

Francesco Botturi*

Individuo, relazione, comunità

Abstract: The relationship-community nexus is a hermeneutical key to issues of absolute speculative importance and of pressing topicality. Hence the interest in this theme, which has many profiles, including: the question of the opposite presupposition, that of individualism; the statute of anthropological relationality; the communitarian mediation of the social. Here I would like to propose the salient points of a possible itinerary in this area of questions.

Parole chiave: Individualism, relationship, community, recognition, generation

Indice: 1. L'invenzione dell'individualismo – 2. Condizione di possibilità della relazione (di riconoscimento) – 3. Dal bisogno di altra libertà al riconoscimento tra libertà – 4. Gratuità generativa – 5. La terzietà comunitaria e socialità

1. L'invenzione dell'individualismo

Nonostante la sua dominanza sociologica, la crisi speculativa dell'idea di individuo (quale sinonimo di soggetto) caratterizza felicemente il nostro momento storico. Aldilà delle apparenze la presunta solidità dell'individualismo liberale, sotto la pressione globale del nominalismo iper moderno (fatto di funzioni, ruoli, procedure) si sgretola e lascia il posto all'impersonalismo ovvero ad un'irreversibile de-sostantificazione del soggetto, che a livello alti riprende l'annuncio nietzschiano della morte di dio/morte dell'uomo a favore di impersonali volontà di potenza; a livelli bassi ha infiniti riscontri nelle forme diversificate di fluidificazione aggressiva di ogni identità. Quale individualità, dunque, si dissolve?

Una certa modernità sei-settecentesca ha teorizzato l'individualismo, cioè ha proceduto all'*invenzione dell'individuo*, con cui si è cercato di dare risposta alle nuove problematiche della politica (statualità assoluta: individuo e Stato) e della nuova economia di mercato (protocapitalismo: individuo e Mercato). Nella più innovativa teoria politica moderna, quella hobbesiana, la *giustificazione del potere pubblico* si accompagna a un inedito processo di de-socializzazione della convi-

* Professore di Filosofia morale, Università Cattolica di Milano. francesco.botturi@unicatt.it

venza e di trasferimento del legame sociale nel potere superiore e inappellabile del sovrano, nel presupposto di una conflittualità orizzontale altrimenti inconciliabile, nel presupposto cioè della strutturale a-relazionalità dei soggetti, risolvibile solo con la loro trasformazione in individui sudditi dell'individuo sovrano in cui è riposto ogni potere: sovrano e suddito, questi sono gli attributi estremi con cui appare al mondo l'individualismo moderno, sino all'esasperazione implosiva dell'individualismo nella figura libertaria dell'individuo sovrano di se stesso.

Il *potere economico*, infatti, va cercando una sua giustificazione sociale con l'attribuzione della sovranità all'individuo in quanto proprietario e agente economico (cfr. J. Locke secondo R. Esposito); paradigma di quella atomizzazione monadica (secondo il modello leibniziano, e poi nominalista empirista) del sociale (competizione degli interessi e ordine a "mano invisibile") in proporzione della sua trasformazione mercatoria, secondo linee dell'individualismo moderno che si incontrano, si scontrano, si combinano sino ad oggi.

Il fatto speculativo rilevante è che questi movimenti storici si reggono su un'idea di individuo che è, in fondo, solo un dispositivo convenzionale. La *nozione di individuo*, infatti, analizzata nella sua costituzione onto-logica, pretende di far esistere come sostantivo quello che non può essere che un aggettivo; detto altrimenti, il lemma "individuo" non è che un aggettivo sostantivato a scopo di stabilizzazione di funzioni (economiche, giuridiche, comunicative, politiche, ...): l'individuo è il frutto di un'operazione linguistica (legittima) e di un'operazione concettuale (illegittima) con cui l'*individualità dell'essente* è tradotta nell'idea dell'*individuo sussistente*. Che cos'è, infatti, l'in-dividualità di qualcosa (in primis di un soggetto)? La sua *in-divisione* (trascendentale), che nel suo versante positivo coincide con la sua *unità* (modo d'essere della sua sussistenza) oppure con la *singularità* (categoriale) di qualcosa/qualcuno in quanto membro numerico di un genere o di un insieme. In ogni caso l'individualità appartiene all'ordine della connotazione, non della denotazione di qualcosa o di qualcuno.

In termini speculativi, perciò, individuo non è termine intercambiabile con o sostituibile a persona. *Individuo e persona* è un'endiadi oppositiva divenuta tradizionale, di cui il personalismo ha fatto largo uso, legittimandolo. Invece, individuo e persona non sono due opposti, l'idea di persona coincidendo piuttosto con l'idea di eccellenza (*nomen dignitatis*) di quel tutto che è un essente umano individuale: l'individualità è ricompresa nell'essere persona come sua componente, che in nessun caso può costituire un correlato alternativo: in questo senso *l'individuo propriamente non esiste*, se non come eventuale *fictio juris*. Il costruito individualistico è dunque il prodotto di due procedimenti: la disaggregazione semantica del soggetto sostantivo e l'ipostatizzazione della sua individualità (che la rende concorrente del termine persona).

