>70</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>71</sup> Cfr. *ibi*.

quale ruotano tutte le strategie apotropache per tenerlo lontano, ma è una rivoluzione dello spirito – un *concetto* che trasforma il rapporto tra il particolare e l'universale, aprendo quest'ultimo alla singolarità irruttiva dell'eccezione"<sup>72</sup>. E a questo punto, finalmente, la critica di Bagetto può formulare in modo più esplicito la sua (contro)obiezione lacaniana all'impianto kleiniano delle mie pagine, in cui Lacan veniva pure direttamente criticato per la priorità intenzionale accordata alla mancanza anziché alla presenza dell'oggetto<sup>73</sup>. Bagetto scrive che: "l'assenza di oggetto è pensata da Lacan proprio per articolare una critica dell'idealizzazione simbolica. La sublimazione in Lacan non avviene attraverso la rappresentazione dell'oggetto assente come in Melanie Klein [...]. La sublimazione non produce un simbolo per elaborare tanto la paura degli oggetti cattivi quanto la paura di perdere gli oggetti buoni; consiste invece nella generazione di una nuova forma dopo l'esperienza di un trauma de-cisivo. L'angoscia, infatti, in Lacan non è connessa all'assenza di oggetto e quindi ai processi di lavoro simbolico, ma è letta, attraverso occhiali kierkegaardiani, come l'annuncio di una falla nel recinto simbolico e come l'irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge. In questa prospettiva, non si tratta di cercare garanzie per tener lontana l'angoscia"<sup>74</sup>.

Rispondendo a queste ulteriori obiezioni, allora, devo anzitutto osservare di essere d'accordo con Bagetto nel riconoscere una qualche funzione positiva anche all'angoscia. Se la noia è quel sentimento che ci rivela la finitezza del finito (e dunque anche la finitezza dell'appagamento che dal finito può derivare), l'angoscia è quel sentimento che ci mette di fronte ai limiti o alla finitezza della nostra potenza sulle cose del mondo. L'angoscia, in altri termini, è quel sentimento che testimonia la nostra impotenza nei riguardi della gran parte delle cose che sono. Come la noia, dunque, anche l'angoscia ci rivela qualcosa di vero di cui è bene ed è giusto prendere atto. E se l'esteriorità del darsi dell'oggetto a cui ci riporta l'angoscia segna lo stesso che la sporgenza dell'oggetto rispetto alla nostra capacità di decidere ontologicamente di lui, anche l'angoscia è un sentimento prezioso agli occhi della verità.

Questo rilievo – *tuttavia* – non toglie per nulla il fatto che, come la noia, e più della noia, l'angoscia rimane sempre anche un sentimento doloroso, difficilissimo da sopportare, e dunque contrario al nostro desiderio di piacere e di bene. Quando rivela la nostra impotenza rispetto alla gran parte delle cose di cui il mondo si compone, l'angoscia non ha infatti ancora finito di dire tutto quello che ha da dire. E quello che l'angoscia aggiunge al rilievo della nostra impotenza nei confronti della parte più ampia del mondo oggettuale è appunto il *terrore* per tutto il negativo che non abbiamo il potere di evitare. L'angoscia, allora, interrompe il lavoro simbolico del nostro pensiero perché, ancora una volta, svela l'imperfezione che

<sup>72</sup> *Ibi*.

<sup>73</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, § 22, nota 1, pp. 70-71.

<sup>74</sup> L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.



lo attraversa in quanto nostro, mettendo in evidenza la nostra incapacità di tener conto di tutto o di far fronte a tutto; e dunque frena la nostra attività, rende affannoso ogni nostro passo, abbatte le false certezze di cui prima eravamo vissuti, fino a stravolgerci completamente rivoluzionando la nostra precedente esistenza.

Ma se le cose stanno così, nonostante la sua ineliminabilità e nonostante la verità che essa sa raccontare, possiamo davvero fare a meno di desiderare che l'angoscia trovi un qualche argine al suo dilagare potenzialmente micidiale? Possiamo davvero smettere di guardare con avversione alla sua massiccia presenza all'interno della nostra vita? Possiamo davvero rinunciare al desiderio di governarla quando essa ci attraversa, piuttosto che farci da lei travolgere e governare? Sinceramente, non penso sia possibile.

Così come non penso sia possibile ignorare la connessione dell'angoscia con l'assenza dell'oggetto, o, per meglio dire, ignorare la connessione dell'angoscia con la *perdita* di un qualche oggetto *buono*. Se infatti si dimentica che l'assenza - la mancanza - che fa problema è la perdita di qualcosa di buono, non si è più in grado di spiegare cosa sia il "trauma de-cisivo" che, come scrive Bagetto, anche per Lacan deve precedere quella "generazione di una nuova forma" in cui consiste la "sublimazione".

Io ho a che fare con un *trauma decisivo* soltanto se qualcosa di buono che mi riguarda o che mi riguardava è stato colpito o è andato perduto. Non importa se quello che nel tempo farà seguito a quel trauma sarà qualcosa di migliore o di peggiore. Quello che importa in relazione alla struttura del trauma in quanto trauma è che, nel momento in cui esso si verifica, Io perdo qualcosa la cui presenza era per me una cosa buona. Se si fa astrazione dalla bontà della cosa (perduta) e se si fa astrazione dalla perdita della cosa (buona), il trauma smette di esser trauma e non presenta più nulla di decisivo quanto alla mia vita. Si tratterebbe, allora: o di un *sollievo* - quando la cosa perduta fosse qualcosa che per me era solo male; oppure di un *evento irrilevante* - quando niente di importante andasse perduto, nel bene come nel male; oppure ancora di un *evento lieto* - quando non ci fosse né perdita di qualcosa di buono, né perdita di qualcosa di male, né irrilevanza, ma solo guadagno di bontà o di positività.

Per tale motivo, anche, se può aver senso pensare di legare il significato dell'angoscia all'"annuncio di una falla nel recinto simbolico" e all'"irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge", è perché sia l'annuncio di una falla in quanto annuncio di una falla, sia l'irruzione dell'eccezionale in quanto irruzione dell'eccezionale, sono espressioni che dicono entrambe (secondo sfumature diverse) la *perdita imprevista* della compatta pienezza e il *venir meno improvviso* della normale legalità su cui il soggetto che ora prova angoscia ha fino a un attimo prima fatto *affidamento*, ritenendo di ricavare da loro *qualcosa di buono* per se stesso (stoltamente o meno che sia, ora non importa). E dunque, pure per questa via - che comincia da posizioni lacaniane apparentemente anti-

kleiniane -, il significato dell'angoscia mostra di legarsi immancabilmente alla perdita (imprevista) e al venir meno (improvviso) di un qualche bene.

3.4. Detto ciò, la tesi meno recuperabile di Lacan a me sembra ancora essere quella secondo cui la mancanza dell'oggetto segna il punto di partenza e il punto d'arrivo del nostro desiderio pensante o del nostro pensiero desiderante<sup>75</sup>.

