

APPUNTI SU COSCIENZA E RELAZIONE¹

PAOLO PAGANI

Università di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

pagani.p@unive.it

ABSTRACT

My paper focuses on some of the main topics of Carmelo Vigna's philosophical work; firstly, the relational dimension of the personal substance tied to its consciousness; the transcendental feature of the human consciousness; its activation in the interpersonal relationship. Secondly, I examine—with special reference to the Hegelian *Phenomenology* - the physiological form of this relationship (i.e. the mutual recognition) and its fundamental pathological form (the form of the enslavement). Lastly, I analyze the different ways of the mutual recognition by means of the “Golden Rule”.

KEYWORDS

Substance, relation, mutual recognition, golden rule

1. NOTA SULL'USO FILOSOFICO DEI TERMINI “SOSTANZA”, “AUTOCOSCIENZA”, “RELAZIONE”

1.1. Sostanza e relazione.

La relazione, in generale, suppone un soggetto e un termine che, sulla base di qualche fondamento (o *ratio*), siano - appunto - relati tra loro. Classicamente, il soggetto della relazione è una sostanza, o qualcosa che a una sostanza appartiene.

La classicità greca intende la relazione come la figura concettuale (la categoria) più lontana da quella fondamentale, che è appunto la sostanza. Se “sostanza” è ciò che sussiste, ovvero ciò che esiste di per sé (concretamente o effettivamente), la “relazione” sembra riguardare la sostanza solo come un suo particolare tipo di “accidente” (e in tal senso è normalmente trattata anche dalla filosofia scolastica – almeno quanto alle cose umane). Aristotele dice che le sostanze prime non fanno

¹ Gli appunti seguenti costituiscono un accenno di ripresa di tre plessi tematici intorno ai quali si è dispiegata la riflessione pluridecennale di Carmelo Vigna, che mi è maestro nella riflessione etica, e cui ho l'onore di succedere sulla cattedra di Filosofia Morale dell'Università “Ca' Foscari” di Venezia.

parte delle cose relative, perché non sono dette in relazione ad altro, ovvero non sono predicate d'altro da sé².

A ben vedere, però, la sostanza non si dà se non come soggetto o termine di una qualche relazione. Tanto che ciò che sembra in prima battuta istanziare la definizione di sostanza è precisamente la totalità delle sostanze-soggetto e delle sostanze-termine: ovvero la totalità della realtà empirica: *A* relato al proprio *non-A*, aventi come fondamento della loro relazione il divenire, in quanto il variare dell'uno induce variazione nell'altro, e viceversa (così che $A \leftrightarrow non-A$)³. In altre parole, ciò che vale già all'interno di *A*, e cioè che un suo lato è sempre dato come rinviante agli altri lati (e dunque alla globalità di *A*), vale analogicamente per *A* in relazione al suo contesto. Certo, il legame tra i lati di *A* potrà dirsi più forte di quello che vige tra *A* e il contesto: infatti, nomino *A* come un elemento dotato di una propria individualità. Ma neppure posso negare che tale individualità sia originariamente relazionata con l'altro da sé, da cui pure in qualche modo si distingue.

Dunque, se *A* è se stesso, il suo esser se stesso non può stare senza l'altro da sé (che pure rimane altro). Insomma, *A* non è *non-A*, ma neppure sta senza *non-A*. La posizione che riconosce questa inerenza reciproca di *A* e *non-A* può esser detta relazionismo. E che a questa posizione vi sia una qualche eccezione, è qualcosa che va dimostrato. Va dimostrato, cioè, che questa relazione tra *A* e *non-A*, che è universale - in quanto costituisce l'universo -, non è però trascendentale, cioè non esaurisce l'essere. Si tratterà, in tal senso, di dimostrare che esiste qualcosa di eterogeneo rispetto ad *A* e a quel *non-A* che varia in relazione al variare di *A*. Ma, questi due termini, dove *A* è qualunque realtà concreta o individuale e *non-A* è il contesto (prossimo e remoto) in cui essa si costituisce e a cui rinvia, sono termini la cui reciproca omogeneità è data dal fatto che stanno in reciproca relazione costitutiva. E qual è il fondamento di tale relazione reciproca, se non il divenire?

In effetti, che la relazione tra *A* e *non-A* sia qualcosa, non di semplicemente nominale, ma di effettivo (la tradizione scolastica parlerebbe, al riguardo, di *relatio realis*), è dovuto proprio al divenire: è il divenire che fa della relazione di *A* con *non-A* l'unico concreto indiscutibilmente tale, cioè l'unico essente che corrisponda

² Cfr. Aristotele, *Categorie*, 7, 8 a 16 ss.

³ Lo *A* in questione è, ad esempio, questo tavolo (e non semplicemente il suo colore, il suo peso, che non esisterebbero senza il tavolo di cui appunto sono colore e peso). Si può infatti dire che il tavolo abbia una radicale indipendenza nell'esistere rispetto ad altre realtà, come l'artigiano che l'ha costruito, o l'ambiente in cui è collocato, o la funzione che gli è assegnata da chi lo usa, e così via? Si può, cioè, tracciare una linea di separazione, per dichiarare che ci sarebbe un tavolo - per dir così - "in sé", che possa esistere al di qua di quella linea, vale a dire indipendentemente dalle relazioni che quel tavolo intrattiene con l'altro da sé? Sembra di dover rispondere no. Il tavolo è certamente una espressione concreta dell'essere, ma la sua concretezza non si costituisce se non nella relazione con l'altro da sé. E questo "altro" non ha confini preventivabili: se il tavolo ha bisogno, per essere il tavolo che è, della stanza in cui è collocato, questa avrà bisogno del palazzo, e il palazzo della strada, e la strada della città, e così via, fino ad abbracciare in qualche modo niente meno che l'universo.

effettivamente al requisito della sostanza. Infatti, il divenire, che porta *A* a diventare *A'*, porta di conseguenza *non-A* a diventare *non-A'*, e viceversa. E la sua continuità sostanziale, sarà fondata - paradossalmente - proprio dal divenire, nel senso che ciò che *A*, *B*, *C*, ecc., avranno in comune sarà esattamente il loro avvicinarsi in un organismo di relazioni. Dunque, ogni realtà che si dia come concreta emergenza dell'essere, e a maggior ragione ogni elemento astratto di questa realtà, si rivela "soggetto" di una relazione, il cui "termine" sarà l'altro da sé, e il cui "fondamento" di relazione sarà il divenire.

Se poi si vuole sostenere – come è più che sensato fare - che esiste realmente una pluralità di sostanze, occorre in qualche modo introdurre criticamente tale convinzione. Del resto, lo stesso Aristotele aveva avanzato, senza vedervi contraddizione, l'ipotesi che la "generazione" e la "corruzione" delle sostanze potesse essere interpretata come una "variazione" nell'ambito del mondo fisico, inteso come un unico grande soggetto sostanziale.

