

Guido Alimena\*

*Il primato del soggetto nella politica. Presentazione di Virtù umane virtù politiche, a cura di G. Cotta 2020, Milano-Udine, Mimesis, 273 pp.*

#### ABSTRACT

The book that I present in this article stems from the intention of its authors to tackle the problem of the subject starting from that of virtues, in view of a possible rethinking of subjectivity centered on a relational dimension in which it still makes sense to talk about identity and human nature. “Without a subjective and relational dimension”, Botturi observes, “the experience of the good would remain limited to an objective correspondence of certain realities to certain needs – as happens in animal life – and would not be inscribed on the path of identification and realization of the subject as such. Any good supplied or obtained outside this horizon would even become bad. And it is the reason why on a social level a well-being enjoyed outside a horizon of hospitality and reciprocity, devoid of appropriate human measure, inevitably leads to obtundation and degradation”.

#### KEYWORDS

Subjectivity; Virtue; Identity; Empathy; Human Nature.

#### INDICE

Introduzione – 1. Le virtù nella riflessività relazionale – 2. Condizioni e limiti della soggettività – 3. Il soggetto come unità di senso da realizzare.

#### Introduzione

[...] la politica mette in atto, oggi più che mai, un uso strumentale delle passioni per mantenere il proprio potere e garantire la propria sopravvivenza attraverso forme di manipolazione invisibile delle più elementari pulsioni: paura, ira, risentimento. La scommessa allora si gioca tutta nella possibilità di rivitalizzare dal basso quella sfera pubblica nella quale le patologie dell’individualismo possono essere corrette e sconfitte dalla riattivazione di passioni empatiche e motivazioni solidali che ispirino le lotte collettive per il bene comune (Pulcini).

Con queste parole di Elena Pulcini, tratte dal libro *Virtù umane virtù politiche*, desidero anzitutto ricordare la filosofa accademica, scomparsa il 9 aprile 2021.

Le stesse parole, inoltre, offrono lo spunto per chiarire subito che il volume qui presentato non è propriamente una *collectanea*. Gli undici saggi che lo compongono ne fanno un lavoro di ricerca unitario, a partire dalla scommessa indicata da Pulcini e, in particolare, da due basilari convergenze: il ruolo delle virtù – “ricostituire ciò che oggi manca drammaticamente alla politica” (Cotta) – e la radice comune di esse, vale a dire la struttura empatica e relazionale del soggetto umano, quale espressione di un suo *sostrato identitario* ovvero di un *io non-indifferenziato* che supera i tradizionali paradigmi della naturale socievolezza e dell’originaria conflittualità, insieme all’identitarismo ideologico e neoliberista, caratterizzato da chiusura, fissità e discriminazione (Cusinato). Francesco Botturi, significativamente, parla di identità *in-evidente/in-apparente*, alludendo a un centro identitario

---

\* Avvocato e cultore della materia presso la cattedra di Filosofia Politica, Università degli Studi di Roma la Sapienza, nonché dottorando di ricerca in Scienze Politiche presso l’Università di Teramo.

dell'uomo che si costituisce e misura non nel suo manifestarsi ma *in progress*, e per l'esattezza nella "interazione in cui si gioca la cosoggettività condizionata ma libera dei soggetti"<sup>1</sup>.

L'ambiziosa finalità appena focalizzata trova ottime argomentazioni già nel saggio introduttivo di Gabriella Cotta, specialmente nella parte dove si espone l'intento programmatico del libro: considerare il soggetto umano fuori dalla persistente opposizione tra individualismo autoreferenziale – che trasforma la giusta richiesta di autonomia in quella di indipendenza da tutto e da tutti – e fluidificazione dell'individuo in differenza tra le differenze. Il libro, in altri termini, si propone di *ripensare il soggetto per ripensare la politica* (Cotta) ripensando la "rigida dicotomia tra agire strumentale e agire disinteressato" (Alici), tra razionalità puramente strategica, sintomo di autoreferenzialità, e indifferenza verso i *bisogni concreti* dell'uomo, esito inevitabile della anzidetta fluidificazione<sup>2</sup>. Il tutto mosso dall'idea che la *responsività*, "intesa come capacità di sentire empaticamente e di agire in risposta a un bisogno urgente" – connotato alla fragilità dell'umano –, possa congiungersi saldamente alla *riflessività sostanziale*, "capace di sviluppare ragionamenti su beni e virtù" orientati alla cooperazione, piuttosto che al solo perseguimento di fini individuali (Maletta), sia pure nell'ambito di una realtà assai problematica: l'uomo non può vivere la perfezione del riconoscimento, poiché l'atto di aprirsi agli altri è inevitabilmente pervaso dall'angoscia di perdere qualcosa o se stessi (Botturi)<sup>3</sup>.

Questa idea viene elaborata nel libro da varie angolazioni prospettive, che nelle pagine seguenti saranno passate in rassegna nei punti che ritengo maggiormente utili per evidenziare e sostenere, tanto sul piano teoretico, quanto sul piano etico-pratico, la proposta *anti-decostruttiva* degli autori. Mi riferisco al processo di decostruzione della soggettività umana denunciato a più riprese nel volume. Ciascun angolo visuale, infatti, potrebbe costituire il tassello di un progetto unitario di ripensamento della soggettività centrato su attitudini e comportamenti dell'uomo, per come essi si sostanziano in richieste, scelte, atti. Occorre quindi "partire dal soggetto che agisce" (Brezzi) per provare a individuare la *strutturale unità*. Occorre, di riflesso, superare anche le cc.dd. *teorie dell'azione*, nelle quali si fa strada l'idea di una struttura non unitaria dell'identità del soggetto agente<sup>4</sup>. Come dice Francesco

<sup>1</sup> Nel corso della presentazione, gli undici saggi saranno citati richiamando soltanto i rispettivi autori. Qui di seguito l'elenco completo: G. Cotta, *Ripensare il soggetto per ripensare la politica*, pp. 7-34; F. Botturi, *Paradossi e virtù del riconoscimento*, pp. 35-56; E. Pulcini, *Passioni: un problema o una risorsa sociale?*, pp. 57-74; P. Donati, *Che cosa trasforma la virtù individuale in virtù relazionale?*, pp. 75-108; G. Cusinato, *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità*, pp. 109-142; L. Alici, *La fiducia come bene relazionale. L'habitat "naturale" come habitus virtuoso*, pp. 143-158; B. Montanari, *Reattività e riflessione: il tempo del pensiero*, pp. 159-178; I. Cucco, *Il pensiero simbolico come fondamento della relazionalità*, pp. 179-196; F. Brezzi, *Philia e dono, virtù fragili? Dall'identità singolare verso un nuovo legame sociale*, pp. 197-210; V. Sorrentino, *La compassione tra etica e politica*, pp. 211-232; M. Fortuzzi, *Verità e virtù dell'espressione. Una prospettiva a partire da Merleau-Ponty*, pp. 233-250; S. Maletta, *Pratiche sociali e teoria critica. Idee per una proposta normativa non formale*, pp. 251-268.

<sup>2</sup> In merito alla questione della soggettività, si rammenti il carattere rivoluzionario della posizione di Hegel rispetto a quella di Kant, riassumibile nell'attenzione rivolta dal filosofo di Stoccarda ai bisogni concreti degli uomini. Cfr. Biasutti 2004: 100: con Hegel, "è possibile parlare di uomo per la prima volta e propriamente soltanto dal punto di vista dei bisogni concreti"; "Il bisogno costituisce un limite alla assoluta negatività dell'io ed al suo potere di astrazione: il soggetto non può astrarre assolutamente, completamente dai bisogni, ma deve di necessità venire a patti con essi, cioè soddisfarli; ciò significa rapportarsi in modo non conflittuale con la sensibilità".

<sup>3</sup> Il libro in esame è attraversato dalla consapevolezza che le relazioni umane sono spesso problematiche o conflittuali perché accompagnate dalla grande antinomia tra la legge etica della *gratuità*, che nell'esperienza del riconoscimento *dell'altro presso di sé* scopre la propria realtà fondamentale e paradigmatica, ma che nessuno sembra in grado di garantire, e l'aspettativa della *convenienza*, la quale, se ragionevole, dovrebbe fondare ogni legame sociale rispondendo al bisogno di riconoscimento e sostanziano la gratuità, ma che di fatto si rivela inconciliabile con essa (Botturi).

<sup>4</sup> Cfr. in questi termini De Rose 2001: 134. Significativa è anche la critica di Cusinato al concetto di comunità elaborato da Jean-Luc Nancy nella sua opera del 1986, *La comunità inoperosa*: "Al contrario del 1986, attualmente il rischio non è rappresentato solo dai rigurgiti dell'identitarismo totalitario novecentesco, ma anche da quelli tipici dell'ideologia neoliberista della liquidità e della *deregulation* non solo economica, ma anche etica. Di fronte a questa *deregulation* etica, la proposta di Nancy risulta sguarnita e priva di mordente. È possibile recuperare un concetto d'appartenenza e di radicamento senza che queste caratteristiche comportino una 'eticizzazione della politica' e una chiusura identitaria, traducendosi in categorie etniche e culturali ideologicamente discriminatorie?" (Cusinato).

Viola, “ogni identità postula una certa unità”. Bisogna perciò chiedersi: “quale unità sarà mai possibile nella situazione presente? Su quali basi potrebbe mai essa essere fondata?”<sup>5</sup>

### 1. Le virtù nella riflessività relazionale

È un dato incontrovertibile la problematicità di cui è portatrice ogni relazione umana, a causa dell’impotenza di vivere la perfezione del riconoscimento. Ma questa impotenza, spiega Botturi, rinvia a una realtà ulteriore inclusiva, che egli identifica nella *relazione riconoscente*, dimensione dell’umanità non astratta e non depersonalizzata, poiché originariamente cosoggettiva, interpersonale e di per sé orientata alla generazione: “La sintesi del significato antropologico del riconoscimento è esprimibile allora nella categoria della *generazione*, presa nel suo senso più proprio, originario e metaforizzante il suo uso naturalistico”. *La specifica nascita dell’uomo riposa quindi nell’istituzione della sua soggettività ad opera del riconoscimento*, “forma archetipa dell’esperienza buona e insieme *esperienza primaria del bene*” (Botturi)<sup>6</sup>.

Tuttavia, come avverte Botturi, la dimensione in discorso può rivelarsi degenerativa e destituente. Pertanto, se da un lato è vero che ogni soggetto dipende strutturalmente dal riconoscimento d’altri, per il suo permanente bisogno di istituzione – “il riconoscimento è via di accesso alla sua stessa soggettività” –, dall’altro lato è innegabile che la moralità della relazione tra gli uomini dipende anche dalla *responsabilità di lavoro* in essa assunta (Botturi). Il che significa, in sostanza, che la verità di ogni relazione “non è consegnata a un’istantanea spontaneità, ma dipende dal lavoro impegnato nel rapporto stesso”<sup>7</sup>. L’intenzione morale, essendo collocata entro un processo in divenire (la relazione umana), “è veramente attiva se mobilita un’energia di trasformazione della relazione stessa per addeguarla costantemente al suo *ideale antropologico*” (Botturi – corsivo mio)<sup>8</sup>.