La presenza dell'oggetto, infatti, è sempre il primo. Non solo perché anche la mancanza e l'assenza, se ci sono, sono qualche cosa di presente - in quanto mancanza o assenza di qualche altra cosa. Ma anche perché qualche cosa può risultare assente o mancante, soltanto se quella stessa cosa che risulta assente o mancante è in altro modo anche presente a chi giudica della sua mancanza o della sua assenza. E il modo altro secondo cui risulta presente la cosa mancante è il modo dell'astrattezza o della formalità, mentre il modo in cui qualche cosa manca rispetto alla sua sola presenza formale è il modo della concretezza o della materialità. Se così non fosse - se cioè la cosa mancante o assente non fosse anche formalmente presente -, allora nessuno potrebbe pensare di trovarsi di fronte alla mancanza o all'assenza *di quella cosa lì*. Mancanza ed assenza, in quanto mancanza e assenza, sono sempre mancanza e assenza *di qualcosa* o *di qualche oggetto*, altrimenti sono mancanza e assenza di niente, e dunque (come pure si è visto per il segno, il rinvio e la traccia), non sono mancanza e non sono assenza punto. Ma perché mancanza ed assenza vengano pensate secondo il riferimento cosale od oggettuale che dà forma e significato all'esser loro, è inevitabile che tale riferimento cosale od oggettuale venga pure pensato insieme a loro, e cioè appaia o sia presente al pensiero che lo pensa come riferimento di una certa mancanza e di una certa assenza.

Dalla presenza non si esce, neanche quando è la mancanza ad essere presente. Perché è il logos (il pensiero) che non sa uscirne - essendo che il logos (il pensiero) è proprio un fondamentale *aver presente*. E per questo la logica della presenza è una logica necessaria e intrascendibile. Ma è fortuna che sia così; anche per il desiderio, che del pensiero o del logos segna, poi, solo un altro nome.

Il desiderio, infatti, sarebbe anche lui desiderio di niente, e quindi niente di desiderio, se la mancanza potesse essere *originaria* e dunque *assoluta*, cioè sciolta da qualsiasi riferimento ad un oggetto la cui presenza precede e dà senso alla mancanza. Il che non significa che la mancanza dell'oggetto (che la presenza soltanto formale o astratta dell'oggetto) non sia di stimolo al desiderio. Ma significa che il desiderio non riuscirebbe nemmeno a far partire la sua corsa intenzionale se la mancanza con cui si confronta fosse mancanza di niente, oppure se dell'oggetto mancante il desiderio non avesse la benché minima notizia, il benché minimo

<sup>75</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale: 1956-1957* (1994), ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, pp. 51, 96, 139, 149, 182.

pensiero, la benché minima presenza o esperienza<sup>76</sup>. Il desiderio, d'altra parte, essendo sempre desiderio *di qualcosa*, come non può cominciare o avere origine dall'assenza totale del suo riferimento cosale od oggettuale, così non può nemmeno indirizzarsi alla mancanza della cosa o dell'oggetto *di cui* è inteso essere desiderio. Altrimenti cesserebbe di essere desiderio *di quella cosa lì* o *di quell'oggetto lì*, e diventerebbe desiderio *di altro*.

L'ulteriore tesi lacaniana secondo cui ciò che si ama nell'oggetto d'amore è ciò di cui esso manca<sup>77</sup>, può allora trovare una qualche chiarificazione o un qualche scioglimento della sua equivocità di partenza se, nella sua formulazione, essa accetta una integrazione di tipo metafisico. E cioè: se si riformula anche solo di poco quella tesi incentrando il tema della mancanza attorno a quello della *finitezza* dell'oggetto che è amato e che tuttavia manca della cosa più amata o soprattutto amata.

Se, infatti, dicessimo che ciò che si ama nell'oggetto *finito* è *anche* ciò di cui esso manca, la tesi di Lacan suonerebbe meno paradossale e contraddittoria. Un oggetto finito, in effetti, per quanto buono esso sia, sarà sempre solo finitamente buono. Mancherà, pertanto, di qualcosa di buono che lui non ha o che lui non è, e che tuttavia Io mi trovo a desiderare (e ad amare) passando proprio attraverso l'amore che ho per lui, in ragione della mia capacità di desiderare senza limiti inaggirabili le cose che sono. Se le cose con cui ho a che fare sono delle cose finite, l'intenzionalità infinita del mio desiderio e dell'amore che cresce su di esso non si esaurirà e non terminerà interamente in loro (che sono appunto cose finite, finitamente buone). Le trascenderà, allora. Ossia: dopo essersi concentrata sulla bontà finita che esse presentano, l'intenzionalità del mio desiderio e del mio amore passerà attraverso di loro fino a giungere ad altro di buono che sta oltre di loro o che è altro da loro - altro dalla loro bontà finita, e dunque altro dal buono che esse presentano e possono presentare.

Sicché, se quella integrazione circa la finitezza dell'oggetto viene fatta e meditata come conviene, diventa davvero possibile affermare con ragione che l'intenzionalità del mio desiderio e del mio amore per le cose *finitamente buone* si indirizza, *oltre di loro*, anche a ciò che di buono esse non presentano - ovvero: *anche al buono di cui esse mancano*.

3.5. Adesso, però, è importante tornare a precisare cosa significhi attraversare la mancanza dell'oggetto buono quando la mancanza, come mancanza, si fa presente e genera angoscia. Qualcosa si è già detto. Ma vale la pena riprendere il discorso, affinché il significato autentico del riparare riesca a emergere come richiesto.

<sup>76</sup> Una anticipazione autorevole di questa tesi mi pare possa essere trovata già in Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000, 35 A-D, pp. 120-125.

<sup>77</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, cit., pp. 139 e 149.

Comincio, anche qui, osservando che la presenza stabile dell'oggetto buono è qualcosa che si desidera fintanto che l'oggetto che si sta considerando è appunto desiderato in quanto giudicato buono. Quando, cioè, l'oggetto mi appare buono, allora lo desidero; e mentre lo desidero, in quanto mi appare buono, desidero pure che lui si mantenga stabilmente innanzi a me o stabilmente disponibile a me. Quando, invece, l'oggetto che prima mi appariva buono, adesso buono non mi appare più (perché ha finito di piacermi, di servirmi, di farmi stare bene, ecc.), allora Io non desidero più quell'oggetto. E per conseguenza non desidero nemmeno più che esso si mantenga stabilmente presente nella sua disponibilità. Se si volesse ricorrere al più semplice degli esempi, si potrebbe notare che: quando sono affamato e desidero mangiare del buon pane per saziare la mia fame, la stabilità della presenza del pane che stringo fra le mani e la bocca è qualcosa che desidero immediatamente assieme al pane che sto mangiando; quando invece la mia fame si è saziata oltremisura e il pane non mi sembra più buono come prima, allora non desidero nemmeno più di averlo stabilmente in mano mia. Il pane, a questo punto, mi ha stancato; non ne voglio più. E se qualcosa o qualcuno lo facesse sparire quando più non lo voglio, per me non sarebbe un problema o un motivo di turbamento. Problema e turbamento al contrario ci sarebbero senz'altro quando qualcosa o qualcuno mi sottraesse il pane di bocca mentre ancora lo sto mangiando e la mia fame non ha ancora trovato soddisfazione. Allora sì che si accenderebbero in me angoscia e desiderio di distruzione di quel che, mediante la sottrazione dell'oggetto desiderato, ha provocato la mia angoscia.

