

La relazione etica

30.7.2011

Alle origini dell'Occidente risuona la dura sentenza di Anassimandro¹, quella che all'infinito principio dell'essere, l'*apeiron*, contrappone il mistero di tutte le nascite, la distinzione o la separazione delle volontà:

Da dove sorgono le cose eviene anche il loro *per-ire*², secondo necessità; esse infatti si debbono reciprocamente giustizia e ammenda per la loro ingiustizia, secondo il tempo stabilito.

Non è questo il luogo per decidere in che modo, nel detto di Anassimandro l'ingiustizia che chiede riparazione appartenga, come la giustizia, alla necessità o al dovuto (*kata; crewjn*) in forza del principio. Non è il luogo e del resto la scarsità del frammento non sembra concederlo. Resta comunque che il rinvio alla sorgente dell'essere appare intimamente coniugato con le vicende della vita etica. Non diversamente sarà nella parola di Platone, quella che coglie l'inizio della filosofia nell'emozione della meraviglia: la meraviglia come dispiegamento radicale dell'*ethos* o della sua più intima paticità: «...*to; pavqo*", *to; qaumavzein* »³.

1. *Sulla discrasia essere-dover essere*

All'inizio dunque la questione dell'essere e della verità facevano tutt'uno con la questione dei sentimenti e della vita etica. Una coniugazione che ritorna nel tempo della modernità, quando la filosofia cerca di darsi un nuovo inizio. E tuttavia è proprio nel pensiero della modernità che viene a darsi una profonda discrasia fra il pensiero dell'essere e il pensiero del bene, fra dimensione atletica e dimensione deontica. Com'è noto risale a Hume, a quella che si suole chiamare «legge di Hume», l'asserto che divide il campo della descrittività da quello della normatività: il primo pertinente alla fattualità (*actus secundum genus naturae*), il secondo

¹ DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1964¹, 12, B 1.

² Torno a tradurre, come già altrove, *fqorav* che è anche "venir meno", "finire", con *per-ire*, seguendo una suggestiva ambivalenza suggerita da M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996 o anche in *Gesamtausgabe*, sempre dello stesso ed., Bd. 5, p. 342; tr. it. a cura di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p.403: «Possiamo senz'altro tradurre *fqorav* con "perire" (*Vergehen*); ma qui il *per-ire* (*Ver-geben*) dobbiamo pensarlo come l'andare, come quell'ire che, a sua volta uscendo dall'inascoso, se ne va via per trans-ire nell'ascoso e de-sistervi».

³ *Teeteto* 155 d.

all'intenzionalità interiore (*objectum actionis*), non al campo dell'induzione veritativa bensì a quello dell'intuizione affettiva (*Moral sense*)⁴. L'estrema conseguenza di questa discrasia potrebbe essere formulata nei termini con cui, nella prima stagione neopositivistica, si venne a dire che l'etica non è più una questione filosofica, bensì cosa della psicologia o della sociologia. Esempio è a questo riguardo una conclusione di Alfred J. Ayer che, sulla scorta di Russell, così scriveva in un testo del 1946:

«Per noi la filosofia etica consiste semplicemente nel dire che i concetti etici sono pseudo-concetti e che pertanto non sono analizzabili. Il compito successivo di descrivere i diversi sentimenti espressi nell'uso dei diversi termini etici e le diverse reazioni che tali termini sogliono provocare, è di pertinenza dello psicologo. [...] Resta allora che l'etica, quale ramo del sapere, non è nulla di più che un settore della psicologia e della sociologia»⁵.

Ma quale può essere, in questa prospettiva, il valore veritativo della psicologia e della sociologia, fatte prive di un riferimento ontologico? Su questa via dovremmo forse riconoscere nella conclusione raggiunta da Umberto Scarpelli, nel modo di un'«etica senza verità»⁶.

Non è qui possibile ripercorrere l'ampio ventaglio della critica opposta alla «legge di Hume». Seguendo gli scritti maggiormente significati a questo riguardo – ricorderei in particolare quelli di John L. Austin, John R. Searle, Georges Kalinowski, Alasdair MacIntyre – possiamo limitarci a raccogliere un punto comune, quello che riporta la «ghigliottina humeana» al presupposto della fattualità empirica, quale unico campo di un esercizio veritativo, di evidenze attestabili.

Di questo presupposto non va certo contestato il riferimento primario all'esperienza, bensì la sua limitazione, l'insufficienza dell'approccio fenomenologico che ne costituisce poi l'approdo atomistico: un'insufficienza che, a ben vedere, determina la stessa discrasia kantiana fra fenomeno e cosa *in-sé*. Certo, ogni cognizione nel suo primo movimento si costituisce sempre come una percezione, come una de-

⁴ Cfr. *Treatise of Human Nature*, University Press, Oxford 1978, pp. 468 ss.; trad. it. P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, pp. 927 ss. Cfr. poi *Enquires concerning Human Understanding and concernin the Principles of Moral*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, in particolare si veda l'Appendice I, 237-241; tr. it. di R. Gilardi, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano 1980.

⁵ ALFRED J. AYER, *Language, Trust and Logic*, Gollancz, London 1946, 1956¹², p. 112; trad. Di G. De Toni, *Linguaggio, verità e logica* Feltrinelli, Milano 1975², p. 145.