Per questo, setale astrazione viene impiegata come sostituto di realtà, non può non avere un effetto di deformazione e di falsificazione di questa. Di fatto, il fantasma individuale ha conteso il terreno alla persona reale, sostituendo un concreto esperienziale con un'astrazione ipostatizzata in grado, però, di riorganizzare il mondo a sua immagine a somiglianza sia nelle forme dell'individualismo classico sia in quelle derivate dialetticamente dalla individualità collettiva di massa.

Oggi, a conferma *sub contrario*, si assiste a una emersione perversa della verità circa l'inconsistenza onto-logica dell'individuo attraverso il proporsi della figura post-individualista dell'*impersonale*, sia macchinico tecnologico del postumano sia naturalistico new-age (nelle forme dell'animalismo o dell'ecologismo profondo, ecc.). Vacuità ultima dell'individuo, che già Nietzsche aveva preconizzato nel sopravvenire del nichilismo realizzato¹.

2. Condizione di possibilità della relazione (di riconoscimento)

Come accennato, l'individualismo è sorto sotto la spinta dell'esigenza di nuovi assetti di potere, a cui la figura/finzione dell'individuo ha fornito una lettura antropologica funzionale alla loro legittimazione. Qui – per dirla con Marx – l'individualità è un costrutto che funge da *Träger* di rapporti esteriori e funzionali, cioè non generatore di relazioni intrinseche.

Questo non significa che l'individuo individualista non abbia relazioni; al contrario, è un *gestore* oculato e metodico di relazioni con le quali governa i propri interessi: ha relazioni, ma non è *in-relazione*. L'individuo, infatti, è costruito attraverso l'assemblaggio "astratto" di alcune idee/dimensioni estrapolate dal tutto antropologico, che ruotano attorno a quella di *potere*. L'individuo secondo la sua idea archetipa è *indipendente* (potere di distanziamento), *libero* (potere di autodefinizione), *agente* (potere di autodisposizione); poteri in circumsessione, che si danno insieme e si garantiscono circolarmente, così che l'individuo si trova a essere dominato da un necessario ed escludente moto centripeto (*conatus* di autoconservazione e di autoespansione, ad esclusione della tipica capacità personale di condivisione singolare dell'umano comune).

La questione delle relazioni, infatti, è una questione di *autocomprensione del soggetto*, in cui è *discriminante se si* intenda o meno che il rapporto con l'altro sia costitutivo, cioè *apriori* rispetto all'agire, come qualcosa in cui si è da sempre implicati positivamente. Le relazioni tra umani, infatti, non "si danno" come quelle tra cose o tra corpi oggettivi (*Körper*), ma sussistono come qualcosa di vivente tra viventi. Per questo, rispetto alla problematica contemporanea dell'intersoggettività, risulta particolarmente interessante una prospettiva di tipo genetico-dinamico, che renda conto delle relazioni non come fatto, ma come atto e quindi come motivazione, tendenza, scopo, in cui la dimensione appetitiva e affettiva è coesistente con quella intellettuale e razionale.

Di questa prospettiva elementare e genetica del soggetto si può tentare una giustificazione ontologica. Alla base della condizione soggettiva, infatti, appare un bisogno fondamentale di *conferma e di promozione nell'essere*: come afferma H. Arendt, «la presenza di altri, che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi [...]»². Nella sua fragilità ontologica, il vivente

1 Per un mio approfondimento rinvio a Botturi 2017 e 2022.

2 Arendt 1994: 37.

umano ha un *fattuale e strutturale bisogno* dell'altro per essere confermato nell'essere e certificato nel suo valore. Ciò è possibile attraverso quell'*ospitalità* in altri che viene offerta in quel fenomeno che in una certa tradizione filosofica è chiamato *riconoscimento*, da intendersi a questo livello genetico non come l'essere noto o funzionalmente identificato o operativamente approvato, bensì come l'essere intenzionalmente conosciuto, voluto e apprezzato. Di fatto, come il piccolo d'uomo ha bisogno dello specchio per acquisire l'immagine intera del suo corpo, così in ogni età della vita, in misure diverse, l'immagine di sé in altri è contenuto di un'attesa, più o meno consapevole ma sempre intensa e dirimente, di gratuita accoglienza, di benefica conferma, di benevola correzione. Il campo delle conferme empiriche di questo è sovra esteso: in famiglia, tra amici, in amore, circa l'onore professionale, civile, politico, ecc. è il tessuto e la qualità dei riconoscimenti che decidono dell'esistenza e del valore delle relazioni tra soggetti. Dunque, troviamo come premessa il *bisogno di un essere-in-altri* non solo fattuale e passivo (à la Mead) ma qualificato da una dimensione di accoglienza attiva (benché graduata e sfumata secondo le possibilità e i contesti).