Questa mi pare essere ancora una descrizione difficilmente contestabile di una dinamica fondamentale del nostro desiderare. La quale descrizione, se ascoltata correttamente, non sta dicendo che di ogni cosa finita che può essere o essere stata oggetto del mio desiderio Io desideri *sempre* la più stabile delle presenze. Essa sta piuttosto dicendo che *mentre* si desidera qualcosa, si desidera la presenza stabile della cosa desiderata, e non la sua assenza o la sua sottrazione. Venendo meno il desiderio di un certo oggetto, viene meno anche il desiderio della sua presenza stabile innanzi a me.

A partire da qui, allora, cosa può voler dire attraversare la mancanza dell'oggetto buono e l'angoscia che tale mancanza porta con sé? La riparazione che passa per questo attraversamento, può essere solo un "riempimento del vuoto" messo in atto per "annullare la mancanza"<sup>78</sup>, oppure riesce ad essere qualche cosa di diverso? Ad una "soluzione idealizzante, greca, alla questione del male e della morte", come scrive ancora Bagetto, non si dovrebbe invece preferire: "una soluzione interrutiva, che non ricerca in una vita immortale la compensazione della sparizione, ma cerca la vita nuova passando attraverso la morte? La resurre-

<sup>78</sup> Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

zione della carne non si origina forse da questa kénosi? La salvezza non sta forse nel venir meno di una presenza piena sin dall'origine?<sup>79</sup>.

Ora, come già anticipato, l'attraversamento autentico del negativo – quale attraversamento della mancanza, dell'angoscia, del male, della morte – è appunto un attraversamento del negativo, e tale deve rimanere. Se viene inteso come un *arresto* nella mancanza, nell'angoscia, nel male e nella morte, allora smette di essere l'*attraversamento* che dice di essere. Esso, in tal caso, non sarebbe un attraversare, ma un prendere dimora all'interno del negativo, un fermarsi stabilmente al suo interno per non uscirne più.

Sicché, se l'autentica opera di riparazione passa per l'attraversamento autentico del negativo, non è possibile pensare di trovare autentica opera di riparazione né: (a) dove l'attraversamento del negativo si trasforma in una negazione maniacale ed immediata del negativo stesso – il quale, una volta negato, in fondo non esisterebbe neppure e non sarebbe nemmeno più da attraversare; né (b) dove l'attraversamento del negativo si trasforma in una esaltazione del negativo, e quindi in una feticizzazione della mancanza, dell'angoscia, del male e della morte – che, una volta esaltati e feticizzati, non sarebbero più nemmeno qualcosa di negativo, ma anzi il positivo stesso. L'autentica riparazione, pertanto, fonda certamente la sua autenticità e la sua efficacia sull'attraversamento autentico ed efficace del male a cui intende riparare. Ma, appunto, se la riparazione non vuole essere né coazione al riempimento del vuoto e dell'assenza che fanno male, né esaltazione masochistica della mancanza, dell'angoscia, della morte, ecc., allora il negativo deve essere *riconosciuto come negativo*, e il suo attraversamento deve essere praticato *in vista dell'uscita dal negativo attraversato – non in vista della permanenza in esso*.

Il passaggio autentico attraverso la morte, poi, assume il suo senso alla stessa maniera: quando la morte è riconosciuta e affrontata in quanto morte, e quando pure la morte non è la situazione ultima in cui la vita si arresta.

Per altro – e venendo così al tema strettamente connesso della salvezza: se la presenza dell'origine fosse piena, perfetta, assoluta, è vero certamente che non si potrebbe parlare di salvezza. Ma non sarebbe un gran danno, in questo caso; perché non ce ne sarebbe nemmeno bisogno: non ci sarebbe qualcuno che avverte la mancanza di qualcosa, o che si sente soffocato da questa perfetta pienezza essendo altro da lei, poiché ci sarebbe solo absolutezza (solo presenza piena e perfetta), senza finitezza, e senza coscienza di alcuna finitezza altra dall'assoluta presenza. Niente e nessuno che domanda salvezza o che si sente privato di un qualche bene, pertanto. Ma, come ognuno vede, si tratta appunto di un caso che neanche da lontano riesce a riguardare l'essere umano.

La salvezza, però, per definizione, verrebbe meno quanto alla sua possibilità anche qualora la mancanza del bene fosse il principio e la fine del nostro tendere,

<sup>79</sup> Cfr. *ibi*.

del nostro desiderare o della nostra esistenza in generale. Perché, in questo altro caso, il nostro tendere, il nostro desiderare, o la nostra esistenza in generale, si troverebbero soltanto a *circolare nel male: dalla mancanza di bene alla mancanza di bene* - senza soluzione e senza posa.

Ci può essere invece salvezza se, dalla mancanza del bene di cui pure facciamo esperienza, possiamo in qualche maniera portarci fuori. Da soli non ce la faremmo, però. Perché i primi a scoprirci mancanti siamo proprio Noi rispetto all'esser nostro e alle nostre capacità finite. La salvezza, invece, può arrivare a Noi *essendo per altri* - può arrivare a Noi *attraverso l'incontro benevolo con altri*. Ecco un motivo ulteriore per cui il riferimento intenzionale al Tu o all'altro-Io resta ancora determinante, ma senza necessità che il volto del Tu o dell'altro-Io nel rapporto col quale ci salviamo sia sempre il volto di una sola persona, e senza necessità che questa sola persona sia poi la (Grande) Madre che, nella sua ambivalente e angosciante potenza, nutre ma anche divora, salva ma anche distrugge, genera la vita ma limita anche la vita attraverso la morte<sup>80</sup>.

Anche la kenosi divina cui rimanda l'interrogazione di Bagetto, così, acquista il suo significato salvifico se essa non è pensata solo come il sacrificio per il sacrificio o solo come lo svuotamento per lo svuotamento che il salvatore farebbe di sé. La kenosi del salvatore diventa possibilità di risorgere a vita nuova - e cioè a vita che si rinnova nel bene che prima mancava - se essa è sacrificio nel presente che apre alla ricchezza dell'avvenire; se essa è svuotamento di potenza e signoria che apre ad una potenza e ad una signoria maggiore, tanto per chi viene salvato, quanto per colui che salva<sup>81</sup>. Se così non fosse, tutta la storia di Cristo si chiuderebbe nel giorno del venerdì santo; e la morte in croce, con la pietra davanti al sepolcro che trattiene in sé il copro morto, segnerebbero l'ultima parola di quella storia. Ma dopo il dolore straziante del venerdì santo, e dopo l'oppressione di un'angoscia massiccia che toglie il fiato - di cui anche il silenzio quasi totale dei vangeli sul giorno del sabato pare essere indiretta e dolorosa attestazione<sup>82</sup> -, non arriva forse anche la Pasqua di risurrezione in cui la morte, dopo essere stata attraversata per davvero, viene vinta finalmente, e la pietra davanti al sepolcro viene per tutti rimossa? L'irruzione di un momento eccezionale all'interno della normale sintassi della legge orizzontale, per la quale ogni uomo che muore dovrebbe invece rimanere morto, non accade forse qui soprattutto?

3.6. Proseguendo sulla scia delle ultime considerazioni introdotte, vengo infine a discutere un poco del sospetto, nutrito da Bagetto, che un preconcetto di matrice greco-gnostica agisca alle spalle della tesi secondo cui è impossibile che

<sup>80</sup> Cfr. *ibi*. E cfr. L. Bagetto, *San Paolo. L'interruzione della legge*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 34.

<sup>81</sup> Cfr. *Fil*, 2,9-11.

