

PREMESSA

La lettura personale del tema "La persona e le sue relazioni" del voluminoso fascicolo di "Idee" vuole ricollocare la persona nello sfondo della crisi e/o morte del soggetto, che è come dire collocarla (senza pregiudizio) nella prospettiva di quell'ontologia del declino che indugia appunto nella critica del soggetto messa in atto dalla filosofia contemporanea a partire da Nietzsche, e che si sviluppa lungo le strade aperte da Heidegger e Gadamer all'ermeneutica filosofica.

Naturalmente, non serve a nessuno che si ricostruisca lo "sfondo", in cui l'essere e la verità possono essere pensati solo secondo caratteri che consentono di concepire la storia come trasmissione di messaggi linguistici, in cui l'essere "accade", cresce, diviene secondo la prospettiva del pensiero genealogico nietzscheano, e la persona è intesa in termini di finitezza temporale che rende intrascendibile la storia come trasmissione di messaggi, soggetto e destinataria di un'etica posta sotto il segno della "pietas", avendo la persona perduto del tutto qualsiasi significato normativo, e qualsiasi rapporto con l'essere e la verità, essendosi questi, per così dire, "dileguati".

Ciò che, al contrario, ci preme riproporre (nihil novi sub sole!) con questa breve introduzione al volume, è il modo diverso, in questo orizzonte che fa anche da sfondo, di rapportare essere ed apparenza, prendendo a prestito la discussione di Nietzsche con Schopenhauer su questo rapporto e la ri-discussione nietzscheana del concetto di "classico", anche alla luce dell' "idea antihegeliana dell'impossibilità di una perfetta coincidenza tra essere ed apparire" che Nietzsche stesso rileva al fondo della posizione schopenhaueriana del Mondo come volontà e rappresentazione.

Applicando l'idea antihegeliana di Schopenhauer si ottiene, com'era prevedibile, la distruzione del concetto di "classico" e di classicità, come realizzazione della perfetta coincidenza di essenza e manifestazione, di interno ed esterno, di cosa in sé e fenomeno, così com'erano stati preconizzati da Hegel nelle Lezioni di estetica, e che gli fa sostenere che "classico" è "ciò che significa se stesso e quindi anche che spiega se stesso (Estetica, II, 3). Autoreferenzialità del "classico", che come tale è "fuori del tempo", ovvero che ha "questa sua eternità", come "modo proprio dell'essere storico" (Gadamer, Verità e Metodo, p. 339). Perfetta coincidenza di essenza e manifestazione in Hegel.

Ora perché ci rifacciamo a Nietzsche? Innanzitutto perché egli crea il sospetto dell'irrealizzabilità dell'adeguazione perfetta di essere e apparire già all'interno del concetto hegeliano di "classico", che non sarebbe altro che un modo "per reagire definitivamente alla vissuta impossibilità di questa coincidenza".

Ma anche perché (e questo ci pare interessante) la riflessione nietzscheana sui caratteri di equilibrio, armonia, compiutezza formale, lo porta a mettere a tema il concetto di "maschera", apparenza di una "cosa in sé".

Configurazione dell'inevitabile divergenza tra essere ed apparire, ed unica possibile verità contrapposta alla verità metafisica.

Sia pure senza dare alla maschera una connotazione decadente (si può dare una forma di mascheramento non decadente), Nietzsche, impostando in modo nuovo il problema del rapporto essere-apparire, riassume, nel concetto di maschera e nella riflessione sulla civiltà greca, (vedi la Nascita della tragedia) e sulla sua decadenza, la prima elaborazione di questa nuova posizione, che determinerà un orizzonte problematico in cui la soggettività forte ed armonica, piena di equilibrio, propria del classicismo (e ripresa da Hegel) entra decisamente in crisi.

Ma entra, pertanto, in crisi anche il soggetto per così dire conciliato? Vediamo un po'.

