

Giovanni Bombelli

*Antropologia del 'senso', dimensione socio-giuridica e altro:  
intorno a Sequeri*

### Una premessa

L'intervento di Pierangelo Sequeri, con il quale di seguito ci si intreccerà idealmente a mo' di dialogo, va considerato come un'importante riflessione centrata essenzialmente sulla decisività, sotto il profilo antropologico-filosofico, della dimensione del "senso".<sup>1</sup>

Una dimensione che, nella formulazione sequeriana, viene accostata a partire da un tema apparentemente contingente o laterale (lo spazio e l'articolazione degli studi filosofici nel quadro della *ratio studiorum* ecclesiastica) ma che, in realtà, costituisce un nodo fondamentale e ineludibile dell'attuale scenario socio-culturale. In senso più ampio la questione investe, infatti, livelli maggiormente articolati e complessi che informano i modelli stessi del sapere o dei saperi e, quindi, degli assetti socio-giuridici. Mi pare, cioè, che quanto viene a tema sia la possibilità stessa di elaborare un'antropologia del senso, in cui si radicano i temi "classici" del fondamento e della speculazione *tout-court*: in ultima analisi, lo spazio per una *ragione filosofica*.

Da tale dimensione squisitamente antropologico-filosofica (che rappresenterà lo sfondo complessivo per quanto si andrà riflettendo) si irradiano necessariamente, quasi in modo concentrico, una serie di piani o luoghi teoretico-esistenziali su cui si giocano molteplici momenti dello "speculativo" e del "giuridico".

Per chiarezza procederò, quindi, secondo uno schema "a raggiera" imperniato, forse pretenziosamente, su due *topiche* (termine che mutuo espressamente da Sequeri): *topiche del senso* e *topiche socio-giuridiche*.

1 Oltre al testo sequeriano proposto in questo numero della rivista, nelle pagine seguenti terrò presente ulteriori spunti proposti da Sequeri nel quadro della seconda edizione della Scuola di Alta Formazione in "Antropologia della libertà", organizzata dall'Osservatorio sull'antropologia della libertà (Associazione Polis) e dedicata al tema "Deontologia del fondamento", tenutasi a Dogliani il 21-23 Giugno 2012 (d'ora in poi indicata semplicemente come 'giornate doglianesi'). L'articolazione teoretica ivi proposta e scandita per "lezioni" (nel dettaglio imperniate sui seguenti snodi concettuali: *Estetica del nichilismo, etica del narcisismo: le logiche della causa sui; Unità di violenza e potere come cifra della moderna ragione critica; Dikayosyne thou theou. La giustizia come sovra-trascedentale del senso*) mi pare possa costituire il necessario completamento alla riflessione sequeriana discussa in questa sede.

Dapprima mi concentrerò (a partire e in parziale contrappunto con la riflessione sequeriana) su alcuni snodi teoretico-speculativi fondativi e, in particolare, sulla circolarità che innerva tre questioni: il problema del senso, la nozione di “ragione” e il piano antropologico. Accostare tali questioni, infatti, mi pare decisivo almeno per istruire correttamente il tema dell’antropologia del senso.

In un secondo momento proverò, invece, a soffermarmi brevemente, in piena continuità teoretica, su alcuni profili più marcatamente socio-giuridici relativi al tema del potere, del dono e della giustizia. Rispetto a tale prospettiva antropologica, quest’ultimi non rappresentano soltanto semplici “proiezioni” o “riflessi”: ben più costitutivamente, essi configurano momenti antropologicamente cruciali dell’emergere immanente dell’istanza di senso.

### *Topiche del senso*

#### 1. Il problema del senso

Prendo le mosse dal problema del “senso”.

Colto nel suo momento originario o, se si vuole, nella sua fenomenologia “ingenua” o “naturale” (la polarità ‘naturale-naturalistico’ evocata da Sequeri), il problema del senso non presenta alcunché di intellettualistico o artificiosamente e intimisticamente autoriflessivo. Esso, invece, costituisce il momento originariamente *comune e inoltrepassabile dell’umano*: in altre parole, esso coincide con la semplice operazione di qualificazione di senso che opera inevitabilmente in *ogni uomo* nel suo stare esistenzialmente al mondo.

Si tratta, va osservato, di una dimensione tanto decisiva quanto (e proprio per questo) culturalmente rimossa. Un dato, quest’ultimo, a mio avviso assolutamente centrale, perché esso segna, quasi come suo tratto epocale, larga parte delle società occidentali (siano esse definite postmoderne, postindustriali, complesse, funzionaliste, ecc.).

Ma è proprio alla luce di tale rimozione, variamente occultata e edulcorata (non è questo il luogo per approfondire) che si staglia l’urgenza di una riflessione più compiuta, in grado di prendere complessivamente le vesti di un’antropologia del senso e che provi, innanzitutto, a chiarire cosa si debba (si possa) intendere per “problema del senso”.

Propongo qualche appunto in questa direzione.<sup>2</sup>

2 Si tratta di un tema, come del resto molte delle questioni toccate in questo contributo, su cui in senso più ampio vado meditando da tempo e intorno alle quali, più distesamente, si innerva un mio volume in elaborazione dal titolo *Materiali e idee per un’antropologia filosofica*. In merito, per qualche spunto in chiave essenzialmente filosofico-giuridica, mi permetto di rinviare al mio *Sulla circolarità “antropologia filosofica”-“filosofia del diritto”: prolegomeni per un’antropologia filosofico-giuridica*, in “Teoria e critica della regolazione sociale”, 2011, pp. 1-23 (paginazione autonoma).

