

TRASCENDENTALITÀ, INTERSOGGETTIVITÀ E VITA MORALE

LUIGI ALICI

Università di Macerata

Dipartimento di Studi umanistici

luigi.alici@unimc.it

ABSTRACT

Carmelo Vigna connects the classical reflection about the transcendental with the modern and contemporary attention to the topics of intersubjectivity in a doubly interesting way: on the historiographic level, it offers an original link between classical ontology, ethical recognition and philosophy of the person; on the theoretical level, it elaborates the notion of transcendental as essential intersubjectivity, in the perspective of a onto-ethics.

KEYWORDS

Ethics, intersubjectivity, person, reciprocity, recognition

1. ESORDIO AUTOBIOGRAFICO

È un onore per me, nel senso più autentico del termine, avere l'opportunità di discutere, attraverso l'angolatura particolare di una sua singola opera, il pensiero filosofico di Carmelo Vigna. Non riuscirei a farlo, in modo almeno sincero (anche se pur sempre inadeguato e parziale), mettendo tra parentesi il suo insegnamento, la sua testimonianza, perfino quella carica umana così schietta e coinvolgente che sono parte integrante del suo pensiero. Questo "esordio autobiografico", in un certo senso atipico, intreccia insieme le ragioni della gratitudine (che oltrepassano sempre, di per sé, l'ambito strettamente privato) con una considerazione più ampia, relativa a un interessante fenomeno di "contaminazione cognitiva" fra esponenti di scuole filosofiche diverse, che non hanno rinunciato a tenere insieme, in una debita articolazione di piani, pensiero filosofico e fede cristiana. Un richiamo estremamente sintetico al mio percorso di studio si giustifica unicamente in questa prospettiva.

Il mio avvio allo studio e alla ricerca filosofica matura, nell'università di Perugia, su una problematica e interessante linea di frontiera, che interseca autori e tradizioni diverse. Il magistero di Armando Rigobello, al quale devo una ispirazione di fondo in termini di idealità e di riferimenti speculativi, oltre che uno stile testimoniale aperto e dialogico, mi ha avviato a interrogarmi intorno alla tensione originaria di persona e

vita morale, che il severo confronto con l'analitica kantiana preserva da facili scorciatoie essenzialiste, lasciando inalterata la domanda di absolutezza e generando, nel difficile cammino per adeguare l'intenzionalità di senso, solidarietà comunitarie da vivere storicamente nell'ardua ascesi della testimonianza.

A partire da qui, il confronto con il pensiero moderno (che l'insegnamento di Antonio Pieretti aveva aperto alla "svolta linguistica", mettendola in dialogo con la via fenomenologica ed ermeneutica), non impedisce ma addirittura favorisce un'attenzione costante al pensiero classico: maturano in questo senso i grandi debiti nei confronti del richiamo severo di Cornelio Fabro a un Tommaso sfrondata da sovrastrutture scolastiche e riportato alla radicalità dell'*actus essendi*, così come l'incontro, favorito da Enrico Berti, con un Aristotele capace di assumere la ricchezza dell'esperienza, problematizzandola e aprendola alla trascendenza.

Entro queste coordinate – troppo schematiche per essere esaustive – di fatto la mia ricerca è stata costantemente attratta da una linea di pensiero che, da Agostino al pensiero contemporaneo (Ricoeur, Taylor, Jonas soprattutto), passando attraverso Pascal e Kierkegaard, si lascia attrarre in modo particolare da quell'imprescindibile radicamento personale e riflessivo della domanda filosofica che rappresenta la vivente sconfessione di ogni riduzionismo e, nello stesso tempo, il luogo proprio di ogni dinamica intersoggettiva di incontro o di scontro, di apertura o di chiusura, di cura o di incuria, rispetto alla quale il soggetto non può mai assumere la postura dello spettatore disinteressato. Un "luogo filosofico" per il quale ho trovato un'interlocuzione più congeniale in alcuni degli autori appena ricordati, ma di cui ho sempre cercato di valorizzare il radicamento profondo nella tradizione classica, cercando di non lasciarmi troppo condizionare dal limite sostanzialista che, peraltro non senza fondamento, stenta ad accreditare un paradigma relazionale a livello antropologico.

L'incontro con Carmelo Vigna e la lettura delle sue opere, con un apprezzamento incondizionato per la sua scrittura così brillante e "scolpita" (anche nella punteggiatura!), trova quindi nella mia personale formazione filosofica molti motivi di interesse, che si concentrano in un consenso particolare per il suo approdo a una teoria trascendentale dell'intersoggettività e del riconoscimento. Allargando la prospettiva, come ho promesso di fare, ho visto in questo esito, oltre i suoi aspetti di merito più specifici, sui quali vorrei concentrare la mia riflessione, anche la raffigurazione esemplare di una linea d'incontro fra tradizioni e atteggiamenti di pensiero diversi, in qualche modo riconducibili alla grande famiglia delle filosofie di ispirazione cristiana, di cui in passato si evidenziavano più i punti di divergenza che quelli di convergenza.