A quali condizioni strutturali di possibilità si dà, dunque, il fenomeno del riconoscimento? In prima istanza si pone il problema di come un soggetto possa influire su un altro soggetto in modo da confermare e attivare la sua soggettività; come possa accadere cioè che un soggetto restando se stesso possa consegnarne un altro all'ambito della sua stessa "autocoscienza", cioè alla sua razionalità e alla sua libertà. La questione è semplicemente decisiva per definire l'interazione basilare tra i soggetti in tutta la gamma della loro relazionalità e quindi la consistenza stessa del loro essere-in-relazione, di cui la dinamica generativa (dell'essere fatti esistere) è la pienezza, come dobbiamo ancora dire.

Per giungere a una prima risposta bisogna considerare la natura della relazione secondo la sua componente di pensiero, cioè secondo la sua stoffa *intenzionale*. Una relazione intenzionale non è una relazione fisica, benché fisicamente supportata, ma meta-fisica ovvero in grado di superare, senza abbandonarle, le condizioni spazio-temporali della relazione fisica. La relazione intenzionale si manifesta in concreto come quella in cui è possibile una duplice simultanea operazione: quella di rapportarsi ad altro restando presso di sé (conoscenza) ovvero di rapportarsi a sé restando presso altro (amore). Il gioco peculiare del soggettivo e dell'oggettivo proprio delle relazioni non fisiche è reso possibile dalla natura dell'intenzionalità, senza la quale si imporrebbe l'alternativa del soggettivismo o dell'oggettivismo, del solipsismo o dell'alienazione, come avviene nelle concezioni naturalistiche della conoscenza o in quelle materialistiche degli affetti, in cui non si danno coerentemente se non l'impossibilità di un con-essere intrinseco e, quindi, rapporti di alienazione o di appropriazione, come in Sartre³. Ne consegue che alla base di una *comunicazione tra i differenti*, in cui i soggetti restino degli "io" autoriferiti nell'atto stesso della loro *strutturale eteroreferenzialità* e delle libertà separate possano entrare in comunicazione senza estraneazione, senza appropriazione e senza destino conflittuale, deve trovarsi una struttura relazionale con determinate caratteristiche ontologiche.

3 Cfr. Bausola 2023.

È questo, non a caso, uno dei nodi dell'antropologia moderna, nella quale il conflitto appare invece *come forma originaria del rapporto* tra uomini. Da Hobbes, a Hegel, a Sartre la negatività costituisce il presupposto della teoria della relazione. A tale questione si sono proposti due tentativi di rimedio, quello procedurale e quello olistico che confermano la problematicità di partenza: gli uomini non hanno relazioni positive, se non per il tramite di procedure convenzionali oppure solo per appartenenza ad una totalità storica trascendente le relazioni empiriche. In ogni caso la libertà nel suo esercizio incontra l'altra libertà anzitutto come un ostacolo, superabile solo attraverso la sospensione del rapporto diretto e la sua mediazione empirico-procedurale oppure metafisico-politica. Naturalmente queste proposte non sono senza influsso sulla concezione della relazione e della libertà, esaltata per il suo individuale e metodologico potere di determinazione oppure identificata con l'adesione incondizionata a un bene superiore, cioè risolta in una totalità immanente (sia essa metafisica, statuale o sociale).

L'impensato speculativo sembra essere, dunque, il *bisogno intrinseco non strumentale che la libertà ha dell'altra libertà*. Bisogno non solo d'ordine empirico, cosa che consta all'evidenza pratica, ma d'ordine trascendentale, cioè coesteso al fenomeno della libertà stessa, così che il movimento dell'autorealizzazione di principio includa nel suo progetto la relazione ad altra libertà.

3. Dal bisogno di altra libertà al riconoscimento tra libertà

In che senso, però, la libertà è *in originaria e attiva relazione ad altra libertà*, in risposta al bisogno che un agente libero in quanto libero ha del riconoscimento di altro agente libero? Bisogno riscontrabile a un triplice progressivo livello.

a) Certamente non si può dire che la libertà finita abbia bisogno di altra libertà finita per costituirsi come tale, semplicemente perché una libertà finita non è in grado di generarne ontologicamente un'altra. La trascendentalità intenzionale illimitata del soggetto, ma onticamente limitata, non ha il potere di dar luogo ad un'altra realtà trascendentale. L'illimitate intenzionalmente trascendentale non è in grado di far essere un altro illimitate intenzionale, ma è in grado solo di relazionarsi. Ma, se alla libertà finita sono impossibili sia l'essere costituita, sia il costituire altra libertà, non è invece escluso che essa abbia bisogno di altra libertà finita per *istituirsi*, cioè per confermarsi, attivarsi e svilupparsi, e che abbia perciò il corrispettivo *potere di istituire*.

