

Mario Signore

## UN ORIZZONTE UMANO E SPIRITUALE PER COSTRUIRE RAPPORTI DI RECIPROCIÀ E DI AMICIZIA

La ricostruzione dell'“orizzonte” umano e spirituale in cui costruire rapporti di reciprocità e amicizia appare da subito un compito interessante. Forse dovremmo prendere l'abitudine di metterci più frequentemente nella logica dell'“orizzonte”, altrimenti finiremo con l'essere destinati alla chiusura, all'autoreferenzialità, che è un grande nemico da sconfiggere.

Propongo di ricostruire questo orizzonte attraverso quattro suggestioni, forse fra di loro eterogenee, concorrenti però, almeno dal mio punto di vista, a costruire l'unico possibile orizzonte in cui uomo, natura e trascendenza si ritrovano legati in una relazione dialettica, mai definibile una volta per tutte, mai acclarabile in maniera conclusiva.

Per riflettere sul tema, val la pena di prendere le mosse dai testi di Aristotele, che non è solo il grande “definitore” della ragione, anche se frequentemente viene “ridotto” (si fa per dire!) all'autore della logica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In ogni senso non possiamo sottrarci al compito di ridefinire la razionalità occidentale, assumendoci il ruolo rischioso di ridiscutere la ragione. Noi non possiamo più vivere di prestiti gnoseologici o difendere rendite di posizione. La ragione va ridefinita perché non ogni concetto di ragione supporta gli stessi livelli di “compatibilità”. Se non vogliamo che la quasi totalità dell'esperienza umana venga posta ai margini della razionalità e sia custodita nell'irrazionalità di esperienze estetizzanti, dobbiamo rivedere il concetto di razionalità, così come si è evoluto nella nostra cultura, magari recuperando quel carattere di concretezza pratica, quel riempimento di condizioni umane e storiche che sono rilevabili alle origini della storia umana del “pensare”, proprio a partire da Aristotele.

Proprio sospinti dal nostro tema, prendiamo brevemente in considerazione l'Aristotele che introduce al discorso della *philía*, l'Aristotele dell'*Etica a Nicomaco*, libro secondo, capitoli ottavo e nono, in cui si parla dei rapporti tra l'amicizia (*philía*) e la virtù. Aristotele, in un bel passo, sostiene la tesi seguente: se la contemplazione è la virtù più alta che conduce alla felicità, l'individuo può, nella sua solitudine, essere felice? Qui introduciamo deliberatamente un elemento che finora è stato poco considerato nel nostro *colloquium*, quello dello "stare insieme" che, secondo noi, apre ad esiti importanti. L'individuo può, nella sua solitudine, essere felice? Aristotele risponde che se, da un lato, la realizzazione della felicità dipende da noi come individui, il che significa, in definitiva, che siamo soggetti "responsabili", forse perché, dopo aver mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, ci siamo assunti in prima persona la responsabilità di "fare la storia", anche la nostra storia personale, dall'altro, come animali politici, non possiamo vivere senza entrare in società con gli altri. Per cui l'uomo felice, che vede con interesse un altro pensare e agire come lui, ha bisogno del suo simile. Abbisogna del simile anche l'infelice che può trovare conforto e solidarietà nell'altro. Questo è Aristotele. In questo senso l'amicizia, per Aristotele, costituisce il ponte di passaggio dall'etica alla politica. Aristotele sostiene che è la politica la più "architettonica" delle scienze e, a questo punto, non so se noi possiamo sottrarci a questo disegno.

L'amicizia è un sentimento naturale che nasce dall'aspirazione degli uomini ad un fine comune. È di tre specie, secondo le tre aspirazioni, al piacere, all'utile, alle virtù. Quella più vera e più profonda è quella che nasce dalla comune aspirazione alla virtù perché in essa sono eliminati tutti i conflitti di interesse. Qui si coglie il gioco che Aristotele predilige: da un lato, esprime tutto in generale, poi alla fine propone una graduatoria, una gerarchia e questo lo fa chiamando in causa la ragione, un po' allo stesso modo di Hegel per il quale la ragione, alla fine, è la migliore di tutte le attitudini e quindi prevale sulla prassi, sia pure dopo aver indicato egli stesso il legame teoria e prassi. Si può parlare di un impegno aristotelico, sicuramente riferibile all'*Etica nicomachea*, inteso a spezzare la chiusura della soggettività attraverso l'essenziale apertura alla città, condizione e fondamento dell'esistere dell'uomo, in quanto è proprio nella città, che viene sconfitta l'universalità astratta del politico, come pure dell'economico.