<sup>82</sup> Nel giorno del sabato santo gli unici che ancora parlano sono i grandi sacerdoti e i farisei, secondo quel che si dice nel solo vangelo di Matteo, cfr. *Mt*, 27,62-66.

l'Assoluto o l'Infinito si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana<sup>83</sup>. Questo preconetto, in particolare, non consentirebbe di capire quello che davvero l'incarnazione di Cristo significa e testimonia all'interno del messaggio cristiano, specie per come tale messaggio è stato pensato e sviluppato da Paolo di Tarso. Per Bagetto, l'idea che l'Infinito non possa manifestarsi *in quanto Infinito concreto* all'interno della nostra storia, risponderebbe appunto ad una convinzione greco-gnostica, la quale, però, porrebbe “un rapporto estrinseco tra l'Idea e l'incarnazione, cioè tra il significato universale e la fatticità storica del segno”<sup>84</sup>. Si avrebbe, allora, “un'incarnazione che è esteriore al senso d'essere dell'obiettività ideale”<sup>85</sup>. E secondo una maniera di pensare tipica di “tutta la tradizione idealistica, che volge allo gnosticismo docetistico l'eredità greca” si finirebbe per concludere che “l'Assoluto si manifesta bensì, ma non è davvero nella sua manifestazione”<sup>86</sup>. Al contrario, dice invece Bagetto, “solo l'Assoluto che è nella sua manifestazione demolisce ogni senso proprio, e rende possibile fin dall'origine lo spostamento ad altro” – e dunque l'irruzione del nuovo, dell'eccezionale, dello *straordinario*.

Provo allora a rispondere dicendo anzitutto che: mentre riconosco con piacere la matrice greca della mia tesi, con altrettanta sicurezza e decisione respingo il sospetto che dietro di essa agisca una qualsiasi presupposizione di tipo gnostico. Per parte mia sono portato a distinguere molto nettamente il razionalismo che anima la classicità greca, dallo gnosticismo successivo (successivo di diversi secoli), che del razionalismo classico poco o nulla tiene in sé. La “conoscenza elevata ed esoterica”<sup>87</sup> in cui confida la *gnosi* non ha niente a che vedere con la speculazione razionale che cerca di procedere secondo evidenze logiche e fenomenologiche di comune dominio, cioè condivisibili da tutti perché da tutti verificabili e nuovamente argomentabili. Non c'è, nella speculazione razionale di matrice greca, l'appello tipicamente gnostico ad una fantasmatica ragione più grande e verace della comune ragione, o ad un logos che si suppone essere superiore al logos che è a tutti comune in quanto non è posseduto in maniera esclusiva da nessun particolare eletto. E oltre questo, poi, tante altre convinzioni gnostiche che ora si può tralasciare di discutere (come l'estraneità di Dio rispetto al mondo, il dualismo divino di origine manichea, l'essenziale malvagità del mondo, l'impegno per la negazione del mondo, della finitezza, della carne, ecc.)<sup>88</sup> non trovano alcuna parentela né con l'esigenza dimostrativa che anima il razionalismo greco (e poi medievale)

<sup>83</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, §§ 33-34, pp. 91-93 e note 17-18 di quegli stessi paragrafi. Cfr. anche L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

<sup>84</sup> Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

<sup>85</sup> *Ibi*.

<sup>86</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>87</sup> Cfr. L. Bagetto, *San Paolo*, cit., p. 59.

<sup>88</sup> Cfr. *ibidem*.

a cui in qualche modo ho provato a rifarmi, né con le tesi che strutturano nel suo complesso la filosofia delle relazioni oggettuali.

Comunque sia, anche mettendo da parte queste prime considerazioni di carattere un po' storico e un po' classificatorio, se si torna ad analizzare direttamente la ragione in base alla quale affermavo che è impossibile che l'Assoluto o l'Infinito si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana, si trova che questa ragione non coincide con un ingiustificato presupposto iniziatico, ma coincide con il respingimento della contraddizione in cui cade la negazione di tale impossibilità.

Quando infatti si afferma che non è impossibile che l'Assoluto (o l'Infinito) si manifesti *pienamente e concretamente* all'interno della storia umana, si afferma che è possibile che l'Assoluto (o l'Infinito) *cominci* a manifestarsi *pienamente e concretamente* all'interno di tale storia, non essendo già presente la sua piena e concreta manifestazione. Quando, però, l'Assoluto (o l'Infinito) cominciasse ad essere pienamente e concretamente manifesto dopo non esserlo stato prima, l'Assoluto (o l'Infinito) smetterebbe di essere l'Assoluto (o l'Infinito) pienamente e concretamente manifesto – secondo la contraddizione, appunto. Nel momento della storia in cui l'Assoluto (o l'Infinito) dovesse cominciare ad essere pienamente e concretamente manifesto, infatti, l'Assoluto (o l'infinito) troverebbe il limite esatto della sua manifestazione – che, anche nell'ipotesi, prima di quel momento storico *non era presente*. Ma se la manifestazione piena e concreta dell'Assoluto (o dell'Infinito) trova il proprio limite esatto nel punto storico del suo cominciamento rispetto all'assenza del passato, la manifestazione piena e concreta dell'Assoluto (o dell'Infinito) è qualcosa che storicamente non riesce mai a cominciare. Cominciando storicamente, secondo un prima (*assenza*) ed un poi (*presenza*), verrebbe meno quanto alla pienezza e alla concretezza che dovrebbe invece avere.

Questo, tuttavia, non significa che l'Assoluto non possa manifestarsi *per davvero* all'interno della storia umana; significa, piuttosto, che l'Assoluto che *per davvero* si manifesta all'interno della storia umana non si esaurisce tutto quanto in quella sua storica e verace manifestazione – ossia: la *eccede* nella sua assoluta concretezza. L'Assoluto che si manifesta storicamente, dunque, *può ben essere presente con verità nella sua storica manifestazione* (che altrimenti non sarebbe nemmeno sua), *ma non può esservi presente pienamente o per intero*.

Rispetto alla manifestazione storica che lo può riguardare, *l'Assoluto* è dunque sempre *il trascendente*. L'Assoluto, nella sua concretezza, è quel contenuto che rimane sempre trascendente rispetto alla capacità del pensiero umano di averlo concretamente presente. Se così non fosse, se l'Assoluto concreto potesse mai essere tutto immanente rispetto all'orizzonte della presenza al cui centro sono Io, l'Assoluto concreto coinciderebbe con me che penso l'Assoluto concreto, e Io che penso l'Assoluto concreto coinciderei con l'Assoluto concreto. In questa caso,



allora, Io sarei lo stesso che l'Autocoscienza assoluta dell'Assoluto. E in questo caso, ancora, il testimone umano della verità assoluta si identificherebbe senza nessuna riserva con la verità assoluta che viene testimoniata. Tutti i segni e tutti i simboli della testimonianza, così, smetterebbero di essere segni e simboli di alcunché, e sarebbero per davvero identici alla cosa segnata e simboleggiata. E l'angoscia per l'assenza della manifestazione perfetta di quel che trascende l'orizzonte della presenza, quindi, non sarebbe per nulla attraversata, ma verrebbe per davvero annullata nonostante il suo esser qui per me che la sto vivendo.