Ancora, se la libertà finita è un'«iniziativa iniziata» (Pareyson), allora essa non può a sua volta «iniziare» un'altra libertà, ma può offrire ad altra libertà una «iniziazione» al suo esercizio. Infatti, proprio perché iniziata la libertà umana è anche storica e perciò, come tutto ciò che è processualmente strutturato, ha bisogno del rapporto comunicativo con un'entità già in esercizio in grado di avviarne e sorreggerne l'attuazione. Così, se è vero che la libertà possiede originariamente e indeducibilmente il proprio potere di automotivazione, altrimenti mai sorgerebbe come libertà, è anche vero che non è tutta data a se stessa fin dall'inizio, ma attende l'attivazione del suo esercizio e desidera la crescita della sua espansione realizzante, per

ottenere le quali ha bisogno del rapporto (*Anstoss*, un «urto» dice realisticamente Fichte; un in-contro, per riutilizzare in modo forte la categoria guardiniana) con un polo già attivo che la esorti (*Aufforderung*) a prendere anch'essa la sua iniziativa di libertà consapevole («autocoscienza»); come è testimoniato da tutto il vasto fenomeno dell'educazione all'umano, che è attivo a tutti i livelli del tessuto sociale, fatto di circostanze, segni e titoli di riconoscimento, che hanno il senso di ribadire l'identità soggettiva e di riattivare e condizionare l'iniziativa della libertà⁴.

b) Ma la relazione tra libertà ha un secondo ulteriore piano di attività. Il riconoscimento da/di altri in quanto libero è un'esigenza storica della libertà che risponde anche a un più profondo bisogno strutturale. Se, infatti, nella sua radice la libertà è modo d'essere della trascendentalità soggettiva (apertura interale all'essere e riflessività radicale automotivante⁵, allora la libertà non può non desiderare (d'essere in relazione con) altra libertà come termine adeguato della sua apertura intenzionale, dal momento che l'unico termine conforme all'ampiezza illimitata dell'agire libero non può essere nulla meno della libertà stessa, perché altrimenti l'ampiezza interale della sua intenzionalità non avrebbe mai termine di relazione a sé adeguato (come apertura totalizzante e come corrispondenza a sé e quindi come esperienza possibile di reciprocità) e dunque – come relazione a cui mancasse il termine di rapporto adeguato – limiterebbe contraddittoriamente l'ampiezza della sua apertura trascendentale. In questo secondo senso, dunque, la libertà non può non attendere di incontrare altra libertà come termine vivo del proprio impegno⁶. Attesa in cui si profila non solo il bisogno di essere riconosciuta passivamente, ma anche di riconoscere attivamente, quindi di vivere l'intero dinamismo produttivo del riconoscimento.

c) Inoltre – è questo il terzo livello della relazione –, il riconoscimento da altra libertà è *esperienza di massima gratificazione* e quindi di *massima appetibilità*, perché viene esperito un beneficio peculiare, che ha a che fare con la condizione desiderante del soggetto come tale. Che cosa avviene, infatti, nel riconoscimento tra uomini? Non solo quella conferma attivante, iniziale e distribuita lungo tutta l'esistenza; non solo l'incontro con il piano trascendentale della libertà d'altri; ma anche il venir ad esistere intenzionalmente in altri e del far venire ad esistenza intenzionale altri. In qualche modo l'esistenza si trova qui sopraelevata in un'esistenza alla seconda potenza, che è la sua inabitazione intenzionale in altri.

Ma l'essere accolti in altri (e correlativamente l'accogliere altri) non è un puro fatto neutrale o una condizione piacevole/spiacevole dal punto di vista psicologico, perché costituisce una dilatazione dell'esistenza di colui che è riconosciuto, che configura un esempio, anzi, il paradigma, di qualcosa cui il soggetto aspira con tutto sé stesso. Egli, infatti, è da sempre alle prese con la sproporzione –ricchezza e povertà della sua esistenza come dell'eros platonico– tra il limite ontico della

4 Per una ricognizione sul tema filosofico del riconoscimento con particolare riferimento all'idealismo trascendentale cfr. Cortella 2023 (in part. capp. 1-9).

