
DANILO DI MATTEO*

MISURE E CONFINI POROSI: LA COMPARSA DELL'ALTRO O DELL'ALTRA

Abstract

The idea of limit is fundamental in the classical world. However, as shown in his *The Nicomachean Ethics*, according to Aristotle the 'measure' refers to people, to situations. Then, to upset measures, limits and proportions there is the 'Other'. The otherness seen as something often 'incomprehensible' to the eye, using Karl Jaspers's words. Ethically speaking, even the idea of freedom should be combined with the one of responsibility, in a kind of loop relationship where they both limit each other. Nevertheless, as claimed by Luigi Pareyson, freedom has ontologically 'no limits'. All things considered, it is in the 'tension' that rides between limit and 'trespass', in the 'porosity' of boundaries that the moral, cognitive, affective, volitional and aesthetical life of each man or woman and of each culture feeds itself, together with the organization of different disciplinary fields.

Keywords: Incomprehensibility, Otherness, Porosity, Tension, Trespass

La dimensione dionisiaca del mondo classico è senz'altro legata all'esperienza, individuale o collettiva, psicologica o materiale, fantasticata o vissuta, dell' 'incontinenza', dello 'straripare', del 'debordare', del porsi 'fuori misura', 'oltre misura'. Esperienza dello 'smisurato' e dell' 'incommensurabile', che implica necessariamente lo 'sconfinamento'. Si tratta, anzi, dello scacco dei confini, di una loro radicale messa in discussione, pur circoscritta nel tempo, in quella evidente 'tensione' tra il delimitare (non solo nello spazio, bensì, appunto, anche nel tempo) e la violazione dei limiti. Con una sorta di esperimento mentale, però, proviamo a circoscrivere il discorso all'altro versante, quello 'diurno' e apollineo (a riprova che i nostri tentativi di dare un ordine alle cose si svolgono proprio all'insegna della tensione tra i limiti e la loro violazione, stabile o, più spesso, fugace).

Un piccolo preambolo: già l'uso dell'aggettivo 'diurno' è indice di un'importante 'contaminazione', di uno 'sconfinamento': quella tra il pensiero nietzschiano e la psicoanalisi. Per Freud, infatti, il 'processo primario', quello che caratterizza l'inconscio e i sogni, segue 'una logica altra' rispetto a quella diurna, caratterizzata dal principio di non contraddizione. Afferma Freud: «Ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato nella propria espressione dalla *reciproca eliminazione delle contraddizioni*, ed escluso dalla percezione interna, trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso, mezzi e vie per imporsi alla coscienza»¹.

In primo luogo dunque la via dei sogni, poi le strade del gioco, del mito, della poesia, dell'arte, persino le scoperte tecnico-scientifiche non di rado prendono spunto da feno-

* Università "G. d'Annunzio" Chieti Pescara; danilo.dimatteo@libero.it

1 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 549.

meni di questo tipo: soprattutto dal ‘condensare’ leggi, mondi, fatti tra loro assai distanti. Questo anche il regno della ‘metafora’, forgiata nella fucina della poesia e divenuta costitutiva dello stesso discorso scientifico e filosofico, a conferma che lo sconfinamento non è un vezzo, bensì un passaggio essenziale della comunicazione e dell’acquisizione del sapere.

Sul versante apollineo e diurno del mondo classico, le argomentazioni di natura etica dei due giganti filosofici della Grecia antica – Platone e Aristotele – paiono convergere, pur con tutte le differenze (e non di sfumature si tratta, bensì di piani e percorsi talora molto distanti), sull’idea di equilibrio, di proporzione, di misura, di giusto mezzo. Concetti che devono molto anche all’immagine antropologica di Ippocrate e dei suoi allievi, e alle nozioni di salute/malattia intese come proporzione/sproporzione degli umori del corpo.