Queste note a me paiono bastare per togliere l'impressione che, sulla base di quel che si è ragionato, l'incarnazione dell'Assoluto possa essere pensata in maniera soltanto estrinseca o esteriore rispetto a quella che è la verità dell'Assoluto.

E se, oltre ciò, decidiamo di portare il discorso totalmente all'interno dell'ermeneutica del messaggio cristiano, possiamo dire che il Messia di cui parla tale messaggio non si incarna certo per indicare la possibilità concreta di un "perfetto compimento intenzionale"<sup>89</sup> (impossibile per l'uomo), ma si incarna, piuttosto, per indicare la possibilità di un più grande appagamento della nostra intenzionalità. Il Messia di cui parla il cristianesimo non si incarna nemmeno per "dare definitiva stabilità al pensiero desiderante"<sup>90</sup> (cosa che sarebbe per Noi altrettanto impossibile), ma per indicare la direzione verso cui tendere soprattutto, o per indicare il senso che si tratta di percorrere in vista di un bene più grande - un bene che eccede l'ordine normale della bontà finita che è propria delle cose finite. Pure questo a me pare che possa esser detto con verosimiglianza.

*Straordinario*, allora, anche rispetto alle più solide categorie greche, è soprattutto l'annuncio evangelico dell'Assoluto che - *senza invadere* con la sua concretezza il piano ordinario della storia e della finitezza umana -, nell'evento storico dell'incarnazione, della morte e della resurrezione, fa all'uomo niente meno che *dono di sé*.

L'angoscia, così, può non essere un sentimento sotto il quale sprofonda e si annulla l'Io che pensa e testimonia la verità dell'Assoluto con cui l'Io *non* coincide, solo se, nel suo esserci, essa rivela quella speciale assenza (quella *apertura* illuminante nell'ordine della normale legalità orizzontale) che è la non perfetta o la non concreta presenza di ciò che per definizione trascende - stando anche oltre, essendo di più (infinitamente di più) di quello che può essere qui, in questo mondo, presente. *Trascendenza*, ora, vuol proprio dire *verticalità*, e dunque sporgenza rispetto al piano ordinario, e fuoriuscita dalla mera orizzontalità che si illude di poter far tornare sempre tutti i suoi conti, di poter realizzare sempre perfettamente tutti i suoi progetti, di poter ottenere sempre un perfetto godimento per il suo desiderare.

<sup>89</sup> Cfr. L. Bagetto, *L'angoscia del concetto*, cit.

<sup>90</sup> Cfr. *ibi*.

*C'è verticalità se c'è trascendenza dell'Assoluto rispetto all'orizzonte dell'esperienza. E trascendenza dell'Assoluto rispetto all'orizzonte dell'esperienza non vuol dire estraneità dell'Assoluto rispetto alla storia e alla finitezza umana, ma vuol dire appunto eccedenza dell'Assoluto rispetto al piano delle nostre capacità.*

#### 4. SUL DESIDERIO RIPARATORE, LA GRATITUDINE SOCIALE E LA GIUSTIZIA RIPARATIVA

4.1. Quando sa attraversare per davvero l'angoscia, senza, però, rimanere dall'angoscia dominato, il nostro desiderare è in grado di sviluppare pratiche di autentica riparazione.

Alle possibilità positive della riparazione mi riporta - con grande affetto, e mediante intuizioni teoriche illuminanti - l'articolo di Antonio Da Re<sup>91</sup>. Penso, allora, che nel dialogo con questo suo contributo le mie pagine possano avviarsi alla loro conclusione nella maniera più bella.

Va notato, così, che anche il desiderio di fare o di riportare giustizia là dove prima c'era o era stata fatta dell'ingiustizia, anche questo desiderio vive di una intrinseca intenzione riparatrice. Che l'ingiustizia sia un male e che la giustizia sia un bene, infatti, è qualcosa che tutti quanti sono pronti a concedere. Fare opera di giustizia, allora, è fare opera di bene o di restaurazione del bene, specie quando la mancanza di giustizia è una situazione reale che affligge il *pensiero desiderante* o il *desiderio pensante* che siamo - secondo l'indicazione aristotelica che Da Re richiama, evidenzia e valorizza perfettamente<sup>92</sup>.

4.2. Ora, quando affrontava il tema dell'aspetto sociale della giustizia, *L'oggetto buono dell'Io* provava a svolgere anche una fenomenologia dell'avidità e dell'invidia sociali quali cause di impedimento della giustizia sociale stessa. Allo svolgimento sia pur sintetico di questa fenomenologia dell'avidità e dell'invidia sociali seguiva poi - per contrapposizione - la trattazione della gratitudine sociale quale condizione di possibilità della giustizia sociale<sup>93</sup>. Se - si diceva - invidia e avidità impediscono ed ostacolano la pratica e il percorso della giustizia sociale, la gratitudine è ciò che, contrapponendosi all'invidia e all'avidità, rende invece possibile lo sviluppo più concreto della giustizia all'interno della società. Con questo, allora, per la filosofia delle relazioni oggettuali la gratitudine è il nome che prende quel sentimento (o quel pensiero) che, qualora non fosse adeguatamente presente, o qualora non fosse adeguatamente coltivato, nella sua mancanza toglierebbe all'organismo sociale la possibilità stessa di crescere come un organismo sociale

<sup>91</sup> A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics" (2019) XXI/2.

<sup>92</sup> Cfr. ibi, e cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009 (1999), 1139b 4-5, pp. 226-227.

<sup>93</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., §§ 56-58, pp. 148-156.

giusto, e cioè come una società giusta verso i soggetti che, stando in relazione tra di loro, compongono e danno vita alla società.

Non si tratta, a ben vedere, di un nesso di poco conto. Le sorti della giustizia sociale, infatti, sono rimesse ad un sentimento o ad un pensiero tanto ricco e tanto speciale come quello della gratitudine: un sentimento o un pensiero difficilmente formalizzabile e certamente molto poco astratto; bisognoso di un riferimento oggettuale poco vago ma al contrario ben rappresentabile o individuabile; un sentimento o un pensiero che trae alimento da rapporti interpersonali concreti e sperimentabili, e che, pertanto, pare poco adatto a sopportare il peso di un concetto come quello di giustizia – il quale, per poter significare anche imparzialità e uguaglianza di trattamento, sembrerebbe addirittura costretto a vivere nella lontananza da ogni riferimento personale e nella distanza da ogni moto del cuore dettato dal desiderio di contraccambiare, in qualche modo, il bene ricevuto. Le resistenze teoriche che possono porsi di fronte alla tesi che afferma la dipendenza della giustizia sociale dalla gratitudine sociale, pertanto, sono in larga parte comprensibili e senz'altro richiedono di essere analizzate.

Qualche resistenza in questo senso viene espressa anche da Da Re, il quale, tuttavia, *non* avanza le sue perplessità sulla scorta del presupposto (di derivazione illuministica o neo-liberale – e comunque non corretto) della lontananza del concetto di giustizia da qualsiasi riferimento personale e da qualsiasi desiderio o intenzione di bene. I rilievi critici di da Da Re, anzi, sono tanto più interessanti e valorizzabili proprio perché non si rifanno ad un pensiero astratto e meramente formale della giustizia, ma, piuttosto, condividono un concetto concreto di giustizia che vorrei dire aristotelico, e che anche la filosofia delle relazioni oggettuali cerca a suo modo di onorare e coltivare<sup>94</sup>.