Siamo dinanzi a una visione ampia e ricca dell’individuo, non riducibile a una dimensione strumentale e utilitaristica (Pulcini), quale è la dimensione dell’individualismo, ove l’altro è solo strumento e interesse<sup>9</sup>. Oltre che dall’egoismo, l’uomo è mosso dall’*empatia*, movente eminentemente sociale e principio naturale che ci spinge a preoccuparci per il *bene comune*. L’empatia è infatti partecipazione, capacità di *sentire* l’altro, le sue emozioni e il suo vissuto, e come tale essa implica la scoperta dell’altro e il riconoscimento della sua esistenza (Pulcini), fermo restando che l’empatia non deve essere confusa con la *simpatia*, nel senso di *con-sentire* ciò che provano gli altri (Cusinato)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Viola 1999: 51.

<sup>6</sup> “Il bene del riconoscimento non è, di conseguenza, un bene tra i beni, nel senso d’essere uno tra i contenuti buoni che possono favorire il *flourishing* dell’esistenza umana, bensì è *iperbene* – direbbe Ch. Taylor –, bene che risponde a un bisogno la cui soddisfazione è condizione di possibilità di molte altre soddisfazioni, e in questo caso di tutte” (Botturi).

<sup>7</sup> Sull’importanza del nesso *responsabilità-identità*, cfr. Lévinas 1984 [1982]: 115: “la responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, *umanamente*, io non posso rifiutare. [...] Questa è la mia inalienabile identità di soggetto”.

<sup>8</sup> “L’identità del soggetto contemporaneo è aperta, nel senso che egli ha una notevole capacità di trasformarla nelle diverse fasi della sua vita e, cosa più importante, ne è piacevolmente consapevole, arrivando quasi a vantarsene”. Parmiggiani 1997: 57. Sia chiaro, però, quanto osserva Botturi nel suo saggio: il riconoscimento autentico – che non è fondativo in senso ontologico, perché attiva e fa *esistere da soggetti* – “è quello per il quale ciò che appare è appreso nella sua pregnanza di segno dell’identità inapparente, giudicata a sua volta come densa soggettività autoconsistente, conoscente e desiderante; e questo è opera di un *giudizio ontologico* che afferma l’appartenenza dei segni a un centro identitario in-evidente/in-apparente”. Botturi, quindi, ritiene che il soggetto abbia una *inviolabile identità*.

<sup>9</sup> In vista di quello che si dirà fra poco, è opportuno richiamare l’ottica comunitaria di Charles Taylor: l’altro è anche “un elemento della mia identità interiore”. Taylor 1994: 42.

<sup>10</sup> La confusione tra l’una e l’altra, secondo Cusinato, è “il passo falso che caratterizza le attuali filosofie dell’empatia: *sentire* e *con-sentire* sono profondamente diversi per il semplice fatto che il *sentire*, fortunatamente, implica anche il *dis-sentire*. Posso sentire quello che sente l’altro nella forma della compassione, della simpatia, dell’amare, ma anche dell’indignazione, dell’invidia, della repulsione, dell’odio, oppure posso sentire quello che prova l’altro, vivendolo però in modo diverso o addirittura opposto, tanto che posso gioire per l’infelicità altrui o rattristarmi per la sua felicità. Le conseguenze di questa confusione fra il sentire e il con-sentire sono catastrofiche. Il sentire non comporta necessariamente l’altruismo e neppure l’etica”.

**IL PRIMATO DEL SOGGETTO NELLA POLITICA**  
**PRESENTAZIONE DI VIRTÙ UMANE, VIRTÙ POLITICHE**

Anche Pulcini, infatti, avverte che i sentimenti morali – testimoni di “vincoli profondi e forti dal punto di vista motivazionale verso gli altri” – possono essere negativi o conflittuali oppure avere risvolti problematici. Nelle passioni virtuose comunitarie o di appartenenza, per esempio, “si annida a volte il pericolo della distruttività e della violenza”. Ecco allora la necessità per l’uomo di *coltivare le passioni*, al fine di contrastare quelle negative e alimentare quelle positive. Educare la democrazia educando le proprie emozioni, dice Pulcini, consapevole del fatto che il perseguimento di detta finalità si impara dalla *dinamica sociale*, piuttosto che dalla natura umana:

È infatti dal confronto con l’altro, come Smith ci mostra con chiarezza, che impariamo a liberarci della dannosa illusione della nostra atomistica sovranità, e a riconoscerci, senza negare il conflitto, come soggetti in relazione, capaci di un agire virtuoso: il quale tuttavia non è mai dato una volta per tutte come una dotazione naturale, ma che trova piuttosto la sua linfa vitale nel costante e dinamico rinnovarsi delle passioni empatiche e nella nostra capacità di coltivarle (Pulcini).

Realistica è altresì la visione di Francesca Brezzi, con riguardo alla *philia*, definita come apertura a una politica della relazione in cui etica e politica non si scontrano, ma si intrecciano. Brezzi afferma ciò nel corso di un’indagine sulla *philia* tanto concisa quanto illuminante, grazie alle due caratteristiche di quel sentimento che ella trae dai testi aristotelici: la *reciprocità* e l’*indipendenza*, “che determinano come necessaria conseguenza la mutua consapevolezza di tali sentimenti”. Brezzi, dunque, propone di leggere la *philia* come *virtù pubblica* lungo un percorso concettuale realistico, cioè capace di “salvaguardare le asimmetrie, le differenze, ineliminabili in uno stato, e insieme garantire l’uguaglianza e le istanze universali”. L’itinerario che la studiosa vede nella *philia* si pone così in linea con l’itinerario delineato negli altri saggi del volume: *dalla differenza alla non-indifferenza*, sotto la spinta di apertura all’altro dettata dalla fragilità umana e, pertanto, dal *bisogno*: “Da una parte, il bisogno è tale in rapporto a una certa mancanza categorialmente definibile ma, dall’altra, è bisogno entro l’orizzonte dell’istituzione storica della soggettività stessa e quindi della sua relazionalità” (Botturi)<sup>11</sup>.

Citando Arendt e Weber, anche Brezzi sottolinea che l’instabilità dell’ordine pubblico racchiude proprio nel livello politico una grande forza: “la responsabilità dei cittadini ai quali è affidata tale fragilità estrema delle democrazie moderne, private di ogni garanzia assoluta”. L’aprirsi dello spazio politico, evidentemente, non può che essere determinato da un *agire politico morale*, posto che nella dimensione della pluralità la responsabilità comporta attività di relazione (Brezzi)<sup>12</sup>.

Le solite istanze moralistiche e utilitaristiche sembrano effettivamente superabili. Guido Cusinato rileva che il c.d. *salto etico*, consistente nel riconoscimento della pari dignità fra il proprio valore e quello dell’altro, in cui è radicato il sentimento del *rispetto*, diventa possibile se l’uomo, dopo aver sperimentato la propria non auto-autosufficienza nella crisi, nel fallimento, nel dolore, si auto-trascede appoggiandosi all’*esemplarità* di altri:

<sup>11</sup> Nel volume in esame viene criticata, implicitamente, anche la concezione heideggeriana della soggettività. Se c’è un *a priori*, secondo Heidegger, “questo è la temporalità in cui l’esserci è sempre immerso”. De Biase 2005: 114.

<sup>12</sup> Il tema della fragilità abbraccia ormai tutti i livelli: “La situazione di fragilità, non più specifica di categorie di persone o di segmenti di popolazione, ma potenzialmente condivisa con l’intera popolazione mondiale, da una parte solleva questioni di imputabilità e di responsabilità pregresse e future, dall’altra restituisce con forza la percezione della vulnerabilità come generale condizione umana e la coscienza di un rischio definito e incombente, ma suscettibile di essere combattuto. Fragilità e vulnerabilità si concretizzano così ben diversamente rispetto a una generica e inafferrabile coscienza di personale inadeguatezza, interrogando su questioni capaci di colpire non solo i singoli, ma anche i meccanismi di un sistema politico-economico-comunicativo interconnesso, interrompendone le vitali sinapsi e aprendo a cascata crisi fino ad ora del tutto impensabili” (Cotta).

L'individuo esce al di fuori di sé e prende forma solo nello spazio che gli offre maieuticamente l'esemplarità di un'altra singolarità. Uno spazio concreto, intessuto antropogeneticamente dal sentire-con nella forma di un *emotional sharing* in cui ad essere messa in comune è la fame di nascere del tutto (Cusinato)<sup>13</sup>.

La *fame antropogenetica* è il bisogno dell'uomo di nascere completamente, andando oltre il proprio orizzonte autoreferenziale, intimistico, là dove la forza di attrazione dell'esemplarità maieutica crea spazio aperto, comunità viva, e innalza la singolarità senza uniformarla ad altre singolarità: si tratta infatti di una forza che invece di imporsi dall'alto e sedurre – come fa il *modello sociale* quando è pervaso soltanto da logiche uniformanti e oppositive (Cusinato)<sup>14</sup> – proviene dal basso, produce differenziazioni e può instradare all'esercizio solidaristico della condivisione di beni divisibili, la quale sarebbe fortemente limitata in uno spazio di mera uniformità o aggregazione: “L'etica consiste nel far diventare indivisivo un bene divisibile grazie alla forza dell'esemplarità maieutica che originariamente nasce in riferimento alle pratiche di condivisione solidaristica dei beni indivisibili (Cusinato)<sup>15</sup>”.

Il tema della logica solidaristica qui toccato è di grande importanza. Esso consente di individuare nella dinamica sociale della condivisione dei beni divisibili non uno spazio di puro accadimento (consumistico) ma uno spazio in cui l'uomo, tramite la sollecitazione *materiale* (non moralistica) dell'esemplarità, esce in concreto dall'orizzonte autoreferenziale, per vivere attivamente la partecipazione alla sfera pubblica creando ricchezza:

La caratteristica principale dell'esercizio solidaristico di condivisione è che in esso, ogni volta, viene implicitamente ripetuto l'atto antropogenetico originario che, innalzandoci dal gettarci sul cibo, ha dato forma alla nostra umanità. Questo esercizio richiede uno sforzo creativo, perché implica un autotrascendimento, una presa di distanza critica da sé stessi. Ma in tale sforzo si crea ricchezza partecipativa. Al contrario, il consumo di un bene per appagare immediatamente una pulsione annulla il bene stesso senza produrre ricchezza (Cusinato)<sup>16</sup>.

Alla dinamica della ricchezza partecipativa si coordina il tema della *fiducia* trattato da Luca Alici: anche la fiducia produce ricchezza – anzitutto emotiva –, dischiude la singolarità dell'individuo, porta alla condivisione di beni e può non rispondere a mere costrizioni moralistiche. Non ne possiamo fare a meno “perché essa segna la differenza tra la potenza della vita e la sua negazione, tra generazione e sterilità, tra delirio di onnipotenza e senso del limite”. Fare a meno della fiducia “significherebbe rinunciare alla dimensione di fragilità e fallibilità che contraddistingue la condizione umana: in tal

<sup>13</sup> Cusinato intende superare la filosofia dell'*essere-con* di Nancy mediante una filosofia del *sentire-con*. Nella prima “non condivido ciò che fa parte della mia irriducibile singolarità, ciò che mi caratterizza in modo unico e inconfondibile, ma solo ‘ciò che ho in comune’ con tutti gli altri”, mentre nella seconda condivido “la fame di nascere del tutto, fame che costituisce la fisionomia di ogni singolarità umana, in quanto ogni umano viene al mondo senza aver finito di nascere” (Cusinato).

