

Risposte ai miei critici

Francesco Botturi
Università Cattolica
Dipartimento di Filosofia
francesco.botturi@unicatt.it

0. Innanzitutto un ringraziamento è dovuto per l'impegno profuso nella lettura e nel commento critico del mio testo. Essendo quest'opera già nata con l'aiuto di molti confronti filosofici, che essa prosegua la sua vita in ulteriori rapporti dialettici è la cosa migliore; e sicuramente per me fruttuosa di una più distinta comprensione di quello che sinora ho pensato e scritto: la nostra comprensione, infatti, passa sempre attraverso la comprensione altrui del nostro stesso oggetto di comprensione; attraverso gli altri comprendiamo meglio che cosa abbiamo davvero pensato.

1. Con ciò siamo già entrati *in medias res* per quel che riguarda uno dei tre contributi critici, quello del dott. F.G. Menga, che appunto incentra il suo intervento, *Dal fondamento ontologico alla costituzione politica dell'esperienza. Un percorso di riflessione sul paradigma della mediazione*, sulla contrapposizione tra una visione antropologico-metafisica dell'esperienza, quella espressa dal volume in oggetto, e una visione "politica", in cui cioè l'ordine dei significati è essenzialmente dipendente dall'interattività sociale. Prospettiva che non mi trova insensibile, dal momento che, come accennavo, anche nella mia la dimensione sociale è coesistente all'esperienza, benché non esaustiva. La contrapposizione proposta da Menga, però, vuole essere radicale, come un'alternativa di paradigma, che diventa pregiudiziale nei confronti dell'impostazione dell'intero discorso filosofico del volume; per questo scelgo di considerare questa "obiezione" come prima.

Menga riconosce l'attenzione del volume a lavorare con un'idea di esperienza in cui il soggettivo e l'oggettivo si implicano originariamente in una costitutiva "mediazione": l'esperienza ha struttura mediata. In questo senso è apprezzata la critica, condotta nel cap. II sul giudizio, rivolta a Husserl e alla sua teoria dell'esperienza antepredicativa, a cui viene infatti obiettata la sottovalutazione della funzione di sintesi necessaria a qualunque livello affinché vi sia esperienza. Ancora, viene apprezzato il confronto simpatetico con la filosofia ermeneutica (cap. III), appunto in quanto filosofia dell'esperienza concreta fondata nella mediazione; e analogamente la dottrina del riconoscimento (cap. VI) e la riflessione di filosofia della cultura (cap. IX).

La considerazione critica e l'alternativa di paradigma si rivolgono esattamente a questa riconosciuta centralità della figura della mediazione; esse riguardano infatti l'"interrogazione sulla provenienza stessa del dispositivo di mediazione": "una totalità [...] ontologico-atemporale" oppure "l'esperienza collettiva" che dà luogo all'"istituzione politica dei significati stessi"? Naturalmente, così formulata l'alternativa, è facile porre da una parte il primato di una "dimensione ontologica di carattere extra-significazionale", "un piano di prefigurazione ontologica", che viene "semplicemente portata ad espressione" nei significati dell'esperienza, smentendo l'originarietà della mediazione degli ordini di significato; dall'altra, invece, l'"espressione creatrice" dei significati "coincidente con l'articolazione interattiva insita nella collettività". La collettività infatti, nella riproposizione che ne fa Menga, è dotata di una perfetta autoreferenzialità, secondo cui "crea essa stessa i significati che la esprimono ed esprime essa stessa i significati che la creano" (una sorta di divino "pensiero di pensiero", verrebbe da dire).

Se la contrapposizione fosse tra un'esperienza che semplicemente media "un piano d'essenza di mondo già sempre precostituito e bell'e pronto per l'uso" e una mediazione che si produce sul piano "istituente", cioè il "piano politico della circolazione plurale della collettività", certamente la visione con pretesa metafisica non risulterebbe molto attraente, né filosoficamente, né culturalmente. Se l'esperienza fosse strutturata secondo questa greve immagine platonista del rispecchiamento storico di un mondo celeste già in sé concluso, non solo si relegherebbe effettivamente "la dimensione politica a un ruolo meramente secondario e marginale", ma si farebbe dell'esperienza umana stessa la brutta e frammentaria copia di un mondo iperuranico così perfetto e autoreferenziale da rendere l'esperienza umana nient'altro che una vile e inutile appendice. Un'ultima immiserita versione del già erroneo schema ontoteologico.