È interessante rilevare che, fenomenologicamente - e quindi, prima di ogni dimostrazione metafisica -, la sostanza (il concreto, il sussistente) si rivela, a rigore, come relazione. I due termini, che il pensiero aristotelico, ma anche il senso comune, sono portati a tenere rigidamente distinti, si rivelano così - almeno immediatamente - tra loro convertibili. Ciò però non significa che si debba accettare il relazionismo assoluto, proprio del pensiero idealistico. Secondo il relazionismo assoluto: (1) *A* non è alcunché al di fuori della sua relazione con *non-A*, e viceversa; (2) l'organismo di *A* e *non-A* è qualcosa di totalizzante (è formalmente l'"Infinito", cioè l'Assoluto)⁵. Ora, la posizione espressa in (1) non risulta logicamente consistente, in quanto, se davvero *A* esaurisse il proprio significato nella relazione oppositiva col suo altro e non avesse perciò altro da far valere di suo se non il suo non essere *non-A*, non avrebbe alcuna consistenza semantica propria, tale da giustificare il suo distinguersi – come *A* – dal contesto di appartenenza. A sua volta *non-A*, qualificandosi come l'altro di qualcosa che per ipotesi consisterebbe esclusivamente nel suo opporsi allo stesso *non-A*, non potrebbe con ciò acquistare alcun rilievo semantico. Così che i due termini sarebbero destinati a una vuota circolarità tautologica. Mentre, quanto alla posizione espressa in (2), un adeguato sviluppo metafisico del discorso è in grado di confutarla⁶.

A ben vedere, è con l'Idealismo che la relazione viene trattata come soggetto. Oggi usiamo quale soggetto del nostro dire, più ancora che i termini "relati", la relazione stessa; ma questa attitudine risulterebbe incomprensibile se non si tenesse conto della tradizione idealistica. A sua volta, però, in tale tradizione riaffiora al riguardo un elemento portante della teologia trinitaria: quello che vede nella Trinità divina la

⁴ Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b.

⁵ Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, Lib. I, Sez. I, Cap. II, C.

⁶ Per una indicazione al riguardo possiamo rinviare a: P. Pagani, *L'Essere è Persona*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

consustanzialità di sostanza e relazione. Infatti, ogni persona divina – per la quale pure vale la definizione boeziana (“*rationalis naturae individua substantia*”) - è essenzialmente relazione, in quanto consiste nel suo essere relata con le altre persone trinitarie. È un tema, questo, che troviamo anche nella riflessione di Tommaso, che però ha cura di distinguere il caso della persona divina – in cui vale la convertibilità di sostanza e relazione - da quello della persona umana – in cui tale convertibilità sembra ai suoi occhi non valere⁷.

1.2. *Lo statuto speciale dell’Io cosciente.*

⁷ «*Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia persona dicitur quasi per se una, unitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique, intelligitur enim pater per se esse, quasi relatione distinctus a filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personae, natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis, rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo» (cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino dall’*Editio Leonina*, I, 29, 4, *Resp.*). «Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est» (cfr. *ivi*, ad 4um).*

Anche il mio Io partecipa della relazione universale. Qui usiamo il termine “Io” come la sineddoche che indica la persona umana, nella sua integralità, in quanto qualificata da quella apertura coscienziale di ampiezza trascendentale che le consente di tornare su di sé come autocoscienza.

Anche il mio Io, dunque, è un *A* che nasce e muore, del quale il contesto è costitutivo - si pensi all'informazione genetica che ereditiamo -, e sul quale il contesto è potente (e viceversa). L'Io sporge, però, rispetto alla relazione di cui partecipa, in quanto è capace dell'orizzonte trascendentale come tale, ed è all'interno di tale orizzonte che conosce e sceglie i contenuti dell'universale relazione. Proprio per questo, l'Io è in grado di relativizzare l'universo, chiedendosi se esso sia adeguato o no all'orizzonte trascendentale, se cioè ne sia il contenuto assoluto (se cioè esso sia l'Assoluto propriamente detto, oppure no).

E proprio grazie all'orizzonte è in grado di ritornare su di sé (di fare unità con sé, nel senso della individualità). Questo ritorno o riflessione è l'autocoscienza memorante. Ciò garantisce all'Io, non tanto una passiva permanenza (come nel modello fisico della sostanza), bensì una attiva ek-staticità, fatta di ritenzione del passato e anticipazione del futuro. La permanenza sostanziale è dunque un *implicatum* della ek-staticità, più che un suo presupposto.

La paradossale condizione dell'Io è ben sintetizzata da Pascal con l'immagine della "canna pensante". L'Io è una "canna", cioè è in certo senso la più fragile delle componenti dell'universale relazione; tanto che basta una goccia d'acqua per soffocarlo e ucciderlo. Eppure, in quanto è pensante e desiderante – secondo la trascendentalità del suo orizzonte -, esso supera l'universo che lo può soffocare da un momento all'altro⁸. La superiorità dell'Io sull'universo, si realizza come libertà: il pensiero desiderante dell'uomo non è infatti captabile neppure dall'universo in quanto tale, dato che come ampiezza sporge su di esso, fino a consentire all'Io la domanda metafisica⁹.

Dell'Io umano, dunque, si può dire che sia sostanza; e che la sua sostanzialità abbia a condizione la coscienza. Infatti, la coscienza trascendentalmente aperta è capacità di totalizzazione. Del resto, anche nella filosofia aristotelica l'analogato principale della sostanzialità non è affatto la cosa inerte, bensì il “motore immobile” in quanto “pensiero di pensiero”.

⁸ «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante [*roseau pensant*]. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero (cfr. Pascal, *Pensieri*, nn. 264-65; ed. Chevalier).

⁹ Si può provare a proporre la domanda metafisica anche nei termini usati da un filosofo di tradizione non metafisica, come Emmanuel Lévinas: la "totalità" è l'"infinito"? Infatti, i due termini indicano, rispettivamente, l'organismo universale e Dio (e la polemica di Lévinas va contro tutti i tentativi, propri di una cattiva metafisica, di ricondurre il secondo termine al primo).

2. IL LUOGO DELLA RELAZIONE TRA AUTOCOSCIENZE: L'ORIZZONTE TRASCENDENTALE

L'orizzonte trascendentale, di cui si è parlato, è il “tema” dell'umana coscienza. Quando una coscienza ha per sé quel tema, essa è piena coscienza, ovvero autocoscienza.

2.1. *Trascendentalità e intenzionalità*

La “discontinuità” tra l'uomo e gli altri viventi – parzialmente ma propriamente documentata anche da una elementare fenomenologia dello sguardo - è data in sintesi dalla “apertura trascendentale e intenzionale” che caratterizza l'Io umano, e alla quale mettono capo intelligenza e desiderio¹⁰. Con l'aggettivo “trascendentale” si indica l'ampiezza o estensione di tale apertura; con l'aggettivo “intenzionale” si indica invece la qualità di essa.

Ora, l'apertura trascendentale, non riferibile ad alcun referente empirico, non è una realtà fisica¹¹, ovvero descrivibile in termini spazio-temporali. A tale *omnitudo* (o capacità trascendentale) sono riconducibili le tre note cui Tommaso – dal *Commento alle Sentenze* in poi – affiderà la giustificazione della sussistenza dell'anima razionale: (a) la capacità dell'intelletto di conoscere tutti i corpi; (b) la conoscenza *ad modum universalitatis*; (c) l'autocoscienza.

Quella “sterminata plasticità” (che prima chiamavamo “intenzionalità”) consente anzitutto all'anima di avere presente l'altro da sé come distinto da sé, e quindi senza diventarlo effettivamente, cioè senza assumerne le caratteristiche reali. Ora, se l'identificazione in questione fosse fisica anziché intenzionale (se cioè aver presente la pietra volesse dire diventare pietra), essa sarebbe in sé contraddittoria. Su questi temi restano classiche le considerazioni svolte nel XII secolo da Averroè¹², e poi ereditate dalla grande Scolastica. Il filosofo musulmano osservava che, se l'intelletto fosse corporeo, non potrebbe ricevere l'altro da sé rimanendo se stesso, e rimanendo disponibile a ricevere altro ancora. In termini più liberi, si potrebbe dire che la sua natura è quella di non avere una natura fisicamente determinata, ovvero spazio-temporalmente circoscritta e normata¹³.