⁶ U. SCARPELLI, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982.

terminazione spazio-temporale, che ogni ulteriore percezione rimuove poi nel campo di una memoria immaginativa. Ma dobbiamo per questo intendere la sequenza delle percezioni come una sequenza di dati irrelati? Non dobbiamo piuttosto ritenere che in certe sequenze percettive si delinea un'identità della cosa: un'identità data da un intimo nesso che lega ogni percezione alla memoria o all'immagine memoriale di una precedente percezione? E, ad un tempo, non dobbiamo anche avvertire che ogni determinazione percettiva si staglia sullo sfondo d'essere non ancora percorso e tuttavia pur sempre dato come ricomprensivo orizzonte del molteplice? Considerando il dispiegarsi prospettico della vita percettiva, Husserl ne ha detto con un termine felicemente ambiguo: ne ha parlato come di un progressivo *adombramento* del reale: l'adombramento coglie qualcosa ma ad un tempo porta con sé un'eccedenza di senso. «Le cose “viste” – dice appunto Husserl – sono sempre qualcosa di più di ciò che di esse “realmente e propriamente” vediamo»⁷. Continua a ritornarci in tal senso un asserto fondamentale della fenomenologia hegeliana, quello che, com'è noto, è stato declinato nella formula per cui, sotto un unico riguardo, ogni ente «è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé»⁸.

Da questo originario rilievo fenomenologico discendono due fondamentali considerazioni su cui dovremo soffermarci: la prima che porta a riflettere sulla relazione come nesso ontologicamente costitutivo del molteplice, la seconda che dal referto della relazione rinvia alla domanda sul principio o sul fondamento sotteso a ogni nesso relazionale. La prima considerazione ha un carattere propriamente ontologico, la seconda implica un'inferenza metafisica. Procedendo con ordine dal meno al più e limitandoci entro un profilo prevalentemente antropologico, partiamo dalla prima considerazione.

⁷ *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in *Husserliana* VI, Nijhoff, Den Haag 1954, § 9 h, p. 51 ; trad. It. Di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 80. E analogamente nelle lezioni dell'inverno 1923-1924 dove leggiamo che nella percezione «non abbiamo mai qualcosa di percepito senza avere una coscienza d'orizzonte, quale che sia il modo in cui cogliamo e delimitiamo l'elemento percepito» (*Erste Philosophie [1923/24], Zweite Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana* VIII, Nijhoff 1959, p. 146; trad. it. di A. Saiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino ed., Saveria Mannelli 2007, p. 189).

⁸ *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, II, Frommann, Stuttgart 1927, p. 104; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1988⁸, I, p. 104.

2. Fenomenologia e ontologia della relazione

Ho detto dell'orizzonte percettivo quale apertura originaria sulla concretezza dell'essere. Il suo modo più proprio è quello della prospettiva ovvero quello di una percezione, prima donazione di senso, a partire da un particolare punto di vista, da un geometrico situato nello spazio e nel tempo. Ma si può dire che questo principio di donazione corrisponda a un reale disvelamento, alla verità propria di quanto è percepito? Seguendo il principio tratto poc'anzi dalla pagina hegeliana, si dovrebbe dire che la verità di una cosa avviene dalla possibilità di coniugare il suo *in-sé* con la totalità delle relazioni che la costituiscono. Questo però esigerebbe, per un pieno movimento veritativo, non la relatività di un punto di vista qual è quello che configura ogni determinata prospettiva, bensì una contemporaneità di tutte le prospettive possibili: uno sguardo assoluto che come tale non sarebbe più uno sguardo. All'uomo non è però dato di trasgredire la propria costituzione prospettica. Di più, si deve anche riconoscere che la stessa costituzione del movimento percettivo, mentre produce l'apparire di una cosa, porta con sé la cecità del proprio fuoco prospettico. Husserl ha parlato, a questo riguardo, della prospettiva come di un *punto zero*: una felice ambiguità per dire d'un punto focale della visione, ma insieme anche della sua inoggettivabilità. Il punto sorgivo della prospettiva, dato appunto nel fronte corporeo della visione, resta infatti cieco a se stesso: nemmeno uno specchio potrebbe restituirci gli occhi che guardano giacché, di nuovo, gli occhi guardati nello specchio non sono gli occhi che guardano. Come allora raggiungere la verità del punto di vista e della specularità dell'essere che vi si riflette? Hegel direbbe che dell'orizzonte coscienziale e delle sue prospettive possediamo la certezza, non la verità. La «certezza di sé — leggiamo nella *Fenomenologia* — non ha ancora verità alcuna, perché di una sua verità si potrebbe parlare qualora il suo proprio essere-per-sé le si fosse presentato come oggetto indipendente, o — ciò che è lo stesso — l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso»⁹. Tale sarebbe una riflessione o una completa *reditio in se ipsum*. Hegel parla, più precisamente, di una possibile «duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità»¹⁰. Ma que-

⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 151; trad. cit., I, p.156.

¹⁰ *Ibi.*, p. 150; tr. cit., p. 155.

sta possibilità, che non è data all'interno della singolarità coscienziale, può forse darsi con la mediazione di un altro sguardo: uno sguardo che ci trascende, che ci oggettiva, e nel quale tuttavia ci riconosciamo in intima affinità. Ancora Hegel parla in tal senso dell'altro come di un'eco possibile del nostro sguardo e della nostra essenza¹¹.