<sup>14</sup> In un simile modello sociale la relazionalità è puramente *meccanica*, cioè governata da mode o abitudini culturali capaci soltanto di generare *abiti* di risposta automatici e transitori: meri flussi *del tempo* (Donati e Cotta).

<sup>15</sup> Cusinato propone l'esempio del pane, quale bene tendenzialmente divisibile e diviso: “Ecco che, ad un certo punto della sua storia, l'umano, invece di precipitarsi sul pezzo di cibo che gli veniva gettato dal capo clan, ha ideato l'atto di spezzare il pane e di dividerlo, cioè l'esercizio della condivisione solidaristica, qualcosa di molto diverso dalla spartizione di una preda seguendo la logica dell'istinto gregario. È attraverso questo esercizio che propriamente è nato l'essere umano. Tale atto non è psicologico, ma antropogenetico. Non rappresenta una *evoluzione*, ma una *rivoluzione*”.

<sup>16</sup> Conformemente a ciò, la singolarità, secondo Cusinato, “non è un'identità costante nel tempo, non è riducibile all'equazione  $A=A$ , bensì è il risultato d'un percorso espressivo, unico e inconfondibile, di auto-trascendimento del proprio sé autoreferenziale che prende forma rinascendo nell'incontro con un'altra singolarità”. Un auto-trascendimento da non confondere con l'auto-negazione nietzscheana, in quanto negazione di sé, ovvero rimozione, da parte del soggetto, dei legami che lo definiscono, allo scopo di salvaguardare la possibilità di crearne di futuri e dare seguito alla storia. Cfr. in questi termini Cassinari 2005: 193.

modo, le buone pratiche imploderebbero e risponderrebbero a un'antropologia dell'infallibilità molto distante dalla realtà" (Alici)<sup>17</sup>.

Anche Alici, come si vede, elabora una concezione realistica delle virtù, considerando egli veramente virtuoso "colui che fa consistere la sua finitudine nel riconoscimento di un limite connesso all'apertura fiduciaria". Questa apertura genera, di riflesso, "una forma di impegno e ingaggio condiviso, da subito, strutturalmente, all'interno di una reciprocità che è l'intenzionalità dell'inter-esse", nel senso di *comunanza* di interessi, ossia spazio in cui bisogni e desideri individuali si armonizzano con la cooperazione e la solidarietà. Perfino il mercato "può allora diventare luogo di autentica relazionalità e di creazione di beni relazionali e di beni di natura relazionale":

in questo senso il mercato ha a che fare con l'uomo tutto senza ambire a dire tutto dell'uomo o a dare tutto all'uomo. Ciò avviene quando il mercato non è più luogo dell'io, nella modalità del "per sé", ma rete di relazioni del sé, nella modalità del "con e per altri". Ciò rompe l'idea che lo scambio sia necessariamente scambio di equivalenti e quindi infrange una logica *mainstream*, legata, anche su questo terreno, a due tirannie: una volontà di saturazione (tutto è quantificato) e di potenziamento (massimizzazione del profitto). Il bene relazionale, dunque, apre lo spazio di un'incommensurabilità, legata alla natura non oggettivabile della relazione; per questo fiducia, inter-esse e reciprocità sono tre beni relazionali così importanti e quindi "fragili" e "preziosi" incubatori di buona relazionalità (Alici).

Ancora una volta la relazione tra gli uomini – quella avviata dalla fiducia intenzionale – trova un preciso fondamento strutturale nella loro precarietà antropologica e, di conseguenza, nella *riflessività* implicata da questa ineluttabile condizione: la riflessività è infatti destinata a uscire dalla dimensione intimistica dell'io, per entrare nella relazione con il mondo, dove la coscienza prende *forma*<sup>18</sup>.

Pierpaolo Donati sottolinea come la relazione interpersonale innesca e promuove la *riflessività relazionale* (sulla relazione), che consiste essenzialmente nel prendersi cura della relazione come tale, essendo una potenzialità che appartiene strutturalmente all'uomo: è da essa soltanto che possono derivare in un secondo momento le virtù come beni relazionali, i quali, operando sui meccanismi sociali, informano poi la dimensione politica<sup>19</sup>.

Questa riflessività consente all'uomo di trascendere sé stesso non in una tensione virtuosa individuale – un simile trascendimento sarebbe una "fallacia individualista" – ma piuttosto nei rapporti entro cui egli agisce: uno *spazio-tempo* che intesse le relazioni tra individui grazie all'opera della riflessività, nutrita dai cc.dd. *feedbacks relazionali*<sup>20</sup>. Da qui la possibilità di cogliere intellettualmente

<sup>17</sup> Si può aggiungere che fare a meno della fiducia significherebbe anche rinunciare all'essere *persona* della modernità. Mi sembra emblematico, a tal proposito, il concetto giusnaturalistico di *persona morale*, decisivo per lo sviluppo del personalismo giuridico moderno. La persona morale presuppone un *movimento morale* (simile al moto in natura) attraverso cui diventa possibile costituire un'entità comune (*gemeine Wesen*), nel senso di spazio (morale) di libertà condivisa, posto che nel mondo morale "talvolta anche la stessa solidità viene penetrata". Basti pensare al concetto di servitù ripensato nel secolo XVII alla luce dell'idea di *penetration* appena accennata. Secondo tale ripensamento, l'essenza della potestà morale (*Moralische Macht*) non sta nel fatto che il suo detentore attrae a sé l'obbligato con la forza, perché è l'obbligato stesso ad avvicinarsi spontaneamente alla *potestas*, in virtù di una spinta ad aprirsi verso di essa guidata da "parole" e "fiducia" – da dialogo intersoggettivo e fiducia relazionale, diremmo oggi. Tra potestà (del signore) e obbligazione (del servo) si inserisce perciò la libertà (del soggetto), qualità morale grazie a cui l'uomo, in certi tratti, procede liberamente. Cfr. su tutto Weigel 1674: 65-72, 93-94, 98-99, 135-136.

<sup>18</sup> L'agire individuale, in sé stesso, "è una potenzialità condizionata dal doversi relazionare ad altri" (Donati). Cfr. Donati 2012: 165: "Come ogni fenomeno sociale, anche la coscienza ha una sostanza relazionale, in quanto realtà 'relazionata'. Ma ciò non significa che la relazione 'crei' la coscienza, ma solo che contribuisce a darle una forma".

<sup>19</sup> "L'agire individuale genera certamente delle relazioni, ma non è detto che le relazioni abbiano le qualità e gli effetti corrispondenti alle intenzioni degli individui che le hanno generate. Di conseguenza, io sostengo una tesi differente, e cioè che *la generatività sociale è un prodotto riflessivo di reti di relazioni che operano favorendo certi meccanismi sociali*. Lo stesso avviene per tutte le virtù sociali ('politiche'), le quali sono, per dirla in breve, una costruzione riflessiva delle forme sociali che si organizzano come beni relazionali" (Donati).

<sup>20</sup> "Il feedback relazionale è il feedback (FB) attraverso cui gli agenti operano *sulla varietà e variabilità delle forme, stati o condizioni della loro relazione* (R), non già sulle singole azioni degli agenti" (Donati).

una *morfogenesi della società dell'umano* che inizia, per l'appunto, all'interno delle relazioni, attraverso le quali si producono nuove forme sociali capaci di *rigenerare* e *attualizzare* l'umano, sulla base però delle sue specifiche qualità e proprietà relazionali (Donati), come, ad esempio, la *compassione*.

Tale sentimento, secondo Vincenzo Sorrentino, ha un carattere riflessivo e trasformativo, in quanto molla emotiva – a-mondana e prepolitica, ma non antipolitica – capace di sconvolgere la vita e di sovvertire le gerarchie. La compassione apre lo spazio della condivisione e dell'immaginazione, e nel fare ciò lascia una traccia nell'interiorità – “una sorta di riserva di significato che trascende e sopravvive all'esperienza emotiva” – da cui possono scaturire interrogazioni sull'esistenza e addirittura mutamenti, il primo dei quali è il superamento del *principium individuationis*, come sottolinea Sorrentino citando Schopenhauer:

Sin dai Manoscritti giovanili, 1804-1818, il filosofo [prussiano] metteva in guardia circa l'inganno del *principium individuationis*, tramite il quale le altre individualità appaiono come diverse dalla propria (e così pure le loro sofferenze). Soltanto affrancandosi dalla conoscenza secondo il principio di ragione sufficiente è, infatti, possibile penetrare il *principium individuationis* e riconoscere per questo che la distinzione tra me e gli altri è solo apparente, e la volontà di vivere, che me stesso sono, costituisce l'in sé della mia come dell'altrui apparenza<sup>21</sup>.

Sorrentino intuisce che le complesse dinamiche della compassione sono in grado di arricchire anche il contesto politico, prima attraverso l'immaginazione partecipativa – quella che ci fa mettere nei panni dell'altro – proiettata dagli individui compassionevoli nelle istituzioni, poi attraverso l'imprescindibile ruolo di mediazione (educativa e protettiva) che le istituzioni possono svolgere nelle situazioni di sofferenza sociale. La compassione “conduce l'individuo fuori dal mondo”, ma “la traccia che essa lascia dentro di lui può orientare la sua azione all'interno del mondo” (Sorrentino):

Come ha osservato la Nussbaum, il rapporto è duplice: ‘gli individui compassionevoli costruiscono delle istituzioni che incarnano ciò che essi immaginano; e le istituzioni, a loro volta, influenzano lo sviluppo della compassione’. Le istituzioni possono evitare che si creino o si accentuino quelle rigide separazioni tra gli individui, che impediscono l'empatia e il giudizio di analoghe possibilità; inoltre, possono insegnare ai cittadini determinate concezioni dei beni fondamentali, della responsabilità e dell'appropriato interesse per gli altri, che contribuiscono a configurare la loro esperienza della compassione; infine, possono promuovere o scoraggiare quelle emozioni che ostacolano la compassione, come la vergogna, l'invidia o il disgusto (Sorrentino)<sup>22</sup>.

A questo punto, non può che essere affermativa la risposta alla domanda formulata nel saggio introduttivo di Cotta: “Vale dunque la pena dedicarsi ad un'analisi delle ‘virtù’ nel duplice senso proposto, antropologico e politico, per di più tentando di riproporre un collegamento strutturale tra le due dimensioni?”<sup>23</sup>

Dalle considerazioni svolte sembra che l'apertura all'altro e al mondo, quintessenza delle virtù umane e politiche, *sia già inscritta nella struttura antropologica dell'uomo*. Depone in tal senso la sua indubbia fragilità. Essa dischiude l'azione necessaria “per affermare l'apertura al fuori [all'altro] ‘di cui ogni istituzione vive’” e a cui il sé è “costitutivamente legato” (Fortuzzi): condizione adeguata

<sup>21</sup> Marci 2013: 197-198, con riferimento a Barbera 1996.