¹⁰ Entrambe le facoltà hanno infatti la medesima apertura (trascendentale) d'orizzonte.

¹¹ Su questo, resta raccomandabile la lettura di: R. Rucker, *Infinity and the Mind*, Birkhäuser, Boston 1982, § 1.3.

¹² Cfr. Averroè, *Commentarium magnum in De Anima*, III, Comm. IV.

¹³ Averroè, da parte sua, applicava tali considerazioni a un intelletto “separato” dai singoli uomini, mentre Tommaso d'Aquino le applicava all'anima umana (all'io del singolo uomo). Per ricostruire la

La non-fisicità della apertura trascendentale è anche attestata dalla capacità, cui – come dicevamo – questa dà luogo, di conoscere oggetti puramente intelligibili (le essenze), e di formare intorno ad essi dei concetti universali, cioè delle relazioni, aperte all’infinito, tra un *quid* intelligibile e le sue istanziazioni. Su questo punto, resta classico il contributo di Avicenna¹⁴. Questi osservava che l’oggetto intelligibile¹⁵ – ad esempio, il cavallo in quanto tale – è indivisibile (cioè, non è esteso e composto di parti), in quanto risulta astratto «*a quantitate designata et ab ubi et a situ*» (dalla quantità determinata, e dal quando e dal dove), cioè, in quanto è considerato prescindendo da una collocazione quantitativa (non è né uno né molti) e da una determinata collocazione spazio-temporale (non è qui anziché là, e non è ora piuttosto che poi). Proprio per questo, tale oggetto gode di una virtuale infinità di attribuzione: è cioè predicabile di una serie infinita di individui (attuali e possibili). Essere capaci di infinità virtuale significa, a ben vedere, essere capaci di andar oltre (ovvero di trascendere) ogni dato.

La non-fisicità della apertura trascendentale dell’uomo è ulteriormente attestata dalla “autocoscienza”. Al riguardo, Avicenna osservava che è proprio la natura non fisica dell’anima umana a consentirle una auto-presenza priva di schermi: nessuna realtà fisica potrebbe essere presente a se stessa realizzando in sé quella totale decompressione d’essere che è l’autocoscienza. Pertanto, l’anima umana, almeno nella sua dimensione intellettuale, non è «impressa nel corpo, né ha l’essere mediante il corpo. Ergo, l’anima non muore alla morte del corpo»¹⁶. La tesi di Avicenna verrà ripresa da Tommaso d’Aquino nei termini seguenti: se «non può operare per sé, se non ciò che sussiste per sé [...], l’anima umana è qualcosa di incorporeo e sussistente»¹⁷. Qui è in gioco la capacità di autocontatto, che nei corpi non è mai immediata, bensì mediata da altri organi¹⁸.

Inoltre, la non-fisicità della apertura trascendentale è attestata dalla sua capacità di temporalizzare, cioè di collegare il “prima” e il “poi” in una unità (l’unità dell’esperienza), e di trasgredire – col potere del ricordo e dell’immaginazione – la

posizione di Tommaso al riguardo, ci possiamo riferire ai §§ 60-62 del cap. III del *De unitate intellectus contra averroistas*, il cui perno è costituito dalla tesi per cui «è evidente che quest’uomo singolo pensa».

¹⁴ Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, capp. 2 e 3.

¹⁵ Si tratta di quella che Tommaso d’Aquino chiamava *essentia absolute considerata*.

¹⁶ Cfr. Avicenna, *De Anima*, V, cap. 3.

¹⁷ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. Quali siano le attività in questione Tommaso lo precisa in *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 e *Contra Gentiles*, II, 49: la conoscenza di tutti i corpi (ma meglio sarebbe dire, l’apertura trascendentale del conoscere), la conoscenza per concetti universali e l’autocoscienza.

¹⁸ Dice Tommaso in *S. Th.* I, q. 14, a. 2, che il “ritorno completo” su di sé è, per una cosa, il “sussistere in se stessa”, l’essere sostanza: «*Ad primum dicendum quod, redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*». Ora, la incommensurabilità (o ultrafisicità) dell’anima, non esclude la sua referenza ai *phantasmata*: determinante per la qualità della sua conoscenza e della sua autocoscienza, che non è autotrasparenza, bensì autocontatto di un soggetto mentale (mediato, appunto, dai *phantasmata*).

stessa sequenza temporale¹⁹: andando dal presente al passato, o anticipando nel presente il futuro.

2.2. *Trascendentalità e infinito*

Che tipo di infinità è quella che pertiene alla trascendentalità? Distinguiamo preliminarmente tre tipi di infinito: “potenziale” (indeterminato e incrementabile), “transfinito” (determinato e incrementabile) e “attuale” (determinato e non incrementabile)²⁰. Tommaso non sembra attenersi a questa scansione. Mi riferisco a testi quali *Contra Gentiles*, II, 98; *Summa Theologiae*, I, 7; o *Compendium Theologiae*, I, 103. Ma il testo più rilevante in materia resta *Contra Gentiles*, I, 43, dove leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all’infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell’intelletto all’infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita»²¹. Del resto, se non vi fosse una tale “realtà intelligibile infinita” - che è remotamente Dio, ma prossimamente l’orizzonte dell’essere -, l’intelletto starebbe aperto su niente. Così ragiona Tommaso.

In tal senso, occorre introdurre un quarto tipo di infinito: quello, appunto, “trascendentale” (indeterminato e non-incrementabile). La realtà in questione (ovvero ciò su cui l’intelletto è aperto) non è un mero “infinito potenziale”; e neppure è un transfinito²². Quello qui in questione è un infinito attuale, ma attuale non come infinito di perfezione, bensì come orizzonte, cioè nell’ordine dell’esistenza, e non della realtà sostanziale o sussistenza. Correlativamente, l’apertura dell’intelletto non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d’apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità (virtualità) intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura (ma all’interno di un’apertura già data)²³.

3. LA DINAMICA DELLA RELAZIONE TRA AUTOCOSCIENZE

Come si apre un siffatto orizzonte? Esso è già aperto: non può essere infatti il risultato di un processo fisico o psicologico, dal momento che la dilatazione del finito non può produrre l’infinito (ma solo un finito più grande), né lo può la

¹⁹ Sequenza che, fisicamente, procede invece a senso unico.

²⁰ Cfr. M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press, Oxford 1984.

²¹ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43.

²² Ne era consapevole lo stesso Cantor (cfr. G. Cantor, *Nachlass*, VI, Briefbuch 1884-1888, p. 234).

²³ Per questo, l’intelletto è capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole anche nel transfinito.

moltiplicazione dei finiti. Occorre però che un catalizzatore lo attivi nell'essere umano. Hegel, che si occupa di questo fenomeno nella sezione "autocoscienza" della *Fenomenologia dello Spirito*, rappresenta un classico punto di riferimento al riguardo.