Siamo dunque all'incontro dei volti e alla possibilità che ogni donazione di senso possa essere restituita a se stessa, alla propria verità, dallo specchio riconoscente dell'altro. Si tratta di un ritorno che l'uomo cerca e attende sin dalle prime ore: si pensi allo sguardo dell'infante e al sorriso rassicurante della madre, un sorriso che richiama e conferma il sorriso del figlio. L'intensità affettiva di questa relazione ci avverte che il riconoscimento avviene solo in forza di una *reciprocità* e nella comune *affinità* dei volti, nella vicendevole *appartenenza* a uno stesso mondo e dunque a un comune destino.

Referti fenomenologici quali sono quelli appena indicati (reciprocità, affinità, appartenenza) non potrebbero essere compresi senza avvertirne una sottesa valenza ontologica: rinviano a una struttura essenziale dell'umano e alla sua originaria declinazione relazionale. Adamo riconosce se stesso solo guardando lo sguardo di Eva¹². E però l'esperienza ci porta a considerare questa reciprocità, questa destinazione essenziale come tutt'altro che necessaria. Le analisi hegeliane sulla signoria e, forse ancor più, quelle fatte da Sartre riguardo alle finzioni dell'eros ci hanno per contro insegnato come il volto dell'altro possa profilarsi nei modi drammatici dell'irrelazione, nelle forme letali della contesa, della possessione, del disconoscimento. La validità del principio relazionale e della reciprocità dei sensi va allora riletta anche nei modi del dover essere e non solo in quelli dell'essere. Infatti, se la relazione vale come costituzione essenziale e se tuttavia può essere interrotta o contraddetta, dobbiamo infine riconoscere che la sua essenzialità deve coniugare l'essere col dover essere. Ciò che l'esperienza ci manifesta nel segno della contesa e della contraddizione può risolversi solo in un

¹¹ L'espressione non è usata in modo indeterminato, ma a riguardo dell'amore: «L'amore può aver luogo solo nel porsi dinanzi ad un nostro eguale, dinanzi allo specchio e all'eco della nostra essenza» (*Religion, eine Religion stiften*, in *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., p. 377; tr. cit., p. 527). Ma cfr. anche nella parte cit. della *Fenomenologia*, ove si dice che, volgendosi all'altro, l'autocoscienza non coglie più l'altro come tale, «ma nell'altro vede se stessa» e con questo vedere anche ritorna a sé (*Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 148; tr. cit., I, p. 154).

¹² *Gen* 2,23.

ritorno alle indicazioni di una possibilità veritativa della relazione. Siamo appunto al nesso che dall'essere ci porta al dover essere e sempre in forza dello stesso principio di relazione¹³. Ci sovviene al riguardo una decisiva lezione di Husserl, laddove vien detto che «l'idea normativa della logica, ha il suo parallelo in un'altra idea normativa dell'etica, appunto in quella che la trasforma nella dottrina normativa del dovere»¹⁴. Siamo, così, all'antitesi della «legge di Hume»: la posizione dell'essere implica in se stessa quella del dover essere. Detto nei termini più propri di Husserl, quel che va rimproverato a Hume sta infine nell'aver asserito che «prima del sentimento, nell'essenza della situazione teoretica naturale, non può figurare un predicato di valore». E di conseguenza – nota ancora Husserl – Hume deve poi erroneamente affermare che «i sentimenti sarebbero allegati meramente associativi degli oggetti della rappresentazione. È caratteristica della morale positivista di Hume, al pari di quella che ne è seguita, l'incapacità di vedere come autentica causalità, insieme alla coscienza del dovere, la causalità motivazionale, che vi si connette così profondamente»¹⁵. In definitiva alla radice dell'irrazionalismo etico di Hume, come dell'empirismo che ne segue, sta l'incomprensione previa dello stesso movimento coscienziale: l'inavvertenza della causalità motivazionale fa tutt'uno con la «totale cecità per la peculiare essenza della coscienza in quanto coscienza, per ciò che chiamiamo intenzionalità»¹⁶.

¹³ Va qui sottolineato, ed è quasi superfluo, che l'evento della conflittualità e del contrasto non contraddice la primalità ontologica e teleologica del principio di relazione. Deve presupporla proprio mentre tenta di sottrarvisi o di espropriarlo. Infatti – e per stare ancora alla figura hegeliana del servo-padrone –, quando l'altro voglia sottometterci alla sua signoria, è ancora al consenso del nostro sguardo che deve rivolgersi: in modo contraddittorio deve allora pur riconoscerci come una sorgente di senso, sebbene voglia negarci il diritto di costituire un senso dell'essere: le cose non possono proclamare le lodi e i diritti del principe, lo può solo lo sguardo reverente e solo le parole che nascono dallo spirito asservito. Anche da questo lato, seppur in forma negativa e ad un tempo aporetica, emerge dunque una teleologia della reciprocità.

¹⁴ *Einleitung in die Ethik*, (920-1924), hrg. von H. Peucker, *Husserliana* XXXVII, Kluwer, Dordrecht 2004, p. 152; tr. it. di N. Zippel, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 148.