Non v'è dubbio, in primo luogo, che il problema del senso (tradizionalmente: del "fondamento"; oppure, con lessico sequeriano, del "legame") non abbia a che fare *immediatamente*, come in modo opportuno precisa Sequeri, con una prospettiva o livello di carattere "religioso" (su quest'ultima nozione tornerò in conclusione). Al contrario, esso attiene semplicemente a una dimensione esistenzialmente costitutiva o strutturale: non nella direzione dello strutturalismo vetero-levistrausiano, bensì in chiave radicalmente e genuinamente antropologico-filosofica (se si vuole: "edificante-sapientiale" nella pregnante accezione sequeriana).<sup>3</sup>

Qui si situa, a mio avviso, la vera "volontà di potenza" che costituisce il "soggetto", assumendo quest'ultimo sintagma in modo del tutto atecnico e sganciato dalle sue ipoteche moderno-razionalistiche. Si tratta, invero, di una "volontà di potenza", per così dire, "buona", in cui cioè trova espressione la *capacità* (etimologicamente intesa) dell'uomo *in quanto tale* di essere e costituirsi come produttore di senso: cioè, con Sequeri, di configurare l'"umano universale (o comune)".

Ma, in secondo luogo, occorre precisare come tale produzione di senso non permanga ad uno stato larvale o, in qualche modo, genericamente esigenziale.<sup>4</sup> Al contrario, essa riveste una portata propriamente *cognitiva*: in altre parole, la qualificazione di senso che accomuna, letteralmente, ogni uomo, costituendo il terreno imprescindibilmente (a ben vedere anche da una prospettiva radicalmente analitica) comune, si traduce in categorie/orizzonti di senso universali o universalizzabili. È quanto tradizionalmente, almeno in ambito occidentale, si è chiamato volta per volta "vero", "giusto", "buono", "sublime" (nozioni variamente evocate da Sequeri, che le definisce altresì in termini di "istanze" o "sensibilità per...").

Si tratta, però, di un "lavoro" (altra nozione sequeriana) complesso, poiché coinvolge tutto l'essere dell'uomo. Di qui, e in parziale divergenza dalla rigida polarità 'ragione-affetti' che mi pare sia ancora in parte sottesa al ragionamento sequeriano, è tutto il nesso e il plesso 'cognitivo-affettivo' che va ripensato.

Non solo nella direzione di un "recupero" dell'"affezione", di contro all'intellettualismo moderno di marca cartesiana, bensì nel senso della configurazione di una reale osmosi tra cognizione e affezione (lo sottolinea Sequeri nel finale del suo intervento quando parla di *logos* dell'affezione). Si dovrà, così, accedere ad un "cognitivo esteso" o, anche, ad un'"affezione cognitiva": solo per questa via, infatti, sembra dischiudersi la possibilità di parlare propriamente (in rapporto, ad esempio, al tema della libertà) di un'"attuazione (affezione) deliberata".

Un tema vastissimo e veramente immane perché, in chiave più ampia, apre alla riflessione sulla natura e il senso dell'"azione" o dell'"agire" *tout-court* (di cui l'af-

3 In una delle relazioni delle giornate doglianesi Sequeri annotava come "noi campiamo di tale operazione" (cioè dell'istituzione del senso): del resto ciò si può sperimentare in molte dimensioni esistenziali, come ad esempio nell'intessere una relazione amicale, nel generare figli, ecc.

4 Sul punto, peraltro, divergo parzialmente dall'impostazione di Sequeri, per il quale "la disposizione soggettiva del senso che cerca la verità [...] [appare] come un dispositivo intrinsecamente antropologico in cerca di conferma" (p. 15 del testo qui discusso). A me pare che tale disposizione al senso, strutturalmente aperta alla verità, riceva però una "conferma" già interna al suo stesso modo di dispiegarsi: in altre parole, godendo di una finalità propria essa è *endotelica* e, quindi, sul piano speculativo si autofonda e autolegitima.

fezione, su cui si appunta giustamente l'attenzione sequeriana, non rappresenta che una variante fenomenologica).<sup>5</sup> Di più: in questa prospettiva, e a completamento dell'approccio antropologico, si aprono forse gli spazi teoretici per il configurarsi di un'estetica/drammatica (reciprocamente del tutto cointensive-coestensive) del "dover essere" e del normativo o anche, in termini diversi, di una produzione del senso.

In questa direzione, e in terzo luogo, mi pare allora proponibile una distinzione, quella tra "senso" e "significato", che può risultare utile a chiarire ulteriormente quanto sinora osservato.

Si tratta di una polarità che, come noto, è stata elaborata in ambito logico-linguistico (da Gottlob Frege),<sup>6</sup> ma che qui reinterpreto liberamente e in chiave *lato sensu* filosofico. Assumo, cioè, la nozione di "senso" come *disposizionalità antropologicamente originaria e universale* alla qualificazione del reale, laddove per "significato" si intendono le sue molteplici (e virtualmente infinite) articolazioni.