Se colleghiamo, come va fatto, il problema del soggetto al concetto nietzscheano di Übermensch, con quello Über che definisce l'oltre-uomo, rileggendo alla luce di questo concetto il senso del rapporto di Nietzsche con la tradizione umanistica e metafisica dell'Occidente, rileviamo facilmente alcuni caratteri del soggetto che consentono l'accostamento al soggetto conciliato. Ad esempio, nell'aforisma 341 della Gaia scienza, Nietzsche descrive l'uomo capace di volere l'eterno ritorno dell'eguale, come un uomo felice, che esperisce, nell'attimo presente, la

coincidenza dell'evento con il senso, la connessione di esistenza e senso, che richiede di rivedere ed escludere la concezione lineare del tempo, come vettore in movimento verso valori, obbiettivi trascendenti, fuori dal divenire.

A questo punto saremmo tentati di ipotizzare un soggetto totalmente conciliato se non ci fosse un particolare importante da rilevare: l'impen-sabilità del soggetto per Nietzsche, tant'è che egli si concede di essere "ironico" verso il soggetto "come verso soggetto e predicato": "Non è forse permesso alla fine di essere ironici verso il soggetto, come verso soggetto e predicato?" (Al di là del bene e del male, aforisma 34).

Ancora una volta si smaschera quella conciliazione che vuole ricondurre al soggetto, che rappresenta le cose e dà loro un senso, tutte le differenze, dimenticando che anche il soggetto è un "prodotto", una cosa come tutte le altre. Non è un primum a cui si possa dialetticamente tornare, è un effetto di superficie, "una favola, una finzione, un gioco di parole" (Crepuscolo degli Idoli: I quattro grandi errori). Agli altri grandi errori della metafisica e della morale, Nietzsche aggiunge anche la credenza nella persona (io, soggetto), che risale, tramite la credenza nella causalità, alla volontà di trovare un responsabile dell'accadere, secondo la vecchia struttura della grammatica che richiede un soggetto per ogni predicato, e quindi un responsabile per ogni agire.

Qui l'inconciliabilità del soggetto con se stesso, fino al suo dileguarsi, viene rivendicata in una prospettiva di radicale e assoluta de-responsabilizzazione.

Ma ci chiediamo se non sia possibile teorizzare un'inconciliabilità che consenta al contrario di invocare l'originaria "responsabilità" del soggetto.

Ma di quale responsabilità si tratterà?

Si tratta dell'anacronismo di un'imprescrittibile e immemorabile responsabilità che precede la libertà e costituisce la stessa individuazione del soggetto, nel quale anacronismo si radica quel "paradossale anacronismo dell'etica", che fa da sfondo all'intero pensiero di Lévinas e gli impedisce di "progredire in modo rettilineo": "Un movimento lineare di regressione – una retrospettiva che va, lungo la serie temporale, verso un passato molto lontano – non potrebbe mai giungere al pre-originale assolutamente diacrono, irrecuperabile dalla memoria e dalla storia [...]. Ma la relazione con un passato al di qua di ogni presente e di ogni rappresentabile [di ogni possibile eterno ritorno dell'identico!] – perché non appartenente all'ordine della presenza – è inclusa nell'avvenimento

straordinario e quotidiano della mia responsabilità *per le colpe o la disgrazia degli altri, nella mia responsabilità che risponde della libertà d'altri; nella sorprendente fraternità umana in cui la fraternità da sola [e ancor meno la voce del sangue!], pensata con la sobria freddezza di Caino, non spiegherebbe ancora la responsabilità tra esseri separati ch'essa proclama*" (Altrimenti che essere, ed. it., p. 14).

E anche qui si tratta di trasgredire delle regole, come in Nietzsche. Si tratta delle regole della "logica formale" e della coerenza lineare delle sue deduzioni, e certamente non per un guadagno di carattere speculativo, ma proprio per rendere plausibile la "responsabilità".