3.1. Premessa

Il soggetto della dialettica – nella *Fenomenologia dello Spirito* –, non è l'Assoluto, bensì la "coscienza" (*Bewußtsein*), cioè il punto di vista sulla realtà proprio dell'uomo singolo (spirito soggettivo). Tale punto di vista si articola inevitabilmente – spiega Hegel nella Introduzione all'opera – in due momenti: la "certezza" (*Gewissheit*) e la "verità" (*Wahrheit*). La coscienza "si rappresenta" spontaneamente il proprio contenuto d'indagine secondo certi connotati (ha cioè su di esso una certezza); però "sa" che – in se stesso, cioè secondo verità – tale oggetto si configura in un altro modo. Insomma, l'identica coscienza afferma in due modi diversi la medesima realtà; e ciò realizzerebbe una situazione autocontraddittoria, se i due punti di vista venissero intesi, ciascuno, come totalizzante ed esclusivo. Senonché, nessuno dei due momenti può vantare titoli superiori rispetto all'altro, in quanto entrambi cadono nella medesima coscienza: la certezza è il "per sé" (*für sich*), cioè il modo soggettivo di rappresentarsi le cose, da parte della coscienza; ma anche la verità è l' "in sé" (*an sich*) delle cose, così come se lo rappresenta la medesima coscienza. Per questo, il criterio di verità starà nell'intero della coscienza stessa – e non in uno dei due lati di essa –, e si esprimerà nella necessità di evitare situazioni autocontraddittorie.

Nella dialettica della coscienza, la *Aufhebung* sta appunto nel realizzare un punto di vista superiore (*an sich-für sich*), nel quale i lati della realtà, che prima si contrapponevano – come contenuti, rispettivamente, della certezza e della verità –, si compungano tra loro come momenti complementari del medesimo. Anche nel nuovo e più comprensivo punto di vista, però, il dualismo di certezza e verità non tarderà a manifestarsi, per poter essere superato in sempre nuove "stazioni" del percorso; fino a giungere alla tappa conclusiva del medesimo: quella in cui il punto di vista della coscienza si sarà dilatato al punto da trovarsi identico al punto di vista stesso dell'Assoluto, nel quale il dualismo in questione non ha più occasione di svilupparsi.

3.2. Le autocoscienze e la loro disposizione asimmetrica

Nella sezione dell'opera dedicata al sorgere dell'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*), Hegel propone quella che potremmo chiamare la "dialettica delle autocoscienze", che proviamo a ricostruire nel modo che segue.

L'autocoscienza, nella immediata "certezza" che ha di se stessa, è semplice autoidentità – o "immobile tautologia" –, esprimibile nella formula: "Io sono Io". Senonché, per guadagnare tale risultato, e cioè il ritorno su di sé (*Wissen von sich selbst*), l'Io ha dovuto prima realizzarsi come coscienza del mondo sensibile, cioè come

“sapere-un-altro” (*Wissen von einem Andern*). In altre parole, la coscienza di sé non è immediata, ma – e questo è il momento della “verità” – è piuttosto riflessiva: essa nasce risalendo dalla conoscenza del mondo, alla condizione che la rende possibile²⁴.

Va considerato, poi, che il mondo sensibile, non è solo mondo di “oggetti dell’esperienza”, ma è anche mondo della vita, e – come tale – è luogo su cui insiste la coscienza come appetizione (*Begierde*). Ora, la coscienza appetente tende a piegare a sé il mondo della vita, a divorarlo o ad usarlo: comunque ad assimilarlo a sé senza residui, e non solo per soddisfare i bisogni vitali, ma anche per confermare la sua certezza intorno alla propria consistenza autonoma (cioè, intorno alla propria esistenza come autocoscienza che non si confonde col mondo).

In tale processo incessante, però, la coscienza (o autocoscienza incipiente)²⁵ incontra un luogo di resistenza alla propria *Begierde* assimilatrice (del resto, è proprio il mantenersi dell’alterità a garantire appagamento alla *Begierde*, la quale tende all’altro, e non a sé). C’è una alterità, nel mondo della vita, destinata a rimanere tale per la coscienza appetente: ed è l’alterità libera. Quest’ultima è qualificata dalla impossibilità di essere assimilata da altro, e insieme dalla capacità di compiere da sé la “negazione” di se stessa²⁶. Si potrebbe anzi dire che quella impossibilità si fonda

²⁴ «In quanto autocoscienza, la coscienza ha ormai un duplice oggetto: a) l’oggetto immediato della certezza sensibile e della percezione, stavolta segnato per la coscienza dal carattere del negativo; b) se stessa, che è la vera essenza, e che inizialmente è data solo nell’opposizione al primo oggetto. L’autocoscienza si presenta qui come il movimento in cui questa opposizione viene rimossa [*aufgehoben*] e da cui l’autocoscienza stessa vede emergere la propria autouguaglianza [*die Gleichheit seiner selbst mit sich*]» (cfr. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, IV, “La verità della certezza di se stesso”).

²⁵ La *Begierde* è ovviamente propria sia del momento “coscienza” sia del più maturo momento “autocoscienza”, in cui la coscienza ha già compiuto un primo movimento di ritorno, dal mondo, su di sé.

²⁶ Leggiamo quanto Hegel scrive in proposito: «L’autocoscienza è certa di se stessa solo perché rimuove questo altro [*durch das Aufheben dieses andern*] che le si presenta come vita autonoma. L’autocoscienza è desiderio [*Begierde*]. Certa della nullità di questo altro, l’autocoscienza pone per sé tale nullità come propria verità, annienta l’oggetto autonomo [*den selbständigen Gegenstand*] e si conferisce così la certezza di se stessa come certezza vera – come certezza, cioè, che è divenuta ai suoi occhi in una modalità oggettiva. In questo appagamento [*Befriedigung*], però, l’autocoscienza fa esperienza dell’autonomia del suo oggetto. Il desiderio e la certezza di sé raggiunta nell’appagamento del desiderio sono condizionati dall’oggetto stesso: essi accadono perché rimuovono questo altro, e affinché ci sia la rimozione, dev’esserci appunto questo altro [*muß dies Andere sein*]. Mediante la propria relazione negativa, dunque, l’autocoscienza non può rimuovere l’oggetto, e piuttosto lo produce di nuovo, come pure si riproduce il desiderio. In effetti l’essenza del desiderio è un altro dall’autocoscienza, e proprio di questa verità adesso l’autocoscienza ha fatto esperienza. Nello stesso tempo, tuttavia, l’autocoscienza è assolutamente per sé, ed è tale solo perché rimuove l’oggetto e in ciò deve appagarsi; essa, infatti, è la verità. In virtù dell’autonomia dell’oggetto, allora, l’autocoscienza può ottenere l’appagamento solo quando l’oggetto stesso compie in sé la negazione [*um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht*]; ed è necessario che l’oggetto compia in sé questa negazione di se stesso perché esso è, in sé, il negativo, e ciò che è deve esserlo per l’altro [*und er muß diese Negation seiner*

proprio su questa capacità. Più precisamente, la “negazione” (*Negation*) in questione, sembra essere la messa in parentesi di sé (e di ogni possibile oggetto del mondo della vita), di cui è capace solo il soggetto libero. Il soggetto libero può sottrarsi interiormente ad un progetto di assimilazione avvertito come violento (fino al punto da potergli preferire, se del caso, la morte). Esso, dunque, non è mai padroneggiabile realmente. Il suo consenso ai progetti dell’altra autocoscienza appetente, potrà solo essere il frutto di una libera accettazione²⁷.