<sup>22</sup> “Cercare di mettere in luce il valore etico e politico della compassione non significa rifugiarsi in un normativismo astratto, fondato su un'antropologia filosofica cieca di fronte ai tratti più oscuri e terribili degli esseri umani. Significa, invece, considerare realisticamente il terreno antropologico, culturale e politico, in cui affondano le proprie radici l'indifferenza e la violenza nei confronti dell'altro, cercando però, per così dire, di dissodarlo. Non con l'intento utopistico di rimuovere definitivamente tali radici, ma con l'obiettivo di aprire lo spazio per il possibile emergere della compassione” (Sorrentino).

<sup>23</sup> La proposta di collegare strutturalmente le due dimensioni, con riguardo al tema delle virtù, mira a contrastare l'attuale antropocentrismo, il quale cerca sì di “resistere alla disumanizzazione dell'umanesimo che conclude nell'equiparazione dell'uomo all'animale, ma è assai dubbio che vi riesca senza una presa di contatto con prospettive non materialistiche”. Possenti 2013: 12, ove l'autore, inoltre, ricorda che in Occidente si aggira il *nichilismo antropologico*, “volto a decostruire con tutti i mezzi l'essere umano, sino a dissolvere la frontiera tra uomo e animale”.

dell'azione di una autocoscienza e (quindi) del suo sapersi come soggetto è *necessariamente un'altra autocoscienza*, alla quale la prima si apre in ragione della propria finitudine. Cos'altro implica la finitudine dell'uomo se non il *bisogno* di trovare fuori di sé – nel cammino della realizzazione – una concreta conferma della propria soggettività *come tale*, cioè nella sua *identità differenziale*, radicata nel proprio sé ma originariamente e costitutivamente legata all'altro da sé: “L'altro è quella dimensione nascosta e sconosciuta che fa parte di me, e che io, quando penso in una certa forma, vedo come esterna a me stesso” (cfr. infra, § 3)<sup>24</sup>.

A sua volta, il tema della finitudine umana evoca la questione dell'apparire originario della verità, che nel pensiero post-moderno traspare come *storia aperta* a una *produzione di senso originale*: “l'atto di dirsi-dire il vero, che nel nostro ragionamento assume sempre più i caratteri della parresia, può spezzare il circolo soggettivazione/assoggettamento producendo frattura, discontinuità”, “all'interno delle maglie della storia già fatta, nella trama delle determinazioni che producono delle configurazioni nelle quali si inscrivono gli eventi” (Fortuzzi)<sup>25</sup>.

Nelle pagine che seguono si cercherà di approfondire gli aspetti problematici del processo di soggettivazione/assoggettamento, in funzione del ripensamento degli elementi costitutivi della soggettività.

## 2. Condizioni e limiti della soggettività

Si può adesso formulare la seconda impegnativa domanda posta dal volume in esame: è ancora possibile una *meta-fisica* della relazione, delle virtù e quindi del soggetto? Per Bruno Montanari la risposta è positiva, purché si riabiliti la capacità simbolica, la riflessione e il pensiero critico: il simbolo, poiché abbraccia e lega costitutivamente i due poli del reale (l'oggetto e il soggetto), permette di rompere la dicotomia tra essi e di trascendere la conoscenza di tipo oggettivante<sup>26</sup>, delineando così la possibilità per i due poli di accedere a una *relazione* osservabile, tramite il pensiero critico, *al di là* di ciò che di essa appare nella contingenza.

Nell'attualità contemporanea, secondo Montanari, si verifica un passaggio epocale, destinato a dissolvere le relazioni umane in *eventi a-temporali*: l'avvicinarsi del concetto di *ordine* con quello di *equilibrio*. Il primo, “sia sotto il profilo della sua origine sia sotto quello della sua struttura, implicando la ‘causalità’, rinvia ad una temporalità costitutiva”, la quale si esplica secondo altre due categorie provenienti dall'esperienza ed elaborate dalla ragione: mutamento e durata. “Viene istituito così, tramite la sequenza ordine-sistema-temporalità, il senso della memoria e del progetto”. Al contrario, la situazione di equilibrio (tanto nei fenomeni fisici quanto nei fenomeni sociali) “coincide, sotto il profilo temporale, con una osservazione puntuale, la cui stabilità si apprezza solo in quanto già così si offre all'osservatore. Proprio in quanto è solo osservabile, non è possibile produrla o progettarla. La temporalità della progettabilità del ‘fatto’ è sostituita dalla osservazione a-temporale dell'accadere”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Panikkar 2009: 236. Torna qui in primo piano anche la lezione di Hegel: “Che il fondamento del soggetto stia al di fuori di esso non significa però la messa in discussione dell'idea di soggetto”. Cortella 2004: 204-205.

<sup>25</sup> Ricordando ciò che differenzia Merleau-Ponty da Foucault con riguardo al sorgere originario della verità – che il primo filosofo colloca nella tensione fra l'orizzonte *percettivo* e quello *istituito* –, Matteo Fortuzzi spiega il circolo soggettivazione/assoggettamento come “necessità di pensare insieme, in maniera indissociabile e simultanea, in forma [logico-] *chiasmatica*, l'essere dato e l'evento, ‘le determinazioni e la libertà, la storia già fatta e l'apertura del presente, l'assoggettamento e la soggettivazione, il ‘già-li’ del mondo e la sua prosa – insomma, lo stato presente delle cose e la ‘differenza possibile’”.

<sup>26</sup> Cfr. in questi termini Calabrese 2012.

<sup>27</sup> Il concetto di *ordine*, ricorda Montanari, sottintende una visione del mondo e un approccio cognitivo di tipo *meta-fisico*: “l'ordine fa pensare immediatamente a qualcosa che si offre come un dato, che, a sua volta, rinvia a qualcosa di posto e, in più, come ulteriore ed immediata domanda logica, ‘posto’ da qualcuno”.



Va da sé che in uno scenario di puro accadimento lo spazio-tempo della relazionalità che sta fra gli individui, di cui parla Donati, sarà connotato prevalentemente dalla mancanza di riflessività relazionale, in luogo della quale si avranno feedbacks positivi o negativi sui singoli comportamenti, non sulle relazioni come tali. Il mondo della a-temporalità, infatti, “modifica alla radice due categorie proprie della filosofia moderna: *libertà e responsabilità*”:

La loro coniugazione, che struttura ed orienta l’agire umano, sia personale che sociale, dell’uomo “moderno” nei campi della politica, del diritto e dell’etica, si converte nel binomio asciutto: divieti–concessioni, che trasforma l’uomo in un mero tassello funzionale di un meccanismo pragmatico–funzionale (Montanari).

Bisogna allora combattere “la pervasività delle tecnologie, mostrando in modo comunicativamente diffusivo il danno che esse producono nella costruzione della personalità umana, che è causa di profondi e drammatici dissesti sociali e personali”: esse, con i loro linguaggi, incidono sul modo di funzionare della *mente*. Bisogna insomma ricorrere a “una nuova ‘antropologia’ filosofica, ancorata ad una meta-fisica ancora possibile” (Montanari), che consenta all’uomo – aggiungo io – di *vedere* non solo gli individui ma anche le relazioni, nel loro “principio” basilare (cfr. *infra*, § 3)<sup>28</sup>.

Richiamandosi all’antropologia lévi-straussiana – “che assume come suoi cardini fondamentali le nozioni di comunicazione, scambio e reciprocità” –, Ishvarananda Cucco propone di superare (senza obliterarlo) il tradizionale paradigma della natura pulsionale e conflittuale dell’uomo, per concentrare l’attenzione su un dato antropologico di grande importanza: l’inconscio imprime negli oggetti del pensiero una “spinta teleologica in direzione della comunicazione”. La cosa pensata, scrive Cucco, è una cosa simbolizzata, o meglio una *sintesi simbolica*, grazie all’operazione sintetica dell’inconscio. Con essa l’oggetto pensato diviene idea, concetto, immagine mentale, parola, una *nuova entità* plasmata, per l’appunto, dal pensiero simbolico, il quale imprime ad essa un movimento originario:

essa [la cosa pensata] nel momento stesso in cui diviene sintesi simbolica risponde a una nuova natura, che ha una consistenza teleologica: la cosa nel momento stesso in cui viene pensata è resa disponibile per la *comunicazione*. La sintesi simbolica – nel momento stesso in cui viene concepita – è *in sé* comunicabile, è cioè un oggetto nuovo, il cui fine in sé è lo scambio con l’altro, indipendentemente dal fatto che questo scambio si compia. La natura di questo nuovo oggetto, potremmo dire, coincide col suo *telos*, ed è indipendente dalla volontà (Cucco).

L’analisi di Cucco mette a fuoco che l’alterità “sarebbe in un certo senso intrinseca alla struttura stessa dell’inconscio”, come condizione universale di ogni rapporto intersoggettivo, se non addirittura come una vera e propria *struttura universale dell’intersoggettività*. La relazione, dunque, “non è una conseguenza dell’agire dell’uomo ma è a *fondamento* dell’umano stesso” (Cucco)<sup>29</sup>. Un fondamento opaco, e ciò malgrado *vitale*.

Con una densa analisi dell’ontologia relazionale di Merleau-Ponty, Fortuzzi ricorda che del processo istitutivo della soggettività – consistente nel movimento di negazione della propria fissità generato dall’altro, dal *fuori* – non si conoscono pienamente le *molle*: esiste una “inerenza mai compiutamente trasportabile a livello della riflessione” (oggettivante), sicché le persone “partecipano a numerosi sistemi simbolici che vanno incontro a rotture e cambiamenti senza che ciò diventi oggetto di una specifica tematizzazione intellettuale da parte loro”.

<sup>28</sup> “Il motivo per cui manca la distinzione fra virtù dell’agire e virtù della relazione derivata dall’agire è un tema complesso. Grosso modo, questa assenza è dovuta al fatto che la nostra cultura vede gli individui, ma non vede le relazioni, che rimangono invisibili e latenti. [...] Noi vediamo le persone e le situazioni mediante le relazioni, ma non vediamo le relazioni stesse. Prendiamo, ad esempio, una coppia in cui i due partner siano persone dedite ad aiutare gli altri: lo sarà anche la loro relazione? Non è detto, perché i due partner potrebbero esercitare il loro agire virtuoso verso altri, ma non farlo assieme, e neanche farlo fra di loro” (Donati).

<sup>29</sup> Si può notare qui una precisa distanza dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. La stessa identità dell’autocoscienza, scrive Cortella interpretando quell’opera, “è propriamente il risultato dell’incontro-scontro con quella alterità che la condiziona e la fa essere”. Dunque, prosegue Cortella, *non è la soggettività l’originario*: “essa non può costituirsi perché è invece costituita, non è incondizionata perché solo la dipendenza dall’altro la fa essere”. Cortella 2004: 203-204.

Per spiegare meglio quest'ultima idea, provo a riassumere alcuni ulteriori passaggi del contributo di Fortuzzi: dall'*inerenza* al mondo, la cui verità è istituita dalla storia, in quanto verità vissuta, ma non pienamente intellettualizzabile (trasparente), dipende la continua *aderenza* del corpo – e della comunicazione che esso veicola – alle situazioni del mondo circostante, ove la pratica virtuosa del dirsi-dire la verità, intesa come pratica di conoscersi e riconoscersi *attorno* una verità istituita, può generare una *verità più vera*, che trascende l'immanenza di quella istituita rendendo l'ambiente in cui viviamo una struttura aperta alla trasformazione. Si tratta, scrive Fortuzzi, di porre il rapporto tra il soggetto e l'oggetto culturale in termini di storia, superando così il relativismo, “giacché in questo caso l'oggetto è costituito dalle tracce lasciate da altri soggetti e il soggetto, l'intelletto storico, preso nella trama della storia, è appunto per questo capace di autocritica”<sup>30</sup>.