¹⁵ *Ibi*, p. 185; trad. cit., pp. 181-182.

¹⁶ *Ibi*, pp. 177-178; trad. cit., p. 174. degna di sviluppo sarebbe l'annotazione successiva dove Husserl, capovolgendo la posizione humeana, rileva un movimento intenzionale all'interno della vita stessa dei sentimenti: «i sentimenti intendono qualcosa, sentono gioie, ossia gioiscono per qualcosa, ne hanno coscienza come qualcosa di piacevole, sentono gli amori, ossia amando si è rivolti a una persona, le si dà valore come qualcosa di meritevole di amore; in ogni sentire, quindi, risiede un valutare, che poi a seconda delle circostanze può essere un valore corretto o sbagliato, un valutare che si adatta o non si adatta all'oggetto, oppure può essere un valutare, che pone un valore vero o falso» (*Ibi*, p. 181; trad. cit., p. 177). Più in generale, sulla mancata fenomeno-

* * *

Reciprocità, affinità, appartenenza. Il senso ontologico di questi termini, per la fallibilità che li attraversa, si è dunque risolto anche nei modi dell'imperativo etico: l'essere come dover essere.

Possiamo ripercorrere questo passaggio tornando alla reciprocità degli sguardi quali specchi delle nostre prospettive, riconoscimento e autenticazione del nostro esserci. Va però notato che questa specularità, per quanto possa darsi, non è mai completa. La riconoscenza che mi viene dall'altro è, infatti, costituita da un punto di vista che non mi appartiene o che forse può appartenermi solo in parte nel tessuto relativamente comune degli sguardi. La via della reciproca specularità non può, infatti, oltrepassare i modi dell'analogia, non è mai una piena equivalenza degli sguardi. Lo sguardo dell'altro può restituirmi a me stesso, ma non può portarsi propriamente all'origine del mio sguardo. Usando un'espressione di Merleau-Ponty, dovremmo dire che all'io non è concesso di *migrare* pienamente fuori di sé.

Questa – va ripetuto – è però solo una conclusione relativa, ed è pertanto non ostile ad una sua integrazione. Cerchiamo ora di comprendere questa possibile ambivalenza. L'altro, come dicevo, può cogliere col suo sguardo quel che di sé il mio sguardo non poteva cogliere. Ma la sua penetrazione resta pur sempre legata alla sua diversità. È vero che per questa diversità l'altro può dischiudermi orizzonti che possono appartenerci e che tuttavia non sembravano possibili nella solitudine del nostro sguardo. Ho ricordato, a titolo di esempio la donazione di senso che può venirci dal sorriso dell'infante o dall'intensa visione dell'amata. Ma appunto resta la differenza, resta che la cognizione dell'altro ci raggiunge solo nell'ambivalenza dell'analogia. Di nuovo non si può migrare di là da noi stessi. E tuttavia questa impossibilità non è assoluta. Si dà in una relazione che la dischiude oltre di sé almeno per due sensi: il primo ci porta a considerare la reciprocità dei volti e la costituzione della loro possibile relazione; il secondo ci conduce a considerare la condizione ultima di ogni relazione e con questo il fondo metafisico dell'essere persona.

logia dell'intenzionalità dalla parte di Hume e dell'empirismo, si veda anche la terza sezione della prima parte di *Erste Philosophie, Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana VII*, Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. a cura di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerrini e Associati, Milano 1998.

2.1. *Normatività della relazione*

Si consideri l'incontro degli sguardi. In effetti e nella misura in cui si fa riconoscente, lo sguardo dell'altro può forse restituirci una nostra verità o una nostra possibile verità. Da questa parte, da questa possibilità siamo ora interpellati e in essa possiamo, a nostro modo, riconoscerci divenendone responsabili. Lo sguardo dell'altro, pur nel limite che lo fa inadeguato, può allora ritornarci come un indizio ermeneutico, forse decisivo, per la ricerca di noi stessi, per un nuovo percorso sulla via di una nostra verità. Per contro e ugualmente da parte nostra, anche la verità dell'altro, sebbene mai definitivamente raggiungibile, resta oggetto di un nostro riconoscimento, ma solo nel modo d'una approssimazione mai definitivamente conclusa, non pienamente giudicabile e dunque per questo anche inappropriabile. Dai due lati sembra ritornarci quella sentenza già citata dagli antichi frammenti di Eraclito: «I confini dell'anima, per quanto tu vada, e se anche percorressi tutte le strade, non riusciresti a trovare: così profondo è il lÒgo\$ che essa porta con sé»¹⁷.