Mi pare una distinzione non del tutto peregrina né pleonastica. Non solo perché essa, in qualche misura, è stata riproposta nel contesto dell'attuale dibattito filosofico-culturale (pur secondo traiettorie profondamente diverse: dalla nozione lacaniana di 'Padre significante' ad alcune tesi elaborate in ambito italiano),<sup>7</sup> ma perché tale distinzione si offre come un utile strumento concettuale in grado di aprire radicalmente ad un'autentica prospettiva interculturale.<sup>8</sup>

Solo garantendo *l'unità/unicità* della dimensione di senso come istanza antropologicamente fondamentale, nell'accezione complessa sin qui abbozzata, mi pare infatti possibile *fondare* la dinamica del dialogo-confronto tra modelli culturali e superare, quindi, le aporie sottese all'attuale scenario occidentale.<sup>9</sup>

## 2. Ragione e senso

Quanto sinora osservato in ordine al problema del senso non può che aprire, secondo una naturale circolarità logico-argomentativa, al tema della "ragione". Con Sequeri si potrebbe impostare la questione nel seguente modo: la "ragione" è l'unica depositaria del senso? Oppure l'elaborazione del senso, che si traduce in "significa-

5 Su questo mi permetto di rinviare al mio *Antropologia filosofico-giuridica: alcune verifiche (economia e tecnica)*, in P. Heritier (a cura di), *La libertà alla prova* in corso di pubblicazione presso Mimesis.

6 G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in "Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik", 100, 1892, pp. 25-50.

7 Ad esempio in chiave di estetica: si veda, ad esempio, F. Vercellone, *Morfologia del moderno: saggi di ermeneutica dell'immagine*, Trauben, Torino, 2002.

8 Nelle giornate doglianesi Sequeri tematizza il punto riferendosi alla difficoltà occidentale di concepire gli "uni", intesi come solidificazione di apparati concettuali, in rapporto ad altri modelli culturali.

9 Sempre nelle giornate doglianesi (precisamente nella prima lezione) Sequeri parla di "uno *choc* epistemico [determinato dalla doppia ingiunzione del sapere di *autos* e di *techné*] con vistoso effetto di stallo nei confronti di un riconoscimento dell'umano che sia insieme specifico e comune".

ti" (cioè in cose, realtà, entità "significate"), è da ascrivere ad aggregati esistenziali più complessi che, in ultima analisi, riarticolano la nozione stessa di "ragione"?

Anche qui il punto, sintetizzabile attraverso la polarità 'senso-razionalità', apre, ovviamente, ad orizzonti vastissimi. C'è spazio solo per qualche rapida, e inevitabilmente insufficiente, notazione.

Una prima considerazione: di quale "ragione" discorriamo?

Non v'è dubbio che quando si parla di "ragione", almeno nell'odierno scenario socio-culturale, essa venga immediatamente identificata con la ragione *moderna*. In altre parole, sia all'interno del dibattito accademico sia (ciò che più importa) a livello di *vulgata*, opera un'immediata, e significativamente irriflessa, identificazione tra la dimensione/disposizionalità antropologicamente originaria di istituire nesi e la sua lettura moderno-occidentale.

In sostanza, la "ragione" (in Cartesio e poi, con accentuazioni diverse, per Hobbes, Kant, Mill, Rawls e, infine, per l'*homo occidentalis*) non è che la declinazione dell'universale dinamica antropologica di qualificazione del reale elaborata dalla *razionalità moderna* in chiave essenzialmente gnoseologica o gnoseologista. Di qui il dipanarsi e l'implementarsi, pur attraverso vie tra loro diversissime, della complessiva equazione 'ragione (come *razionalità moderna*)-senso', in virtù della quale il senso non può che darsi secondo i moduli e i criteri stabiliti dal modello inauguratosi nella *Neuzeit*.

A prescindere da profili ulteriori che qui non è possibile lambire (la nascita di submodelli settoriali di razionalità e quindi di molte "ragioni"; la ridiscussione dell'impianto moderno proposta dal pensiero debole evocato da Sequeri, ecc.), il punto può venire sinteticamente accostato almeno da una duplice direzione: la progressiva identificazione dell'endiadi 'ragione-razionalità' in termini di procedura e il riemergere, residuale ma estremamente significativo, di "tracce" di un modello più articolato di "ragione".

Per un verso, infatti, la ragione moderna, identificata propriamente con la razionalità, diventa essenzialmente tecnica-procedura. Sia intesa quest'ultima in chiave scientifica, filosofica, "produttiva" (come segnala Sequeri) o, infine, logico-normativo-deliberativa (*à la* Kelsen), il razionale moderno si traduce essenzialmente nella mera *iteratività* connessa all'operatività tecnica intesa come sequenza procedurale (non processuale) in termini di garanzia autofondativa.

Ciò si evince anche nelle forme apparentemente più sfumate del modello moderno di 'ragione-razionalità' e, cioè, nei successivi ripensamenti in chiave linguistico-argomentativa notoriamente proposti da un autore come Jürgen Habermas<sup>10</sup> (evocato da Sequeri). Eppure anche in quest'autore si tematizza, almeno implicitamente e condensata nella problematica polarità 'giustizia-legalità' di weberiana memoria, la necessità di una "ragione sostanziale" o di un profilo sostanziale della ragione (penso soprattutto all'ultimo Habermas attento alla sfera del "religioso").<sup>11</sup> Segno, forse, dei

10 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986 (ed. or. Frankfurt am Main, 1981).

11 Così come avviene ad esempio, naturalmente in una prospettiva parzialmente diversa, in un autore come Max Horkheimer: M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriana, Brescia, 1982 (ed. or. Hamburg, 1970).

limiti inoltrepasabili che connotano l'ormai esangue e infinita riproposizione di uno schema concettuale teoreticamente liso e in cui, tra le pieghe, sembra riemergere, un più antico modello speculativo-argomentativo, imperniato non su una nozione univoca di "ragione" *razionalista* bensì, in una prospettiva complessa di matrice pre-moderna e per noi ormai di difficile comprensione, fondato su un *Logos* unitivo.<sup>12</sup>

Una seconda notazione attiene, allora, alla necessità di problematizzare l'universo rappresentato dalla "ragione" e dal "razionale".