Anche le virtù, allora, sarebbero soggette a trasformazione. L'opaco fondamento della verità e delle virtù da essa generate andrebbe quindi ricercato nel tempo storico, il che equivale a dire nel *mio* rapporto con le cose e, di conseguenza, “nell'apertura di ogni momento di conoscenza a quei momenti che lo riprenderanno e lo cambieranno nel suo significato”. Fortuzzi, in tal modo, sottolinea il contributo di Merleau-Ponty per la ricerca incessante verso la verità (più vera), di cui sono veicoli la *parola* e gli *altri*: “il nostro rapporto con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro, o non è verso la verità che andiamo”, fermo restando che “non è sufficiente essere con loro per raggiungere la verità”. La virtù più propriamente politica dell'uomo, in Merleau-Ponty, è allora “agire per affermare l'apertura al fuori ‘di cui ogni istituzione vive’, nel difficile rapporto che intrattiene con gli altri uomini e col rigido assoluto, preso per naturale, di cui sovente essi gli forniscono l'immagine” (Fortuzzi)<sup>31</sup>.

Come dice Sante Maletta, del resto, per rendere possibile un'interpretazione autentica dell'azione sociale occorre considerarla non dall'esterno, secondo uno sguardo oggettivante, bensì dal *punto di vista dell'agente stesso*: in tal modo, nelle *pratiche sociali*, quali la vita familiare, i mestieri e le professioni, l'attività musicale, sportiva e scientifica – in ciò consistono le pratiche sociali secondo MacIntyre –, gli altri diventano ricchezza partecipativa, nel corso di una dinamica dove non sarebbe perciò utopico immaginare l'accettazione dei fini delle pratiche come *fini propri*. Ben può accadere, dunque, che all'interno delle pratiche sociali maturino le condizioni per esercitare virtù morali e intellettuali non imposte dall'alto, all'insegna di una “razionalità pratica aristotelicamente intesa”, cioè capace di sostenere la competizione razionale in merito al bene e al male, al giusto e all'ingiusto. La generazione di forme di vita comunitaria, sottolinea Maletta, pur se veicolata da pratiche sociali, *eccede* le possibilità umane di progettazione politica:

Il politico poggia insomma su un pre-politico – le pratiche generatrici di forme di vita comunitarie – che quello sciaguratamente erode. L'esercizio della responsabilità individuale – che abbiamo inizialmente indicato come la principale risorsa etica della tardo-modernità – contempla come sua condizione necessaria il riconoscimento e la salvaguardia di ciò che gode di una precedenza e di un'alterità rispetto al politico e che costituisce contemporaneamente il limite e la condizione di possibilità della politica (Maletta).

<sup>30</sup> A istituire i soggetti, in definitiva, provvede non la ragione ma una *potenza invisibile* che precede e sopravanza la ragione: “Ogni istituzione è un sistema simbolico che il soggetto incorpora come stile funzionale, come configurazione globale, senza aver bisogno di concepirlo espressamente” (Fortuzzi).

<sup>31</sup> “Siamo così al nodo problematico, già presente al cuore della parresia, del confronto solitario dell'io con la verità, che acquisisce valore tragico nel momento in cui una civiltà non crede, al di là di questo mondo, in un altro mondo eterno dove il bene prevale sul male, per cui l'uomo non è solo, ma è ministro di una Provvidenza di cui deve trovare la trama nelle cose” (Fortuzzi).

### 3. Il soggetto come unità di senso da realizzare

La soggettività non è scolpita nell'uomo come qualcosa di statico e definitivo, ma neppure rappresenta un artefatto sociale. In un'ottica anti-decostruttiva come quella che affiora dalle pagine precedenti, l'unità (-identità) del soggetto potrebbe allora essere chiamata *unità-progetto*, poiché volta – paradossalmente – tanto alla scoperta quanto alla generazione del suo *presupposto*:

Il nucleo più intimo e personale di ognuno, dunque, non viene alla luce come un dato semplicemente da “scoprire”, ma come qualcosa di inedito e imprevedibile, che si genera nell'incontro con l'altro, che viene, per così dire, “fecondato” dalla sua presenza. Vi è qualcosa di “sporgente” nell'identità del singolo, qualcosa che ha bisogno di essere attinto da “fuori” per costituire, “dentro”, il nucleo più intimo e personale: invece di essere una minaccia, l'alterità fonda lo stesso *principium individuationis*, dimostrando così che il singolo non è fatto per chiudersi nella propria autosufficienza, ma, appunto, per espandersi oltre sé stesso<sup>32</sup>.

Sottolineando l'importanza della soggettività anche all'interno della dimensione pubblica, Cotta ravvisa in certe attitudini dell'uomo, appartenenti strutturalmente alla sua natura, la capacità di produrre o prodursi in relazioni generative, cooperative, co-esistenziali, unitive, capaci di “forgiare il Politico” e le sue azioni almeno quanto le tendenze disgiuntive, autoreferenziali e oppositivo-conflittuali. L'avvio di una nuova riflessione sulle virtù rivolte allo sviluppo cooperativo e al riconoscimento dell'altro, intrapreso in tutti i saggi del libro, spinge allora a riflettere anche sul rapporto, nell'uomo, tra ciò che è in *atto* e ciò che è in *potenza*, tra *realtà* e *possibilità*, con l'obiettivo di recuperare quel che la postmodernità ha neutralizzato: la *coscienza dell'unità del reale*; la necessità di riconoscere azioni e pratiche guidate da una *comune direzione* (Cotta), senza però lasciare irrisolto il problema del rapporto tra l'intersoggettivo e il soggettivo (cfr. infra).

Il volume non vuole ricondurre il tema delle virtù alla psicologia comportamentistica, positivista, la quale, “eliminando ogni riferimento alla coscienza, e negando ogni validità all'introspezione, riduce l'esperienza a ciò che è oggettivamente osservabile”<sup>33</sup>. Né intende riproporre una filosofia del soggetto di tipo idealistico, dove la coscienza di sé è considerata, problematicamente, come il fondamento assoluto che rende possibile dedurre l'intersoggettività. Piuttosto, l'approccio alla questione della struttura del soggetto, da parte degli autori del libro, tende sostanzialmente a trovare un punto di incontro, su basi onto-fenomenologiche e onto-antropologiche, tra la filosofia della soggettività e quella dell'intersoggettività, muovendo da un carattere radicato nel *sentire* umano che riepilogo così:

ciò che è caratteristico della conoscenza di sé riflessiva è che essa non produce [soltanto] contenuti introspettivi, ma una sorta di consapevolezza di sé fondata sul sentire, cioè orientato allo stesso tempo verso qualcosa di condiviso. La consapevolezza di sé non scaturisce da uno splendido isolamento, bensì solo attraverso la riflessione su ciò che abbiamo [e sentiamo] in comune con altri<sup>34</sup>.

Nel volume in esame, non a caso, è sottolineata l'importanza dell'intreccio fra *empatia* e *possibilità cognitiva*. La cooperazione, scrive Cotta, fa “strutturalmente parte della costituzione del soggetto,

<sup>32</sup> Ottone 2018, dove si legge anche: “Edith Stein riconosce nell'empatia la sorgente originaria, il principio ispiratore, la radice nativa di quell'atto che permette di superare l'orizzonte chiuso del proprio ego, ma non semplicemente per vedere quello che sta all'esterno, bensì per scoprire e con-generare, attraverso l'incontro con l'altro, ciò che vi è di più intimo e più proprio” (cfr. infra). Sulla nozione di *unità-progetto*, cfr. Perini 2005: 145: “Solo in virtù di un'unità di senso, o di un'ideale totalità, il soggetto reale può dunque giungere a ‘progettare’ se stesso, o la propria esistenza: e ciò significa che il molteplice delle determinazioni coscienziali è unificato organicamente, in quanto è teleologicamente orientato alla costituzione di un tutto (anche solo intenzionale) di significato”. Cfr. infra, nt. 52.

<sup>33</sup> Perniola 2004: 210.

<sup>34</sup> Cacciatore 2004: 58, con riferimento al pensiero di Rudolf Adam Makkreel, il quale ha cercato di riavvicinare Dilthey a Kant sul terreno della filosofia pratica. In Dilthey, secondo il filosofo americano, sono inseparabili i contenuti individuali del sé, e quindi anche il carattere morale personale, dal carattere condiviso dei contesti sociali e culturali: lo spirito soggettivo dell'esperienza individuale è inseparabile dalla sfera comune dello spirito oggettivo. Cfr. ivi: 57-59.

fondandone il momento conoscitivo, pur senza alcun *obbligo* di trasformazione in azioni simpatetiche, ascrivibili all'autonomia della libertà umana" (Cotta)<sup>35</sup>.

Se presa nel significato datole da Stein, l'*Einfühlung* è fondativa non solo dell'esperienza del Tu ma anche dello stesso Io, nel suo rapporto con il corpo proprio e con *ciò che vi è di più interiore*<sup>36</sup>. L'empatia è allo stesso tempo "*principio dividuationis e individuationis*", poiché "profondamente radicata nella corporeità vivente del *Leib*"<sup>37</sup>. Come puntualizza Cotta, dalle riflessioni sulla struttura comunicativa ed empatica del soggetto in Husserl e in Stein si ricava "la stretta contiguità nel soggetto umano delle dimensioni fisiche e spirituali – conoscitive – in un'interazione solidale tra capacità percettiva ed empatia che è riconosciuta originaria e generativa. Qui prende corpo il profilo onto-fenomenologico relazionale del soggetto umano, in cui il carattere fondativo dell'empatia per quanto riguarda l'autoconoscenza chiarisce anche la struttura conoscitivo/comunicativa dell'io in un processo intersoggettivo di apprendimento dell'altro, di sé in rapporto all'altro, e del reale"<sup>38</sup>.

Il conoscere implicato nell'empatia significa, com'è noto, *rinascere* insieme alla cosa conosciuta, capirla, afferrarla, affinché diventi parte di me. Un conoscere, dunque, non riducibile al mero concettualizzare, nel senso di analizzare, sperimentare, dividere in parti per vedere cosa sia più o meno intelligibile<sup>39</sup>. Ciò equivarrebbe alla coscienza volgare (empirica, non-filosofica) criticata da Gentile, capace soltanto di cogliere l'oggetto e il soggetto come indipendenti e contrapposti<sup>40</sup>; mentre l'empatia afferra l'altro non "come oggetto delle nostre cogitazioni, ma nella sua esistenza 'per noi', in quanto influenza il nostro essere concreto"<sup>41</sup>.