In Italia, il Centro di Studi filosofici di Gallarate (da qualche anno trasformato in Fondazione), ha raffigurato plasticamente questo passaggio, dal dopoguerra fino a oggi: il confronto vivace fra tomisti e spiritualisti, che trovava nel Centro un'arena simbolica (e reale!) di discussione, si è progressivamente attenuato, senza sfumare in

un sincretismo indistinto, ma evolvendo in forme interessanti di attenzione reciproca, che hanno favorito un fecondo scambio delle tematiche elettivamente frequentate da una parte e dall'altra.

La *magna quaestio* della “filosofia cristiana”, che ha animato il dibattito degli anni '30 del secolo scorso, trovando un punto di sintesi nel riconoscimento di una interazione storica fra filosofia e cristianesimo, come osserva Virgilio Melchiorre, altro protagonista autorevole di questo avvicinamento¹, trova qui una sorta di “via italiana” alla sua riproposizione, coerente con lo spirito conciliare di un legittimo pluralismo, ulteriormente ribadito da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*².

2. INTERSOGGETTIVITÀ TRASCENDENTALE

Il *background* di questo intervento, sommariamente evocato, dovrebbe aiutare a contestualizzare meglio alcune questioni e cogliere lo spirito con le quali le intercetto, cercando di ricavarne alcuni motivi di approfondimento. I due tomi di *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* offrono un ampio spettro di questioni, che riescono mirabilmente a trovare un punto di unificazione nel quadro teorico di fondo, ospitato nel primo tomo, in particolare nel tema generale della prima parte (*Intersoggettività trascendentale*), al quale vorrei riferirmi in prima istanza, senza trascurare alcune applicazioni specifiche, al centro del secondo tomo.

Tengo conto, in questo approccio, non solo di altri scritti di Vigna, ma anche delle interessanti lettere di suoi allievi, pubblicate sotto il titolo di *Debili postille*, in particolare l'intervento di Riccardo Fanciullacci, che tematizza la medesima questione, sulla quale vorrei soffermarmi in modo particolare³. Non c'è dubbio, come anche Fanciullacci riconosce, che il saggio *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* rappresenti una sorpresa nel cammino di ricerca dell'Autore: sia per la tesi di fondo (l'apparire di qualcosa presuppone l'apparire di qualcuno), sia per la conseguenza immediata di tale tesi (non c'è soggettività senza intersoggettività). L'elemento di particolare interesse, dal mio angolo di lettura, è che queste due tesi, che manifestano un'“aria di famiglia” con molti approcci del pensiero contemporaneo – dalla fenomenologia all'ermeneutica, dall'antropologia filosofica all'etica della responsabilità... –, sono guadagnati attraverso un severo impianto

¹ Cfr. V. Melchiorre, *Filosofia cristiana*, “Enciclopedia filosofica”, V, Bompiani, Milano 2006, p. 4201.

² «La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre» (FR, 49); infatti, «nessuna forma storica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né di essere la spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio» (FR, 51).

³ R. Fanciullacci, *Dell'intersoggettività e del riconoscimento. Per Carmelo Vigna*, in *Debili postille. Lettere a Carmelo Vigna*, a cura di P. Pagani, Orthotes, Napoli 2012, pp. 49-62.

argomentativo, senza “civettare” troppo con una facile retorica del dialogo, troppo debole per costituire un campo epistemico.

L'intenzione di fondo dell'Autore, che attraversa i due tomi, è dichiarata in modo diretto nelle prime pagine: «un'etica degna di questo nome implica un'ontologia, ossia è sempre una 'ontoetica'»⁴. Quella che viene presentata come “intenzione seconda”, a detta di Vigna, «è meno legata alla tradizione teorica cui appartengo» e si sviluppa coniugando «un'etica che dice originaria la relazione intersoggettiva e, *nel contempo*, dice originaria la forma epistemica del sapere»⁵. Il punto sul quale vorrei soffermarmi è proprio questo: mantenere l'istanza epistemica, tipica della tradizione in cui Vigna si riconosce, e allargarla a una tematica di per sé storicamente alquanto estranea a tale tradizione.

Come Vigna ammette esplicitamente, una soddisfacente fondazione speculativa dell'intersoggettività è sostanzialmente assente «sul mercato delle idee filosofiche»⁶; ma si potrebbe aggiungere, simmetricamente, che una tematizzazione della dinamica intersoggettiva appare ugualmente deficitaria nella tradizione aristotelico-tomista. La via che qui viene seguita è quella dell'«analisi del *desiderio secondo verità*»⁷, che consente di conciliare la via della fondazione razionale e quella della fondazione emozionale; si tratta insomma di «giocare il grosso del discorso aristotelico intorno al desiderio sui rapporti intersoggettivi, senza cedere a suggestioni irrazionalistiche o, comunque, a costruzioni semplicemente esigenziali». Nello stesso tempo, dal momento che «un desiderio sequestrato nella sola relazione all'umano è impensabile», diventa plausibile «pensare anche il rapporto con Dio, termine assolutamente necessario del desiderio umano, come un rapporto intersoggettivo»⁸.