Delle due prospettive possiamo allora ben dire che l'una e l'altra costituiscono a loro modo un comune senso dell'essere. E però questi sensi, queste prospettive restano mai del tutto attingibili e per questo restano anche ineguagliabili, tanto meno sequestrabili. Nasce di qui un'avvertenza etica che è anche un principio costitutivo della buona relazione: i modi con cui decifriamo lo sguardo dell'altro vanno accompagnati dall'umile coscienza del proprio limite e dal *riguardo* per l'inarrivabile segreto di quello sguardo. Il riguardo è per se stesso anche *rispetto* (*respectus* da *respicere*): capacità di riconoscere nell'altro una sorgente unica, inappropriabile di senso. Kant ci ricorderebbe che per questo l'altro va considerato sempre come fine in se stesso, mai come mezzo. Ed appunto in questa prospettiva che poi introduce come fondamentale il principio del rispetto, quale condizione *sensibile* che ogni persona, proprio in quanto fine a sé, esige dagli altri¹⁸. L'annotazione di Kant che lega il sentimento del rispetto alla sensibilità ovvero alla corporeità e alla finitezza dell'uomo è decisiva. Il suo riferimento alla corporeità po-

¹⁷ DIELS-KRANZ, 22 B, fr. 45.

¹⁸ Cfr. *Metaphysik der Sitten*, 1797, AK, Bd. VI, , pp.399, 434-435, 462; trad. it. di G. Vidari e N. Merker, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1991, pp. 250-251, 294, 333-334.

trebbe essere precisato in termini fenomenologici notando come il riferimento alla sensibilità e alla corporeità si fa particolarmente evidente nei modi di un sapere che originariamente è sempre prospettico: un limite, quello della prospettiva, che però si incrocia – come ancora Kant suggerisce – con la tensione all'intelligibile e all'universale¹⁹. Mi sembra pure preziosa, al riguardo, un'ulteriore indicazione kantiana, quella che avvicina, pur con le dovute differenze, l'esercizio del rispetto al sentimento dell'*ammirazione*²⁰. Forse potremmo aggiungere che non potrebbe darsi rispetto senza ammirazione: l'altro ci si annunciava appunto come quella singolare donazione di senso che non potevamo costituire nel nostro orizzonte e che per questo può ora diventare motivo di stupore, occasione di nuova prospettiva e di un nuovo possibile *in-essere* nel mondo.

Data a partire dal reciproco riconoscimento, la condizione dell'etica può a questo punto dischiudersi in un nuovo, più esigente corollario. Dicevo che lo sguardo riconoscente dell'altro ha, quanto meno, una funzione ermeneutica: ci svela un possibile volto della nostra verità. Analogamente va detto, nella reciprocità, del nostro sguardo verso l'altro, verso una sua possibile verità: una verità della quale solo l'altro, nella sua inarrivabile autonomia, potrà ritrovarsi e farsene soggetto. Il mistero di questo esito non ci appartiene e va ritenuto, come s'è detto, nella distanza e nella prossimità del rispetto, che ora si precisa anche nel modo della discrezione e del riserbo. Ma ciò non toglie che la possibilità donata all'altro possa profilarsi nell'*habitus* del *servitium* o della *diakoni@a*. Laddove la pulsione al sé, in forza del *proprium individuationis*, poteva spingere nel campo della contesa e dell'appropriazione signorile, l'*habitus* della diaconia ora può tradursi nella difficile *cura* per la verità dell'altro, nella custodia della sua disponibilità al libero dispiegarsi dell'altro: un disporsi scandito nella prossimità che ad un tempo è anche distanza e di nuovo rispetto, ascolto, domanda, gesto che accoglie e che accogliendo suscita. Insomma un *esser-per-altri* che in sé porta la ricerca di una comune relazione e l'attesa di un comune destino: ricerca e attesa che ora risuonano come un provocante paradosso per chi si sia arrestato

¹⁹ *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, ed. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956 (rist.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983), Bd. IV, pp. 197, 201, 210; tr. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1982, pp., 276, 281, 291

²⁰ *Ibi*, p. 197; tr. cit., p. 276.

nella figura monodica dell'io. Il paradosso, come vuole il senso proprio del termine, sta nel disegno di una salvezza che non si oppone alla logica dello spontaneo esser-per-sé e che però opera anche ai suoi lati, esigendone la verità nella donazione, nell'affidamento e nel reciproco riconoscimento. Kant aggiungerebbe che l'essenziale dimensione del rispetto implica una presa di distanza dal sé, una sorta di *umiliazione* e come una riduzione dell'*amor sui*, una presa di distanza dal proprio sguardo sul mondo²¹.

La condizione di possibilità di questa distanza e di questa partecipazione è stata prima indicata in una struttura analogica e, dunque, in una sottesa comunanza di riferimenti e di strutture ontologiche. Occorre infine dar conto, più da vicino, di questo tessuto comune, perché è solo su questa base che possono precisarsi le regole e i principi di un'autentica relazione interpersonale. Siamo alla nostra seconda considerazione.

2.2. *Metafisica della relazione*

Si era partiti dal rilievo della relazionalità nell'essere, dalla formula hegeliana per cui ogni ente «è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé». Ho cercato di delineare uno sviluppo di questo principio nel senso del rapporto interpersonale. Ritorniamo ora al principio considerandolo nella sua valenza universale per poi declinarne una nuova valenza etica.

Il principio dice di una relazione costitutiva: l'essere per sé che è in quanto è per altro e che reciprocamente è per altro in quanto è per sé. La reciprocità del sé e dell'altro da sé implica una sottesa identità, una comune partecipazione d'essere²². Un'identità d'essere lega, dunque, e produce le differenze, ma come tale non si dà visibilmente in se stessa: si dà solo nel suo differire, nei differenti che nel proprio rinvio ne includono la presenza e la partecipazione, ma che nel proprio differire ne attestano anche l'alterità e la tra-

²¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 193-194; tr. it. cit. p. 272.