Ma appunto questa non è la proposta tematica del libro, né la sua implicita visione speculativa. La questione che pone il volume nei confronti dell'esperienza potrebbe essere sintetizzata piuttosto da ciò che ne dice H. Arendt, che Menga considera tra gli autori che sostengono l'idea di una "costituzione radicalmente politica dell'esperienza", ma della quale, invece, bisognerebbe ricordare l'interrogazione, in *Vita activa*, sul "chi" come figura della soggettività sorgiva della *praxis* e della *lexis*; il "chi" quale pronome indefinibile del principio soggettivo per cui l'azione prosegue e ripete la nascita umana. Il problema, ben presente alla Arendt, è a chi sia attribuibile la capacità "espressiva" e "creatrice" dell'azione. Secondo Menga la risposta è che si tratta di una produzione "insita nella dimensione istituente della collettività umana", in un "originaria co-affezione" o "co-attività" (Waldenfels; ma anche Lefort, Castoriadis, Nancy), cioè nell'interazione socialmente costitutiva perché costitutiva dei suoi significati istituenti. Osservo che l'implicito di

questo principio è la radicale de-sostanzializzazione del soggetto umano a favore di un relazionalismo originario, di cui si dovrebbe provare la capacità di produrre da sé dei significati. Se, infatti, si tratta di giustificare la “provenienza stessa del dispositivo di mediazione”, non può essere dato per acquisito che di ciò sia capace un collettivo senza soggetto, un organismo o una rete relazionale senza dei “chi” o nei quali i “chi” sono delle funzioni di un tutto relazionale istitutivo. È l’antica questione, già averroista (nella sua forma nobile, rispetto a quella sommaria della sociologia contemporanea), della sede della mente e della unità e pluralità di tale sede. Quale sia la sede della generazione dei significati non è un questione di cui ci si possa disfare con poco; e l’affermazione che è un collettivo mi sembra una risposta più problematica della domanda.

Il punto del volume in cui mi sono più avvicinato alla questione è nella teoria del riconoscimento, che spesso è utilizzato nella letteratura sociologica sull’argomento per derivare appunto l’idea della natura integralmente sociale dell’identità umana. In quel luogo accenno al fatto che se si sostenesse questa tesi relazionista, non si comprenderebbe il fenomeno primario del ricevimento del riconoscimento: se non vi fosse un “chi” già inizialmente costituito, non potrebbe mai sopraggiungere la capacità di ricevere il riconoscimento socializzante. Possiamo rivolgere fin che vogliamo il nostro riconoscimento a un animale, ma per quanta buona volontà ci metteremo non gli daremo mai un’identità umana, se non proiettiva; né lui sarà mai in grado di ricambiare il riconoscimento, se non in modo visivo, olfattivo, cinestesico, ...; in breve, non faremo mai *società* in senso proprio con gli animali, benché ne condividiamo, in modo *per noi* molto significativo e *per loro* molto rilevante, l’ambiente. Dunque l’uomo è essere sociale e i suoi significati sono sempre anche intrinsecamente e produttivamente sociali, ma questo implica che gli uomini siano singolarmente soggetti *capaci di* relazione e di significazione. Il volume che si occupa di *generazione*, si occupa precisamente della questione della *capacità di*, che nell’uomo significa capacità di giudizio, di desiderio, di libertà, di riconoscimento. Queste strutture sono indispensabili per pensare la mediazione culturale umana: possono essere attribuite a una originaria coattività a/meta-soggettiva? L’attribuzione dell’origine del significato alla mente dei singoli soggetti – si noti – non obbietta in nulla al fatto che i significati per la loro storia sociale non siano totalmente dominabili e comprensibili dalla singola mente. Certamente pensiamo e diciamo molto più di quello che ne comprendiamo (se così non fosse, psicologia e sociologia non avrebbero nulla da insegnarci, mentre sono “scienze” che fanno vedere lati im-mediatamente occulti del significato). Ma questo non toglie che la capacità del significato sia del “chi” umano, in altra terminologia, la persona umana.