In questo incrocio di prospettive speculative (trascendentalità e intersoggettività, intersoggettività e trascendenza), anche a detta dell'Autore, sta indubbiamente l'aspetto più originale e insieme più delicato del suo contributo, che trova nel saggio sopra ricordato (*Sul trascendentale come intersoggettività originaria*) una formulazione particolarmente sintetica e felice. Per questo motivo, proprio tale saggio è al centro del mio intervento.

La novità dell'impianto di Vigna è evidente già nel sottotitolo di apertura: “Dal qualcosa al qualcuno”; così s'imprime subito all'indagine intorno all'originario una mossa decisiva che, in un certo senso, “personalizza” la prospettiva trascendentale, liberandola dal limbo impersonale in cui solitamente appare confinata. Un esito evidente soprattutto nella declinazione kantiana del trascendentale, ovviamente diversa dalla tradizione classico-medievale cui Vigna si riferisce: sarebbero proprio

⁴ C. Vigna, *Intenzioni*, in *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, I, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 9.

⁵ *Ivi*.

⁶ *Ivi*, p. 13

⁷ *Ivi*, p. 14.

⁸ *Ivi*, p. 15.

questi, in ultima analisi, anche secondo Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*⁹, per riprendere il titolo di uno dei libri più noti. L'analitica kantiana, in effetti, «affonda le sue radici in una complessità interiore che l'Io penso, il plesso dei giudizi trascendentali eludono»¹⁰.

Forse non è secondario, vorrei aggiungere, che il tema dell'intersoggettività nel pensiero moderno conosce un'oscillazione costante fra i due estremi dell'analitica e della dialettica, fra l'eccesso di astrazione del *Reich der Zwecke* kantiano e l'eccesso di concretezza dello Spirito oggettivo hegeliano, al punto che molti dei tentativi contemporanei di guadagnare una diversa semantica dell'intersoggettività – a cominciare dalla via fenomenologica – appaiono profondamente condizionati da quel falso dilemma.

Il passaggio “da qualcosa a qualcuno” è guadagnato intercettando nell'apertura alla trascendentalità / totalità, propria della relazione intenzionale (mossa speculativa tipicamente aristotelica, prima ancora che tommasiana¹¹), una sorta di “ritorno” dell'intenzionalità, che assume l'evidenza di una coscienza altra, come un “reale trascendentale”. Assumendo il trascendentale nell'accezione ampia di «attributo che si predica di ogni determinazione e quindi riguarda l'orizzonte della totalità»¹², Vigna si colloca in una linea di trasferimento di tale nozione dall'ente alla soggettività, tipica del pensiero moderno (Kant e Gentile, in particolare), ma respinge il modo in cui tale trasferimento è avvenuto, soprattutto in Kant, dove la relazione intenzionale originale è incapace di attingere ciò che è. Dunque, si tratta di andare oltre il persistente naturalismo del modello antico e medievale, e nello stesso tempo oltre la elaborazione solipsistica della soggettività moderna.

In questo caso, l'incontro della semantica dell'originario con la semantica della persona implica di per sé, in prima battuta, una dimensione interpersonale. Non si tratta di dedurre il “noi” da un “ego” inteso alla maniera di una *res cogitans* cartesiana, ma di mettere al centro “l'originarietà speculativa della relazione”. Su questo cercherò di tornare più avanti. Qui vorrei esplicitare il punto d'intersezione con una tradizione che riconosce proprio nel primato della persona un autentico punto di svolta nella storia del pensiero; provo a dirlo con le parole di Emmanuel Mounier: rispetto ai filosofi che «non prendono in considerazione se non il pensiero

⁹ Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.

¹⁰ A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza*, Esi, Napoli 1995, p. 13. Per questo Kant «pur riconoscendo la necessità di una “dottrina pura dell'intelletto”, non riesce a realizzarla» (A. Rigobello, *Vita e ricerca. Il senso dell'impegno filosofico*, intervista di Luca Alici, La Scuola, Brescia 2010, p. 49).

¹¹ Vigna cita in proposito il *De anima*: «L'anima è in qualche modo tutte le cose» (431b, 21); cfr., fra l'altro, C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 245.

¹² *Ivi*, p. 55.

impersonale e il suo ordine immobile, che regola la natura come le idee», la «comparsa del singolare è come un'incrinatura nella natura e nella coscienza»¹³.