Eppure, l’autocoscienza appetente è in cerca, originariamente, proprio di una simile alterità, destinata a rimanere tale perché libera (e quindi capace anche di resistenza e di rifiuto): l’alterità di un altro che è in realtà altri. Solo una tale alterità è infatti in grado di essere fonte permanente di autoriflessione per l’autocoscienza appetente. L’*Aufhebung* in cui si compie la dialettica dell’autocoscienza – tra la sua certezza e la sua verità - è dunque questa: “la reduplicazione dell’autocoscienza” (*die Verdopplung des Selbstbewußtseins*)²⁸: cioè, il movimento per cui la coscienza si rende conto di essere tale, e quindi diventa autocosciente (compiendo il movimento di ritorno su di sé) solo al cospetto di un’altra autocoscienza. Più precisamente: se la *Begierde* è originariamente orientata ad una realtà vivente autonoma, l’unico oggetto che possa adeguare questo concetto fino in fondo, è quel singolare oggetto che è l’altro Io. E si può dire che, solo nel confronto con questa alterità irriducibile, la coscienza giunga a compiere in sé l’intero circolo che la porta a ritornare su di sé, e ad essere dunque realmente autocoscienza²⁹. L’autocoscienza, insomma, matura come tale solo al

selbst an sich vollziehen, denn er ist an sich das negative, und muß für das andre sein, was er ist. Ora, quando è in se stesso la negazione, e con ciò è nello stesso tempo autonomo, l’oggetto è coscienza. Nella vita che è oggetto del desiderio, la negazione può essere in diversi modi: [...] la natura universale e autonoma in cui la negazione è assoluta è il genere in quanto tale, cioè il genere in quanto autocoscienza. L’autocoscienza ottiene il proprio appagamento solo in un’altra autocoscienza» (cfr. *ibid.*).

²⁷ Come afferma l’autore poche pagine più in là: «La prima autocoscienza non ha più dinanzi a sé l’oggetto del desiderio, ma un oggetto che è autonomo ed essente per sé; su questo oggetto, pertanto, l’autocoscienza non ha per sé nessun potere, a meno che l’oggetto non faccia in se stesso proprio quello che l’autocoscienza intende farne. [...] Un’attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe» (cfr. *ivi*, IV, A).

²⁸ «Solo in questi tre momenti si compie il concetto dell’autocoscienza. (a) Il primo oggetto immediato dell’autocoscienza è il puro Io indifferenziato. (b) Questa immediatezza è tuttavia una mediazione assoluta, in quanto è solo desiderio, è solo rimozione dell’oggetto autonomo. L’appagamento del desiderio è certamente la riflessione dell’autocoscienza entro sé, è cioè la certezza divenuta verità. (c) La verità di questa certezza, però, è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell’autocoscienza. L’autocoscienza è un oggetto per la coscienza, un oggetto che pone in se stesso il proprio essere-altro, un oggetto che pone la differenza come una differenza nulla, e che così è autonomo» (cfr. *ivi*, IV, “La verità della certezza di se stesso”).

²⁹ Scrive al riguardo il nostro autore: «Adesso si tratta di un’autocoscienza per un’autocoscienza. Solo così l’autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l’autocoscienza diviene [*wird für es*] l’unità di se stessa nel suo essere-altro. *Io*, che è l’oggetto del concetto dell’autocoscienza, non è di fatto un oggetto. L’oggetto del desiderio [*der Gegenstand der Begierde*], al contrario, è soltanto autonomo:

cospetto, non di una realtà vitale qualunque, bensì di una autocoscienza che sia già tale³⁰: cioè, che abbia già compiuto in se stessa il percorso necessario per diventare tale.

3.3. La dimensione relazionale dell'autocoscienza

La pagina hegeliana ora riproposta mette all'attenzione due verità con cui occorre fare i conti. La prima è che l'attivazione della capacità trascendentale nella coscienza umana avviene solo attraverso l'incontro con la coscienza altrui. La seconda è che tale incontro è un confronto, in quanto è legato ad una tensione totalizzante - quella che Hegel chiama *Begierde* - e alla resistenza che essa, da parte di altri, inevitabilmente riceve.

Ora, il carattere strutturale di tale "resistenza" può indurre a ritenere che la relazione sia destinata come tale al conflitto, nelle sue varianti e nei suoi possibili rovesciamenti dialettici. In realtà, non è così - anche se il rapporto di asservimento è la possibilità forse più frequentata della relazione.

Infatti, qualunque orientamento appetitivo della coscienza, consapevole di sé, non potrà essere captato in modo determinante da niente che non abbia la latitudine dell'orizzonte trascendentale in cui la coscienza stessa è instaurata. Non ha dunque questo potere l'assunzione di un'altra coscienza umana quale fonte ultima di senso; ma neanche - e a maggior ragione - l'assunzione della propria coscienza a fonte ultima di senso, sia pur elevata a questo ruolo per la mediazione del riconoscimento unilaterale da parte della coscienza d'altri. La propria e l'altrui coscienza, infatti, sono sì aperte entrambe sull'orizzonte trascendentale, ma lo sono a partire da un radicamento ontico, e dunque finito. Così il loro potere seduttivo (e autoseduttivo) è sì effettivo, perché evocativo della trascendentalità; ma anche insufficiente, perché incapace di istanziare concretamente in sé la trascendentalità che "simbolicamente" le struttura.

4. SIGNORIA E SERVITÙ COME PATOLOGIA DELLA RELAZIONE

4.1. Il disporsi asimmetrico delle autocoscienze

Le pagine hegeliane, successive a quelle precedentemente richiamate, illustrano la relazione tra "signoria" (*Herrschaft*) e "servitù" (*Knechtschaft*). La metafora del

esso è infatti l'indistruttibile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Quando invece l'oggetto è costituito da un'autocoscienza, esso è allora tanto Io quanto oggetto» (cfr. *ibid.*).

³⁰ Anche dal punto di vista sperimentale, l'indicazione hegeliana è valida. Si pensi - in negativo - ai noti casi di infanti allevati dai lupi, i quali non hanno raggiunto mai un adeguato sviluppo della personalità (e neppure delle aree del linguaggio che presiedono alla articolazione del linguaggio simbolico).

signore e del servo – variamente interpretata nella storia della filosofia successiva -, indica anzitutto quella *Ungleichheit* (disuguaglianza, dissimmetria, sbilanciamento), che caratterizza il rapporto originario (e originante) tra le autocoscienze. L'autocoscienza già matura è quella metaforicamente detta “signorile”; l'autocoscienza in formazione è quella metaforicamente detta “servile”³¹.

L'autocoscienza signorile è quella che sa compiere – di fronte a sé e all'altro - la verifica della certezza che essa ha di sé come autocoscienza. Tale verifica – o “messa alla prova” – consiste nel mostrare la propria radicale indifferenza o superiorità rispetto all'esserci determinato: rispetto, cioè, alla vita propria e altrui³². Tale indifferenza, che è poi una capacità di rischio, è – per Hegel - la libertà. Dunque, solo chi sa esercitare la libertà nelle sue estreme possibilità – cioè, disponendosi anche a perdere la vita (questa vita) per salvare la propria dignità -, verifica di avere la propria “essenza”, non in una “modalità immediata” dell'essere, ma piuttosto nel “puro essere-per-sé” (*reines Fürsichsein*), ovvero nella “negazione assoluta” (*absolute Negation*)³³. Queste ultime espressioni, poi, indicano quella capacità di ritornare su di sé, che fonda la possibilità di relativizzare se stessi, per quell'aspetto per cui anche il proprio Sé è parte del mondo della vita³⁴.