L'anacronismo dell'etica va colto e descritto nella "circostanza", nella "situazione concreta", grazie alla fenomenologia husserliana, che conduce Lévinas a ricercare nel contenuto etico del "vissuto umano", ciò che rompe "il formalismo del puramente teoretico (Al di là del versetto, p. 78) e consente di mettere in discussione "la struttura conoscitiva del vissuto" recuperando il fatto che "l'immediatezza del sensibile è evento di prossimità e non di sapere" (La traccia dell'altro, p. 78), e nella prossimità, l'anacronismo del sensibile significa "la genesi etica" della posizione del soggetto nella sua stessa identità, la derivazione dell'unicità dell'io da un "intrigo etico anteriore alla conoscenza". Fa qui la sua comparsa l'etica come filosofia prima e s'interrompe la fenomenologia, giacché solo il linguaggio etico può significare il paradosso di una coscienza per la quale la prossimità è sempre "una presenza anacronistica", di una coscienza che "è sempre in ritardo all'appuntamento con il prossimo" e che, di conseguenza, è sempre già "cattiva coscienza" (altro che conciliazione!) (Cfr. La traccia dell'altro, p. 83). Infatti, "L'altro che provoca questo movimento etico nella coscienza ... turba la buona coscienza dell'autocoscienza dell'Identico" (Ivi, p. 37).

Come è detto ancora in Altrimenti che essere "la prossimità è così la relazione con una singolarità senza la mediazione di nessun principio, di nessuna idealità, [...] obbligo, anacronisticamente anteriore ad ogni impegno" (p. 125). Movimento questo che è irriducibile all'intenzionalità della coscienza, "ossessione" della coscienza, ormai incapace di coincidere con se stessa: "defezione" della coscienza, interruzione del suo primato, abolizione di ogni principio, rifiuto di ogni arché.

"Movimento, nel senso originale del termine, an-archico", che si produce – dinanzi all'eccezionale presenza-assenza del Volto di altri – nelle forme di un Io, ma anacronisticamente in ritardo sul suo presente, "incapace di recuperare questo ritardo" a causa dell'estrema urgenza

dell'appello dell'altro che non gli lascia letteralmente il tempo di prendere coscienza di tale appello (Altrimenti che essere, p. 126). La presenza del volto significa un ordine irrecusabile, precisamente perché appella e convoca, coinvolge con un'urgenza estrema, con un'urgenza così pressante che ... non è qui una semplice mancanza di proroga, bensì anacronismo: nella rappresentazione la presenza è già passata.

Nella presenza del prossimo si sfiora, dunque, un'assenza che è forse "la presenza dell'infinito" (La traccia dell'altro, p. 84). Lévinas insiste sulla inevitabile mancanza di simultaneità (impossibilità di recuperare il ritardo all'appuntamento con altri) e sul significato positivo di questo ritardo che salvaguarda l'irriducibilità dell'altro uomo all'ordine dell'essere e della presenza. E tuttavia lo scompiglio [dell'ordine ontologico] non è possibile senza alcun intervento!

Ci vuole dunque uno straniero, venuto sì, ma andato via prima d'essere venuto, assoluto nella sua manifestazione.

La simultaneità non basterebbe alla rottura dell'ordine "E' necessario dunque che il passato dell'Altro non sia mai stato presente" (Ivi, p. 57). Il volto proviene da questo al di là, da questo passato immemorabile e ir-rappresentabile, irraffigurabile e che "significa in quanto traccia" senza essere riconducibile a un segno, a un simbolo, a un significato oggettivabile. Il volto è "nella traccia dell'Assente assolutamente dileguato, assolutamente passato ... e che nessuna introspezione sarebbe in grado di scoprire in sé" (Ivi, p. 39).

La traccia, al cui interno significa l'al di là dell'essere donde proviene il volto, è l'enigma della trascendenza, l'infinito al di là dell'essere e del non essere (Ivi, pp. 41-45; vedi pure pp. 59-63).