La realtà della città richiede la libertà e la felicità dei singoli.

L'opzione per il singolo (con l'interessante intreccio aristotelico di individualità e singolarità!) in quanto coniugata con un'ipotesi di città, con la

*polis*, si qualifica in tutto il suo significato umano, e si fa garante, per così dire, della libertà dei cittadini di essere se stessi. Qui si coglie la duplicità del movimento che si rivela nella filosofia aristotelica, attraverso il quale si realizza il particolare e, contestualmente, si esprime l'universale. È questo il punto più alto, se ci è consentito, di Aristotele, che è poi quello che più risponde ai nostri bisogni, oggi.

L'universale senza il *questo* non ha alcuna realtà; il *questo* senza l'universale non ha alcun essere. Chi non comprende questa dialettica dell'unità soggiace – secondo noi – alla dialettica della separazione, cerca magari di mantenere una totalità, ma per poterlo fare deve rinunciare all'universale o al particolare, pagando l'aspirazione alla totalità con la perdita della sua pienezza vivente.

La ricerca della pienezza vivente all'interno della città: questa è la proposta che ci preme. Il prezzo che si paga alla dialettica della separazione è, infatti, la perdita della "pienezza vivente", che, secondo questa lettura dovrebbe essere il carattere qualificante della singolarità, così come si esprime nella realtà della città. Qui vale il discorso sulla *polis*, che coinvolge il cittadino, l'intellettuale, il filosofo, che abitano la città, e sono in relazione con la parte viva e produttiva di essa.

La "pienezza" realizza è il principio dell'uomo intero, che anche in altra sede e in situazioni diverse abbiamo cercato di recuperare, dicendo anche cose coraggiose e tentando da varie posizioni di ricucire una separazione che sembrava irreparabile, una frattura che sembrava insanabile.

Una città che si sostanzia della ricchezza dei singoli, che si sostiene attraverso il pluralismo delle singolarità e si cimenta con il sentimento dell'amicizia e non solo con quello della giustizia, non può che essere concepita come un tutto composito, come un intero.

D'altro canto, solo nella realtà della città l'uomo ha la possibilità di realizzarsi come uomo intero. Soltanto qui non sopravviene la tentazione della "perdita del mondo", della fuga dal mondo, perché ci si realizza lì, nella città come uomo intero sottratto alla astrattezza della mera individualità, attraverso un itinerario, ben individuabile nella *Politica* di Aristotele, che dalla vita personale conduce all'uomo intero passando, appunto, per l'esperienza della *polis*. Un'esperienza, quella della città, che non distrugge l'individualità personale, ma nemmeno le esperienze precedenti; le comprende tutte, appunto, per presentarsi come l'intero e inglobare senza annullarla l'esperienza della "casa", in cui per la prima volta l'individuo esce dal suo isolamento, costituendo quelle relazioni di parentela e di amicizia che sostanziano la vita del singolo, nella casa che è la comunità della sua

vita quotidiana. L'individuo che non si dissipa e che non disperde nemmeno la memoria delle esperienze precedenti, per cui la città non distrugge le esperienze dell'*oikos*, della casa. Nella casa si conserva il nutrimento degli statuti, delle leggi, degli ordinamenti della città, come società razionale costituita dagli ordinamenti etici tramandati, che solo nella casa, nel mondo della vita personale, trovano il luogo della loro perpetuazione e gli artefici della loro trasmissione. Ora, in questo flusso continuo tra il passato, la tradizione, la cultura, il presente, l'uomo si offre come uomo intero, non dimezzato, "uomo ricco di bisogni" che, come ricorderà Agnes Heller, recupera questa ricchezza, contrapponendo la propria ricchezza, che non è più chiusura nel privato, alla povertà dell'individuo alienato, perché fuggito, costretto ad uscire al di fuori della fluente unità della vita. Al di fuori dell'unità della vita, si ripropone soltanto l'irrimediabile parcellizzazione, la divisione irreversibile che produce l'infelicità, la contrapposizione tragica del proprio destino che si risolve in una perdita secca di una parte della propria vita, che ci appare nemica ed ostile.

E a questo punto troviamo utile recuperare il tema del "destino", introducendo un secondo autore, Hegel. Del contesto hegeliano cerchiamo infatti di evidenziare il tema di quel destino, che si esprime in tutta la sua durezza ogni qualvolta si esce dall'unità e si teorizza e/o si pratica la divisione, che produce infelicità. Anche se per tutti è difficile definire la felicità, forse tutti sanno e possono provare personalmente che l'infelicità è data dalla divisione e che la divisione produce l'infelicità.