5 Cfr. Botturi 2014.

6 Sull'argomentazione cfr. Vigna 2001: 130-138 e 194. Resta aperta la discussione sul rapporto fra trascendentalità semantica (dell'essere) e trascendentalità della relazione antropologica; cfr. Botturi 2022.

sua determinazione fattuale e l'illimitate della sua capacità intenzionale. Nell'essere riconosciuto da altri la propria limitata realtà, infatti, è assunta in un universo intenzionale di principio illimitatamente aperto, in cui essa fa l'esperienza della (propria) esistenza ospitata idealmente nell'illimitato spazio del pensiero (di altri). In tal senso ogni riconoscimento ricevuto attraversa il territorio del desiderio umano e vi traccia la figura (non certo l'intera realtà) della riconciliazione del dramma esistenziale. Il venire ad esistere-in altri, attraverso il benevolo essere pensati (consapevolmente voluti e volontariamente conosciuti) da altri, costituisce un parziale e provvisorio soddisfacimento dell'attesa della compiuta conciliazione tra entitativo limitato e intenzionale illimitato; dunque, non il raggiungimento di una situazione radicalmente pacificata, ma un simbolo intimo e forte di "riconciliazione" di quella polarità di finito e infinito secondo cui il soggetto è costituito⁷; in termini hegeliani, l'*Anerkennung* come simbolica *Versöhnung*⁸.

Dunque, la libertà ha bisogno, non congiunturalmente ed estrinsecamente ma strutturalmente e intrinsecamente, di altra libertà o della libertà di altri: bisogno per la sua *attivazione originaria* e la sua continua e molteplice conferma; per la sua *interlocuzione omogenea*; e, infine, bisogno della figura più concreta e suggestiva della *simbolica conciliazione dell'esistenza con il suo desiderio*. Si potrebbe tentare la sintesi col dire che l'uomo ha bisogno di riconoscimento non per essere persona, ma per *esistere da persona*: l'uomo e-siste in forza del riconoscimento che riceve e che sa ricevere e che – come dobbiamo chiarire – sa offrire. Da qui l'innegabile valore positivo di principio che la relazione delle libertà comporta. E, viceversa, da qui la fortissima attesa circa la relazione con altri e la peculiare sofferenza che infligge la sua deformazione o il suo fallimento. Quello del riconoscimento – ora è chiaro – è un dispositivo potentissimo e delicato insieme. Da una parte, qualunque possa essere la difettosità o la tragicità della sua effettuazione storica, è necessario pensare l'*originaria beneficalità della libertà d'altri e per altri*, in quanto debita e paradigmatica esperienza *del bene*, senza la quale nessun altro bene mantiene integro il suo valore; dall'altra, l'incontrarsi con altra libertà costituisce il campo di massimo rischio per la libertà esposta anche alla possibilità di ogni tipo di stravolgimento patologico e abissale crisi assiologica. Donde l'indissolubile e altamente drammatico intreccio di libertà, riconoscimento e moralità, dal momento che la *fragilità* dei soggetti, sempre tentata dall'inautenticità centripeta apre attorno a sé un *intero universo morale*, in ordine ai criteri ideali che devono presiedere alla *sintassi* di genesi e legame, di custodia e cura, di responsabilità e trasmissione, propria della libera alleanza relazionale.

7 Non casualmente il dimorare nella memoria di altri è una ricorrente immagine di sopravvivenza se non di eternità, come nelle forme oggettive del culto degli antenati o in quelle soggettive della "fama". Per Sartre, invece, proprio l'essere visto – come è noto – costituisce il principio dell'alienazione (e quindi del conflitto) intersoggettivo. Ma in Sartre manca appunto una riflessione sul bisogno di altri e sul suo rapporto con il desiderio trascendentale: l'alterità interviene nella sua fenomenologia all'interno del mondo di un soggetto asserragliato e concluso nelle sue possibilità.

8 Per l'idea di desiderio qui sottesa rimando a Botturi 2009: cap. IV "Desiderio trascendentale".

4. Gratuità generativa

A causa di tutto ciò l'incontro autentico delle libertà definisce lo spazio di diritto della *gratuità*: che altro è il gratuito tra uomini, se non l'interesse della libertà come tale per altra libertà come tale, senza "secondi fini", cioè senza fini che non siano la libertà stessa (secondo l'idea kantiana della relazione all'altro come fine)? Il beneficio apportato dalla libertà d'altri non consiste, infatti, in qualcosa per il cui tramite la libertà è benefica, ma consiste nel rapporto stesso di libertà a libertà. Dal punto di vista della relazione, dunque, la libertà si ridefinisce come *rapporto alla grazia di un'altra libertà*. In tal modo l'esperienza della libertà come relazione rende comprensibile il *senso del dono e della reciprocità*, perché ne è il fondamento e insieme il caso paradigmatico. Il dono per essere tale deve salvaguardare il gratuito, ma esso – diversamente dall'interpretazione del dono di un Derrida e di un Marion⁹ – invoca anche reciprocità. Infatti, proprio perché l'essenza del dono (*donation*, direbbe Marion) è la stessa gratuità della relazione libera ad altra libertà e il contenuto del dono (oggetto o prestazione) ne è segno simbolico, il dono è intrinsecamente sollecitazione della libertà e quindi anche della reciprocità (comunque sempre «asimmetrica» secondo Ricoeur, essendo la relazione opera di libertà). Ma, se è nella natura del dono l'attesa del ri-cambio, certamente non come scambio di equivalenti, ma come segno di una libertà ri-conoscente, un dono che fosse senza attesa di riscontro esprimerebbe una relazione non fondata sulla libertà o basata su una libertà ancora astratta, una libertà senza interlocuzione, senza senso della reciprocità. Se, dunque, la libertà in relazione ha la natura della comunicazione e del dono e si rivolge al tutto dell'altro sollecitandone a sua volta la libertà, la figura antropologica sintetica del riconoscimento è espressa compiutamente dall'idea (analogica) della *generazione*.