Qui la domanda originaria non è più "perché l'essere e non piuttosto il Nulla", che risuona nella cultura occidentale, da Parmenide ad Heidegger, ma la "risalita" all'intrigo etico che precede e rende giustizia all'Essere (emergenza della significatività assoluta dell'etica) e riscopre nella responsabilità etica il nuovo principium individuationis della persona.

"Io sostituisco l'elezione alla nozione di individuazione. Dico ad esempio che vi è nella responsabilità ... un'individuazione dell'io attraverso l'elezione". La responsabilità diviene, quindi, un'individuazione, principio di individuazione. Riguardo al famoso problema: "l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma? Io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri" (Filosofia, giustizia e amore, "Aut-Aut", nn. 209-210, 1985, p. 8). E per questo,

Lévinas, al contrario di Nietzsche, non ha bisogno né di perseguire un'impossibile coscienza conciliata, né di ironizzare sul soggetto. L'irreparabile inconciliabilità pur nella relazione, apre la persona alla responsabilità che la definisce e la individua.

* * *

La riflessione di apertura sviluppata sopra si pone come una provocazione eccentrica che vuol fare da "sfondo" allo sviluppo di un "pensiero" certo non omogeneo, ma di per sé costruttivo e fecondo, per l'attenzione che pone al tema della "persona".

Della consapevole complessità inerente a qualsiasi onesto tentativo di dire la persona è carico l'intervento di Armando Rigobello, col quale apriamo il fascicolo, che inserisce la persona in un ruolo maieutico, sicuramente virtuoso, ponendo interrogativi che scuotono i guadagni di tanto gnoseologismo volendo indagare sul funzionamento del nostro processo di conoscenza, e ci lasciano in balia di un fiume sotterraneo che ci trascina togliendo alle nostre azioni la sicurezza di produrre i significati per i quali apparirebbero finalizzate.

È un risveglio angosciato da un sogno che richiede una virile presa di coscienza del limite ed un impegno a svelare il Mistero, come unica via, non per chiarirlo a noi stessi (cosa impossibile) ma per rafforzare la sfera della coscienza.

Tentare in questa situazione di definire in modo lineare chiaro e limpido la persona appare infruttuosa, nella prospettiva di Rigobello, che respingendo qualsiasi appiattimento su acclamate e tranquillanti posizioni "personalistiche", riapre problematicamente sulla nozione di persona, contribuendo a pensarla fino in fondo cogliendola in ciò che ha di più proprio e che la differenzi da concetti variamente connessi con la soggettività, riproponendo il problema a partire dal circuito che si stabilisce tra la persona, l'alterità e l'estraneità, inteso appunto come circolo maieutico. Che significa verificare se sia possibile pervenire ad una maggiore comprensione della persona attraverso la sua tensione con l'altro, un altro radicalizzato nella condizione di estraneo.

E Rigobello ricostruisce le tappe di una maieutica della persona in cui innanzitutto l'alterità mette in crisi l'intenzionale esclusività della solitudine del soggetto, provocando una crisi feconda, che obbliga il soggetto a darsi uno statuto che non sia più quello classico e nemmeno quello

del Sartre della Critica della ragione dialettica.

Più convinto appare a questo fine lo sforzo di P. Ricoeur inteso a costruire, in *Soi-meme comme un autre*, i possibili itinerari che conducono alla persona in modo da non riproporre la totalizzazione hegeliana, e nemmeno la dissipazione della struttura ontologica del soggetto che pure comprende il limite dall'alterità, o comunque mette a tema il problema del limite. E questo senza tradire l'originale carica mounieriana che accompagna la ricerca personalistica di Rigobello che proprio in chiusura si chiede se «la comunità personalistica che ha costituito "la certitude de notre jeunesse" (l'espressione è di E. Mounier) pare collocarsi sul prevalente piano di un progetto ideale; un "sogno finito", quindi? Non proprio. Certo che le modeste considerazioni pratiche che abbiamo suggerito, sono lontane dalla intensità spirituale della comunità personalistica e dalle speranze che hanno animato la generazione che Mounier difende nella celebre prefazione a *Révolution personaliste et communautaire*. Eppure anche oggi vi sono giovani e meno giovani che trovano in quegli ideali la forza di resistere alla irrazionalità presente nell'esistenza, e in questa resistenza celebrare la gravità del dono e la gioia dell'agape.