In termini nostri, potremmo dire che qui Hegel fa consistere la superiorità della persona sul mondo della vita, nella capacità della prima di stare aperta (come intelligenza e appetizione) su di un orizzonte trascendentale, rispetto al quale l'empirico (il mondano) risulta sempre inadeguato.

È degno di nota, che Hegel non neghi lo statuto di “persona” anche a chi non fosse (ancora) in grado di operare una radicale messa alla prova di sé. In tal senso, l'esser persona è riconosciuto come una struttura che rende possibile il manifestarsi pieno della libertà³⁵. Da queste pagine emerge, poi, che “persona” – nel vocabolario

³¹ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, IV, A. “Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù”.

³² «La presentazione di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza, invece, consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare di non essere legato a nessuna esistenza determinata [*an kein bestimmtes Dasein geknüpft*], né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita [*nicht an das Leben geknüpft zu sein*]. [...] Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un dar prova [*bewähren*] di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte» (cfr. *ibid.*).

³³ «È soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata [*die unmittelbare Weise*] in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro essere-per-sé» (cfr. *ibid.*).

³⁴ Da queste pagine prenderà spunto Sartre per la sua nota distinzione tra “l'essere in sé” (*en soi*) e “l'essere per sé” (*pour soi*).

³⁵ «L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona [*kann wohl als Person anerkannt werden*], ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma» (cfr. *ibid.*).

hegeliano – è una figura che ha senso anche prima, e al di là, dell’instaurarsi dei rapporti propri della sfera del “diritto” (rapporti contrattuali). Non vale, dunque, per Hegel che sia persona solo colui che è in grado di contrattare (ad esempio, il riconoscimento dei propri diritti).

L’autocoscienza “servile” è quella che sceglie di essere assicurata quanto alla vita, piuttosto che di essere riconosciuta – da sé e da altri – come essente per sé (cioè, come pienamente autocosciente). Il “servo” rinuncia dunque, non ad esser persona, ma a dimostrarlo, mettendo alla prova la propria libertà, fino ad esporsi alla possibilità di morire³⁶; e chiede piuttosto protezione all’altra autocoscienza, contro quest’ultima eventualità³⁷.

In realtà, il fronteggiarsi dell’autocoscienza signorile e di quella servile, apre nuovi sviluppi dialettici, in quanto entrambe rappresentano posizioni unilaterali. Che cos’è, infatti, la libertà senza la vita, o la vita senza la libertà? Ecco, dunque, che ciascuna delle due posizioni custodisce qualcosa che risulta essenziale anche all’altra³⁸. Di qui scaturisce la vera e propria dialettica servo-signore.

4.2. *La dialettica di servo e signore*

La relazione tra queste due autocoscienze si dispone – secondo “certezza” o nel suo “concetto” – come segue. Il signore è la coscienza che è “per sé”, in quanto mediata da un’altra coscienza (il servo), la quale a sua volta non sta senza l’esserci (cioè senza quella “cosa” o pezzo di mondo che egli lavora per vivere). Anzi, si può dire che il signore si rapporti al servo, proprio mediante tale esserci, che equivale alla catena che lega il servo (e dalla quale questi ha preferito farsi legare, piuttosto che rischiare la vita per affermare la sua libertà). Si può anche dire, però, che il signore si rapporti all’esserci (cioè al mondo) mediante il servo, che – pur di aver salva la vita – accetta di darla al signore in forma di lavoro per lui. Come si può notare, qui il lavoro

³⁶ «Tale coscienza [...] ha provato angoscia (*Angst*) dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura [*Furcht*] della morte, cioè del signore assoluto. In questa angoscia, la coscienza è stata intimamente dissolta, ha tremato fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c’era in essa di fisso è stato scosso. Questo puro movimento universale [...], però, è appunto l’essenza semplice dell’autocoscienza, la negatività assoluta, il puro essere-per-sé» (cfr. *ibid.*).

³⁷ «Per la servitù, inizialmente, l’essenza è il signore» (cfr. *ibid.*).

³⁸ «Mediante la morte, tuttavia, questa prova rimuove tanto la verità che doveva scaturirne, quanto l’autocertezza in generale. Infatti, come la vita è la posizione naturale della coscienza, è l’autonomia senza la negatività assoluta, così la morte è la negazione naturale della coscienza, la negazione senza l’autonomia [...]. Ora, nel corso di questa esperienza, l’autocoscienza apprende che la vita le è tanto essenziale quanto l’autocoscienza pura. [...] Entrambi i momenti sono essenziali. Inizialmente essi sono disuguali e opposti [*ungleich und entgegengesetzt*], e non si è ancora determinata la loro riflessione nell’unità. I momenti si presentano dunque come due figure opposte della coscienza: l’una è la coscienza autonoma che ha per essenza l’essere-per-sé, l’altra è la coscienza non-autonoma la cui essenza è la vita, l’essere per un altro. Uno è il signore [*der Herr*], l’altro è il servo [*der Knecht*]» (cfr. *ibid.*).

è legato alla condizione di dipendenza, tant'è vero che il signore non lavora. Anche il servo è autocoscienza, cioè – potenzialmente – è negazione dell'esserci ovvero del mondo; ma in realtà non giunge mai a negare completamente quest'ultimo, ma piuttosto si accontenta di trasformarlo (*bilden*) o elaborarlo. Egli trae, dalle cose che lavora, le potenzialità che vi sono insite. Va ricordato che, in questo vocabolario, “negare” non vuol dire anzitutto distruggere o annientare; bensì sospendere, mettere tra parentesi, relativizzare, cioè riferire una cosa ad un orizzonte che la ricomprenda e la superi. Fino a questo punto della descrizione, comunque, sembra che l'essenza del servo consista in altro da lui, e cioè nel signore, il quale si limita a divorare – con la sua *Begierde* – i frutti che il servo gli offre.

Ma la “verità” (o l’“oggetto”) del rapporto in questione, è ben altra cosa. Infatti, la «coscienza inessenziale» del servo, è per il signore «la verità della certezza di se stesso» (cioè la condizione del suo sapersi signore). Egli non è allora la coscienza indipendente che credeva di essere. D'altra parte il servo ha occasione, stando alle dipendenze del signore, di «rientrare in se stesso» e di scoprirsi quindi indipendente dal signore. Ma come? Mediante il timore della morte e il lavoro. Temendo di morire, il servo ha acquistato una implicita consapevolezza di sé: la sua essenza è stata messa in risalto sullo sfondo della propria possibile negazione. Inoltre, lavorando il servo trasforma le cose, ma dà anche una forma interiore (*Bildung*) a se stesso. Infatti, la trasformazione del dato di natura è dovuta alla trascendentalità della coscienza, che sa vedere la cosa da molti lati, mettendola in una serie potenzialmente infinita di riferimenti: il servo, dunque, può incominciare ad acquisire consapevolezza per questo lato della dignità della propria persona. Negli oggetti permanenti che produce, egli «vede sé come un essere indipendente»; o meglio vede la propria impronta che si rivela umana, in quanto umanizzatrice³⁹. Non solo, ma per lavorare occorre tenere a freno la propria *Begierde* rispetto alle cose⁴⁰: quindi modellarle anziché divorarle immediatamente; il che potenzia la persona servile, rispetto a quella signorile, che si abitua all'immediato consumo di quanto è allestito da altri.