Già in Aristotele, soltanto l'eccellenza della vita civile era in grado di rimettere nelle mani dell'uomo il proprio destino, in quanto è la sola che gli consenta di essere pienamente se stesso. Ora, anche per Hegel il destino è solo il nemico e l'uomo gli sta di contro come forza che lo combatte. Al contrario la legge in quanto universale domina il particolare, tiene quest'uomo in sua ubbidienza. La colpa dell'uomo che sia considerato prigioniero di un destino è allora la ribellione di un suddito al suo sovrano, la fuga del servo dal suo signore, la liberazione da una dipendenza. Non è un risorgere vivi da una situazione di morte; l'uomo è, e prima del suo atto non esiste alcuna separazione, alcuna opposizione e tanto meno un dominio. Solo con l'allontanarsi dalla vita unica, solo con la morte della vita viene prodotto qualcosa di estraneo. L'annientamento della vita non è un suo non essere, ma la sua separazione, e consiste in questo, che essa è stata trasformata in nemico. Ci riferiamo puntualmente agli *Scritti teologici giovanili* di Hegel – e la citazione è tratta da *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. Anche in questo caso, si pone il problema della "riconciliazio-

ne”, che certo non si risolve esasperando la contrapposizione e ancor meno con la definitiva eliminazione, se mai fosse possibile, del suo contrario. La sola effettiva possibilità di riconciliarsi con il destino consiste nel saper cogliere come vita anche l’elemento estraneo ed ostile. Qui si potrebbe introdurre il tema della sofferenza con la sua paradossalità. Diremmo, in definitiva, della volontà e capacità di non perdere o rigettare alcun elemento, per quanto ostile possa apparire, della propria vita. Attraverso questo riavvicinamento a se stesso, e quindi attraverso il recupero della sua pienezza vivente l’uomo riconosce la propria vita, si riappropria del suo destino, riconquista la vivificata positività della vita, sconfigge l’infelicità.

Hegel sostiene, appunto, che nel destino l’uomo riconosce la sua propria vita, e la supplica che egli rivolge non è la supplica rivolta ad un padrone, ma un ritorno e l’avvicinamento a se stesso. Si prospetta qui un concetto di unità della vita fondata sul superamento dell’opposizione di sensibilità ed eticità, di uomo e destino e che introduce ad un’unità non già immediata e morta anzitempo, bensì pulsante, viva, creativa, relazionata. Questo consente di ridefinire la ragione come “relazionalità”. In definitiva, ragione dialettica, come l’aristotelica “unità della casa” richiedeva.

È una prospettiva che richiama la salda unità dello spirito greco, di quegli uomini liberi che ricercavano la legge in se stessi, si sottomettevano solo a se stessi, si appassionavano e si sacrificavano soltanto per una causa che essi stessi avevano prescelto – come per Socrate, ad esempio. Non insegnavano e non imparavano alcun sistema morale, ma traevano dalle azioni massime di virtù che potevano definire interamente proprie, nella vita pubblica come nella vita privata e familiare. Ognuno era uomo libero, ognuno viveva secondo le proprie leggi.

Nella cultura della *polis* il cittadino si lasciava condurre dall’idea di patria, elemento invisibile, superiore, fine ultimo del suo mondo, del suo essere se stesso per cui valeva di lottare, uscendo dalla propria solitudine individualistica, dalla paura di perdere la propria libertà, visto che nel rapporto con la *polis*, come pure nel rapporto con gli dei, la volontà dell’uomo rimaneva libera e ubbidiva a proprie leggi, non conosceva nessun comando o, se pur chiamava la legge morale comando divino, questa tuttavia non era fissata in nessuna formula, ma guidava in maniera invisibile. Hegel chiama in causa, quasi per contrasto, l’*Antigone* di *Sofocle*, in cui si esalta il conflitto tra legge e morale, mentre la bella unità della *polis* non aveva sperimentato la divisione, l’opposizione intransigente, non avendo perduto ancora il senso del rapporto vivente che qualifica la vita dell’uomo intero. Soltanto all’interno di questo rapporto è possibile respingere la contrappo-

sizione, la cattiva positività, la morta oggettività, che spesso si presenta come obbligazione morale. Nel *rapporto vivente* si rigenera quel sentimento della vita che ritrova se stessa, e che per Hegel è l'*amore*, nel quale la vita si riconcilia col destino.