Il riconoscimento della singolarità personale, cui viene attribuita la dignità di vero e proprio paradigma filosofico, non ha ovviamente nulla a che vedere con una forma di individualismo empirico: comporta piuttosto una “incrinatura” profonda, che spezza irrimediabilmente la compattezza “artificiosa” – e per questo impersonale – di ogni universalismo astratto, in nome di uno statuto irriducibile a una semantica sostanzialista, e che Berdjaev ha chiamato «l'unione dell'universalmente infinito e dell'individualmente singolare»¹⁴. È qui, a mio avviso, la radice ultima della costitutiva relazionalità dello statuto personale, da cui discendono tutte le altre articolazioni.

Qui torna in primo piano il grande problema dell'intenzionalità originaria, rispetto al quale Vigna ricorda due risposte fondamentali: da un lato, la risposta platonico-agostiniana, che intende come oggetto dell'apparire trascendentale l'assoluto reale, cioè Dio; da un altro lato, la risposta aristotelico-tomista, secondo la quale oggetto dell'apparire trascendentale è un significato trascendentale, riconoscibile nell'ente e non immediatamente in Dio. Vigna ritiene unilaterali entrambe le risposte: obietta anzitutto al primo modello l'impossibilità di cogliere l'apparire dell'assoluto, e al secondo una difficoltà in qualche modo simmetrica, e cioè che una nozione trascendentale «non può saturare l'apparire trascendentale, perché non appartiene all'ordine del reale, a cui l'apparire trascendentale invece appartiene». La sintesi fra le due esigenze, in sé così diverse, non può che trovarsi «nella relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria»¹⁵.

Non si possono discutere, in questa sede, le effettive concettualizzazioni storiche dei due modelli evocati, qui chiamati in causa come riferimenti paradigmatici in modo necessariamente sommario (ma non arbitrario). Semmai, vorrei precisare che la posizione di Agostino si distanzia dalla “risposta” platonica proprio su questo punto, come il lungo dibattito storiografico sul suo presunto ontologismo sembra ormai aver chiarito: il rapporto con Dio è sempre mediato dalle *rationes aeternae*, realizzandosi storicamente in una ineliminabile circolarità di fede e ricerca, e non si attua mai nella forma di una sua conoscenza immediata, che diventerebbe condizione di possibilità di ogni altra conoscenza.

Al di là di questo, il dato speculativo più interessante dell'impianto di Vigna mi pare proprio il tema dell'intersoggettività originaria, «ossia che il *primo* è la relazione

¹³ E. Mounier, *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Ave, Roma 2004, p. 32. Ho cercato di sviluppare una riflessione personale sul tema, a partire da questo testo, nel mio saggio *Dire persona: il paradosso della differenza*, in Aa.Vv., *L'uomo tra verità e progetto: metamorfosi dell'antropologico e permanenza dell'umano*, Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2016, pp. 13-44.

¹⁴ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, trad. it. di E. Grigorovich, Ed. di Comunità, Milano 1952, p. 19.

¹⁵ C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 48.

fra trascendentalità reali, non fra predicati trascendentali»¹⁶. In altri termini, «la relazione intersoggettiva è il vero volto della trascendentalità originaria»¹⁷. Non è possibile in questo momento seguire la progressiva modulazione morale di tale principio, guadagnato nella forma di un'etica del riconoscimento attraverso un'originale fenomenologia del desiderio. L'esito lo si potrebbe comunque riassumere con le stesse parole di Vigna: «*il primo 'riempimento' intenzionale del significato 'cosa buona?' [...] è la relazione tra il desiderio trascendentale che siamo e un'altra trascendentalità desiderante*»¹⁸.

È invece importante intercettare, in questo discorso, una decisiva linea di sviluppo che viene definita la «*lievitazione metafisica*» di tale struttura originaria, la quale si apre «fino ad includere il rapporto mediato al Trascendente come oggetto buono per me»¹⁹. La via di questa «lievitazione metafisica» passa attraverso una radicalizzazione del desiderio come desiderio d'assoluto, che consente di superare gli ostacoli di una via dimostrativa «indebolendo la forma del sapere sull'essenza Dio»²⁰. È vero tuttavia che «il desiderio non ha il potere di assicurare a se stesso il proprio compimento assoluto, ossia di congiungersi al proprio Oggetto assoluto»²¹; il «convenire» del desiderio resta quindi nella forma della possibilità e dell'attesa: sono le grandi religioni monoteistiche, in ultima analisi, «la risposta storica a questa attesa del desiderio»²².

3. INTERSEZIONI

Vorrei, a questo punto, provare ad esplicitare alcuni nodi teorici che innervano l'impianto argomentativo di Vigna, per mostrarne la portata euristica e quindi le potenziali interconnessioni con altri orizzonti di ricerca. Mi limito a segnalare tre punti, a mio giudizio particolarmente importanti, in sé e come terreno di incontro e discussione, tentando di mettere in luce il contributo che hanno offerto (e possono continuare ad offrire) al mio percorso di ricerca, e nello stesso tempo gli elementi di sviluppo ulteriore che se ne possono intravedere.