La verità dei ruoli appare dunque invertita. Il signore, senza più sperimentare la durezza del rapporto con l'alterità del mondo e con l'alterità d'altri, rischia di perdere la possibilità di un ritorno coscienziale su di sé. Possibilità che invece

³⁹ «Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso forma dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio negativo, cioè l'attività formatrice, costituisce nello stesso tempo la singolarità, il puro essere-per-sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo come se stessa» (cfr. *ibid.*).

⁴⁰ «Il lavoro è desiderio tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, e ciò significa: il lavoro forma, coltiva» (cfr. *ibid.*).

abbonda per il servo; che, se già era libero, ora si accorge veramente di esserlo⁴¹. In definitiva, il signore non sarebbe tale se il servo non lo servisse; e, tra i due, è quest'ultimo a realizzare le condizioni di una vita autonoma.

Non c'è dunque corrispondenza adeguata tra "concetto" e "oggetto", nella relazione tra signore e servo. La dialettica della *Fenomenologia* esige che i due momenti astratti si compiano in una loro *Aufhebung*, corrispondente per Hegel alla coscienza stoica: quella che comprende come la libertà dell'uomo sia indipendente dalla sua collocazione (di servo o di signore) nel rapporto con gli altri uomini.

4.3. Aporeticità del modello signorile

Com'è noto, quello ora ricostruito è un modello relazionale che la sinistra hegeliana ha riferito al rapporto uomo-Dio (Feuerbach) o al rapporto tra classe dominante e classe dominata (Marx), ma che Sartre avrebbe in seguito rivisitato con riferimento alle relazioni interpersonali, e in particolare a quelle uomo-donna.

La modalità signorile del rapportarsi, escludendo la reciprocità, prevede il riconoscimento unilaterale, cioè che la signoria-dignità dell'uno abbia come condizione la negazione della signoria-dignità altrui (con il gioco di capovolgimenti che questo viene a comportare). Ma persegue, con ciò, un progetto contraddittorio, per cui il preteso signore trova la propria essenza signorile nell'altro, dal quale effettivamente si trova a dipendere, quanto meno per vedersi riconosciuto signore.

Ora, tale modello è certo una diffusa – apparentemente la più diffusa - modalità di interpretazione pratica della relazione strutturalmente asimmetrica tra le autocoscienze. Non è però una modalità inevitabile, né tanto meno unica.

Anzi – come sopra abbiamo visto -, nessuna modalità del relazionarsi umano può dirsi inevitabile, se il relazionarsi è quello tra la capacità trascendentale, e perciò la libertà, dell'uno e dell'altro. Lo spazio della libertà, non dominabile dalla necessità di alcuno schema dialettico, è piuttosto governato dalla regolatività della coerenza etica: coerenza cui la libertà è chiamata per non rinnegare se stessa e, con ciò, il suo originario configurarsi relazionale.

Ora, un relazionarsi tra autocoscienze che voglia essere coerente con le caratteristiche strutturali dei relati – e che quindi voglia riconoscere, a sé e ad altri, la capacità dell'orizzonte trascendentale – non può presumere di impostarsi sulla riduzione di alcuno tra i relati a oggetto empirico, e perciò dominabile. Dunque, un relazionarsi "fisiologico", anziché "patologico", dovrà assumere la irriducibilità della

⁴¹ «Nel signore, l'essere-per-sé appare alla coscienza servile come qualcosa d'altro, e cioè solo per essa; nella paura, l'essere-per-sé è nella coscienza stessa; nell'attività formatrice, infine, esso diviene l'essere-per-sé proprio della e per la coscienza, la quale giunge così alla consapevolezza di essere in sé e per sé. Di conseguenza, agli occhi della coscienza, la forma posta nell'esteriorità non diviene affatto un altro da essa; questa forma, infatti, è appunto il puro essere-per-sé in cui la coscienza vede divenire la propria verità. Nel lavoro, dunque, in cui essa sembrava essere solo un senso estraneo, la coscienza ritrova sé mediante se stessa e diviene senso proprio» (cfr. *ibid.*).

autocoscienza altrui a ogni misura estrinseca. Se non che, l'unica pietra di paragone di una tale irriducibilità risiede nella propria autocoscienza, così che il criterio per trattare altri diventa quello che si riterrebbe adeguato a se stessi. Siamo nel territorio della "Regola d'Oro": "fa' ad altri ciò che vorresti che altri facesse a te". Cioè: riconosci, nel modo di trattare con altri, la sua irriducibilità a qualcosa di meno rispetto alla dignità che riconosci a te stesso.

5. LA REGOLA D'ORO COME FISIOLOGIA DELLA RELAZIONE

5.1. La forma della Regola d'Oro

La Regola d'Oro (di qui in avanti: RdO) ha una formulazione positiva (Mt 7, 12) e una negativa. Le due versioni sono – se ben intese – logicamente equivalenti tra loro. Quella negativa va disambiguata: se "ciò che non vuoi che" – come sembra - significa "ciò che vuoi evitare che", allora può essere tradotta con "ciò che vuoi che non". Infatti, la negazione di un predicato è evidentemente più generica della negazione dell'oggetto di quel predicato. In sintesi, la RdO si può esprimere così: "ciò che vuoi che altri faccia/non faccia a te, fallo/non farlo tu ad altri".

Grammaticalmente, quella messa in campo non è un'obbligazione, bensì una formula imperativa, o meglio esortativa. Non però di tipo ipotetico: cioè, non della forma "se vuoi che altri faccia questo a te, allora tu fa' altrettanto ad altri". Non si tratta dunque di un atteggiamento strategico, ma della assunzione di un'ipotesi di lavoro, quasi si dicesse: "tratta un essere umano da essere umano, resterai sorpreso dai risultati".

La formulazione più appropriata della RdO, da un punto di vista formale, è forse la seguente: " p è ciò che tu farai a x , in funzione di ciò che tu vuoi che x faccia a te". Si tratta di un imperativo il cui oggetto è complesso; o, più precisamente, non è determinato in senso contenutistico, bensì funzionale. Tale oggetto, insomma, non ci è indicato direttamente (come un che di determinato), ma piuttosto ci è indicato come il *range* di valori che soddisfano una funzione che conosciamo.

La RdO non è l'imperativo kantiano, pur avendo in comune con esso la forma della universalità e della reciprocità. La formula aurea non parte da una purificazione del volere empirico in chiave trascendentale. Non dice: prima purifica il tuo volere (nel senso di distillarlo in funzione di ciò che "puoi razionalmente volere"), e in base a quello seleziona le massime razionalmente praticabili. Piuttosto, essa sottintende, di suo, un certo contesto di eticità (come è attestato, in Matteo, dal suo inserimento nel "discorso della montagna"). Ma, per la sua capacità di declinarsi in ogni *ethos*, essa sembra poter regolare l'eticità in quanto tale.

5.2. Capacità autoregolativa della Regola d'Oro

Si tratta poi di verificare se essa abbia già in sé gli anticorpi per resistere alle aporie da lei stessa suscitate, e per educare in tal modo il singolo – come sembra essere nella sua *intentio profundior* – a capire se stesso, non prima (ovvero a priori), ma proprio all'interno della sua relazione con altri; consentendogli dunque di maturare come persona nel vivo dell'azione, e dal di dentro di quelle precomprensioni, di quel temperamento e di quella storia che gli sono propri. Per applicare la RdO non devo già sapere chi sono; lo scopro proprio applicandola, capendo che cosa voglio realmente per me e per gli altri uomini. Così mi educo alla vita di relazione.