Se la nozione di "ragione" si profila molto più complessa rispetto al suo (univoco) modello di lettura moderno d'impronta razionalistico-gnoseologico, l'approfondimento del nesso 'ragione-senso' esige invero un ripensamento globale della relazione tra "razionalità" (o forme di "razionalità") e i suoi corollari speculari/oppositivi rappresentati dalle nozioni di "ir-razionalità" e "a-razionalità". In altre parole: l'univoca definizione moderna del "razionale" a ben vedere retroagisce, e pesantemente, sulle polarità costituite dai concetti di "ir-razionale" e "a-razionale".

Si tratta di un versante altrettanto decisivo e che, quasi antinomicamente, attraversa (costituendone un'anima rilevante benché forse più oscura) la coscienza moderna. Esso si delinea già con Kant,<sup>13</sup> in cui il problema della riduzione in termini meramente razional-gnoseologici della disposizionalità ad elaborare sensi e significati viene posto pienamente non solo nella terza critica (attraverso i temi del giudizio estetico e del sublime) ma anche, ciò che qui importa, in chiave radicalmente antropologica e, precisamente, nell'antropologia pragmatica.<sup>14</sup> In sostanza, nella nascente coscienza moderna matura già il dubbio sull'interdetto (con Sequeri) in ordine all'affezione come fonte di senso e, quindi, attraverso la riflessione sulla complessità dell'umano vengono posti i germi di una ridiscussione dello stesso concetto *razionalistico* di "ragione".

Un profilo che, con riferimento ad una prospettiva e a un contesto affatto diversi rispetto alla posizione kantiana, riemerge ad esempio anche nella riflessione marxiana intorno al significato antropologico-esistenziale del "lavoro" (consegnata soprattutto nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844).<sup>15</sup> Qui la *poiesis* produttiva (assimilabile all'affezione sequeriana o, meglio, alla sua nozione complessa di "lavoro"?) si configura, in realtà, sempre anche come *praxis*: si tratta, cioè, di una ragione "produttiva" che va oltre l'accezione gnoseologico-razionalista moderna (e la sua simmetrica lettura utilitarista), per delinarsi, in senso più ampio, in termini di produzione di senso e, quindi, di articolazione dell'identità individuale e collettiva.<sup>16</sup>

12 Del resto in Grecia la questione si presentava in termini ben più complessi, se è vero che, anche semplicemente in rapporto al campo semantico odiernamente ascrivibile alla nozione di "mente", si dava una notevole varietà categoriale-lessicale: *logos, nous, metis, phren*, ecc.

13 La prospettiva kantiana è stata evocata da Sequeri nelle menzionate giornate doglianesi.

14 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1969 (ed. or. 1798).

15 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1975<sup>3</sup>.

16 In questa direzione non è forse inutile evocare l'art. 1 della Costituzione italiana circa la portata e le proiezioni ivi notoriamente riconosciute, in chiave espressamente sociale e politico-giuridica, alla dimensione lavoristica.

In termini generali ne segue, in sostanza, che la polarità 'ragione-senso' va giocata su un terreno più vasto e, a ben vedere, non ignoto al sapere moderno, di cui occorre cogliere le intuizioni sottese e con il quale forse è possibile percorrere un tratto in comune (qui divergo in parte da Sequeri: ma si chiarirà meglio al punto successivo).

In altre parole: se modernamente definiti a partire da un modello di ragionevolezza gnoseologicamente inteso, pur nella variante spinoziana menzionata da Sequeri, l'"irrazionale" o l'"arazionale" non solo rischiano di rivestire frequentemente mera natura ideologica (di qui il senso e l'attualità delle denunce foucaultiane). Più a fondo, in ultima analisi essi vengono destituiti di legittimità teoretica, soprattutto in ordine alla nominazione filosofica del sacro (riprenderò il tema in conclusione).

### 3. Il raccordo antropologico

L'accento kantiano poc'anzi proposto mostra come l'antropologia costituisca, allora, il raccordo per certi versi *naturale* tra il problema del senso e la questione della ragione. Ma, innanzitutto, si tratta ovviamente di andare oltre il modello di antropologia strutturalista a vocazione *oggettivante* di marca novecentesca (i "sistemi simbolici" di cui parla Sequeri) e che, a ben vedere, risultava l'erede del tutto consequenziale del percorso razionalistico tipicamente moderno-occidentale già evocato.

Ciò di cui si sta parlando, e lo si è detto sin dall'inizio, è un'antropologia del senso.

In gioco, in sostanza, vi è la possibilità di prospettare un modello antropologico ben più articolato, in funzione del quale ripensare radicalmente (come opportunamente segnala Sequeri) l'istituirsi e il delinarsi al suo interno del problema del senso. Un'antropologia del senso che, però, non solo faccia spazio alla questione del senso ma che, in modo complementare, contempi anche lo "spazio" per un modello più articolato e complesso di "ragione".

Come sempre, solo qualche rapida notazione.

Si tratta, innanzitutto, di provare a ripensare (seguendo l'istanza sequeriana) almeno alcuni profili del modello antropologico moderno e sostanzialmente sotteso, in termini omologanti, a tutto l'arco di riflessione che da Cartesio si distende fino a Hobbes e oltre. Mi soffermo solo su due aspetti: la figura del "desiderio" e il suo nesso con la sfera "istituzionale".

Ripensare il desiderio significa entrare nel cuore di ciò che Sequeri nomina più volte "affezione" (o sfera affettiva). In tal senso occorre superare l'ipoteca cartesiano-hobbesiano e, specularmente, spinoziana (nonché poi parzialmente kantiana) del "desiderio" come momento meramente iterativo-pulsionale assimilabile all'istinto ferino (il *Trieb* freudiano).