Le perplessità di Da Re, allora, si concentrano attorno alla necessità di far poggiare idealmente la leva della giustizia sociale – capace di innalzare fino all'eccellenza la qualità della società umana – proprio sulla gratitudine, anziché su un punto d'appoggio ideale meno complesso ed impegnativo quale la semplice apertura fiduciosa dell'Io all'altro da sé.

Se andiamo direttamente al suo testo troviamo infatti scritto che: “v'è da chiedersi se la gratitudine non rappresenti una sovradeterminazione del movimento positivo, se essa cioè non si ponga in modo eccessivamente sproporzionato rispetto alla negatività distruttiva dell'atteggiamento avido e invidioso. La gratitudine rinvia senz'altro a una positività, la quale però si dà nella sua completezza di positività e con ciò rende possibile una giustizia sociale piena; ma ancor prima di giungere a questi vertici, ardui e impegnativi, si può pur sempre transitare attraverso una positività più modesta, ma anche più realistica, che funge da antecedente per l'eventuale, successivo manifestarsi della positività della riconoscenza. Si potrebbe così parlare di *positività minimale*, nei termini di un'apertura all'altro, di un *fidarsi*

<sup>94</sup> Cfr. *ibi*, §§ 50-55, pp. 132-148.

*che non è ancora perfezionato dalla gratitudine*, e che tuttavia ha la sua rilevanza e come tale va valorizzato, anche per contrastare la potenza del movimento negativo, sempre molto efficace nell'esplicare la sua carica distruttrice"<sup>95</sup>.

Dopo l'ascolto di questi rilievi, per parte mia, devo confessare di trovarmi sostanzialmente d'accordo con quello che dice Da Re.

Se si vuole essere rigorosi, la più prossima condizione di possibilità della giustizia sociale, anziché nella gratitudine sociale pienamente sviluppata, deve essere indicata nella "*predisposizione* alla gratitudine sociale" o nella "*capacità* di provare gratitudine per l'altro in generale". Si tratta, in effetti, di formule più precise che avevo anche utilizzato ne *L'oggetto buono dell'Io*<sup>96</sup>. Con esse intendevo ed intendo riferirmi proprio a quella apertura positiva all'altro da sé (a cui pure Da Re si riferisce), secondo la quale l'altro da sé non è visto aprioristicamente come un nemico o come un aggressore potenziale, ma appunto come un amico potenziale e dunque come un potenziale benefattore. In questo senso, allora, si tratta, per l'Io, di accordare all'altro-*Io* esattamente un credito di "positività minimale", che consente all'Io stesso quell'apertura fiduciosa nei suoi confronti, senza la quale sarebbe impossibile determinarsi per qualcosa di diverso dalla chiusura incondizionata e dal conseguente respingimento di ogni tentativo messo in atto dall'altro-*Io* per varcare la barriera difensiva eretta dall'Io come conseguenza di quel mancato credito.

*Tuttavia*, nonostante resti ferma la correttezza di queste precisazioni, serve anche notare che, per poterci aprire positivamente all'altro da Noi pensato non come un nemico ma come un potenziale amico, Noi dobbiamo già poter contare su esperienze precedenti di gratitudine piena, concreta, perfetta - nel senso di giustificata dai fatti e non sostenuta soltanto dalle nostre proiezioni positive. Noi, cioè, dobbiamo avere già fatto nel nostro passato o nella nostra storia collettiva esperienza di incontri con altri-*Io* - con altri-*Noi* - che si sono per davvero dimostrati amici, e dunque buoni per Noi o buoni con Noi. Altrimenti non saremmo capaci, nel presente, e per il futuro, di accordare il benché minimo credito di positività e di aprirci fiduciosamente a nessuno.

L'apertura all'altro da Noi, infatti, segna sempre un rischio potenziale, per Noi. Questa apertura scatena o movimentata sempre dell'angoscia. Perché questa apertura ci sia possibile - e perché l'angoscia trovi uno sbarramento al suo dilagare distruttivo - è allora indispensabile poter fare affidamento sulla buona storia passata, e cioè su quelle esperienze passate in cui l'altro-*Io* non ci ha aggredito, ma invece è stato buono con Noi (ci ha fatto del bene). Contando sulla possibilità concreta che simili esperienze *reali* si ripetano anche nel presente o anche nel prossimo futuro, possiamo allora aprirci positivamente all'altro da Noi che attualmente rimane o semi-sconosciuto o solo parzialmente conosciuto.

<sup>95</sup> A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.; corsivi aggiunti.

<sup>96</sup> Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, § 58, pp. 154, 155, 156.

La *predisposizione*<sup>97</sup> alla gratitudine – anche alla gratitudine sociale o allargata – si forma, si determina e si rinnova nel tempo secondo questa dinamica che trova in principio la *gratitudine effettiva*, ossia l'*effettivo incontro buono con l'altro-Io al quale si è grati* (al quale si è stati grati, ma ancora lo si è) per la sua buona disposizione nei nostri confronti. In questo modo, allora, a monte di tutto il processo o all'origine della predisposizione alla gratitudine sociale – e cioè all'origine del fidarsi che va allargandosi in senso sociale ma non è ancora perfezionato dalla *nuova* gratitudine – stanno il bene che si è ricevuto da altri e il sentimento pieno della gratitudine nei confronti di questi. All'origine della capacità di aprirsi fiduciosamente o di disporsi positivamente verso gli altri-Noi, cioè, sta ancora la più piena gratitudine – la quale, con ciò, se non è la condizione di possibilità più prossima della giustizia sociale, si determina come la sua condizione di possibilità un poco più remota, o come la più prossima condizione di possibilità della sua più prossima condizione di possibilità.

Il bene ricevuto una volta (nel tempo passato) all'interno del rapporto intersoggettivo viene pertanto capitalizzato: viene custodito in Noi, ma non viene sottratto agli altri-Noi; frutta come un tesoro, che incrementa costantemente il suo valore e il suo potenziale quanto più si allarga essendo reinvestito all'interno di nuove relazioni interpersonali, a partire sempre dall'esperienza duale che in principio lo individua come nel suo nucleo o come nel suo fondamento.

Solo sulla scorta di questo bene capitalizzato e solo sulla scorta del suo continuo incremento-reinvestimento diventiamo *capaci* di non chiuderci preventivamente o aprioristicamente agli altri-Noi, e dunque diventiamo *capaci* di provare gratitudine sociale (diventiamo *capaci* di aprirci positivamente agli altri da Noi, di fidarci di loro).

Come si è detto, senza questa capacità o senza questa disposizione alla gratitudine, nemmeno la giustizia sociale riuscirebbe a costituirsi per davvero. Ma, appunto, una tale capacità e una tale disposizione, per esserci e per svilupparsi come capacità e come disposizione, hanno bisogno di riferirsi alla *pienezza* e all'*attualità* di questo stesso sentimento o pensiero della gratitudine. Sicché, giustizia sociale e predisposizione alla gratitudine sociale, per esistere, devono poter contare entrambe su di una *gratitudine concreta e già realizzata*, che Noi, componenti della società, nutriamo nei confronti di qualcuno che, almeno nel nostro passato, almeno una volta nella nostra storia, ci ha fatto del bene e si è in questo modo costituito nell'animo nostro come un oggetto buono cui poter guardare (o cui poter attingere) anche nel presente, e anche per il futuro, quando dobbiamo rapportarci a qualcuno di nuovo verso il quale non possiamo sentirci totalmente sicuri.