Il riferimento alla scuola ippocratica è importante anche in rapporto diretto al tema degli sconfinamenti, nella prospettiva di un interprete contemporaneo come Alberto Jori che parla di Ippocrate ‘filosofo’². L’autore de *L’antica medicina* – un trattato risalente alla fine del V secolo, da includere «nel gruppo delle opere che possono essere messe in stretta relazione con il nucleo propriamente ‘ippocratico’ del *Corpus [Hippocraticum]* e che anzi si possono ricondurre al magistero dello stesso Ippocrate»³ – in relazione al rapporto tra i diversi ambiti disciplinari scrive:

Dicono certi medici e filosofi che non sarebbe in grado di conoscere la medicina chi non sapesse ‘che cosa è l’uomo’, e che questo appunto deve apprendere chi desidera curare correttamente gli uomini. Ma il loro discorso ricade nella filosofia, come appunto quello di Empedocle e di altri, che hanno scritto ‘sulla natura’, descrivendo ‘dal principio’ ciò che è l’uomo e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. Dal canto mio io penso che quanto da filosofi o da medici è stato detto o scritto sulla natura, è meno pertinente alla medicina che alla pittura.⁴

Notevole appare la *vis polemica* nei confronti della filosofia naturale del tempo, a sostegno della peculiarità e, dunque, dei ‘confini’ del sapere medico. A riprova di ciò vi è un altro passaggio del testo: «Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient’altro se non dalla medicina, e che sarà possibile acquistarla solo quando la medicina stessa sarà stata tutta quanta esplorata *con metodo corretto*; ma da ciò si è molto lontani [...]»⁵.

Saremmo, dunque, dinanzi a un Ippocrate che, in contrasto con la posizione di Jori sull’*Ippocrate ‘filosofo’*, sostiene la necessità di delimitare nettamente il campo medico rispetto alla filosofia e ad altre aree del sapere. In realtà, come viene evidenziato dal

2 A. Jori, *Il futuro dell’antico. Filosofia antica e mondo contemporaneo*, Petite Plaisance, Pistoia 2020, pp. 91-123.

3 Ivi, p. 96.

4 Ivi, p. 100.

5 Ivi, p. 101, corsivo mio.

sottotitolo – *dal sapere ontologico alla scienza funzionale* –, il *Corpus Hippocraticum* è attraversato da una irriducibile tensione tra testi che si ispirano al ‘modello essenzialista’ (‘che cosa è l’uomo’, appunto) e testi, come *L’antica medicina*, che seguono il ‘modello funzionale’ (gli uomini in relazione tra loro e con l’ambiente nel corso del tempo). Ed è tale paradigma, per Jori, che condiziona Platone «nella fase ‘dialettica’ del suo pensiero», caratterizzata da «una revisione critica delle dottrine formulate nei dialoghi della maturità»⁶. Proprio nel *Sofista* si compirebbe, secondo Jori, l’esito più radicale del pensiero di Ippocrate, e Platone, pur in una modalità provvisoria, sancirebbe «il passaggio epocale dall’ideale di un sapere ontologico, inteso come conoscenza delle essenze, a quello di una scienza di relazioni, quale conoscenza sistemico-funzionale»⁷.

Afferma infatti il protagonista del dialogo:

STRANIERO – Ebbene, dico che ciò che possiede anche una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposto a produrre un’altra cosa qualunque, o a subire anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza.⁸

Uno ‘sconfinamento’, quello ippocratico, compiuto per giunta in nome della difesa della specificità del sapere medico, contribuirebbe così in maniera decisiva all’elaborazione di un nuovo paradigma filosofico. Un esempio eloquente dell’intima e sana tensione tra limite e sconfinamento.

Un’altra possibile declinazione di questa tensione tra limiti e sconfinamenti è quella di proporzione, equilibrio e giusto mezzo. Il giusto mezzo, ad esempio, è in Aristotele alla base della virtù morale, la incarna, per dir così, distinguendola dai due estremi viziosi (uno per difetto, l’altro per eccesso) e collocandola nel medio tra di essi. Questo concetto pervade tutta l’etica aristotelica e trova una rappresentazione nei frammenti che restano del Dialogo *Περὶ Πλούτου*: in relazione all’uso della ricchezza, sono ritenuti vizi sia l’avarizia sia la prodigalità, proprio come comportamenti estremi; la generosità, come atteggiamento consapevolmente misurato, rappresenta la virtù. Si può qui scorgere il nesso tra la misura, concepita come giusto mezzo, e il limite, inteso come confine rispetto alle posizioni estreme.

Il ‘limite’, del resto, non fornisce solo una ‘misura’, dà anche una forma, un contenimento; definisce, contiene, per l’appunto. E ciò, nel pensiero classico, non riguarda solo la sfera morale, ma ha anche una portata più generale, cosmica e, in definitiva, ontologica. L’*Ἄπειρον* di Anassimandro, non a caso, è, insieme, l’illimitato e l’indefinito, a partire dal quale l’intero cosmo prende forma.