²² Ricordo, fra l'altro, una preziosa annotazione di Kant a questo riguardo. Nella prima *Critica*, a proposito delle sequenze d'essere e delle condizioni che le rendono possibili, vien detto che «la condizione, sotto cui segue sempre (cioè necessariamente) l'evento, deve ritrovarsi in ciò che precede». O, come leggiamo poco dopo e in forma ancora più stringente: «...nel primo istante in cui sorge un effetto, esso risulta sempre simultaneo alla causalità della sua causa, poiché se la causa fosse cessata un istante prima, l'effetto non si sarebbe affatto prodotto» (*Kritik der reinen Vernunft, Werke*, cit., Bd. II, pp. 235, 236; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, pp. 274, 275-276.).

scendenza o meglio – per dirla con Heidegger – la differenza rispetto all'ente, rispetto al *deferimento dell'essere* (*Autrag*)²³.

Orbene è proprio la coscienza di questa partecipazione e insieme di questa trascendenza che infine può dischiudere in negativo e in positivo la formazione della coscienza etica. In negativo perché la coscienza della trascendenza ovvero di un'alterità ultima del senso ci pone a distanza dalla finitudine dei propri punti di vista e può così tradursi in incessante trasgressione da sé, che è insieme ricerca e attesa, condizione di giudizio e d'ascolto, motivo d'accoglienza e di riconoscimento degli uni per gli altri. In positivo perché questa reciprocità può darsi infine solo nella coscienza di una comune appartenenza a una stessa radice di senso: finitudini avvertite nella coscienza d'una trascendentale e trascendente unità di valenze, in un richiamo all'originario parteciparsi di un comune *logos*. Vale al riguardo quanto Tommaso ha scritto sulla scorta dell'aristotelico *De anima*: «in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri [...] nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae» (*S. Th.*, I, q. 88, a. 3, ad 1).

Ho già avuto il modo di notare in altra occasione²⁴ che il valore etico di questa condizione trascendentale può essere chiarito ricordando un passo del *Simposio*, dove Platone sembra raccogliere criticamente il mito delle origini, così come gli veniva riproposto da Aristofane con la leggenda dell'uomo ribelle e infine diviso per la giustizia degli dei. Da questa divisione, stando al racconto, le metà separate erano volte a cercarsi e a desiderarsi reciprocamente per ricostituire l'unità dell'inizio: ciascun volto, dunque, ritrovato come metà dell'intero, come simbolico riflesso dell'antica natura, cercata ora con passione e sofferenza nello scambio d'amore²⁵. La lezione del mito viene ripresa da Socrate e proprio nella dimensione etica delle reciprocità riconoscenti, ma, con le parole udite dalla sacerdotessa Diotima, Socrate corregge ad un tempo il racconto di Aristofane: è vero, coloro che amano sono volti alla loro metà, quale metà di un intero, e però la verità di questa ricerca si ha solo se la tensione all'intero sta nel richiamo e nell'ascolto di una unità metafisica.

²³ *Identität und Differenz*, Günter Neske, Pfullingen 1957, pp. 65 ss. Cfr. tr. it. di Ugo M. Ugazio, *Identità e differenza*, in «Aut-Aut», gennaio-aprile 1982, pp. 32 ss.

²⁴ Riprendo qui, con alcune variazioni, un passaggio già svolto in una mia precedente trattazione. Cfr. *Ethica*, il Melangolo, Genova 2000, pp. 85-86.

²⁵ *Symp.*, 191 B-D.

sica, di un assoluto Bene: «l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, questi non siano il Bene»²⁶. Altrove, con una più suggestiva coniugazione dei termini, Platone è tornato a ripetere che l'autenticità degli incontri sta nel cercare dove sia la *Pianura della verità*²⁷. Ma appunto a quella pianura non si sale da soli, bensì cercando nel volto dell'amato, le *tracce* o *l'effigie del proprio dio*: il dio dell'origine al quale sospinge il ricordo. Ed è il ricordo a cui *costringe* la *somiglianza* dell'amato o dell'amata col proprio dio²⁸.

Il rinvio al dio dell'origine esige a questo punto un'ulteriore riflessione. Non a caso Platone parla di un percorso che sta solo sulla via di una *somiglianza* con il dio dell'origine. La parola ci riporta alla differenza dell'essere, all'essere che come tale non si dà in se stesso, ma solo per *somiglianze*, per *tracce* di una medesimezza partecipata nel molteplice degli enti. L'attenzione a questo trapasso nel medesimo ci riporta nuovamente, e per altro verso, al fondo della relazione che tutto connette e che, sin dall'inizio indicavo nella reciprocità del per sé e del per altri: una reciprocità che evidentemente non va confinata nella sola dualità del rapporto io-tu, che qui ora ci ritorna soprattutto come un necessario inizio trascendentale. La norma del rispetto, cui eravamo approdati nella prima e più prossima declinazione dell'etica, va evidentemente ripresa nello sguardo che ci accomuna nello stesso mondo: l'essere per sé in quanto si è anche per altro non va inteso solo all'interno della relazione interpersonale giacché questa relazione è a sua volta inscritta nell'intero dei tempi e nell'intero degli spazi. Il principio della costituzione relazionale deve allora tradursi più in generale come norma di una possibile sapienza storica e insieme come norma di una salvaguardia dell'ambiente: edificazione utopica per un *regno dei fini*, già avvistato da Kant e prima ancora da tutta la tradizione profetica dell'Occidente, ma anche edificazione che è insieme tutela, custodia del proprio *habitat*. Ritroviamo alla fine la norma inscritta nel frammento da cui è partita questa riflessione, la parola di Anassimandro per cui le cose «si debbono reciprocamente giustizia». È nell'esercizio di questa giustizia che si è incessantemente rinviati, per tracce e somiglianze all'invisibile Uno che tutto costituisce e, costi-