Del "desiderare" va invece colta (e qui, forse, oltre lo stesso Sequeri) la sottesa istanza di senso che lo anima: il desiderio, quindi, non come accaparramento satisfattivo, ma come dinamica de-situante e, quindi, come apertura all'alterità (della

realtà, della relazione, ecc.) che riempie di senso (in questa direzione la vicenda affettiva, colta ad esempio nella sua eminente articolazione erotica, ne rappresenta l'espressione più chiara).<sup>17</sup> Il "rimescolamento" esistenziale che consegue al compiersi del desiderio pone, però, il problema centrale della lettura corretta che va esperita del momento desiderante e, quindi, della sua strutturazione: o, meglio, della sua *necessaria istituzionalizzazione* (senza che ciò presenti alcuna natura saturante essendo il desiderio un moltiplicatore naturale di se stesso).

Il punto, quindi, è l'istituzionalizzarsi del desiderio.

In altre parole, a ben vedere la sfera desiderativa, contrariamente a quanto si ritiene comunemente, non ha nulla di immediato (di qui la parziale divergenza con Sequeri) bensì, e stavolta con lessico sequeriano, implica hegelianamente "lavoro" (un versante forse intuito, nel cuore della modernità, dall'umanismo marxiano?). Da questo origina correttamente, ancora con terminologia sequeriana, l'"ordine degli affetti" come *proprium* antropologico non confinato all'edificazione, in tal caso intesa solo nella sua accezione decettiva, o al mero esigenzialismo *lato sensu* etico-esistenziale.

Ma si tratta, appunto, di un "ordine".

In questa linea emerge il ruolo centrale dell'*istituzione* (*melius*: dell'istituzionalità normante) come tema decisamente e centralmente antropologico e, quindi, inclusivo del giuridico.<sup>18</sup> Se, cioè, lo strutturarsi del desiderio è momento costitutivo dell'antropologico (dell'identità antropologica), in quanto motore dell'affezione come radicale questione di senso, non si vede come la sua articolazione normante (o istituzionale-giuridica, che dir si voglia) debba risultare un'operazione estrinseca e successiva o, addirittura, eventuale.

Il punto centrale, al contrario, è cogliere proprio la sequenza 'desiderio-strutturazione-normazione-istituzione': in altri termini, la circolarità 'antropologia/affettività/istituzione' o, meglio, il circuito 'normatività-antropologia' (un profilo forse in qualche modo intravisto dalla psicanalisi, come ad esempio in Lacan). Se, allora, il normativo non è un'escrescenza dell'antropologico, il punto decisivo può riformularsi come segue: perché, *dalla prospettiva dell'antropologia del senso*, l'uomo "produce" (elabora) norme o normatività? Forse perché la normatività rappresenta una dimensione *originariamente e irrinunciabilmente* antropologica?

Qui si situa, a mio avviso, lo spazio teoretico per una filosofia del diritto *fondamentale* che voglia dirsi tale.

17 In questa prospettiva appare globalmente discutibile, come paradigma dell'impostazione moderna, la rilettura della sfera desiderativa proposta in I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., in particolare Parte prima, Libro II e III (dedicati ai temi: *Il sentimento del piacere e del dispiacere e Della facoltà di desiderare*).

18 Per questa via appare decisiva, ad esempio, l'ipoteca costituita dall'antropologia solipsistico-monologica cartesiana (e analogamente, pur in termini diversi, dall'impianto antropologico di marca hobbesiana) nella tematizzazione moderna dell'obbligazione politico-giuridica e, più precisamente, nel configurarsi del modello democratico moderno, programmaticamente fondato su una rappresentazione radicalmente atomistica e, quindi, *deistituzionalizzata e desituata* della relazionalità.



In tal senso ancora, e a puro titolo di esempio, va ormai ri-pensata la natura e l'origine del legame sociale, magari cominciando a considerare seriamente la possibilità di superare il dispositivo moderno del "contratto", eventualmente ridiscutendo (nel quadro della più pura tradizione antropologica occidentale) alcune figure concettuali in cui antropologia e normatività socio-giuridica si configurano secondo un nesso indissolubile. In questa linea si potrebbe ripensare la portata *immediatamente* normativo-istitutiva del momento comunitario in chiave classica e che, già originariamente, riconosceva nella *philia* come *dimensione antropologica* una proiezione immediatamente istituzionale o socio-giuridica.<sup>19</sup>

### Topiche socio-giuridiche

#### 4. Spunti sul "potere" (il "potere su")

Gli ultimi rilievi mostrano come le topiche del senso si incontrino naturalmente con le topiche del socio-giuridico: entrambe, infatti, riguardano l'"umano universale (o comune)".

Appare cioè evidente come il darsi antropologico del senso non possa rimanere consegnato o confinato in un ipotetico momento astrattamente riflessivo-istitutivo. Esso, al contrario, *costituisce letteralmente* l'intero operare dell'umano e quindi, innanzitutto, abita il complesso articolarsi della relazione tra "umani". Ne considero di seguito tre momenti (variamente evocati nel ragionamento sequeriano):<sup>20</sup> il potere, il dono e la giustizia.