Sotto questo aspetto l'*ontologia della libertà* è in sintesi un'ontologia della generazione entro una gamma di significati analogici; la libertà è in relazione per generare altra libertà ed è in grado di relazionarsi in quanto è capace di generare (di essere generativa). Nel suo aspetto relazionale la libertà è luogo di trasmissione passiva e attiva, è sempre insieme *generata e generativa*. Come afferma Aristotele, il vivente mostra la sua raggiunta maturità, quando è in grado di generare il suo simile. Così la libertà giunge alla maturità del suo esercizio e al culmine della sua avventura, quando, riconosciuta da altri, sa riconoscere; quando non trattiene solo per sé il riconoscimento, ma, cogliendone l'intima logica relazionale, comprende che la reciprocità riuscita dei riconoscimenti costituisce il vertice della sua vita.

In altri termini, la generazione assume il valore di una cifra antropologica connessa all'identità, al principio e al senso della soggettività stessa. Non soltanto gli umani sono in-relazione, ma il loro relazionarsi è animato da un "oggettivo" dinamismo che li rende (potenzialmente e vocationalmente) "*matrici*" dell'umano, in *perfetta contraddizione con la logica individualista e utilitaria* e con la sua contrapposizione di ciò che è *in/per sé* e di ciò che è *da/per altri*, che

9 Cfr. Derrida 1991 e Marion 1997.

sono invece riconciliati sotto il segno del *paradosso* di un'identità che per affermare se stessa ha intrinseco bisogno della relazione (riconoscente) di/ad altri¹⁰. È evidente, infatti, che un'antropologia relazionale ha uno statuto ricco e complesso, che deve essere in grado di giustificare la sinergia di due dimensioni che potrebbero essere reciprocamente escludenti, secondo un'incompatibilità con cui sono state e sono tuttora interpretate in tutte le forme dell'individualismo e del collettivismo, che hanno oggi una impressionante riviviscenza, al nostro ovest e al nostro est a livello delle attuali potenze globali. L'Occidente per secoli ha vissuto del lascito cristiano della rivelazione storica e della conciliazione originaria delle due dimensioni nell'Uni-Trinità divina, mentre oggi viviamo condizioni storiche in cui la loro separazione non può evitare la tragedia relazionale (intersoggettiva e intracollettiva), in assenza di un *pensiero* postcristiano della loro conciliazione, a cui non possono certo supplire delle istanze neo-umanitarie che non sembrano andare oltre il tentativo di una fusione a freddo di individualismo e solidarismo.

5. La terzietà comunitaria e socialità

Il riconoscimento come fattore costitutivo del mondo delle relazioni riconduce all'interrogazione circa lo *statuto della relazione*. Da quanto già detto dovrebbe risultare chiaro infatti che, se la relazione non è esterna come tra cose o solo proiettiva come tra soggetti immaturi, ma si pone *tra* i soggetti e li fa *essere-in-relazione*, essa è in qualche misura *terza* tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che una testimonianza va accolta e ripensata, ... in breve, che le relazioni chiedono di essere oggetto di cura in se stesse. Così la relazione intersoggettiva, vissuta e onorata nella sua logica più interna, è produttrice di realtà nuova, e tende ad oggettivarsi oltre se stessa come matrimonio e famiglia, come sodalizio, come sequela, ecc.

La *terzietà* della relazione evidenzia la *struttura tridimensionale del legame*, e gli dona una struttura architettonica che ingloba e trascende le singole intenzioni in gioco. Per questo relazione matura è solo quella che non si ferma alla possibilità di disporre di sé, ma si rende conto dei suoi vincoli strutturali, li accetta e li fa fruttare in termini di umanizzazione *in progress*. Certamente, si può sempre disdire la propria partecipazione, sottrarsi al proprio impegno, revocare il proprio contributo, anche consensualmente, ma è ideologico pensare che si possa disporre semplicemente del proprio contributo alla relazione come una quota azionaria separabile. In realtà nelle relazioni non meramente funzionali ma antropologicamente dense si decide sempre, in misura e modo vari, di un bene eccedente di cui si è responsabili in solido. Nella realtà familiare i figli sono testimonianza perentoria di questa

10 La figura del paradosso è così intrinseca ed essenziale alla logica della relazionalità umana, in alternativa alla sua interpretazione sia in chiave di pura linearità (convenzione bilaterale), sia in chiave di pura dialetticità (opposizione conflittuale); cfr. Botturi 2020 a.

legge di terzietà oggettiva che invoca un'evidente istanza di responsabilità. Non a caso, anche a questo proposito, la *famiglia* ha un *rilievo paradigmatico*, quale ambito in cui prendono forma le libertà dell'*io-tu* di coppia; la fedeltà del *noi* della relazione stabile; la generazione del terzo come *lui/lei/loro*, e infine il *noi* dei fratelli/sorelle.