Si noti, però, che nel pensiero di Stein l'empatia non si risolve in una percezione analogica, in mere proiezioni psicologiche, in processi soggettivi per associazione o imitazione: "è solo l'incontro a permettere ad ogni individuo di creare il *sensu*, ma [...], nello stesso tempo, è *l'individuo e solo lui a produrlo*"<sup>42</sup>; e "anche nel momento della massima partecipazione e immedesimazione l'io non scompare, non si 'fonde' nell'io dell'altro, ma gli resta accanto, intimamente solidale eppure diverso"<sup>43</sup>. La corporeità vivente, considerata oltre l'aspetto puramente organico (oltre la sensazione),

<sup>35</sup> Cotta sottolinea che "la struttura empatico-relazionale dell'io, pur caratterizzata, nel pensiero di Stein, da implicazioni 'correttive' e proiettata sulla dimensione dei valori, non garantisce di per sé che le azioni successivamente poste in essere dalla libertà di ciascuno si conformino alla situazione di cooperatività originaria e di reciproco apprendimento scaturita dalla costituzione psicofisica dei 'corpi viventi' tra loro relazionati. [...] Certamente, tuttavia la relazionalità empatica e cooperativa inscritta nella struttura dell'io viene svelata da Stein come l'origine di ogni *possibilità* cognitiva". Quest'ultimo punto assume grande importanza dinanzi al problema della riflessività segnalato da Montanari (cfr. sopra, § 2). Il valore cognitivo dell'empatia, dato dal "rendersi conto dell'essere in relazione", dal "viversi come non autosufficienti, come limitati e aperti a qualcosa d'altro" (Boella e Buttarelli 2000: 71), non può non costituire un tema *vitale* nell'epoca della c.d. "a-temporalità del post-pensiero". In essa, attraverso "il linguaggio delle tecnologie digitali, fatto di affermazioni 'sparate' in frasi brevi e icastiche che tutti noi ormai conosciamo, si realizza una *forma mentis* conformata alla *immediatezza a-temporale della reazione*, la quale mette in discussione la possibilità stessa di una comprensione riflessiva dei fenomeni sociali, che possa definirsi ancora 'critica'" (Montanari).

<sup>36</sup> Cfr. Pinotti 2011, insieme a Pezzella 2003: 74.

<sup>37</sup> Pinotti 2011.

<sup>38</sup> Cotta non manca di ricordare che l'analisi di Stein, intorno alla strutturazione empatica di ciascun *io*, approfondisce e innova il tema rispetto a Husserl: "Stein coglie, in questa attitudine, il momento primo e imprescindibile dell'autoconoscenza, scaturita dal e nel rapporto con l'altro e, in sequenza, della possibilità di avere esperienza gli uni degli altri".

<sup>39</sup> Cfr. in generale Panikkar 2009: 235-236, senza specifico riferimento al tema dell'empatia.

<sup>40</sup> Cfr. Berlanda 2007: 179.

<sup>41</sup> Schütz 2021: 19, ove Schütz critica la fenomenologia dell'intersoggettività di Husserl, nella parte in cui essa non riesce a evitare il solipsismo, poiché limitata "a comprendere l'alterità di altri solo tramite la modalità cognitiva, senza prendere in nessuna considerazione quella ontologica ed esistenziale". Si ricordi però la distanza tra Schütz e Stein circa il ruolo dell'empatia nell'esperienza dell'alterità, sebbene anche il soggetto schütziano non sia una "realtà frammentata al suo interno, fluida, dispersa in un qualche 'dove' lontano". Sacchetti 2013: 121-122.

<sup>42</sup> Lazzarini 2002 [1999]: 310-311 (corsivo mio).

<sup>43</sup> Stein 1985 [1917]: 37. L'empatia non si confonde "con la percezione esterna di un comportamento (dove manca ogni forma di riempimento consapevole di senso), con l'analogia (dove al fondo estendo me stesso), con l'associazione (dove colloco un gesto dal mio punto di vista in un contesto relazionale), con l'imitazione (dove perdo me stesso nell'altro) o con l'unipatia (dove fondo in unità due soggettività distinte)". Cipolla 1995: 39. Sotto il profilo in esame, è degno di nota

diventa così il luogo reale – e quindi non utopico, né eterotopico – di un *dato originario ed esclusivo del singolo soggetto umano*, “che attiva la nostra autocomprensione e quella dell’altro, facendole riverberare l’una nell’altra, attivando e arricchendo contestualmente, nel reciproco confronto, quella del mondo” (Cotta). L’empatia è insomma un atto di conoscenza (-esperienza) *sui generis*<sup>44</sup>.

Si fa strada la possibilità di ripensare il soggetto umano come struttura empatico-relazionale (etica, dinamica, plurale e insieme unitaria)<sup>45</sup> *non indifferente all’essere-per-sé e all’essere-con*, e come tale non consegnato irrimediabilmente a una spontaneità egoistica e arbitraria (che determina l’altro solo a partire dal sé), né a una spontaneità di sottomissione (che determina il sé solo a partire dall’altro). Ciò grazie all’empatia in quanto “principio” di trascendimento *inoggettivabile e intrascendibile*, consistente in una sorta di *inerenza empirica* non del tutto trasparente e intellettualizzabile (cfr. sopra, § 2), perché racchiusa in un luogo della corporeità di cui non è possibile avere piena percezione. Essa, in tal modo, impedisce di rendere pienamente oggettivabile non solo il sé ma anche l’altro, trattandosi di principio che *porta già al suo interno, originariamente, sia una relazione con l’alterità*<sup>46</sup>, *sia una distanza dall’alterità*, la quale gioca un ruolo decisivo per l’attività conoscitiva del soggetto. Senza distanza, infatti, non può esservi atteggiamento critico, che vuol dire capacità di accedere a una relazione osservabile *al di là* di ciò che di essa appare nella contingenza (cfr. sopra, § 2)<sup>47</sup>.

La linea interpretativa da seguire è prossima a quella proposta da Dieter Henrich, discussa nel saggio di Cotta. Nel pensiero del filosofo tedesco, la tesi idealistica della originarietà assoluta del soggetto è superata dalla tesi post-metafisica della *co-originarietà* di soggettività e intersoggettività, di *universale e particolare*: l’intersoggettività è un momento costitutivo della soggettività, che a sua volta è sempre presupposta nella prima “come ciò che la costituisce strutturalmente”. Ma è anche vero, secondo lo stesso Henrich, che la priorità genetica dal lato dell’intersoggettività non esclude la *preminenza* strutturale (di principio) della dimensione della soggettività – da intendere necessariamente come *singularità*, non come l’*io anonimo* di Fichte – e dell’autocoscienza, “attraverso cui la soggettività si sa”. Solo partendo dall’autocoscienza individuale (del singolo) “si possono collegare tra loro corporeità, linguaggio e intersoggettività”<sup>48</sup>, e solo partendo da questi elementi co-originari – nel senso che compaiono allo stesso tempo e non possono essere sviluppati indipendentemente l’uno dall’altro<sup>49</sup> – le facoltà umane di immaginare, rappresentare, trascendere e deliberare svolgono una

---

il rapporto tra Stein e Bergson intorno al flusso degli stati di coscienza: “La differenza d’impostazione tra i due filosofi consiste nel fatto che mentre per Bergson non si possono individuare le parti di questo continuo [di movimenti qualitativi che è la psiche], per la Stein, invece, ci troviamo dinanzi a un fluire di stati qualitativi riconoscibili nella loro struttura essenziale”. Caruso 2012: 109. Si ricordi che in Bergson “i dati immediati della coscienza costituiscono una durata che è compenetrazione ed eterogeneità. Il tempo è la successione degli stati di coscienza e quindi è essenzialmente *durata* e non può essere ridotto a spazialità. Non è un insieme di stadi che si succedono, ma è un processo in continuo arricchimento e non è perciò divisibile”. Mondin 1998: 526.

<sup>44</sup> Cfr. Stein 1985 [1917]: 64. La peculiarità dell’empatia, in Stein, deriva dal fatto di essere un atto (movimento) unitario articolato in tre momenti fondamentali di matrice non intellettualistica. Cfr. Capezzuto 2012: 38.

<sup>45</sup> L’espressione *struttura etica dinamica* trae spunto da Lévinas 1983 [1978]: XVII.

<sup>46</sup> “La buona coscienza empatica è costituita dalla tensione *verso l’altro* compreso come universo personale. [...] La buona coscienza, infine, intende l’altro come mai pienamente oggettivabile [...]. L’esperienza etica irriducibile è pertanto, nello stesso tempo, esperienza *ontologica* originaria, una caratteristica risonanza del senso dell’essere”. Bellingreri 2005: 178.

<sup>47</sup> Le “dure lezioni che la contingenza ci sta impartendo” rendono addirittura necessario “riprendere contatto a livello sociale e politico – pubblico, dunque – con quelle intenzioni e azioni virtuose la cui importanza non negheremmo mai a livello personale e interrelazionale”. Dopodiché sarà altrettanto necessario verificare la “consistenza” del possibile “rapporto strutturale” tra virtù umane e virtù politiche, “*al di là* della contingenza che ha reso evidente l’importanza del loro ruolo” (Cotta – corsivo mio).

<sup>48</sup> La soggettività riveste un primato “non perché da essa si possa derivare, dedurre, o far discendere l’intersoggettività, ma perché si rivela come strutturalmente dominante nei riguardi di quest’ultima”: “non si dà alcun essere-con senza che ciascuno di coloro che sono l’uno con l’altro sia per-sé. Ma si dà un essere-per-sé senza un essere-con”. Perone 2008: 11, 71, 94.

<sup>49</sup> Cfr. in questi termini ivi: 93.

funzione conoscitiva identificante *non astratta*, data l'impossibilità di astrarre da ciò che è irriducibilmente *mio* (cfr. sopra, nt. 2)<sup>50</sup>.

Se così non fosse, la potenziale capacità di orientarsi al bene comune, connaturata al soggetto umano, altro non sarebbe che un *condizionato* (inesplicabile) immanente nelle condizioni reali della coscienza (i fattori sociali, culturali, la storia). Il che priverebbe di significato ogni discorso sull'identità<sup>51</sup>. Cogliere la struttura della soggettività solo fenomenologicamente, senza alcun riferimento a un qualche centro o tessuto identitario soggettivo non esclusivamente storico o biologico o psichico, significherebbe ridurre l'uomo a una "finitezza integrale", in cui la sua identità, per quanto posta, sfuggirà di continuo, fino al suo totale dissolvimento<sup>52</sup>.

Si potrebbe obiettare che questa condizione corrisponde proprio allo stato dell'identità postmoderna, frammentata, fluida, indeterminata, se non irrilevante:

l'individuo liberale della modernità è un soggetto indifferenziato e distaccato, governato dal meccanismo dell'auto-interesse e da una capacità di calcolo razionale. Questo soggetto rende possibile pensare il mercato come uno scambio di beni a somma zero e lo Stato come fondato sul meccanismo della minaccia di svantaggi o della promessa di vantaggi. Il problema dell'identità di questi soggetti è irrilevante o, almeno, deve essere reso irrilevante<sup>53</sup>.