Non v'è dubbio che il "potere" (nella variante che Sequeri chiama il "potere su", distinto dal "potere di") rappresenti una costante *strutturante* della relazione intersoggettiva. O, meglio, il potere come espressione della naturale e strutturale asimmetria che innerva costitutivamente la relazione (sul punto tornerò poco più avanti). Ad esempio nella relazione paterna ('padre-figlio') non solo emerge tipicamente una dinamica di "potere su" (del padre nei confronti del e "sul" figlio), in cui si individua puntualmente l'umano articolarsi del senso a livello relazionale-immanente, ma essa mostra come il potere si intrecci antropologicamente con la dimensione dell'"autorità" (un nesso, quello di 'potere-autorità', decisivo e che andrebbe scandagliato più a fondo):<sup>21</sup> solo per questa via, infatti, si snoda l'articolazione-trasmissione-perpetuazione del senso.

19 In merito non si può che rinviare a Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1159b 25-1160a 30; VIII, 11, 1161a 10-1161b10; VIII, 14, 1163b 5-9; IX, 6, 1167a22-1167b9; *Politica*, III, 9, 1280b 29-1281a 11.

20 Qui mi riferisco soprattutto a quanto emerso nelle giornate doglianesi.

21 In merito, per una tematizzazione in chiave di antropologia filosofico-giuridica, mi paiono ancora molto interessanti le prospettive suggerite, ad esempio, da Giuseppe Capograssi: G. Capograssi, *Educazione e autorità. La rivoluzione cristiana*, La Scuola, Brescia, 2011 (a cura di Stefano Biancu).

In questa direzione, se è vero che la circolarità ‘potere-autorità’ appare ineludibile, l’asimmetria su cui si impernia il “potere (naturale) su” tematizza, a ben vedere, la questione decisiva della *differenza* soggettiva. Lo scarto, cioè, sempre immanente alla relazione tra gli universi umani in quanto fondato sull’irriducibile *differenza* dell’umano: è questo, in ultima analisi, a impedire che le identità, colte appunto nel loro diverso articolarsi cognitivo-affettivo, si possano in qualche modo “catturare” ultimativamente attraverso dispositivi o modelli sociali (di qui, ancora e per altra via, il tema del binomio ‘potere-autorità’).

Si tratta, ovviamente, di una relazione “pericolosa”: potere e autorità, antropologicamente legittimati nella “differenza” che costituisce strutturalmente le identità umane, si espongono a tutte le possibili distorsioni/prevaricazioni che la storia e l’esperienza comune ci attestano. Ma la “differenza” è antropologicamente preziosa e irrinunciabile e, quindi, assolutamente da mantenere a pena della compromissione radicale delle identità: ciò significa che il “conflitto”, o meglio la tensionalità, sottesi alla dinamica relazionale vanno conservati.

Diventa, allora, chiara la gravità della compromissione di tale “differenza” antropologica connessa a molti percorsi del progetto moderno. Per vie diverse e parzialmente eterogenee, infatti, la modernità, pianificando la rimozione del “conflitto” in chiave trasformativo-palingenetica (l’impianto hegeliano cui si riferisce anche Sequeri), occulta, più a fondo, la radicale differenza dell’umano e degli umani. Una linea teorica che, dal metodo *more geometrico* spinoziano (in cui non a caso si metabolizza anche l’affettivo, come sottolinea ancora Sequeri) arriva alle forme di oggettivazione burocratico-procedurale denunciate da Weber così come, e *pour cause*, alle tesi critiche sul “potere-autorità” di un Foucault o di un Marcuse, per approdare, infine, all’(apparente) formalizzazione sistemica dell’aconfliittuale di matrice luhmanniana.

Sono evidenti i possibili riflessi, in chiave socio-giuridica, di tale sequenza concettuale-culturale. Non solo per quanto attiene, ad esempio, alla sostanziale esautorazione antropologica in termini di senso del tema del “lavoro” (inteso sia come affezione relazionale *à la* Sequeri, sia come dinamica socio-istituzionale: due profili, come osservato, tra loro strettamente connessi), ma anche in rapporto al sostanziale svuotamento di categorie “classiche” della sfera socio-giuridica e del normativo *tout-court*: dalla nozione di “responsabilità” a quella di “libertà”.

Tuttavia, a ben vedere l’articolazione antropologica del nesso ‘potere-senso’ rinvia a una dimensione più radicale, nella quale abita la dinamica stessa della differenza soggettiva. Non solo nella direzione della legittimazione che il senso conferisce sempre al potere, ma anche nella prospettiva inversa e, cioè, del “potere del senso”: in altri termini, la capacità e il ruolo decisivo rivestito da quest’ultimo nel costituire *ogni* struttura esistenziale così come ogni prensione del reale. Qui si radicano, nella loro drammatica effettualità, le patologie e distorsioni (dall’ideologia all’anestetizzazione della domanda sul senso) che possono innervare il circuito antropologico ‘potere-differenza-autorità’.

## 5. Dono e gratuità

La riflessione intorno al “potere su”, e ai suoi nessi con il tema dell'autorità, non esaurisce ovviamente l'articolazione antropologico-effettuale del problema del senso. Accanto, e intrecciate a tale profilo, si pongono altre direttrici in cui, ancora una volta, l'istanza del senso mostra le forme immanenti (perciò affettive) del suo darsi.

In questa linea mi pare interessante la figura del “dono”, un tema variamente evocato da Sequeri<sup>22</sup> in rapporto alla dimensione della “carità” di matrice cristiana. A livello antropologico la figura del dono (o, più genericamente, della gratuità e dell'oblativo) risulta interessante poiché, ponendosi in qualche modo all'intersezione tra il potere e il “giusto”, in esso riemergono i nessi concettuali su cui si è andati sinora ragionando.

Parto dal nesso dono/giustizia.