²⁶ *Ibi.*, 205 D-E.

²⁷ *Phaedr.*, 248 B.

²⁸ *Ibi.*, 252 E – 253 B.

tuendo, tutto attraversa: *necessario principio della relazione, medesimezza che si partecipa e partecipando connette*²⁹.

Di nuovo dallo spazio dell'etica siamo rimandati a quello della cognizione metafisica. Ma qual è il percorso effettivo, concretamente vissuto di questo rinvio?

3. *Fra ragion pura e ragion pura pratica*

Ritorno al punto che aveva mediato il passaggio dall'ordine della verità a quello della prassi, dalla cognizione dell'essere a quella del dover essere. Il passaggio si era imposto quando l'esperienza dell'esistente ci si dava in contraddizione con la necessità dei principi dell'essere: si era usciti dalla contraddizione avvertendo che la necessità dei principi, se non già nell'essere, permane però nei modi del dover essere. Ora ci chiediamo: come *concretamente* può darsi questa coniugazione, quale cognizione può mediarla al meglio, nel *vissuto* dell'esistenza? La concretezza dell'esistenza esige una visione e un'esperienza altrettanto concrete dei principi che la fondano. Di nuovo, vale qui l'indicazione kantiana che alla *Critica della ragion pura* e a quella della *ragion pura pratica* fa seguire la mediazione della terza *Critica*, dove l'universalità dei principi trapassa nel concreto dell'esperienza, *universalità senza concetto*, come appunto leggiamo nella terza *Critica*³⁰. Penso in particolare a quel passaggio in cui Kant dice che l'ammirazione della bellezza e l'emozione per i fini così vari della natura rinviano al senso concreto d'una unità dell'essere: quasi un sentimento religioso, che agisce sul sentimento morale, suscita idee morali, desta ammirazione e interesse molto maggiori di quanto possa venirne da una semplice considerazione teoretica³¹. E di Kant ricorderei ancora quella considerazione conclusiva alla fine della prima parte della terza *Critica*, dove con finezza fenomenologica si dice che il più comune intelletto è portato a designare cose belle della natura o dell'arte con nomi che sot-

²⁹ Se, infatti, la relazione è *costituente*, questo è possibile solo in forza di una medesimezza diversamente distribuita fra i distinti. Ancora Kant, ci ricorderebbe, contro Hume, che una relazione non è costitutiva se viene intesa come una semplice associazione: il concetto di causa – leggiamo nella prima *Critica* (*Kritik der reinen Vernunft*, cit., Bd. II, p. 47; trad. cit., p. 49) – contiene il concetto di una necessaria «connessione» fra causa ed effetto (*Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung*). Potremmo dire: una medesimezza che dall'uno trapassa in altro, un'identità che diversamente sta nella causa e nell'effetto.

³⁰ Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, cit., vol. V, § 8.

³¹ *Ibi*, p. 615; trad. It. di M. Marassi, *Critica della forza di giudizio*, Bompiani, Milano 2004, pp. 687-689.

tendono un fondamento morale:

«Diciamo che edifici o alberi sono maestosi e splendidi, o che i campi sono ridenti e lieti; gli stessi colori sono detti innocenti, modesti, delicati perché suscitano sensazioni che contengono qualcosa di analogo alla coscienza di uno stato dell'animo suscitato dai giudizi morali.»³².

In analogia e con una consapevolezza metafisica ben più alta, come non ricordare nello stesso senso la parola di Platone che al senso della vista, il più luminoso dei sensi, negava tuttavia l'accesso alla sapienza del bene. E però ammetteva ad un tempo una sola eccezione, quella appunto che si raccoglie nella vista della bellezza: unica visione alla quale sia concesso l'accesso all'intelligibile bellezza di lassù, alla radice del bene appunto, e questo con la più viva evidenza, con la più straordinaria amabilità³³.

Ma qual è infine la ragione di questo trapasso fra coscienza estetica e coscienza etica: un trapasso che ritroviamo anche all'inizio della tradizione biblica, dove si dice che Dio accoglie volta per volta i diversi esiti della creazione con una parola (*tob*) che significa insieme tanto il buono quanto il bello³⁴? Di nuovo qual è la ragione di questo trapasso o di questa eguaglianza? Questa domanda va riproposta a due livelli: quello sul nesso ontologico delle due sfere e quello del concreto esercizio che lega la coscienza del bene alla più intima sensibilità estetica.