Potrebbe perciò sembrare vano il tentativo di ripensare la soggettività all'insegna dei concetti di senso e unità. È più che mai attuale il dilemma, per il soggetto, di come dirigere il proprio modo di vivere, il proprio bisogno di senso e quindi la propria identità *in-evidente/in-apparente* (cfr. sopra, Introduzione): "Il soggetto umano vive il suo essere-nel-mondo nella continua ambivalenza tra una possibilità e una situazione, ed è perciò caratterizzato dall'inquietudine, da uno smarrimento che necessita il prendersi cura di sé"<sup>54</sup>. Ancora una volta torna utile l'esempio del mercato, spazio di socialità dove "ognuno trova la misura del suo 'valore', tanto economico (il *quantum* prodotto ed acquisito) che etico (l'approvazione e la stima riscosse)"<sup>55</sup>. Come già evidenziato, il meccanismo dell'auto-interesse e il calcolo razionale, che distinguono l'individuo liberale anche nel mercato, rendono irrilevante il problema dell'identità. Ma la vita sociale, osserva Donatella Simon ricordando Simmel, non è riconducibile a una mera logica di scambi, fondati sulla ragione e sull'interesse: "Esiste sempre

<sup>50</sup> "L'ultimo è in filosofia il principio; infatti ci si costituisce solo infine come soggetti nella condizione fattuale dell'intersoggettività. Ma quest'ultimo cui si è pervenuti è la condizione di possibilità del processo che abbiamo constatato. [...] In tedesco il *Grund* è fondamento (*fundamentum*) e ragione (*ratio*) al tempo stesso. Il fondamento, come dice la parola, viene al fondo: l'ultimo è il primo. Ma il modo in cui il fondamento fonda è una ragione che non dà luogo a un rapporto autoesplicativo di dipendenza causale (nel senso che non lo produce)". Ivi: 11.

<sup>51</sup> Come si evince dalla prospettiva teorica (materialistica) di Erving Goffman, l'immagine di un soggetto concepibile come un individuo ben definito, dotato di una propria personalità distintiva radicata nel proprio sé, perde ogni significato quando la sua identità viene considerata come "espressione di una rappresentazione basata sui ruoli assegnati socialmente e che assumono significati specifici nelle situazioni (o *rituali*) di interazione". De Rose 2001: 133.

<sup>52</sup> Il c.d. soggetto finito o effettuale, scrive Perini, è "*l'esistenza reale della contraddizione* [...] di dover intendere o porre se stesso come ciò che non è (attualmente), e di non poter essere (attualmente) ciò che di sé intende, ovvero di *non* essere la propria stessa identità, di *non essere* dunque *se stesso* se non come *necessità* di essere, mai compiutamente realizzabile": un "inesauribile *porre nella relazione*, in cui si riproduce la scissione dei termini identificati"; ma soprattutto una "identità impossibile", poiché la soggettività sussisterà concretamente "*solo nell'intervallo incolmabile* tra identificazione e identità". Perini 2005: 79-80. Perini, per evitare di ricadere nel *per-sé* sartriano – limitato a "modo di non essere la propria coincidenza, di sfuggire alla propria identità, pur ponendola come unità" –, propone di individuare le condizioni logiche di possibilità del soggetto, "riconducendolo così al suo principio ultimo, al fondamento", intendendo con ciò non una teleologia immanente all'originario, impenetrabile e ingiustificabile, ma "l'esigenza di una condizione logica che risulta necessaria solo a *parte post*, ovvero in relazione al condizionato e una volta che questo sia *dato*". Ivi: 80, 105.

<sup>53</sup> Viola 1999: 6.

<sup>54</sup> Santambrogio 2008, con riferimento alla filosofia di Heidegger.

<sup>55</sup> Simon 2009: 158.

un 'quid' nei rapporti umani a cui la forma giuridica è del tutto estranea e che coinvolge invece – anziché una parte – la totalità dell'essere personale"<sup>56</sup>.

Ebbene, ritengo che il tentativo di ripensare la soggettività, all'insegna dei concetti di senso e unità, non abbia grandi ostacoli dinanzi a sé, eccetto la confusione tra *possibilità* e *situazione*. Il soggetto, osserva Castoriadis, "è sempre stato qui, non certo però come sostanza, ma come problema e come progetto"<sup>57</sup>. Un *progetto di senso* – aggiungo io – che fa dell'uomo *qualcuno*, non uno qualsiasi, un qualcuno in sé e per sé non autocentrato<sup>58</sup>. Tale progetto prende infatti *corpo* in un suo atto originario avente, tuttavia, un contenuto *non-originario*: chi empatizza vive effettivamente in sé lo stesso contenuto del vissuto altrui, sia pure come non-originario, perché è il vissuto di un altro<sup>59</sup>. Che l'uomo poi, nella vita, si manifesti come socievole o chiuso in sé stesso non compromette l'idea di un *fondamento inoggettivabile* della sua soggettività, che mi spingo a chiamare *originaria unità relazionale in sé distinta*.

Come il fondamento della soggettività teorizzato da Henrich, anche quello appena indicato si sottrae al conoscere oggettivante. L'essere-per-sé deve "sorgere spontaneamente da un fondamento di cui non si può disporre", come tale insuscettibile di "identificazione", dal momento che "la vita trova in esso l'ultimo significato e la sua piena realizzazione" (cfr. sopra, nt. 50)<sup>60</sup>. Occorre allora distinguere tra il fondamento *presupposto* e il fondamento *realizzato*, tra la *possibilità* della vita e la *realtà* delle relazioni con altri soggetti – nelle quali la possibilità *potrebbe* realizzarsi pienamente –, ma senza contrapporre l'un termine all'altro:

La soggettività non è autoesplicativa ed è in sé una compagine di momenti irriducibili gli uni agli altri, ma che si modificano gli uni con gli altri, e pertanto sono tra loro legati. Inoltre la soggettività non è chiusa in sé, ma rimanda in duplice modo oltre se stessa: al suo fondamento e al mondo. Eppure questa molteplicità costituisce una pregnante unità, perché essa si mostra nel suo complesso nell'autorelazione conoscitiva in quanto tale<sup>61</sup>.

Le questioni in campo richiedono approfondimenti destinati a spazi diversi da quello qui a disposizione. Il mio contributo, comunque, dovrebbe aver afferrato un dato intorno al quale gli approfondimenti potrebbero svolgersi: se completamente *indistinto*, il rapporto tra i contenuti storici dell'oggettivazione e la comprensione del nucleo originario del sé finirebbe per ridurre l'uomo al c.d. *soggetto economico*, incapace come tale di produrre altro senso che non sia quello della vita materiale stessa o dell'utile<sup>62</sup>. Non solo. Una completa indistinzione finirebbe anche per negare la biologia umana. Si rifletta sui *neuroni specchio*, la cui scoperta ha portato vari studiosi ad avvalorare il pensiero di Stein rispetto a quello di Husserl:

<sup>56</sup> Ivi: 159. Cfr. *ibidem*: "La forma 'giuridica' ha infatti più il carattere del 'fatto sociale' durkheimiano e non le pertiene un'intuizione di senso, che connota invece il 'sentimento' simmeliano".

<sup>57</sup> Castoriadis 1998: 97.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*: 131-132: "Esser soggetto, ed essere soggetto autonomo, è ancora esser qualcuno e non tutti, qualcuno e non uno qualsiasi, qualcuno e non qualunque altra cosa. Esser soggetto è inoltre e soprattutto investire oggetti determinati e investire la *propria* identità, la rappresentazione di sé come soggetto autonomo". Sull'espressione *progetto di senso*, cfr. Perini 2005: 145.

<sup>59</sup> Cfr. in questi termini Braga 2003: 65.

<sup>60</sup> Henrich 1999 [1977]: 25-26.

<sup>61</sup> *Ivi*: 27.

<sup>62</sup> Cfr. Battistrada 1999: 217-218, sulla critica di Placido Cherchi al materialismo storico e alla dottrina dell'*ethos* di Ernesto De Martino, avendo questi affermato "in modo inequivocabile che la prima forma in cui si esplica l'*ethos* del trascendimento (oppure, a piacere tra le tante definizioni, 'la necessità specificamente umana di vivere il movimento della vita sotto il segno di un senso valorizzante') è l'economico, l'utile, l'utilizzo valorizzante". Secondo Cherchi, al contrario, è la *produzione di senso* l'autentica valorizzazione *inaugurale*, come insegna la moderna etnologia. *Ivi*: 219.

[i neuroni specchio] mostrano che i meccanismi neuronali ci consentono di rappresentare il sé e l'altro con una certa quota d'interdipendenza anche quando è in atto un rispecchiamento. [...] Il ruolo dei neuroni specchio nell'intersoggettività può essere definito con maggior precisione come un "consentire l'interdipendenza", più che un mero "appaiamento"<sup>63</sup>.

Sembra insomma rispondere a una certa competenza naturale e innata dell'uomo saper distinguere da sé "quell'evento, quella certa condizione pervasiva che senz'altro ci appartiene, ma che non esaurisce le propensioni della nostra identità, in sé intimamente distinta e, per questo, sempre e ancora feconda, nonostante tutto"<sup>64</sup>. L'identità della persona, dice Donati, "non può fare a meno della relazione, ma non si esaurisce nella relazione. [...] In breve, l'identità è *costituita di* relazioni, ma non è costituita *dalle* relazioni, perché l'identità è *causata* dalla persona [fisica o sociale] che opera con/su/attraverso le sue relazioni". Né relazionismo (relativismo), né fondamentalismo, dunque, ma una *inter*-dipendenza e una *inter*-penetrazione tra identità e relazione<sup>65</sup>.

Certo, l'empatia "è solo il presupposto dal quale si diramano molteplici passioni"<sup>66</sup>, le quali, ricorda Cusinato, ben possono essere passioni della *singularità*, cioè dell'utile e della gloria dell'Io – da superare attraverso la forza concreta dell'esemplarità maieutica, affinché si costituisca realmente una comunità aperta (cfr. sopra, § 1)<sup>67</sup>. Ma ciò non impedisce di cogliere nell'empatia la chiave – non puramente idealistica – per l'interpretazione del rapporto tra soggettivo e intersoggettivo in termini non conflittuali<sup>68</sup>. Come i poli dell'essere e dell'agire nella filosofia della vita di Guardini, anche quelli del soggettivo e dell'intersoggettivo stanno in *tensione*, non in contraddizione:

Se la nostra identità è da sempre costituita dalla relazione con altri, un atto complesso come l'empatia rischia di diventare superfluo oppure di tornare a essere il sinonimo generico di socialità e intersoggettività. Il senso comune sulla nostra natura di esseri legati originariamente agli altri, ha sicuramente spiazzato il pensiero sull'empatia, ma rende anche possibile il rilancio di un tema tanto ambiguo e complicato quanto vitale<sup>69</sup>.

Per raffigurare il concetto di identità finora discusso potrebbe sembrare pertinente la topologia möbiusiana. Il nastro di Möbius, infatti, "presenta due dimensioni (interno ed esterno) che appartengono alla medesima faccia, così che si dà un'interiorità *dell'esterno* e un'esteriorità *dell'interno*"<sup>70</sup>. A ben vedere, però, una topologia del genere rischia di minare il *dato* più importante della riflessione fin qui svolta, ossia il fatto che dentro di noi non ha luogo una mera implicazione (tensione) tra interno ed esterno – non c'è una sola faccia come il nastro di Möbius. Alla radice della possibilità e del senso (soggettivo) del nostro agire sociale primeggia uno spazio vitale *internamente* orientato all'altro<sup>71</sup> – oltre che all'io –, secondo una "primordiale e reciproca *afferenza*" di logos e pathos, "plesso ontologicamente omogeneo di attività e passività". Ne deriva "la consapevolezza che una soggettività razionale finita, situata in un corpo, è pensabile a partire dalla presenza della ragione *negli affetti*"<sup>72</sup>.