L'identificazione del rapporto vivente con l'amore serve ad Hegel per porre un'essenziale distinzione all'interno del rapporto stesso. Vi è, infatti, un rapporto che si esaurisce nella dominazione dell'oggetto, il quale, in quanto dominato, è l'oggetto meramente contrapposto, l'altro come estraneo, realtà morta. Al contrario, vi è un altro genere di rapporto fondato sulla relazione vivente, della quale, la relazione di coppia diviene soltanto un altissimo esempio.

Vi è un altro genere di rapporto fondato sulla relazione vivente tra soggetto ed oggetto, in cui l'oggetto non è mai morto, in quanto "riconosciuto" come simile, come un Tu, il cui significato coincide con la verità del soggetto, allo stesso modo in cui il significato di quest'ultimo coincide con la Verità dell'oggetto. Ora proprio "riconoscere" per Hegel, è amare e l'*amore* è la forza vitale che rende vivente la relazione dell'uomo con l'altro da sé, ricostituendo la comunione con esso.

Abbiamo rivendicato l'esemplarità del rapporto di coppia, ma Hegel va al di là di questo. Veramente esemplare appare a questo riguardo, per lui, la relazione vivente dell'uomo con Dio, nella quale tutto è ricomposto nel principio di ogni essere, nel centro unificato ed unificante della molteplicità del reale. Dio è infatti, per Hegel, soggetto ed oggetto contemporaneamente. Di esso non si può dire che sia oggetto in opposizione al soggetto, o che abbia oggetti.

Le sintesi teoretiche sono del tutto oggettive, del tutto opposte al soggetto. L'attività pratica annulla l'oggetto ed è del tutto soggettiva. Solo nell'*amore* si è "uni" con l'oggetto, né lo si domina, né si è dominati. A questo punto, è emblematica la relazione religiosa, questo essere legati ed esseri liberi allo stesso tempo, che per Hegel è una sola cosa con l'amore nel quale l'amato non è contrapposto, ma tutt'uno con la nostra essenza. Vediamo solo noi stessi in lui e tuttavia esso è pur sempre diverso da noi: un miracolo che non riusciamo a concepire. Un miracolo che si riscontra soltanto nella natura, cioè nella totalità della vita, in cui va cercata la connessione tra soggetto ed oggetto, io e l'altro, alienazione da Dio e riconciliazione con Lui. La riconciliazione, infatti, è posta nell'amore e nella pienezza della vita che consente di diffidare dell'altro, giacché soltanto una natura *intera* penetra in un istante in un'altra e avverte l'armonia e la disarmonia. La natura intera è la vera ricchezza che non tollera la tracotanza

e l'arroganza della cattiva ricchezza di chi dà e di chi riceve e respinge l'alienante linguaggio della disgregazione che si instaura tra chi ha e chi non ha e che produce soltanto indignazione e rivolta. Fin qui Hegel, ma è istruttivo chiamare a "testimoniare", brevemente, anche un altro autore tedesco, Max Scheler, per il quale, come sostiene in *Essenza e forme della simpatia*, l'amore è movimento disvelativo di carattere dinamico e intenzionale, che permette di far risplendere, come in un baleno, i valori più alti di un oggetto: la persona.

Scheler definisce l'amore, moralmente valido, come una forma di affezione riferita alla persona-realtà e che coinvolge la persona individuale, facendola emergere solo in questo movimento assoluto: "l'amore per il valore della persona, cioè per la persona come realtà attraverso il suo valore, è l'amore vitale intenso, pregnante".

E vengo alla conclusione con un ultimo suggerimento attinto dal pensiero ebraico, questa volta da Lévinas. Dalle radici ebraiche di Lévinas proviene una vertiginosa relazione medesimo-altro, che tanto più esprime amore-amicizia, quanto più è storia di una separazione. La lettura della Bibbia ha costituito per Lévinas una esperienza fondante, rispetto alla evoluzione del suo pensiero filosofico e in particolare per quella peculiare attitudine che ha, per così dire, la valenza originaria di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini.

Valenza originaria la quale affonda le sue radici nell'ebraismo dispiegantesi in Lévinas come esperienza etica dell'infinitamente altro, che detta i doveri sui quali va fondata l'alleanza con Dio. Obbligazione originaria la quale, nel Tu del comandamento "tu non uccidere", o "tu amerai il prossimo tuo come te stesso", l'io è instaurato, sicché egli è per l'altro fin dentro l'essere più suo.