Il rischio attuale dell'apertura positiva all'altro-Io o agli altri-Noi può essere percorso soltanto se la nostra esperienza passata ha già registrato che qualche altro-Io e alcuni altri-Noi si sono posti liberamente come un bene per Noi. Pertan-

<sup>97</sup> Una tale predisposizione, pensata aristotelicamente, si potrebbe pure definire abitudine.

to, è soltanto grazie a questi oggetti buoni del passato cui ancora siamo grati e riconoscenti se, nel presente, riusciamo ad esser giusti e dunque buoni fra di Noi.

Di modo che: la bontà del passato genera la bontà e la giustizia del presente; e queste, a loro volta, quando sono presenti, si estendono e danno frutto anche nel futuro.

4.3. Il problema, a questo punto, è capire cosa debba esser fatto affinché il male e l'ingiustizia del presente non abbiano l'ultima parola, e, per conseguenza, non siano loro ad estendersi - *velenosamente* - nel futuro.

Da Re, proseguendo questo stesso discorso, fa vedere chiaramente come il problema fondamentale dell'etica della riparazione sia lo stesso problema che la teoria della giustizia riparativa o della *restorative justice* cerca di affrontare e risolvere nel contesto della filosofia del diritto (soprattutto penale) e dell'etica applicata<sup>98</sup>. Le sue indicazioni in merito sono preziose e offrono alla filosofia delle relazioni oggettuali la possibilità di andare incontro a sviluppi applicativi di primaria importanza.

La centralità della figura della vittima del reato su cui insiste la giustizia riparativa, ad esempio, segna già un cambiamento salutare e decisivo a livello del paradigma teorico che orienta la dottrina e la prassi penale. Rispetto al paradigma retributivo, infatti, l'attenzione non si concentra in maniera prevalente sulla lesione che il reato procura all'intero corpo sociale nella sua astrattezza, ma si concentra soprattutto sul danno che la vittima del reato - *nella sua determinata individualità* - ha patito e patisce. Pertanto, come scrive Da Re, l'obiettivo primario dell'azione penale diventa "promuovere modalità di riparazione del danno stesso" e non tanto stabilire "quali siano le sanzioni proporzionate al reato commesso" nella sua genericità<sup>99</sup>. La "domanda fondamentale", allora, diventa "come si debba intervenire per riparare al male prodotto" e se sia o meno "possibile riparare al danno patito dalla vittima"<sup>100</sup>.

"Lentamente - nota ancora Da Re - dalla riflessione teorica si è passati alla costruzione, sul piano culturale e sociale, di pratiche ispirate alla logica riparativa come quelle imperniate sulla mediazione di un terzo imparziale nel caso di conflitti tra più soggetti; poi si è giunti anche alla individuazione, negli ordinamenti giuridici, di misure e procedure di tipo riparativo"<sup>101</sup>. L'intenzione ancor più sottostante che può legare l'etica della riparazione e la teoria della giustizia riparativa pare essere allora l'intenzione di "ricostruire la relazione tra il colpevole e la vittima".

<sup>98</sup> Da Re rimanda soprattutto ai lavori di Howard Zehr, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, Scottsdale (PA) 2005 (1990), e Id., *The Little Book of Restorative Justice*, Good Books, Intercourse (PA) 2002.

<sup>99</sup> Cfr. A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.

<sup>100</sup> Cfr. *ibi*.

<sup>101</sup> *Ibi*.

ma”<sup>102</sup>, facendo in modo che tale relazione si ridetermini anzitutto come un impegno concreto per l’oltrepassamento del male procurato alla vittima. Nonostante le lesioni procurate e subite dalle parti in causa, “l’assunto fatto valere è che sia possibile ricostruire il tessuto dei legami e delle relazioni”, e che dunque non sia impossibile “riparare al male compiuto attraverso l’attivazione delle risorse dei singoli e della comunità”<sup>103</sup>.

Ovviamente, però, non ci si nasconde e non si può nascondere che, affinché un simile processo riparativo abbia luogo, è necessario che, tanto la vittima, quanto l’autore del reato, partecipino *attivamente e volontariamente* alla sua stessa realizzazione<sup>104</sup>. E se, per assecondare una simile necessità, il ruolo attivo (il supporto attivo e la protezione attiva) della comunità sociale e dello Stato di diritto si configura come qualcosa di altrettanto indispensabile all’impegno dei singoli direttamente impegnati nel processo, è vero pure che il fattore che infine determina il successo o l’insuccesso complessivo del tentativo di riparazione resta sempre consegnato all’anima dei soggetti che stanno all’interno di questa dolorosa, difficile e delicata relazione.

4.4. Le ultime indicazioni di Da Re fanno riferimento proprio alle difficoltà che riguardano sempre l’opera di riparazione e che riguardano sempre la riconciliazione che alla riparazione si connette. Vengono allora chiamati in causa altri due fattori che entrano a formare il processo riparativo e che possono contribuire in maniera positiva alla riduzione di alcune sue difficoltà. Si tratta del tempo e della memoria.

Il *tempo*, anzitutto.

Il tempo svolge un ruolo “prezioso” e “indispensabile”<sup>105</sup>. Se, infatti, “si riuscirà a pervenire a una qualche forma di riconciliazione [...] ciò accadrà perché i soggetti avranno avuto modo di rielaborare quanto accaduto in un lasso di tempo adeguato, tale da poter rimarginare le ferite e consentire di ricostruire un nuovo clima di reciproca fiducia”<sup>106</sup>.

A differenza di quanto normalmente è portata a sottolineare la speculazione filosofica, dunque, il tempo non gioca soltanto il ruolo negativo di un rapinatore dell’esistenza delle cose buone a cui ci relazioniamo e che (nonostante la loro finitezza) non vorremmo vedere andar perdute. Il tempo che scandisce la nostra storia serve anche a rimuovere l’esistenza del male che ci affligge e che, all’opposto del bene, vorremmo allontanare o respingere da Noi.

Quando il respingimento del male non ha modo, per le nostre sole forze, di avvenire in maniera immediata, è col tempo o è nell’ordine del tempo che, molto

<sup>102</sup> *Ibi.*

<sup>103</sup> Cfr. *ibi.*

<sup>104</sup> Vedi ancora quello che Da Re ricorda nel suo articolo.

<sup>105</sup> Cfr. *ibi.*

<sup>106</sup> *Ibi.*

spesso, esso riesce a realizzarsi. Il tempo, in effetti, non scandisce altro che la finitezza del finito in quanto finito. E quando i finiti la cui finitezza viene scandita dal tempo sono le cose o le esperienze cattive che ci riguardano da vicino, è un bene, per Noi, che tali cose e tali esperienze cattive siano esattamente qualcosa di finito la cui presenza viene regolata dal tempo. Infatti: chi mai, per davvero, potrebbe *desiderare* che il male (e cioè *l'indesiderato*) fosse anch'esso qualcosa di eterno – qualcosa che è senza poter non essere –, la cui presenza non viene mai meno e non trova mai limite<sup>107</sup>? Il finire del finito – il finire che si deve predicare *analiticamente* del finito –, allora, non è necessariamente una tragedia o una disgrazia, ma può anche essere una fortuna e una benedizione, quando appunto il finito che finisce è qualcosa di male. E il passare del tempo, in questo senso, dicendo proprio il finire cui il finito va incontro *secondo necessità*, può allora rivelarsi un alleato potente per l'opera di riparazione, il cui scopo consiste precisamente nel togliimento di quel finito che è male.