Gli artifici con i quali la razionalità è sovente congiunta (dall'esterno) alle passioni e alle virtù<sup>73</sup> – si pensi all'apparente "simpatia" nei rapporti mercantili (in senso ampio), compresi quelli tra politica e comunità – dovrebbero allora lasciare il posto a una basilare quanto illuminante *presa di coscienza*:

<sup>63</sup> Iacoboni 2008: 226-227.

<sup>64</sup> Carella 2014: 268.

<sup>65</sup> Donati 2021.

<sup>66</sup> Graziani 2018: 132.

<sup>67</sup> "Le passioni empatiche e le passioni per il riconoscimento non sono sufficienti a costituire una comunità aperta per il semplice motivo che non portano a compimento l'epochè dell'egotismo" (Cusinato).

<sup>68</sup> Cfr. Perone 2008: 26: "non c'è alcun buon motivo [dice Henrich] per affermare l'esistenza di un insolubile antagonismo tra la filosofia della soggettività e la comprensione dell'intersoggettività".

<sup>69</sup> Capezzuto 2012: 42. Sulla relazione tra essere e agire in Guardini, cfr. Magrì 2013: 65-66.

<sup>70</sup> Gomasasca 2007: 219.

<sup>71</sup> Cfr. le analisi del rapporto tra *vitale* e *intenzionale* in Simon 2009: 159, con riferimento a Weber e Simmel, e in Gomasasca 2007: 211, con riferimento a Husserl.

<sup>72</sup> Gomasasca 2007: 251.

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*.



nell'uomo, come già rilevato in questo paragrafo, l'empatia costituisce un *principio* di trascendimento inoggettivabile e intrascendibile, grazie al quale l'altro è afferrato non come oggetto delle nostre cogitazioni ma nella sua esistenza per noi, senza però possibilità di confusione tra noi e *lui*. Con tale consapevolezza, le relazioni tra uomini, da quelle familiari a quelle commerciali, fino ad arrivare al rapporto tra governanti e governati, avranno meno possibilità di trasformarsi in relazioni tra oggetti. Prendendo spunto dall'analisi di Simmel sul sentimento della fedeltà, si può infatti dire – andando oltre la smithiana simpatia e la mera *abitudine* – che la coscienza del principio in discorso possiede, in virtù della sua inafferrabile (eppure vitale) radice onto-antropologica, la forza di pervadere la relazione diventandone “non solo una coloritura genericamente sentimentale ma un dato fondativo del suo stesso *permanere*, al di là delle inevitabili fluttuazioni cui è soggetto ogni rapporto sociale”<sup>74</sup>. Come detto in apertura del presente articolo con le parole di Pulcini, occorre quindi rivitalizzare la sfera pubblica dal *basso*:

“i passi incommensurabilmente piccoli producono la connessione dell'unità storica, e le azioni reciproche, *altrettanto impercettibili, tra persona e persona* producono la *connessione* dell'unità sociale”, qualunque siano le sue dimensioni e i suoi spazi per l'azione<sup>75</sup>.

Dai paragrafi precedenti emerge che il pensiero di Stein non è la matrice comune dei saggi che compongono *Virtù umane virtù politiche*. Tuttavia, grazie ad alcuni concetti chiave della discussione contemporanea sul tema del soggetto, ricorrenti nel volume e dettati da una puntuale osservazione (non a-temporale) delle dinamiche dell'agire virtuoso privato e pubblico, si può ricavare, dall'insieme dei contributi, una coesa proposta di ripensamento del rapporto tra politica, intersoggettività e soggettività in cui il tema dell'empatia è senz'altro indispensabile. La proposta consiste infatti nel prendere atto, proprio in considerazione di quelle dinamiche, della insidenza nell'uomo di una peculiarità “ultima” (onto-antropologica): la capacità di condurre una vita non solo cosciente e libera ma anche orientata dalla differenza alla non-indifferenza. Un'apertura al fondamento e al mondo inscritta nella soggettività umana come *ideale antropologico da realizzare* (cfr. sopra, § 1), che di conseguenza non può non assurgere a limite e condizione di possibilità dell'agire politico: cos'altro può orientare questo agire se non la *comune direzione*?

## BIBLIOGRAFIA

- Alici L. 2020, “La fiducia come bene relazionale. L'*habitat* ‘naturale’ come *habitus* virtuoso”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 143-158.
- Barbera S. (ed.) 1996, *Arthur Schopenhauer. I manoscritti giovanili. 1804-1818*, Milano: Adelphi.
- Battistrada F. 1999, *Per un umanesimo rivisitato*, Milano: Jaca Book.
- Bellingreri A. 2005, *Per una pedagogia dell'empatia*, Milano: Vita e Pensiero.
- Berlanda M. 2007, *Gentile e l'ipoteca kantiana*, Milano: Vita e Pensiero.
- Biasutti F. 2004, “Soggettività e nichilismo. La comprensione hegeliana della modernità”, in Bodei R. et al. (eds) 2004, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli: Liguori: 81-101.
- Boella L. e Buttarelli A. 2000, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Milano: Cortina.
- Botturi F. 2020, “Paradossi e virtù del riconoscimento”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 35-56.
- Braga P. 2003, *Dal personaggio allo spettatore*, Milano: Franco Angeli.
- Brezzi F. 2020, “*Philia* e dono, virtù fragili? Dall'identità singolare verso un nuovo legame sociale”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 197-210.

<sup>74</sup> Simon 2009: 159 (corsivo mio), con riferimento a Simmel 1998 [1908]: 502.

<sup>75</sup> Ivi: 158 (corsivo di Simon, che cita Simmel 1998 [1908]: 506), ove è sottolineato che “la dimensione ‘micro’ entra di prepotenza nelle considerazioni sociologiche simmeliane, antesignane di successivi ‘trends’”.

- Cacciatore G. 2004, “Commento a Rudolph Makkreel”, in Bodei R. *et al.* (eds) 2004, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli: Liguori: 55-61.
- Calabrese A. 2012, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Milano-Udine: Mimesis.
- Capezzuto E. 2012, *La molteplicità condivisa. L’empatia come cognizione sociale*, Pomigliano d’Arco: Diogene.
- Carella S. 2012, “Recensione a Guido Traversa, L’identità in sé distinta. Agere sequitur esse. Editori Riuniti University Press 2012”, *Lo Sguardo*, 14: 267-272.
- Caruso R. 2012, *L’“io che vive a partire dalla sua anima”. Empatia e mistica nella filosofia fenomenologica di Edith Stein*. Ph.D. diss., Palermo: Università di Palermo.
- Cassinari F. 2005, *Tempo e identità*, Milano: Franco Angeli.
- Castoriadis C. 1998, *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Bari: Dedalo.
- Cipolla C. 1995, *Teoria della metodologia sociologica*, Milano: Franco Angeli.
- Cortella L. 2004, “Commento a Virgilio Melchiorre”, in Bodei R. *et al.* (eds) 2004, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli: Liguori: 201-206.
- Cotta G. 2020, “Ripensare il soggetto per ripensare la politica”, in Id. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 7-34.
- Cucco I. 2020, “Il pensiero simbolico come fondamento della relazionalità”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 179-196.
- Cusinato G. 2020, “Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell’esemplarità”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 109-142.
- De Biase R. 2005, *L’interpretazione heideggeriana di Descartes*, Napoli: Guida.
- De Rose C. 2001, *Il soggetto situato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Donati P. 2012, “Il soggetto relazionale: definizione ed esempi”, *Studi di sociologia*, 2: 165-187.
- Donati P. 2020, “Che cosa trasforma la virtù individuale in virtù relazionale?”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 75-108.
- Donati P. 2021, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali*, Milano: Meltemi.
- Fortuzzi M. 2020, “Verità e virtù dell’espressione. Una prospettiva a partire da Merleau-Ponty”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 233-250.
- Gomasasca P. 2007, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Milano: Vita e Pensiero.
- Graziani E. 2018, “La democrazia ad ostacoli: linee di sviluppo e prospettive future”, in Graziani E. (ed.) 2018, *Percorsi di filosofia politica*, Roma: Nuova Cultura: 115-168.
- Henrich D. 1999 [1977], “Soggettività come principio”, *Il pensiero*, 1-2: 13-27.
- Iacoboni M. 2008, *I neuroni specchio. Come capiamo come ciò che fanno gli altri*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Lazarini G. 2002 [1999], *Razionalità e senso in un passaggio d’epoca*, Milano: Franco Angeli.
- Lévinas E. 1983 [1978], *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Milano: Jaca Book.
- Lévinas E. 1984 [1982], *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Roma: Città Nuova.
- Magrì G. 2013, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell’uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Milano: Franco Angeli.
- Maletta S. 2020, “Pratiche sociali e teoria critica. Idee per una proposta normativa non formale”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 251-268.
- Marci T. 2013, “Ospitalità impossibile. L’integrazione sociale nell’ordine dell’ospitalità”, in Cotta G. (ed.) 2013, *Concordia discors. La convivenza politica e i suoi problemi*, Milano: Franco Angeli: 172-203.
- Mondin B. 1998, *Storia della metafisica*, vol. III, Bologna: ESD.
- Montanari B. 2020, “Reattività e riflessione: il tempo del pensiero”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 159-178.
- Ottone R. 2018, *La chiave del castello. L’interesse teologico dell’empatia di Gesù*, Bologna: EDB.

## GUIDO ALIMENA

- Panikkar R. 2009, *Pluralismo e interculturalità*, Milano: Jaca Book.
- Parmiggiani P. 1997, *Consumo e identità nella società contemporanea*, Milano: Franco Angeli.
- Perini R. 2005, *Della soggettività finita*, Perugia: Morlacchi.
- Perniola M. 2004, “La rivalutazione della nozione di “profondità”, in Bodei R. *et al.* (eds) 2004, *Ricostruzione della soggettività*, Napoli: Liguori: 207-219.
- Perone U. (ed.) 2008, *Dieter Henrich. Metafisica e modernità*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Pezzella A.M. 2003, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, Roma: Città Nuova.
- Pinotti A. 2011, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Roma-Bari: Laterza.
- Possenti V. 2013, *Il nuovo principio persona*, Roma: Armando.
- Pulcini E. 2020, “Passioni: un problema o una risorsa sociale?”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 57-74.
- Sacchetti F. 2013, “Il problema dell'identità nel pensiero di Alfred Schütz”, *Società Mutamento-Politica*, 8: 99-124.
- Santambrogio A. 2008, *Introduzione alla sociologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Schütz A. 2021 [1970], *Husserl e il problema dell'intersoggettività*, Brescia: Scholé.
- Simmel G. 1998 [1908], *Sociologia*, Milano: Comunità.
- Simon D. 2009, “Reciprocità e relazione umana nella sociologia di Georg Simmel”, *Sociologia*, 1: 157-160.
- Sorrentino V. 2020, “La compassione tra etica e politica”, in Cotta G. (ed.) 2020, *Virtù umane virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 211-232.
- Stein E. 1985 [1917], *L'empatia*, Milano: Franco Angeli.
- Taylor C. 1994, *La malaise de la modernité*, Paris: Cerf.
- Viola F. 1999, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano: Vita e Pensiero.
- Weigel E. 1674, *Arithmetische Beschreibung der Moral-Weißheit von Personen und Sachen*, Jena: Bielcke.