In che senso? Nel senso che la RdO, se assunta dal soggetto in modo autentico, e non strategico, fa scattare una dinamica fisiologica di riequilibrio tra l'entità dell'aspettativa rivolta ad altri e la sostenibilità dei reciproci e corrispettivi impegni che in quella aspettativa sono idealmente implicati⁴². Lo stesso dicasi per la qualità della aspettativa, che inevitabilmente incontra la resistenza di altri, se viene unilateralmente calibrata (giungo così a chiedermi: “se fossi al suo posto, vorrei essere forzato come lui si sente, evidentemente, forzato?”)⁴³.

Un caso notevole di riequilibrio fisiologico innescato dalla RdO riguarda la sua capacità di farci ritornare su nostre eventuali applicazioni imprudenti di essa. Ad esempio: io, che vorrei che gli altri mi lasciassero piena libertà d'espressione e di movimento, a mia volta contribuisco a far sì che queste libertà vengano lasciate agli altri; ma accade che alcuni dei beneficiari di tali libertà ne approfittino strategicamente, per giungere in qualche modo a togliere a me e ad altri come me, proprio le libertà in questione. Ora, ciò che l'esempio insegna è di applicare la RdO prudentemente, cioè tenendo in conto anche le possibili ricadute che la sua applicazione nei casi determinati potrà avere sulla vita di chi la pratica. Ma questa prudenza non va intesa come una deroga alla Regola stessa, bensì come una più coerente applicazione di essa; visto che comunque si tratta di partire da ciò che vorremmo ci venisse fatto – in prima o in seconda battuta, poco importa. Questa considerazione prudenziale ci educa a capire – stando al caso esemplificato – che la libertà di espressione e di movimento è qualcosa di desiderabile, ma non come un bene assoluto che debba essere affermato senza riguardo ai contenuti che vadano poi a sostanziarlo.

Riguardo ad alcune delle aporie che la RdO potrebbe indurre, si può osservare sobriamente quanto segue. Quanto al “paternalismo” cui essa potrebbe dar adito, la

⁴² Esempio: Tizio vuole farsi mantenere dalla società; ma di fronte all'impegno che – in prospettiva aurea – ne contrarrebbe, modera la richiesta, chiedendo semplicemente sostegni previdenziali. Esempio: Tizio vuole che gli amici non gli facciano mancare l'aiuto nel momento del bisogno; ma l'impegno morale che ne contrae in prospettiva aurea, lo induce a moderare la soglia del bisogno richiedente aiuto.

⁴³ Esempio: Tizio vorrebbe rude franchezza dagli altri, e da parte sua li tratta senz'altro in tal senso. Ma, così facendo, incontra resistenze e reazioni di rifiuto, che gli fanno prendere atto della irrealisticità del suo agire e della opportunità di renderlo più graduale e discreto.

RdO ricomprende in sé come caso meta-applicativo la considerazione per cui io non vorrei che altri si sostituisse a me nel valutare ciò che è buono per me (aiutarmi sì, sostituirmi no). Quindi, un paternalismo rigido non può essere giustificato dalla RdO; anzi, ne è escluso. Ecco dunque verificato che la RdO ha in sé le condizioni della propria autoregolazione.

Ma occorre – per poter competentemente parlare di una virtuosa autoregolazione della RdO – aver presente l'ideale regolativo di una antropologia minimale, in riferimento a cui la Regola possa dirsi virtuosamente capace di ritorno sulle proprie applicazioni: un'antropologia che – come quella tommasiana – individui un plesso di bisogni costitutivi dell'umano, chiamati a coniugarsi con la trascendentalità desiderante.

C'è poi il caso della possibile accidentalità applicativa della regola, più volte evocato dai suoi detrattori. Quello in cui – tipicamente - si ipotizza che il masochista si faccia sadico, proiettando sull'altro le proprie preferenze. In proposito va osservato che l'Io che la RdO evoca non è un Io malato (masochista, o incapace di assumersi responsabilità) – il che, del resto, vale per ogni regola morale⁴⁴.

In ogni caso, la RdO, che considera il soggetto per quello che è, con la sua inerzia centripeta, sa anche orientarlo in senso centrifugo, inducendolo a commisurare le proprie aspettative sulle proprie disponibilità. Ed è appunto il gioco consentito a tale calibrazione, ciò che la riflessione filosofica deve esplicitare. Ora, un approfondimento filosofico della RdO – volto, ad esempio, a regolare i casi di interessi tra loro apparentemente incompatibili – evidenzierà come ciò che l'uomo vuole costantemente ricevere è il riconoscimento della propria individualità personale. Ciò che l'essere umano chiede è il riconoscimento di sé – animale razionale – come persona (e non il riconoscimento astratto del suo esser portatore occasionale della dignità di persona.). Si tratta di essere riconosciuti secondo la propria realtà corporea, psichica e spirituale – segnata comunque dalle dinamiche del bisogno. La dignità dell'uomo, infatti, vive nel bisogno, e non al di fuori di esso. I bisogni sono il tracciato della “beneficenza”, che dà sostanza alla relazione. In tal senso i bisogni sono la declinazione (per altro, mai adeguatamente espressiva) del desiderio trascendentale di cui già si è detto.

La RdO indica sia l'inevitabile reciprocità, sia l'inevitabile asimmetria delle relazioni umane, e invita a stare in tale reciprocità asimmetrica prendendo noi l'iniziativa. Essa – almeno stando al testo di Matteo – è aperta perfettivamente a “tutto” (“tutto quello che volete...”), cioè a ogni possibile contenuto del rapporto, piuttosto che a un suo contenuto specifico: indica dunque la cura complessiva del rapporto. Il problema fondamentale, per chi sta alla RdO, è allora quello di capire

⁴⁴ Quanto al caso della “complicità” – per cui io potrei favorire piani di vita altrui di tipo aberrante, nella speranza di veder assecondati comunque i piani di vita miei -, qui il potere autoregolativo della RdO non sembra, da solo, risolutivo. O, quanto meno, lo può diventare solo se essa viene praticata all'interno di un quadro antropologico esplicitato nel senso cui sopra si accennava.

che cosa si vuole complessivamente dagli altri, pur nella varietà dei modi e delle occasioni espressive: il riconoscimento della propria coscienzialità trascendentale, nella sua capacità di intendere e desiderare.

CONCLUSIONE

La modalità signorile del rapportarsi, escludendo la reciprocità, prevede il riconoscimento unilaterale, cioè che la signoria-dignità dell'uno abbia come condizione la negazione della signoria-dignità altrui (con il gioco di capovolgimenti che questo viene a comportare). Ma persegue, con ciò, un progetto contraddittorio, per cui il preteso signore trova la propria essenza signorile nell'altro, da cui effettivamente si trova a dipendere, quanto meno per vedersi riconosciuto quale signore.

La modalità "aurea" prevede invece, come ipotesi di lavoro, proprio la reciprocità del riconoscimento (pur nella condizione dissimmetrica in cui la relazione inevitabilmente si colloca). Non prevede una passiva tolleranza, bensì una attivazione di rapporto, in cui l'affermazione della signoria altrui (il riconoscimento d'altri come soggettività trascendentale: attivo e declinato secondo gli altrui bisogni) diventa l'investimento appropriato di una economia che produca la reciprocità chiasmatica.

Là – nel modello della "tolleranza" - la mia libertà, cioè l'espressione della mia umanità, incomincia dove l'altrui finisce; qui – nel modello "aureo" - la mia libertà incomincia dove incomincia la libertà altrui.