3.1. Soggettività e persona

¹⁶ *Ivi*, p. 52.

¹⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸ C. Vigna, *Bene e male*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 232.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in *Etica del desiderio*, I, cit., p. 85.

²¹ *Ivi*, p. 87.

²² *Ivi*, p. 88.

La prima questione riguarda la possibilità di semantizzare diversamente la nozione di coscienza, assumendo in modo esplicito la semantica della persona, come ho già cercato di fare, nelle pagine precedenti, nella convinzione che, oltre la possibilità di un'equivalenza fra i due termini, soprattutto al secondo possa essere riconosciuta una maggiore compiutezza antropologica. Sono consapevole, su questo punto, del rischio di una forzatura rispetto al lessico che Vigna predilige; l'intento di fondo, tuttavia, non è quello di ridimensionare o bypassare l'impianto epistemologico del suo discorso, ma semplicemente rileggerlo entro una diversa concettualità, e con questo aumentarne le potenzialità speculative. Del resto, i continui passaggi dal piano argomentativo a quello esemplificativo, tipici della scrittura filosofica di Vigna, che sa brillantemente alternare ragionamenti di complessa tecnicità teorica con momenti estremamente concreti di immersione nel vissuto delle persone, possono accreditare tale slittamento.

Credo si possa autorizzare, sul piano sostanziale, questa equivalenza concettuale di fondo: si scrive "coscienza", si legge "persona". Si può ben capire una certa resistenza ad accettare tale equazione, che tuttavia, a mio giudizio, soprattutto oggi dovrebbe essere mantenuta, per almeno due ragioni, di ordine culturale e concettuale. Anzitutto, il termine, forgiato in una incandescente meditazione trinitaria nei primi secoli cristiani, al di là delle sue più antiche origini teatrali, s'è spesso ridotto nel pensiero contemporaneo a una scorciatoia argomentativa; una simbolica nobilitazione antropologica, poco più di una bandiera da sventolare sopra le ceneri dei più diversi riduzionismi.

D'altro canto, l'uso provocatorio e selettivo del termine "persona" nelle etiche animaliste (e dintorni), autorizza a parlare disinvoltamente non solo di individui umani non-persone (non più o non ancora), ma anche di persone non-umane (naturali, come i mammiferi superiori, e "artificiali", come in futuro potrebbero essere gli organismi bionici o *cyborg*). In questo mix di essenzialismo ingenuo e di "riduzionismo di ritorno", credo sia ancor più importante non abbandonare il lessico della persona, restituendolo alla sua originaria dignità metafisica, che tuttavia non disdegna – come ogni autentica apertura metafisica – un'adeguata elaborazione epistemologica.

In secondo luogo, e su un piano filosoficamente ancora più pertinente, il nesso tra soggettività e apertura trascendentale, tematizzato da Vigna, proprio in quanto accreditato nel suo statuto ontologico, può entrare a far parte di diritto di una rinnovata filosofia della persona. Un incontro doppiamente fecondo: da un lato, perché aiuta a ripensare una "via breve" radicalmente diversa da quella heideggeriana, e tale da offrire un'alternativa convincente alla "via lunga" preferita da Ricoeur, alla fine troppo reticente sull'approdo ontologico della propria ricerca; da un altro lato, tuttavia, appartiene al "paesaggio concettuale" tipico di una filosofia della persona – e qui il Ricoeur di *Soi-même comme un autre* può davvero aiutarci –

quella nozione di autorelazione riflessiva, grazie alla quale si possono incrociare senza ibridazioni sincretistiche tradizioni di pensiero diverse.

Soprattutto per questa via è possibile assumere agevolmente, valorizzandola fino in fondo, la valenza autoimplicativa della postura relazionale: in altre parole, nell'apertura intersoggettiva, che appartiene costitutivamente alla persona umana, relazione *interpersonale* e relazione *intrapersonale* s'incontrano. Vigna ne è ben consapevole e non esita a sottolinearlo: «L'io' è, in effetti, una relazione che *si* relaziona; cioè una relazione che si relaziona ad altro, e *così* si relaziona a sé»²³.

L'enfasi sull'alterità, giustamente posta da ampi settori dell'etica contemporanea, si risolverebbe in una mera inversione dei ruoli tra soggetto e oggetto, se la coscienza della relazione non fosse costantemente accompagnata – riflettendosi in essa – dalla coscienza concomitante di un'autorelazione, che lo statuto personale accredita in senso ontoetico, proprio come sta giustamente a cuore a Vigna. La possibilità di una relazione intrapersonale dice quindi di un essere “anomalo” nel panorama degli enti di natura, proprio per la sua apertura sulla totalità, che non sarebbe tale se non la “ritrovasse” *in interiore homine*, luogo paradossale di tangenza tra finito e infinito, tra assoluto e relativo. Un ritrovamento la cui condizione *reale* di possibilità è data precisamente dall'unione “dell'universalmente infinito e dell'individualmente singolare”.