Ora, la terzietà della relazione, la sua funzione di legame su base di riconoscimento, la sua fecondità generativa (di cui quella procreativa è la forma simbolicamente eminente) sono condizioni ottimali e paradigmatiche per la costituzione del vincolo comunitario. La definizione della *communitas* pare derivare dall'etimologia del termine composto da *cume munus*, secondo cui la comunanza è fondata dalla condivisione di un *dono* e dalla cooperazione a un *compito* che da esso deriva¹¹. Perché vi sia comunità è necessario che lo stare e l'operare insieme siano fondati, motivati e orientati da qualcosa di ulteriore rispetto ai singoli e da loro "oggettivamente" condiviso. Qualcosa che si ponga come terzo tra tutti i soggetti; è questa la *terzietà* del *munus*, che in parte è realtà preziosa già posseduta da preservare, curare e trasmettere e in parte è ancora e sempre da attuare. "Comune", infatti, significa il contrario di "proprio" ed è perciò qualificato dal non proprio e dall'inappropriabile. In questo senso l'essere della comunità non coincide con quello di insieme collettivo o di soggetto sociale, bensì consiste nel *tra* dei soggetti (M. Buber) e nell'«*l'esse come inter*» (R. Esposito).

L'esempio dell'alleanza coniugale e della comunità famigliare è eloquente. Si costituisce attorno al suo *munus*, che è la stessa relazione nata dall'incontro dei due, poi estesa nella rete dei rapporti filiali e famigliari come un patrimonio che trascende interessi e obiettivi particolari, cioè come *bene comune* della comunità, che è proprietà di nessuno, è condiviso da ciascuno ed è vincolante per tutti. Idea fondativa e dinamica della comunità che, perciò, è identificante ed escludente suoi sensi riduttivi, sentimentali o strumentali; ogni comunità, infatti, è identificata qualitativamente dal contenuto del suo *munus* riconosciuto, che la costituisce e la abilita alla sua funzione sociale.

Per queste sue connotazioni si comprende perché, a ridosso dei processi di razionalizzazione economico-sociale tra XIX e XX secolo, autori come F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel, M. Weber attribuiscono al tema della comunità un posto centrale nelle nuove scienze sociali, in quanto appunto realtà fondata sui legami naturali, familiari, personali e volontari a fronte del passaggio alla società industriale e mercantile dell'artificio, della convenzione, dell'anonimato burocratico. In particolare, per Weber quello di "comunità" è il concetto sociologico di appartenenza con implicazione personale ideo-affettiva, caratterizzata da un «*agire di comunità*», opposto e alternativo all'*agire "associativo"* secondo interessi calcolati; una nozione tornata attuale per la sua opposizione alla «*gabbia d'acciaio*» della razionalità calcolistica della società capitalista e di quella burocratica dello Stato moderno.

11 Secondo Forcellini 1965 *munus* ha tre significati dominanti: *donum* (dono), *onus* (servizio, onere), *officium* (carica, compito).

Nel contemporaneo, a sua volta, l'istanza comunitaria è rinata in termini di affermazione sia di identità culturali, religiose, etniche, sia di stili di vita che contestano il primato della logica di mercato rispetto a quella del "valore di legame", a cui corrispondono nuovi bisogni di riconoscimento e nuovi beni di tipo relazionale. Sotto questo riguardo il rinnovato bisogno di comunità delle società odierne non può essere interpretato come regressione all'organicismo e all'olismo tradizionali (Z. Bauman), bensì come segno epocale della dialettica storicamente ricorrente tra olismo e individualismo, tra comunità e società, fra tradizione e innovazione (F. Fistetti)¹².

Un'adeguata interpretazione del rapporto comunità-società, perciò, non va cercata nello schema di *Gemeinschaft* e di *Gesellschaft*, in termini semplicemente oppositivi, perché non rende conto della continuità nella differenza tra esistenza intersoggettiva, vita sociale e agire politico e quindi della valenza antropologica delle funzioni istituzionali. In altri termini, non si tratta di rivendicare alla comunità un astratto primato, ma di riconoscere che essa è tra le forme di relazione quella che più di altre conserva in sé la memoria vivente dell'essere e del fare in-comune e il codice della semantica e della pragmatica del con-essere. Non si tratta di estendere la modalità comunitaria come criterio di autenticità ad ogni ambito e livello del vivere, ma neppure di considerarlo una marginalità ideale di tipo privatistico, bensì di riconoscerla come ideale regolativo dell'antropologia relazionale e insieme come istanza di umanesimo sociale. Con il suo stesso essere la realtà comunitaria fornisce un patrimonio di energia, di motivazione, di testimonianza a favore delle con-vivenza e una rete ampia e multilivello di realtà condivise, risorsa preziosa di umanità soprattutto in un contesto di società tecnologica a tendenza tecnocratica.