Ma la misura, la proporzione corretta non sono le stesse per tutti, come sapientemente Aristotele sottolinea in una importante pagina nell’*Etica Nicomachea*:

6 Ivi, p. 122.

7 Ivi, pp. 122-123.

8 *Ibidem*.

dunque, in tutto ciò che è divisibile è possibile cogliere il più, il meno e l'uguale, e, questo, sia in relazione alla cosa stessa sia in relazione a noi; d'altra parte l'uguale è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto. Intendo dire che l'intermedio in relazione alla cosa, intermedio che è uno per tutti, è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi, mentre l'intermedio rispetto a noi è ciò che non eccede né difetta; e questo non è uno solo né è lo stesso per tutti. Ad esempio: se dieci sono molti e due sono pochi, come giusto mezzo rispetto alla cosa si prende sei; infatti supera ed è superato in misura uguale: questo è il giusto mezzo in base alla proporzione aritmetica. Quello relativo a noi, invece, non deve essere colto in questo modo; infatti non è vero che, se mangiare dieci mine (di cibo) è troppo e due è poco, l'allenatore prescriverà di mangiare sei mine; infatti anche ciò, forse, per chi deve ingerirle, potrebbe risultare o troppo o poco: infatti per Milone è poco, mentre per chi è un principiante della ginnastica è troppo. E lo stesso vale per la corsa e per la lotta. Così, allora, ogni esperto rifugge dall'eccesso e dal difetto, mentre va alla ricerca del giusto mezzo e lo sceglie, ma non il giusto mezzo rispetto alla cosa, ma quello rispetto a noi.⁹

Il giusto mezzo, la misura, dunque, letteralmente si relativizzano, sono in relazione a noi, a ciascuno di noi, con le nostre differenze. Possiamo allora ipotizzare che anche il limite possa spostarsi, subire dei cambiamenti, avere una natura mutevole, e che anch'esso sia variabile e relativo. La conferma proviene dal 'modello del regolo di piombo', un vero e proprio paradigma metodologico ed epistemologico. Un paradigma indicato di nuovo nell'*Etica Nicomachea*, quinto libro:

Quindi, nei casi in cui è inevitabile pronunciarsi in forma universale e in cui, d'altra parte, non è possibile farlo correttamente, la legge tiene conto di ciò che accade per lo più, pur non ignorando l'errore dell'approssimazione. [...] E la natura dell'equità è proprio quella di correggere la legge laddove essa, a causa della sua formulazione universale, è difettosa [...] la norma di ciò che è indefinito è essa stessa indefinita, come il regolo di piombo usato nella costruzione di Lesbo: il regolo si adatta alla struttura della pietra e non rimane rigido e, allo stesso modo, il decreto si adatta ai fatti.¹⁰

Una similitudine e, nello stesso tempo, ben più di una similitudine: un approccio, in riferimento, certo, alle questioni giuridiche ed etiche, ma che può trascenderle, facendosi modello gnoseologico generale. Anche i confini, compresi quelli interdisciplinari, possono variare, farsi dunque mutevoli, adattandosi all'oggetto in questione. Nella metafora, la 'struttura della pietra' potrebbe, poniamo, richiedere il connubio di più ambiti disciplinari e i 'contorni' che li distinguono potrebbero farsi più sfumati: quella 'pietra' potrebbe esigere dei 'confini' meno netti, più 'porosi'.

È esperienza comune, del resto, che il medesimo oggetto (di studio, di lavoro, o come situazione di vita) possa venir percepito, letto e interpretato in maniera differente da diverse persone, in base alla loro prospettiva, alla loro formazione e al loro contesto abi-

9 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 26-1106 b 7.

10 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10, 1137 b 14-32.

tuale. Si tratta della conseguenza inevitabile della presenza o dell'irruzione dell'«altro», persino in un laboratorio tecnico-scientifico. A volte, l'altro o l'altra arrivano a capovolgere il modo usuale di percepire, leggere o interpretare un fatto, un dato o un testo: è il campo delle «anomalie» e del conseguente cambio di paradigma colto da Thomas Samuel Kuhn¹¹; ed è il campo della provocazione scientifica o filosofica, del paradosso, che tanta parte ha nella storia del pensiero, a partire almeno da Zenone.