Nello stesso tempo, questa vertiginosa capacità di sporgenza sull'intero non è semplicemente una delle tante “finestre” sulle quali indifferentemente il soggetto umano può affacciarsi: in realtà, attraversa verticalmente il suo stesso essere, rovesciandosi in una responsabilità infinita. È la responsabilità, direbbe Kierkegaard, di vivere all'altezza dell'infinito, che non per questo equivale a una possibilità indifferente o meramente “facoltativa”. La natura ontologicamente inaggirabile della condizione personale si traduce per l'etica in un compito moralmente vincolante. La persona è l'essere che *può* vivere rinunciando a essere se stesso, ma *non deve* farlo.

3.2. Reciprocità asimmetrica

Una seconda questione riguarda la nozione di intersoggettività originaria che è alla base della riflessione di Vigna. Anche in questo caso, l'intento di aprire un impianto argomentativo classico a una tematica tipicamente moderna offre risultati interessanti; merita soprattutto di essere riconosciuto e valorizzato il modo in cui viene aggirato il pendolarismo tipicamente moderno di soggetto e oggetto, che si riflette in tutti i faticosi tentativi di elaborare una “deduzione trascendentale dell'intersoggettività”, destinati all'insuccesso nella misura in cui hanno sempre inteso configurarla a partire da un'idea cartesiana di soggettività, o comunque attraverso una dilatazione progressiva degli orizzonti della razionalità pura.

²³ C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, in *Etica del desiderio*, I, p. 245.

L'alternativa offerta da un'assunzione meramente fattuale di una conflittualità originaria, più o meno addomesticata invocando il correttivo della virtù sociale della benevolenza, da questo punto di vista non è altro che una opposta unilateralità, prigioniera di una semplificazione simmetrica.

La via di Vigna mi pare consonante con il riconoscimento di un primato del "noi", che l'impianto trascendentale preserva opportunamente da forme di contestualismo comunitario e di etica delle virtù che si accontentano di identificare (e consacrare!) solo delle di pratiche di vita storicamente connotate. Anche su questo punto, reintrodurre una tensione fra il trascendentale e lo storico consente di riaprire il dibattito sull'intersoggettività, liberandolo da catture identitarie ed esclusive, e restituendogli un respiro radicalmente e universalmente inclusivo.

Nello stesso tempo, questo approccio non impedisce a Vigna uno sguardo estremamente concreto e realistico sulle dinamiche morali, attraverso le quali la via del riconoscimento si attua praticamente. Questo avviene sia mettendo in guardia contro le perversioni di un "desiderio malato", quando cioè «il desiderio diventa desiderio di sé come rifiuto radicale dell'alterità che lo nutre»²⁴, sia riconoscendo la complessità della dinamica del riconoscimento, in cui la logica della cura, della responsabilità e dell'affidamento implica sempre una fondamentale asimmetria.

Desidero esprimere un particolare consenso su questo punto, avendo insistito spesso, nel contesto di una riflessione intorno al primato del "noi" come origine e come compito²⁵, sul concetto di reciprocità asimmetrica, alternativo al dominante impianto contrattualista, tutto giocato sull'assolutizzazione della simmetria, che sembra aver ormai rimpiazzato – soprattutto in etica della cura²⁶ – l'impianto paternalista, costruito al contrario su una forma di asimmetria irreciproca. Come in ogni autentico modello parentale ed educativo e, in senso radicale, nel rapporto fra Creatore e creatura, al centro della Rivelazione cristiana, l'asimmetria di ruoli non impedisce una piena reciprocità, consentendo al contrario di riscoprirla a un livello meno astratto ed esistenzialmente più ricco.

Anche Vigna, su questo punto, mi pare pienamente d'accordo. In un saggio dedicato alla cura, egli riconosce esplicitamente una mobilità dei ruoli e un interscambio sempre possibile fra essere curati e curare, ribadendo che l'asimmetria in senso proprio non è nemica della reciprocità: «Senza una reciprocità di fondo, nessuno può essere veramente curato, anche nel rapporto asimmetrico»²⁷.

²⁴ C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, cit., p. 89.

²⁵ Rinvio in particolare ai miei saggi *Il "noi" come origine e come compito*, in L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 11-61; *La doppia articolazione del condividere*, in L. Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, a cura di L. Alici, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 9-37.

²⁶ Rinvio in proposito al mio libro *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016.

²⁷ C. Vigna, *Sulla cura*, in *Etica del desiderio*, II, cit., p. 104.