Il “processo di rielaborazione” del negativo che viene favorito dal tempo – il processo di attraversamento e superamento del male che avviene mediante la storia –, per realizzarsi concretamente, deve poi dare forma ad una “memoria condivisa” che sia capace, insieme, di “riconoscere il male e il dolore che si sono manifestati, ma anche di andare oltre”<sup>108</sup>.

Ecco quindi, per il tramite del tempo, il riferimento finale – ma anche più complicato – alla *memoria*.

La memoria, infatti, sulle prime pare configurarsi come uno degli ostacoli maggiori che si pongono sulla strada della riparazione e della riconciliazione. Tanto dalla parte della vittima, quanto dalla parte del colpevole.

Dalla parte della vittima, la memoria impedisce il processo di riparazione e la riconciliazione che alla riparazione si connette, anzitutto quando essa si configura *esclusivamente* come *memoria del male subito*, e diventa quindi una sorta di ruminazione mentale per la quale si insiste solo sul proprio dolore e sulla perdita del proprio bene. Sforzandoci di aver presente o scegliendo di vedere solo il male che ci è stato inflitto, non riusciamo ad intenzionare nient'altro di positivo cui poter accedere o cui poter rapportarci. La speranza che, col tempo e con la storia, qualcosa di buono e di nuovo possa succedere al male che domina l'orizzonte della presenza, dunque, non riesce ad accendersi e a riscaldare nessun gesto vitale e significativo. E preclusa, soprattutto, sembra essere la possibilità di tornare ad aprirci fiduciosamente all'altro-Io.

<sup>107</sup> Dà molto da pensare – ed è di per sé molto rivelativo – il fatto che anche Emanuele Severino, ad un certo punto del suo itinerario speculativo (da *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, in poi), si sia trovato a tematizzare in maniera via via più insistita la necessità che ogni essente “incominciante” sia “oltrepassato” da altro rispetto a lui – e quindi, per questo necessario oltrepassamento, non possa rimanere costantemente e indefinitamente presente all'interno del “cerchio dell'apparire”, nonostante la sua supposta e continuamente rivendicata eternità.

<sup>108</sup> Cfr. A. Da Re, *Il desiderio riparatore*, cit.



D'altro canto, nemmeno la strada inversa della "rimozione"<sup>109</sup> - e cioè la strada della negazione del male o della *sottrazione della memoria del male* - consente di accedere ad una autentica riparazione. Se, in base a meccanismi di difesa primitivi ed elementari, del male subito non si vuole o non si sa fare memoria, è impossibile che il male venga per davvero attraversato e oltrepassato. Ci si sforzerà, invece, di negarne infantilmente l'esistenza e la presenza. E così negando l'esistenza e la presenza del male che dovrebbe invece essere riconosciuto e affrontato *per potere essere vinto*, l'Io continua a rimanere la vittima passiva del negativo che sceglie di non riconoscere e di non affrontare. Il male, allora, dal profondo in cui si cerca di confinarlo per non vederlo, continua a ripercuotersi in superficie, legando a sé e condizionando la libertà del soggetto che anche in questo caso, ma senza avvedersene, dal male rimane dominato.

Dalla parte del colpevole, poi, le cose non si dispongono in maniera tanto dissimile. Anche qui, infatti, riparazione e riconciliazione si trovano impediti, e non favorite, se la memoria si configura *esclusivamente* come *memoria del male provocato*. La ruminazione mentale, in questo caso, insiste solo sulla propria malvagità e sulla distruzione operata nei confronti del bene della vittima. Concentrandoci, ora, solo sul male che abbiamo procurato ed inflitto, ci riteniamo capaci di dare atto soltanto al negativo. Niente di buono o di positivo riteniamo possa uscire da Noi. E anche da questo lato, dunque, la speranza che, col tempo e con la storia, qualcosa di buono possa succedere alla malvagità attualmente presente, rimane una speranza morta. In maniera simmetrica a quanto avveniva con la vittima, poi, il colpevole che coltiva unicamente la memoria del male è inevitabilmente condotto a pensare che nessun altro-Io possa aprirsi fiduciosamente a lui in ragione della sua intrinseca malvagità - ossia, in ragione dell'intrinseca malvagità che l'Io del colpevole attribuisce a se stesso. La strada della riparazione e della riconciliazione, pertanto, si trova sbarrata pure di qua.

E d'altronde, ancora più della vittima, il colpevole è colui che non può operare nessun tipo di riparazione, e che non merita di accedere a nessun tipo di riconciliazione, se sceglie di percorrere la via contraria della rimozione del male che lui stesso ha causato e che resta indicato esattamente dal concetto della colpa. Ancora più della vittima, cioè, il colpevole non può percorrere la via della negazione del male che lo riguarda, o la via della *sottrazione della memoria del male che si chiama colpa*, sperando che da questo percorso possa nascere qualcosa di buono e di giusto. Nessuna opera e nessun atto di riparazione potrebbero essere intrapresi, infatti, se il soggetto che si è reso colpevole non fosse anche il primo a riconoscere la colpa che a lui appartiene. Dopo aver procurato il male, riconoscere e portare il peso della propria colpa è allora la prima cosa da fare se si vuole davvero operare la riparazione. Ma si tratta - questo è il punto - di riconoscere e sop-

<sup>109</sup> Cfr. *ibi*.

portare il peso della propria colpa, senza rimanere impediti in ogni atto ulteriore e pertanto schiacciati sotto il peso della colpa riconosciuta.

Affinché la memoria del male e della colpa aiuti e non impedisca la restaurazione del bene in cui propriamente consiste il fare giustizia, è dunque necessario che essa non venga sottratta, negata o mortificata, ma *circoli*, invece: fra i soggetti che nell'opera di riparazione sono direttamente coinvolti (la vittima e il colpevole), e fra quel terzo o quei terzi (su tutti, la comunità sociale e lo Stato di diritto con i loro relativi rappresentanti e funzionari) che fungono da mediatori e da garanti sociali e istituzionali dell'intero processo riparativo.

Per questa sua circolazione la memoria diviene una memoria "pubblica" e "condivisa"<sup>110</sup>, e quindi una memoria che non rimane relegata ad una tutela e ad una vigilanza soltanto private e pertanto parziali e facilmente falsanti.

Ancora più importante, però, è che la memoria del male e della colpa da cui parte la riparazione, tanto per la vittima quanto per il colpevole (ma poi anche per la comunità sociale e per lo Stato), non rimanga ferma esclusivamente al male e alla colpa a cui si intende riparare, ma si faccia, in maniera più complessa, *memoria-coscienza-speranza del bene*.

*Memoria del bene passato*: del bene che desideriamo poter direttamente o indirettamente restaurare. *Coscienza del bene presente*: del bene che nonostante tutto ancora ci appartiene, e in forza del quale possiamo operare ed accogliere la riparazione. *Speranza del bene futuro*: del bene che potrà porsi come conseguenza del desiderio riparatore e come effetto della potenza del bene che non ci ha mai totalmente abbandonato.

<sup>110</sup> Cfr. *ibi*.