Il "tu non ucciderai", che è la sintesi della Torah, è l'espressione della rottura dell'essere in quanto tale. L'altro, dice Lévinas, passa davanti al medesimo: "dopo di lei, signore, prego". È una ripresa efficace di Isaia in cui si rammenta che Dio chiede all'uomo di rompere le catene dell'ingiustizia, di sciogliere i legami di tutti i gioghi, di mandare liberi gli oppressi, di infrangere infine ogni servitù e poi, ancora, di dividere il pane con l'affamato, di accogliere nella casa gli sventurati, senza asilo: quando vedi un uomo nudo coprilo senza mai sottrarti a coloro che sono come la tua propria carne. Qui Lévinas parafrasa Isaia 58, 6-7: "Ma non è forse questo il digiuno che voglio, dice il Signore Dio, sciogliere le catene ingiuste, slacciare i legami dal giogo".

Tutto ciò completa il discorso sulla *philía* e ci pone di fronte ad una

dimensione che non è altra da quella che abbiamo voluto costruire, mettendo a tema l'amicizia. Se poi lo riportiamo alla storia tormentata di un popolo chiamato incessantemente alla testimonianza della fedeltà, tutto questo si trasforma in una figura nella quale si mostra un modo di essere essenziale dell'umano e nella quale "Dio viene a noi". Ecco qui si introduce un rovesciamento ontologico. Questa è una posizione che da un lato "preoccupava" e dall'altro esalta, portandoci a domandarci che fine facciano le diverse vie che la nostra ragione cerca di costruire per arrivare a Dio, quando, con l'aiuto di Lévinas, scopriamo che non siamo noi che andiamo a Lui, ma Lui che viene alla nostra idea. Ecco la sfida di un rovesciamento ontologico: è forse Dio che viene all'idea attraverso tutto quello che abbiamo detto? Alla fine cosa resta di questo rovesciamento ontologico? Resta il fatto che la *philia* come relazione vera, come relazione duratura tra persona e persona, tra persona e mondo, tra persona e natura ha il suo radicamento inamovibile non tanto in un bisogno umano, ma nell'amicizia tra Dio e l'uomo, un Dio che si preoccupa di "venire all'idea". Ecco, questa amicizia tra Dio e l'uomo, già esemplare per Hegel, trova il suo vero fondamento in un Dio che promuove il primo gesto, che "viene all'idea" quasi per sottrarsi, per prevenire qualsiasi tentazione di cattura dell'altro, da parte del medesimo. Dio viene all'idea quando vuole e come vuole, perché non vuole farsi catturare (dove *catturare* significa anche ridurre).

Chiudendo proprio su questo punto, mi piace proporre la biografia intellettuale di Heidegger, il quale dopo aver fatto ogni sforzo per definire l'Essere, finisce col farsi poeta, approda al dire poetico, a quel modello di pensiero che non lo chiude all'interno delle vecchie grammatiche e delle vecchie logiche. Questa è una via, come la via kierkegaardiana, per accogliere la chiamata e per andare oltre il limite, se si vuole escludere la via della follia: chissà che la pazzia di Nietzsche non sia emblematica di una impossibilità di cogliere l'Essere, di rinchiuderlo all'interno delle nostre limitanti categorie. Perciò il rovesciamento ontologico del "Dio che viene all'idea" è sconvolgente, perché sconvolge le nostre categorie. È un "prevenire", il sottrarsi a qualsiasi tentativo di cattura dell'altro da parte del medesimo sconfiggendo la tentazione dell' "impazienza", dell'unificazione ad ogni costo. Come interpretiamo l'innalzamento del *vitello d'oro* di fronte al ritardo di Mosè, se non come un atto di impazienza? È il segno del nostro bisogno di unificare, della nostra paura di rimanere senza protezione, che spinge l'umanità a costruirsi e ad adorare un dio, magari fatto con le proprie mani. È la tentazione della perdita dell'ulteriorità o della cattura di questa entro la prigione del limite; questa è la cattiva significazione *del-*



*la philía*, che è già morta allorché noi ci saremo lasciati vincere dalla tentazione e dalla impazienza della unificazione, avendo smarrito il dono prezioso dell'alterità. L'amicizia non è "impaziente", e non corre, senza freni, a spendere l'alterità, nell'irraggiungibile, assurda presunzione di annullare, in una cattiva totalità, la diversità, che è il vero nutrimento dell'amicizia.