L'aspetto per me più interessante della sua posizione, tuttavia, è che in qualche caso viene presa in considerazione anche un'asimmetria di tipo diverso: non solo funzionale, in quanto legata all'esercizio occasionale e più o meno reversibile di alcuni ruoli (il maestro e i genitori, ad esempio), ma costitutivo; un'accezione "forte" e che meriterebbe ulteriori approfondimenti, ottenuta proprio estendendo la cifra del riconoscimento alla responsabilità della cura: «la struttura del prendersi cura – scrive ancora Vigna – è sempre una struttura *essenzialmente asimmetrica*»²⁸.

Questo perché «l'altro, rispondendo al mio desiderio e apparendo come colui che mi sostiene o mi fonda, diventa inevitabilmente colui da cui *dipendo*. Così, la relazione di me all'altro si instaura come una relazione *asimmetrica*»²⁹. Anzi, proprio in quanto il prendersi cura «è *anche il senso più proprio dell'essere responsabile*»³⁰, l'asimmetria appare come una condizione ultima della reciprocità; persino la relazione di coppia, che appare indubbiamente come una relazione simmetrica, «rimanda originariamente a una doppia asimmetria»³¹. La dipendenza reciproca diventa a questo livello una forma di liberazione reciproca, e non certo di reciproca alienazione, sullo sfondo di un'apertura all'Assoluto.

3.3. *Il Terzo*

L'ultima questione è strettamente connessa al senso di tale apertura infinita e chiama in causa il tema del "terzo", che riveste un interesse particolare nella mia ricerca³² e trova nel volume di Carmelo Vigna notevoli spunti di approfondimento. Tale tema consente, a mio avviso, di ripensare lo statuto dell'intersoggettività secondo un impianto triadico, oltrepassando radicalmente lo schema binario soggetto-oggetto elaborato nella modernità. In questi ultimi anni mi sono convinto che su tale diverso paradigma si giochi una linea di rottura profonda rispetto al pensiero classico e medievale, e che gran parte dell'aporetica moderna dell'intersoggettività nasca proprio da qui. Non è escluso, d'altronde, che una sorta di cortocircuito tra persona e comunità, non adeguatamente mediato dalla figura del terzo, sia il frutto di un condizionamento moderno che ha oscurato, anche in molte filosofie ad impianto personalista, sia la nozione classica di partecipazione, sia l'eredità della riflessione dei Padri.

²⁸ C. Vigna, *Sulla responsabilità*, in *Etica del desiderio*, I, cit., pp. 294-295.

²⁹ *Ivi*, p. 293.

³⁰ *Ivi*, p. 294.

³¹ *Ivi*, p. 295.

³² Posso rimandare al riguardo ad alcuni miei scritti: *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; *Il terzo incluso: la prossimità tra immediatezza e mediazione*, in S. Labate (a cura di), *Differenze e relazioni. I. Il prossimo e l'estraneo*, Aracne, Roma 2013, pp. 21-32; *In ascolto del terzo: Ricoeur tra Sartre e Levinas*, in V. Busacchi e G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Effatà, Roma 2016, pp. 83-109.

Per un verso, infatti, anche il pensiero greco classico è costantemente alla ricerca di una mediazione partecipativa, che garantisce orizzontalmente la migliore convivenza umana grazie al legame istitutivo della *polis* e assicura verticalmente la possibilità di non ritenere incolmabile la distanza tra l'uno e i molti. In un orizzonte completamente differente, per altro verso, dalla novità inaudita del dogma trinitario sembra possibile ricavare, sia pure nella forma di una *sapientia christiana* ancora non esercitata nelle distinzioni scolastiche di *fides et ratio*, un campo teorico dentro il quale identità della persona e qualità della relazione tra le persone stanno insieme.

Secondo Agostino, ad esempio, nel vertice abissale della Trinità divina, lo Spirito come “terza persona” è l'amore che accomuna la prima e la seconda persone, ed è persona egli stesso! In questa prospettiva, lo Spirito «non è solo del Padre, né solo del Figlio, ma di entrambi»³³, al punto da poter essere chiamato «*donum amborum*»³⁴. Appartiene quindi alla logica stessa dell'amore divino (che diventa ideale regolativo dell'amore umano) il riconoscimento che il legame d'amore ha dignità (e consistenza) di fine, perdendo ogni connotazione meramente strumentale o assiologicamente neutra: «*Amor autem alicuius amantis est – si legge in uno snodo cruciale del De Trinitate –, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*»³⁵.

A partire da questo duplice riferimento, si possono aprire piani diversi dove rintracciare molteplici indizi di un paradigma triadico. Il piano più immediato è quello della “terza persona”: la dinamica funzionale e intercambiabile delle relazioni intersoggettive, veicolata dalle persone verbali (io-tu-egli), ha la sua condizione in una irriducibilità della persona ontologica alla persona verbale. Le conseguenze sul piano della massima inclusività sono evidenti: “chiunque” può essere riconosciuto come “qualcuno”; potendo diventare un *tu*, anch'egli è già da sempre “uno dei nostri”.