Da un lato quindi una chiara, spregiudicata consapevolezza delle dinamiche della vita associata, senza assolutizzarle ma anche senza mai prescindere da esse, in un atteggiamento che potremmo chiamare "pessimismo metodico", dall'altro una virile decisione di andare avanti, di procedere comunque "sin otra luz y guia se no la que en el coraçon ardia (S. Juan de la Cruz, *Noche oscura, canciones del alma*, 3, 4-5"».

Allargando lo scenario Andrea Poma introduce la figura dello straniero come paradigma dell'altro uomo, intorno al quale egli costruisce un discorso articolato, che, al di là dei prestiti coheniani, mostra alla fine la valenza per così dire propedeutica, di apertura di un'impostazione che apre nuovi orizzonti e suscita interrogativi ineludibili.

Il rapporto interpersonale, che nell'impostazione di Poma è sempre una coniugazione della somiglianza e della diversità dell'altro, assume stabilmente il valore etico dell'amore per il prossimo solo in quanto, attraverso un processo di idealizzazione, l'altro come *Nebenmensch* si trasforma nel *Mitmensch* che toglie all'uomo il limite di mero dato naturale per aprirlo alla disponibilità etica che giunge fino alla compassione, come azione efficace, atta a superare la sofferenza dell'altro. La trasformazione del *Nebenmensch* in *Mitmensch* richiede però il riconoscimento della sua appartenenza all'umanità come idea morale universale. Tale processo ha la sua origine e il suo ideale nella misericordia di Dio verso

ogni uomo, e perciò nella correlazione religiosa, che acquista senso e forza storica effettiva solo nella correlazione etica dell'uomo con l'altro uomo.

A questo punto pur senza trascurare i molteplici e rilevanti meriti delle etiche contemporanee dell'interpersonale con il loro volgersi metodico all'immediata concretezza e all'integrale pienezza dell'esperienza esistenziale, che ha comportato sicuramente un più adeguato approfondimento della fenomenologia dell'interpersonale, ed un forte richiamo al coinvolgimento completo della persona umana nella responsabilità morale verso il prossimo, il richiamo al momento ideale, ai processi di idealizzazione, necessario per dare universale incondizionatezza e stabilità all'imperativo dell'amore per il prossimo, così come l'apertura all'orizzonte religioso, non può essere lasciato cadere, secondo la prospettiva di Poma, da nessuna etica dell'interpersonale, se non a prezzo di privarsi del carattere di validità assoluta, senza il quale nessun'etica resta tale, ma scade in pragmatica, non necessariamente utilitaristica, ma comunque fondata unicamente su imperativi ipotetici e quindi non morali.

Panorama concettuale di proposte (che si chiude con una forte istanza fondativa) nel quale non è difficile inserire anche altri contributi come quello di Luigi Alici che in Esodo e ricerca di senso dopo aver discusso Lévinas ricerca "al fondo della cifra dell'esodo anche una valenza politica, che impegna il filosofo ad uscire dall'Egitto dell'individualismo, del disimpegno e dell'indifferenza, per sperimentare forme nuove di collaborazione, di progettualità e di servizio. Lo statuto epistemologico della ricerca non può restare indifferente allo statuto etico della condivisione. Il rigore del metodo deve poter accompagnare la passione dell'esodo. Restano pur sempre, è vero, il limite della distanza e la problematicità della concettualizzazione a tenere aperto il solco tra domande grandi e risposte piccole. Ma bastano le domande grandi a rendere grandi le risposte piccole, soprattutto perché, come Mosè sulle steppe di Moab, di fronte a Gerico (Dt, 34,1), la morte interrompe il cammino degli uomini sempre troppo presto". Ineludibile richiamo all'urgenza di rientrare dalla radicale vertigine dell'esteriorità infinita dell'Altro, in un quadro socialmente istituzionalizzabile di mediazioni normative, di maturazione della coscienza morale, e di sviluppo delle capacità comunicative, di socialità condivisa, in cui sia reso possibile l'esistere.