Rispetto alle organizzazioni civili e all'intera società civile, infatti, la comunità – osservava S. Weil – risponde al bisogno fondamentale dell'essere umano di «essere radicato [...] in forza della sua reale, attiva e naturale partecipazione alla vita di una realtà», capace di conservare in modo vivo tesori del passato e aspettative per il futuro¹³. L'istanza antropologica di sistematica connessione tra radicamento, appartenenza, convivenza non può essere ignorata dal sociale se non a prezzo di dannose astrazioni. Più profondamente, nella misura in cui le realtà comunitarie sono portatrici della dimensione generativa delle relazioni, ciò si riverbera sul sociale trasmettendogli cose come l'*esperienza del bene comune* e della *relazione tra generazioni* che sono preziose nei più diversi ambiti della educazione e della formazione, ma anche dell'organizzazione del lavoro e del welfare, della responsabilità civile e politica, dei processi istituzionali.

In sintesi, caratteristica del comunitario – scrive A. Gorz – è l'essere «comunità cooperativa», in cui sono inclusi l'autonomia degli individui, il bisogno di riconoscimento, il desiderio di appartenenza, la tensione collaborativa, l'interesse per il legame sociale, la solidarietà, che non si contrappongono allo spazio astratto e

12 Cfr. Bauman 2001; Fistetti 2003.

13 Weil 1952: 43. Interessanti perciò le riprese attuali del dibattito tra filosofie dei diritti e filosofie della comunità: cfr. F. Botturi 2020b e, in discussione con Seligman & Montgomery 2020, <https://www.resetdoc.org/dossier/a-world-without-human-rights/>.

formale delle relazioni giuridico-politiche societarie, ma dalle quali però si distinguono e con le quali si pongono in tensione come «tra poli opposti», nel senso habermasiano dei poli del mondo vitale e del sistema, bisognosi della mediazione del politico¹⁴.

Bibliografia

- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- Bauman Z. 2001, *Voglia di comunità*, Roma-Bari: Laterza.
- Bausola A. 2023, *Desiderio, amore, valori. Lo sguardo di Sartre sulle relazioni umane*, a cura di M. Lenoci, Milano-Udine: Mimesis.
- Botturi F. 2017, “Individuale, impersonale, interpersonale. Problemi della singolarità”, Congiunti L., Ndreca A., Formica GB (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Città del Vaticano: Urbaniana University Press: 21-34. Cfr. Botturi F. 2014, “L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento”, *Acta Philosophica*, 23, 2: 209-225.
- Botturi F. 2009, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Botturi 2020b, “On the Need for Belonging: Roots and Communities”, *Reset Dossier Political Theories*.
- Botturi F. 2020 a, “Paradossi e virtù del riconoscimento”, G. Cotta (a cura di), *Virtù umane, virtù politiche*, Milano-Udine: Mimesis: 35-55.
- Botturi F. 2022, “Personale e impersonale da R. Esposito a G. Deleuze”, Ciancio C., Goisis G., Possenti V., Totaro F. (a cura di), *Persona. Centralità e prospettive*, Milano-Udine: Mimesis: 17-34.
- Botturi F. 2022, “Trascendentalità intenzionale e trascendentalità relazionale”, Bettineschi P., Fanciullacci R., Zanardo S. (a cura di), *Essere in relazione. Studi in onore di C. Vignai*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice: 41-50.
- Cortella L. 2023, *L'ethos del riconoscimento*, Bari-Roma: Laterza.
- Derrida J. 1991, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- Fistetti F. 2003, *Comunità*, Bologna: Il Mulino.
- Forcellini E. 1965, *Lexicon totius latinitatis*, Bononiae, Forni-Padova: Gregoriana.
- Gorz A. 1997, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, trad. it., Roma: manifestolibri.
- Marion J.L. 1997, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Pulcini E. 2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Seligman A.B. & Montgomery D.W. 2020, “The Tragedy of Human Rights: Liberals and the Loss of Belonging”, *Reset Dossier Political Theories*.
- Vigna C. 2001, *Etica del desiderio umano*, in AA.VV., a cura di Vigna C., *Introduzione all'etica*, Milano: Vita e Pensiero.
- Weil S. 1952, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*, transl. by A. Wills, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

14 Gorz 1997: 177; cfr. anche Pulcini 2009.