Su un diverso piano, il terzo può annunciarsi anche come generalizzazione sovra-personale, per definizione ulteriore rispetto a *noi tutti*, in quanto fattore costitutivo della relazione. Sul terreno di una dinamica storico-culturale, il terzo può essere inteso come fattore o insieme di fattori, più o meno istituzionalizzati, che contestualizzano, mediano e garantiscono storicamente la trama delle relazioni sociali; nella prospettiva invece di un'indagine fondativa intorno alle condizioni che rendono possibile la reciprocità, cui si dedica in modo particolare Vigna, l'intersoggettività si costituisce sulla base di un principio metafattuale, istitutivo della reciprocità e accreditabile teoricamente secondo livelli crescenti di radicalità: categoriale, trascendentale, metafisico.

Siamo, a questo punto, al livello più alto, dove il terzo assume la forma di una fondazione metafisica del bene comune come principio costitutivo della convivenza e suo supremo paradigma normativo. Solo entrando in rapporto con un bene

³³ *De Trin.*, 15,17,27.

³⁴ *De Trin.* 5,11,12.

³⁵ *De Trin.* 8,10,14.

trascendente, tale dinamica può ospitare tutti i soggetti capaci di entrare in un'autentica relazione di reciprocità, fondata cioè su una convertibilità del rapporto, resa possibile da un legame partecipativo universalmente condiviso. Trascendenza del bene e fraternità universale, da questo punto di vista, disegnano uno scenario ontoetico che è davvero a un passo – ma un passo pur sempre troppo lungo per la ragione – da quell'etica dell'amore, che trae un'ispirazione fondamentale dalla radice trinitaria della fede cristiana.

L'impianto argomentativo di Vigna può essere agevolmente riletto sotto questa prospettiva, soprattutto in ordine all'accezione più alta e speculativamente impegnativa del paradigma triadico. Anzitutto, egli osserva, la relazione costitutiva di ogni essere è, in sé e per sé, relazione desiderante e insieme veritativa, quindi veicola una "notizia" di bene e di verità; ora, secondo Vigna, quest'apertura interale postula una differenza fra bene determinato e indeterminato; tuttavia, la relazione al bene trascendentale in senso reale non può essere immediata «se non in quella trascendentalità come esistenza che è un'altra persona umana»³⁶.

Questo punto è molto importante, per evitare che l'istanza fondativa si dissolva nella "cattiva infinità" di un circolo vizioso, in cui si "consumerebbe" vanamente ogni rimando intersoggettivo. Altrove, in modo esplicito, Vigna riconosce che la "rete di fonti intenzionali", nella quale convengono tutte le soggettività umane, «non può che attestarsi, almeno inizialmente, sulle *costanti* dell'apertura intenzionale», di cui fanno parte i primi principi del sapere e dell'agire. Esattamente a questo livello si apre l'orizzonte del terzo: «Il problema del 'terzo' tra due – egli scrive – comincia da qui, cioè dalla principialità»³⁷.

La dinamica concreta d'interazione fra persone consente di confermare questo passaggio: «Quando uno ama o conosce o vede o è felice compie, sì, un atto temporalmente determinato, ma soprattutto un atto in cui appare una condizione temporalmente non determinata». Ora, egli aggiunge, di tale tipo di azione si può «*predicare per analogia quel che si predica del sapere secondo necessità*»; a questo punto «teoria e pratica si danno la voce, come si danno la voce ontologia ed etica attraverso il termine *energheia*»³⁸.

Siamo, in altri termini, posti di fronte a un trascendentale, come scrive Vigna, da intendere "in senso verticale", cioè nella dimensione ontologicamente più radicale: il mondo della "infinità intenzionale", infatti, trova il suo appagamento ultimo «solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della trascendentalità medesima»³⁹. Il prolungamento di tale analisi

³⁶ Cfr. C. Vigna, *Bene e male*, cit., pp. 231-232.

³⁷ C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 50.

³⁸ C. Vigna, *Sull'azione perfetta e imperfetta*, cit. p. 254.

³⁹ C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 62.

andrebbe, come riconosce l'Autore, nella direzione di un'ontologia metafisica che correttamente qui viene solo indicata *in nuce*, ma il cui approdo è già evidente.

Vigna evita attentamente facili scorciatoie apologetiche, mantenendo sempre una rigorosa distinzione di piani fra lo speculativo e il teologico; di questo dobbiamo tutti essergli particolarmente grati. Tuttavia, sempre nel rispetto di questa distinzione, se si esplicita in senso personale la figura della soggettività, come ho cercato di dire, nella differenza fra equazione intenzionale ed equazione ontologica si possono cogliere preziose opportunità speculative; non ultima, la possibilità d'intendere il Terzo, a questo livello più alto, come Persona assoluta, che tuttavia solo nella grazia e nel rischio della fede la persona umana può chiamare per nome.