Per un verso, infatti, nel dono<sup>23</sup> (colto nella fenomenologia sociologicamente articolata in cui esso si offre: volontariato, prestazioni senza corrispettivo o “a perdere”, ecc.) sembra in qualche modo emergere una “giustizia” della relazione che va oltre il perimetro formale o scambistico-contrattuale.

Il dono, cioè, sembra situarsi oltre la giustizia formale (la “legalità” già weberiana) e evoca *actu exercito* (sequerianamente: in modo affettivo) un “giusto naturale” che, antropologicamente, istituisce a livello relazionale nessi di senso più radicali in grado di ricomprendere, in quanto tesaurizzata e letta compiutamente, la “differenza” (sociale, razziale, culturale, economica, storica, ecc.). Il dono quindi, e più ampiamente la gratuità, come articolazione di un giusto antropologicamente originario sganciato dall'equivalenza simmetrica dello scambio: il dono come donazione/offerta di senso.

Eppure anche il “dono”, come ogni dinamica relazionale, mantiene ambigualmente al suo interno una logica di “potere” (penso, ad esempio, alla nozione di “spreco sacro” o *dépense* elaborata da un autore come Georges Bataille).<sup>24</sup> Non in termini di deriva patologica, ciò che costituirebbe un tratto del tutto secondario, ma come espressione della tensionalità radicale che percorre le differenze identitarie. Il dono quindi, anche se ciò può apparire sorprendente e controintuitivo, è intrinsecamente “violento”. Almeno a due livelli: sul piano fondativo e a livello fenomenologico.

Sotto il primo profilo il dono intrattiene un nesso decisivo con il “fondamento”.

Il fondamento, infatti, si offre sempre (miticamente, storicamente, forse anche razionalisticamente) come dono o come apriori e in termini *violenti e in-discutibili* (si veda anche quanto già osservato a proposito del “potere del senso”). Ce lo atte-

22 Anche per questo versante faccio ancora particolare riferimento alle giornate doglianesi.

23 Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *Complessità del dono e orizzonte comunitario: una lettura filosofico-giuridica*, relazione presentata al Convegno «Il dono e lo Stato: legame interpersonale e sociale. Un dialogo interdisciplinare» (tenutosi presso la Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA, sede di Palermo, 9-10 Novembre 2012) e di prossima pubblicazione.

24 G. Bataille, *La parte maledetta: preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 (Paris, 1949).

sta, ad esempio, il ruolo centrale rivestito dalla dimensione sacrificale nelle “società primitive” (*melius*: extraoccidentali) indagate, in questa prospettiva meritoriamente, dall’antropologia strutturale novecentesca, nonché la riflessione di alcuni autori (come René Girard)<sup>25</sup> sulla portata fondativa del dono-offerta che peraltro, nell’intreccio tra “sacrificio” e “sovranità”, segna e attraversa indelebilmente anche l’alba della modernità occidentale.<sup>26</sup>

Ma, oltre che a livello fondativo, il dono e la gratuità sono violenti anche in chiave fenomenologica.

Le forme sociologicamente suppletive e sostanzialmente strumentali, soprattutto rispetto alle disfunzionalità del gioco democratico, che l’istanza donativa è andata via via assumendo nelle società occidentali-postmoderne ne mostrano, in realtà, il carattere strutturalmente imperativo. La dinamica del dono, cioè, innescata e *impone oggettivamente*, a livello individuale e di vissuti collettivi, una *logica* della relazione (si potrebbe dire: un’antropologia della relazione) che postula una radicale ridiscussione della prospettiva esistenziale e dei sensi condivisi: il dono, in sostanza, come *metanoia* antropologicamente *imposta* e, pur contraddittoriamente, forse rivelativa del senso nascosto della relazione.

## 6. Il “giusto”

Se il dono, e la logica della gratuità, costituiscono le forme antropologicamente sperimentabili di un senso della relazione e dello stare al mondo che attinge ad un “giusto” dell’umano, appare evidente come una riflessione sulla giustizia non appaia affatto sconnessa né, ancor meno, estrinseca rispetto ad un’antropologia del senso.

Al contrario, essa rappresenta l’articolazione cognitivamente irrinunciabile di un’antropologia che contempla la normatività come suo profilo decisivo. Il nesso tra antropologia del senso e sfera socio-giuridica, che qui si cerca solo di abbozzare sulle orme degli spunti sequeriani relativi alla “giustizia dell’affezione” e all’“affezione della giustizia”, non può cioè che esitare, necessariamente, nel tema della “giustizia”.

Giustizia cognitiva, si è appena detto (ma lo si è osservato sin dall’inizio). Nozione del “giusto”, cioè, che attiene ad un originario antropologico *cognitivamente costitutivo* (sequerianamente: l’“incondizionato della giustizia”) e che riposa sulla capacità/propensione intrascendibile alla qualificazione di senso come *proprium* dell’umano.

Ancora una volta l’interrogazione sul “giusto” che percorre ininterrottamente, e secondo paradigmi tra loro del tutto incommensurabili, la tradizione occidentale

25 R. Girard, *Il sacrificio*, Cortina, Milano, 2004 (Paris, 2003); Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987 (Paris, 1982); Id., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980 (Paris, 1972).

26 In merito, ad esempio, G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia politica nell’Europa di Shakespeare e di Bruno*, Einaudi, Torino, 2002.

ce lo attesta chiaramente: dalla *dikayosine* di Platone e Aristotele alle prospettive naturalistiche (il “giusto per natura”), così come da molti luoghi del moderno sino alla stessa riflessione contemporanea (la *Fairness* di Rawls e, forse, lo stesso impianto analitico), la *qualificazione* di un atto (o comportamento, gesto, parola, intenzione, sguardo, sanzione, decreto, ecc.) come *giusto* evoca un orizzonte di senso irrinunciabile.