È la stessa irruzione da parte di un'alterità, a me pare, quella di Claudia Baracchi che prova a rileggere Aristotele alla luce della conferenza del 1982 di Emmanuel Lévinas intitolata *Éthique comme philosophie première*. «L'operazione levinasiana è duplice: (1) pone l'etica nella sua primarietà e, così facendo, (2) restituisce la filosofia prima al mistero, a un non sapere, a un'immersione nella vita, anche nella vita silente e sentita del corpo, che non è solo *logos*, o è *logos* al di là dei linguaggi che gli umani parlano»¹².

Un nuovo modo di intendere l'etica che può a sua volta gettare una luce diversa sulle stesse idee di casualità, di fortuna, su tutto quello che non dipende da noi, da ciascuno di noi, o ne dipende solo in parte. Scrive l'autrice in nota, in riferimento all'*Etica Nicomachea*: «In situazioni «miste» che contemplanò, oltre al nostro agire, fattori esterni e incontrollabili (sono queste le circostanze in cui per lo più veniamo a trovarci), l'individuo è chiamato a farsi carico, come causa, anche di ciò a cui ha contribuito solo marginalmente»¹³.

Lévisianamente, aggiungerei che anzi ognuno è chiamato a farsi carico «soprattutto» di ciò a cui non ha contribuito affatto, di ciò che proviene dagli altri, dall'*altro* o dall'*Altro* (come direbbe Karl Barth, nella prospettiva del credente, la parola di Dio è altra rispetto a quella umana). Di ciò che fa inopinatamente irruzione nella nostra vicenda personale o collettiva, interrogandoci, interpellandoci, sollecitando o pretendendo una nostra «risposta». La responsabilità, infatti, come è noto, significa insieme, inscindibilmente, «rispondere di» e «rispondere a». In tale ottica, siamo tenuti, quasi obbligati alla «risposta», qualunque essa sia; non possiamo schivarla. Fosse anche una «risposta» in forma di monologo, nella chiusura e nel rifiuto del dialogo. Insomma: al cospetto dell'altro, possiamo decidere di modificare i confini, rendendoli magari più porosi, di rivedere le coordinate, di mutare gli schemi e i modelli abituali, di superare i precedenti limiti (intesi nello stesso tempo come confini e come limitazioni), oppure possiamo chiuderci in essi.

Talora, poi, l'alterità irrompe nelle nostre vite, direttamente o attraverso le vite di chi ci è vicino, a volte sotto forma di malattia. Più eloquente di tutte, al riguardo, è la malattia mentale, nella quale, almeno nelle forme più gravi, è come se venissimo catapultati in un mondo altro. Non semplicemente interpellati dall'altro, bensì costretti, come in una metamorfosi spaventosa, a indossare una pelle, un corpo, una mente diversi, non nostri, o almeno non da noi scelti. E qui, inevitabilmente, la dimensione biologica incontra quella esistenziale. Si può provare a «spiegare», e nello stesso tempo occorrerebbe provare a «comprendere»,

11 Cfr. A. Valentineti, *Figure e problemi della Filosofia contemporanea*, Prefazione di R. Garaventa, Aracne, Roma 2010, p. 284.

12 L. Grecchi (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, cit., p. 192.

13 Ivi, p. 197, nota 17.

seguendo la celebre distinzione di Wilhelm Dilthey tra *erklären* e *verstehen*. Tuttavia Karl Jaspers, nella sua *Psicopatologia generale*¹⁴, pone almeno una parte dei vissuti psicotici, quali quelli propriamente deliranti, nell'area dell'“incomprensibile”. Sarebbero però ‘incomprensibili’ non perché privi in sé di un significato o di un senso, ma perché paiono tali ‘a noi’, pur sforzandoci di assumere la posizione dell'osservatore partecipe. E in realtà vi sono esperienze umane, quali la ‘rivelazione’ folgorante o i vissuti più estremi e strazianti di ‘vergogna’, che ci consentono, pur continuando a non ‘comprenderli’, di avvicinarci ai mondi psicotici, quasi sfiorandoli. Veri e propri dispositivi antropologici che gettano un po' di luce sulla sofferenza dei pazienti e sulle forme più gravi di malattia mentale. Per dirla con Arnaldo Ballerini, «questa impossibilità a comprendere dell'osservatore-partecipe ha valore conoscitivo se è un limite toccato continuando peraltro a cercare di comprendere. Il comprendere utilizzato dallo psicopatologo non si arresta quindi tanto presto, ed ha altri presupposti che il comune comprendere *naïf*»¹⁵.

Il testo di Jaspers, in ogni caso, resta un ponte vivente tra ambiti disciplinari diversi. A volte si tratta di spostare i confini, altre volte di cancellarli; più spesso, come in questo caso, di renderli porosi.