Nel contributo di Antonio Scaglia, G. Simmel viene spinto al dialogo col nostro A. Banfi sul tema della persona, quasi a significare la fecondità di una Koiné europea che non può trascendere un confronto su questo

problema e che non ha mai smesso di interrogarsi sull'uomo, come mostrano sia il saggio di Emilio Baccarini su Rottura e ricomposizione metodologica, che coglie tutta l'incapacità di dire in modo definitivo l'identità dell'uomo, finché non ci si rassegni a coglierlo come «quell'essere che si manifesta come progetto della differenza» e non si individua il suo essere più autentico, il suo essere per sé, in quanto «essere per altro»; sia nell'intervento di Giovanni Salmeri che rilegge Kant attraverso quelle condizioni sensibili originarie, che rendono possibile un'adeguata descrizione della ricchezza e della complessità oggettiva del soggetto, che tende alla felicità attraverso lo sviluppo di elementi della sua natura, «che lo pongono esteticamente e quindi immediatamente in una relazione feconda con gli altri e con se stesso».

O, ancora, in "Persona e essere umano in bioetica e nel biodiritto" di Laura Palazzani che riscopre il concetto di persona al centro della discussione bioetica e diagnostica, e che rivendica alla concezione ontologica personalistica dell'essere umano la capacità di affermare il riconoscimento della dignità della persona umana dal concepimento all'ultimo istante, evitando artificiose discriminazioni tra gli esseri umani e recuperare l'originaria valenza assiologica e prescrittiva del concetto di persona, identificato con l'essere e la vita umani.

Dimensione ontologica della persona, che in Assolutezza e storicità della persona di Marco Buzzoni viene conciliata con la dimensione trascendentale, sia pure recuperando un concetto di trascendentale reinterpretato in prospettiva personalistica, con il conforto della lettura che Ricoeur dà di alcuni aspetti del pensiero di Heidegger.

Complessità della problematica della persona che si mostra ancora in tutta la sua evidenza nel contributo di Marcelino Agís Villaverde su Identidad narrativa y alteridad che discute i temi dell'opera del 1990 di P. Ricoeur, Soi meme comme un autre; nel contributo di Pietro Birtolo su Relazione senza relazione che richiama, ancora una volta, la problematica lévinasiana; Angelo Marocco che con Oltre l'orizzonte della coscienza intenzionale nel pensiero di F. Brentano, apre alla prospettiva morale del filosofo tedesco, colta in tutto il suo spessore speculativo, in cui la fondazione metafisico-religiosa della ricerca filosofica diviene il presupposto per un rinnovamento della filosofia.

Infine Lucia De Pascalis, chiude la serie delle riflessioni proponendo il tema Persona etica e mercato nel sistema sanitario, che ci riporta nelle difficoltà del vivere, conseguenti al duro impatto della persona con le istituzioni.

In conclusione, va detto che gran parte dei contributi che la rivista "Idee" ha voluto ospitare in questo grosso fascicolo è stata già passata nel crogiolo del confronto e della discussione, in occasione di alcuni degli ultimi convegni che nell'ambito dell'attività didattica del dottorato di ricerca il prof. Ribobello ha organizzato presso il Dipartimento di filosofia di Roma Tor Vergata, chiamando al confronto anche i dottorandi che studiano nel nostro Dipartimento all'interno del dottorato in "Etica e antropologia. Storia e fondazione", ormai al suo XII ciclo.

Mario Signore