Ciò che è “giusto”, in sostanza, non corrisponde semplicemente al “conveniente”, “opportuno”, “tramandato”, “condiviso”, “creduto”: il *giusto* indica e individua *cognitivamente* uno stato di cose (*melius*: uno stato dell'essere) che si offre *come tale*. In questo senso quindi, sfruttando e andando oltre le stesse suggestioni sequeriane, si potrebbe forse parlare del “giusto” come quarto trascendentale: da intendersi, però, non più in termini ontologici, cioè nell'accezione medievale dei trascendentali classici (*verum, pulchrum, bonum*), bensì in chiave cognitiva (come avevano già intuito, a ben vedere, i Greci). Una trascendentalità dell'essere riletta, dunque, come trascendentalità *cognitiva* del senso.

Una prospettiva, quella di cui si va dicendo, che dischiude (almeno mi pare) orizzonti interessanti e pragmaticamente fecondi, nella precisa direzione di un'antropologia filosofico-giuridica e, ad esempio, in chiave interculturale. Il riconoscimento a livello antropologico di una capacità categoriale di pensare *cognitivamente* il giusto potrebbe infatti costituire non solo l'orizzonte concettualmente comune, in quanto universale, per un confronto (non di maniera) tra modelli culturali, ma anche per provare a fondare teoreticamente alcune nozioni peculiarmente *occidentali* come le nozioni di “diritti umani” o di “dignità”.

## 7. Sulla nominazione religiosa del fondamento: postilla sul “sacro”

Un'antropologia del senso che voglia dirsi tale, benché soltanto riguardata (come in questa sede) in rapporto alla sfera socio-giuridica, non può arrestarsi a questo livello, ma deve aprirsi all'interrogativo religioso: anzi, seguendo Sequeri, alla nominazione religiosa del fondamento. Non solo per i forti e molteplici nessi che intercorrono tra qualificazione antropologicamente giuridica (istituzionale) e qualificazione *lato sensu* religiosa, ma perché quest'ultima inerisce strutturalmente al fondamento (giusta l'intuizione sequeriana).

Ancora una volta solo alcune brevi annotazioni a completamento del quadro sin qui proposto.

Se il fondamento è la figura metafisico-speculativa che tematizza il senso, a ben vedere una funzione analoga è rappresentata anche (e forse più originariamente) dal “sacro”. In quanto sempre sperimentato e non puramente teorizzato, rispetto all'interrogativo metafisico intorno al fondamento e all'origine il “sacro” istanzia forse in modo più articolato la domanda di senso, poiché esso investe strutturalmente l'intero dell'umano o, come qui si è andati proponendo, la polarità ‘cognitivo-affettivo’ nella sua interezza.

Una relazione peraltro, quella tra domanda sacrale e interrogazione speculativa, che (come nota anche Sequeri *en passant*) percorre molti momenti della coscienza

occidentale (forse dagli Orfici a Marx), fecondando entrambi i poli del rapporto, ma che permane ancora largamente impensata.

“Sacro”, dunque, non “religioso”, come nominazione del fondamento. A indicare, ancora una volta, una dimensione antropologicamente originaria che riposa sulla legittimità del riconoscimento dell’“arazionale” (o di un “razionale cognitivamente esteso”: di qui lo spazio per la “fede”) e che, pur intrecciandosi inevitabilmente con esso, viene prima del “religioso”. Così, se si intende il “sacro” come apertura antropologica al “tutto”, cioè come domanda di senso, il “religioso” può declinarsi come la sua *necessaria e inoltrepassabile* articolazione storico-esperienziale.

Ma “sacro” distinto anche dal “teologico”. Se il primo rappresenta l’emersione della comune capacità antropologica di interrogare non speculativamente il senso della totalità, non si vede perché essa debba venire sequestrata in un modello teoretico (come quello in larga parte occidentale e segnatamente moderno) univocamente orientato, per ragioni storico-culturali, a “leggere” concettualmente-razionalisticamente tale istanza conferendole veste sistematica.

Di qui allora, in conclusione, la necessità di riflettere sul destino che attende forse la più eminente delle nominazioni occidentali del “sacro”: il cristianesimo.

Non v’è dubbio che il *Logos* cristiano (su cui si sofferma Sequeri nelle sue ultime pagine) vada inteso essenzialmente come *logos* di senso. In questa direzione, anzi, il cristianesimo costituisce forse una delle ultime radicali istanze di senso operanti nelle società occidentali contemporanee: ciò che, sul piano squisitamente antropologico, ne legittima pienamente il ruolo culturalmente decisivo.

Ma è proprio per queste ragioni teoretiche che il cristianesimo non può (più) rivendicare per sé un ruolo esclusivo (come mi pare accada ancora, almeno in parte, in Sequeri). Al contrario, un’autentica prospettiva di antropologia del senso, di cui il cristianesimo costituisce un elemento storicamente integrante (anche in ragione delle matrici squisitamente occidentali dell’antropologia filosofica), non può che essere inclusiva di altri percorsi verso il “sacro”.

Ecco allora riemergere, come già per il “giusto”, la radice essenzialmente antropologica di un interculturalismo non di maniera che, misurandosi seriamente con la complessità degli scenari socio-culturali contemporanei, da un lato sia in grado di raccogliere le migliori istanze dell’antropologia occidentale *come antropologia del senso* e, dall’altro, si apra alle molteplici nominazioni del “sacro” riconoscendone la piena legittimità teoretica.