A mettere seriamente sotto assedio l'idea stessa di limite, di limiti, fino allo scacco, è infine il concetto di libertà. Molte volte viene sottolineato come libertà e responsabilità costituiscano un binomio inscindibile: così suggerisce, ad esempio, l'etica protestante; e si tratta di un messaggio prossimo a quello dei grandi maestri del liberalismo, dall'inizio della modernità ai giorni nostri. Un messaggio in genere situato nella sfera etica, appunto. La responsabilità come limite della libertà e, nello stesso tempo, una relazione reciproca e circolare fra i due termini.

Sul versante ontologico tra gli autori che hanno con più acume affrontato la questione vi è sicuramente Luigi Pareyson:

La libertà è illimitata, anche la libertà umana è illimitata. È un fatuo ottimismo quello di dire che la libertà ha il limite in se stessa, ha la legge in se stessa. Perché quand'anche abbia la legge in se stessa, la natura della libertà è appunto la possibilità di contestare questa legge. E se la libertà non l'accetta – questa legge – non è una legge per lei. Quindi la libertà è quanto di più illimitato ci sia. Riferiamoci un momento a Dostoevskij. La libertà dei demòni è illimitata, ma illimitata è anche la libertà del cristiano, la libertà comandata dal Cristo. [...] La libertà è libertà, cioè è illimitata. Alcuni dicono: la libertà non bisogna confonderla con la licenza, la libertà ha in sé la propria *misura*, ha in sé la propria legge, ha in sé il proprio limite costitutivo, cioè questo limite, questa legge, questa misura è costitutiva della libertà. Ma ripeto: anche ammesso che sia così, la libertà può contestare o accettare nella sua illimitatezza, e fin tanto che non accetta questo limite, questa legge, questo criterio, anche se le è interno e costitutivo, è come se non ci fosse, quindi non le è affatto interno e costitutivo. Ciò che è *essenziale* alla libertà è la sua *illimitatezza*.¹⁶

14 K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000.

15 A. Ballerini, *La incompresa “incomprensibilità” di Karl Jaspers*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 22, dicembre 2000-maggio 2001, p. 11.

16 L. Pareyson, *Essere Libertà Ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, pp. 84-85, corsivi

Un discorso ontologico, certo, ma dalle vistose conseguenze etiche.

E in Salvatore Veca il discorso etico si salda con quello riguardante l'immaginazione filosofica, rispetto alla quale ha scritto pagine illuminanti¹⁷. Qui forte e seducente è la sana e incessante tensione tra *il coltivatore di memorie* e *l'esploratore di connessioni*. Due metafore altamente evocative, tali da suggerire in maniera nitida «i tratti di quel paesaggio di *transiti e migrazioni* di idee, di tensioni e di *contaminazioni*, di *osmosi* e di *confini sfumati*, di definizioni e *ridefinizioni dei limiti* delle ontologie da cui ho preso le mosse in queste osservazioni»¹⁸. E l'autore torna sulla porosità dei confini e sulle 'geografie mutevoli' proprie delle vicende umane in merito allo scontro con visioni del mondo e 'dottrine comprensive' almeno in apparenza inconciliabili:

La mia congettura a questo punto è la seguente. Noi dovremmo abbandonare la naturale tendenza a pensare e ragionare sulla distanza e sulla non commensurabilità fra corpi di credenze (religiose, etiche, culturali, ideologiche), come se fossimo di fronte a blocchi fissi e, per dir così, congelati o irrigiditi ostilmente o sospettosamente nel tempo. Dovremmo piuttosto pensare, ancora una volta, in termini di *processo* quanto ci appare a prima vista un *dato*, inesorabile e ostinato e, soprattutto, definito e fissato irrevocabilmente in certi modi, una volta per sempre¹⁹.

Anche in campo etico e politico, più che dinanzi a monoliti, siamo al cospetto di una varietà di sfaccettature e di articolazioni e le posizioni che paiono trovarsi agli antipodi possono avvicinarsi, con il tempo e un sapiente e paziente lavoro di tessitura, per il tramite di quelle intermedie, dai confini porosi e mutevoli.

miei.

17 S. Veca, *L'immaginazione filosofica e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2012.

18 Ivi, pp. 68-69, corsivi miei.

19 S. Veca, *Un'idea di laicità*, il Mulino, Bologna 2013, p. 62.