Alla prima domanda si può rispondere notando che l'imperativo etico, quale dettato di un destino relazionale, trova il suo più alto e più concreto riferimento coscienziale proprio nella costituzione relazionale della bellezza. Si tratta di un nesso che, sul filo della tradizione platonica, ha poi trovato una trascrizione teoretica di alto profilo nella stagione neoplatonica del medioevo. Penso in particolare all'opera dello Pseudo Aeropagita e alla sua penetrante ripresa nelle pagine di Tommaso. Ricordo in particolare, come ho già fatto altrove, quel punto in cui Dionigi parla del Bello sovrasostanziale come della *prima claritas*, che è alla radice di ogni bellezza e che dunque nella bellezza *chiama a sé tutte le cose e tutto raccoglie in tutto*: ο[la ejn ο[loi" eij"

³² *Ibi*, § 59, p. 462; tr. cit., p. 409.

³³ *Phaedr.*, 250 d 5.

³⁴ Ricordo come il primo libro della *Genesi* conclude ogni giornata della creazione con la stessa frase «...e Dio vide che era *tob*, buono e bello».

taujtō; suna;gon³⁵. Tommaso traduce questo passo con una duplice scansione, che va dal fenomenologico al metafisico. Il raccoglimento (suna;gon) prodotto nella bellezza suona nel senso di una relazione che lega tutto in tutto, verso un'identità radicale: «congregat omnia in omnibus, ad idem»³⁶. La traduzione, come dicevo, sottende una fine progressione dal fenomenologico al metafisico. La coniugazione che apparenta tutte le cose in un tutto, *omnia in omnibus*, non è infatti che il dato primario della contemplazione estetica, il suo immediato splendore fenomenico che però implica per se stesso una sottesa multivoca identità. La *ratio* di questa connessione, l'unità che fa essere in comunione e che tuttavia lascia ogni cosa in sé non è infatti un'assoluta alterità, è appunto quell'*idem*, quella medesimezza che in tutto trapassa e in nulla si confonde. Potremmo aggiungere: è quell'innominabile *idem* che tuttavia si lascia avvertire nella pregnanza simbolica, nella concrezione che individua la singolarità di ogni bellezza. Di questa correlazione di piani, di questa profondità metafisica, non a caso Tommaso poi parla in termini che hanno anche una chiara valenza etica, teleologica: «causa consonantiae, *sicut vocans omnia ad seipsum*, in quantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem [...] et propter hoc in greco *callos* dicitur quod est a vocando sumptum»³⁷. Potremmo dire. Consonanza che si traduce in finalità, bellezza che risuona come evocazione, come richiamo.

Siamo a quella reciprocità o a quella analogia di piani, che già abbiamo avvertito prima con Kant parlando di campi ridenti e lieti, di colori innocenti e modesti: una reciprocità che, nei recinti della sola ragion pura, poteva essere *esigita* ma *non percepita* e che ora ci porta a dire che l'educazione estetica può dischiudere la relazione etica nella sua più alta consapevolezza.

Ma appunto questo non è che una possibilità. L'esperienza ci rimanda anche all'opposto, sui modi della falsa coscienza, dove la bellezza diventa spazio di evasione: si parlerà allora di estetismo come di un escamotage per una cattiva coscienza. Di questo ci faceva del resto avvertiti lo stesso Platone, nel seguito del passo prima citato a proposito del privilegio e dell'amabilità della bellezza. L'animo corrotto – leggiamo ancora nel *Fedro* – va «contro natura»³⁸: sta

³⁵ DN, IV, § 7, 135.

³⁶ In DN, 340.

³⁷ In DN, 340.

³⁸ *Phaedr.*, 251 a.

all'immediato sentore della bellezza ma non sa riconoscere nel bello la forza di quelle proporzioni, di quelle analogie che richiamano al senso del bene ovvero all'intimo *inter-esse* delle cose³⁹. Siamo da questo lato al paradosso del male, che è pur sempre scelta di un bene, ma nella distanza della sua destinazione entro l'intero, nella cesura del suo rinvio ad una ricomprensione dei sensi, relazione delle relazioni. Si ripropone da ultimo il contrappunto che, come ricordavo, viene offerto da Socrate al racconto di Aristofane: l'incanto della bellezza e la percezione del bene trovano verità nella distanza da sé ovvero nella profondità d'una immanente trascendenza, nella trasparenza o nell'indizio che rinvia al Principio e che così diventa richiamo e insieme regola di vita. Di questo richiamo Tommaso d'Aquino ha parlato, come ricordavo, con una sua lettura etimologica della bellezza: «*cállos dicitur quod est a vocando sumptum*»⁴⁰. La bellezza come richiamo e dunque come splendore di un fine: via di contemplazione, ma anche via che orienta a una vita buona. E ancora: via non unica, ma certo sovrana, consustanziale al percorso più autentico del bene.

³⁹ Ricordo qui *Tim.* 31 c - 32 a, ancora sulla bellezza come analogia ovvero proprio come *inter-esse* dei diversi: «Il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una sola cosa in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione (*analogi, a*)» (tr. Di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991). Si ricordi pure *Phil.* 64 E: «[...] il Bene è venuto a sconfinare nella natura del Bello. Ché non c'è dubbio che la misura e la proporzione sono bellezza e virtù dovunque».

⁴⁰ *In DN*, IV, 340.