Infine, se per ipotesi la società fosse quella realtà “creatrice dei significati che la creano”, senza istanze soggettive più originarie, ci rendiamo conto di

quale sarebbe la socialità in cui ci sorprenderemmo abitare? La precedente battuta sul divino “pensiero di pensiero” è indicativa di un effetto di senso: la radicale costituzione politica dell’esperienza coinciderebbe con uno spaventoso totalismo sociale, di cui il ‘900 ci ha già dato un tragico spettacolo e di cui la globalizzazione in atto, nella sua versione tecnocratica o radicalmente funzionalista, ci dà un’idea concreta, meno sostantiva, e più procedurale e per questo ancor più temibilmente efficiente. In effetti, l’idea generativa della mente, sostenuta nel volume, si pone in alternativa al relazionismo e al suo inevitabile totalismo sociale (la stessa idea liberale, benché debolmente, si sostanzia della distinzione irriducibile di società e individuo). E si oppone proprio in quanto afferma il soggetto non solo come funzione, ma come matrice di relazioni intenzionali (gnoseologiche e appetitive) che hanno di principio una portata totalizzante l’esperienza, benché sempre finite di fatto, in quanto aperte trascendentalmente, in quanto cioè non si fermano ai contenuti in presenza dell’esperienza, ma sempre li trascendono, riaprendo continuamente il gioco dell’esperienza stessa.

È questa apertura metacategoriale che rinvia (senza poter rifare qui i passaggi) a una sorgente di pensiero e di realtà meta-esperienziale. Ma non si tratta in ogni caso di un mondo di cui l’esperienza umana dovrebbe essere la scadente ripetizione, bensì della Condizione ultima ovvero della Sorgente prima della capacità generativa umana, che proprio perché trascendente non sostituisce l’umano, non lo risolve in sé (non è un totalismo totalitario), ma la fa essere, le dà *di* essere e *da* essere ciò che è, manifestando la ragione ultima di gratuità dell’esperienza stessa.

2. In un certo senso, l’intervento della dott. Carla Canullo, *La spirale del bene*, si pone sul lato opposto rispetto al precedente. Canullo incalza il testo in oggetto sotto il profilo della sua fondazione, soprattutto a riguardo dei temi della libertà e dell’esperienza del bene. La figura della spirale, utilizzata da Canullo, infatti, sta a indicare una continuità tra i momenti della riflessione (le forme della libertà, i livelli dell’esperienza del bene) e la connessione con un’origine, il punto-zero della figura, il punto generativo e l’asse del suo movimento costruttivo. Con l’istanza critica nei confronti del testo che la questione dell’origine (della libertà e dell’esperienza del bene) non sia sufficientemente approfondita.

Significativamente le questioni che vengono poste hanno in comune il riferimento linguistico alle formule impiegate dal testo, contenenti il riflessivo “auto” (automotivazione, autonomia, autodeterminazione, quali significati della libertà, e autoappetizione, autoconservazione, auto adesione, quali significati del bene). Tale riflessività, evidenziata da Canullo, manifesta la costituzione soggettiva della libertà e quella dinamica del bene, ovvero l’esser-

buono come nome della dinamicità trascendentale dell'essere nella concezione classica nella sua versione tommasiana. Riflessività soggettiva – potremmo dire – che accompagna tutte le forme della libertà e riflessività ontologica che accompagna tutte le forme del bene e le unifica nella spirale delle loro manifestazioni. E che si ripresenta anche nella forma di incrocio delle due linee: la libertà-per il bene, che è la funzione di autorealizzazione della libertà, connessa alla riflessività pratica sull'autonomia della libertà e alla sua finalizzazione al bene che sta a fondamento della normatività morale (*lex naturalis* o legge morale fondamentale)

Rilevato questa struttura trasversale del testo, mi sembra che l'intervento della Lettrice vorrebbe sollecitare il testo a essere più esplicito e più argomentato quanto al fondamento di tale riflessività costitutiva. In proposito, non posso che convenire con la sollecitazione critica. Nel senso che il testo è consapevolmente timido nell'entrare sul terreno della fondazione metafisica e preferisce sostare in quello fenomenologico-trascendentale, indicando in alcuni pochi luoghi l'apertura metafisica che il discorso trascendentale portato pienamente a sé (in sé e per sé) implicherebbe: il riferimento alla concezione tommasiana alla non autosufficienza dell'automotivazione della volontà finita, che è tale, non in opposizione, ma in intima dipendenza (di creazione) con la Libertà metafisica che le dà di essere capace di 'automotivazione; il riferimento all'argomentazione, ripresa da J.B. Lotz sull'implicazione dell'Essere sussistente in ragione della realtà distinta dell'essere in quanto trascendentale. Il testo si limita così a dei cenni di apertura sull'orizzonte metafisico, consapevole del fatto che questo avrebbe richiesto un impegno teoretico sistematico, che avrebbe modificato l'equilibrio dell'opera.

Pertinenti al livello su cui il testo si è direttamente impegnato sono, invece, due osservazioni critiche, che si trovano in posizione simmetrica all'inizio e al termine dell'intervento di Canullo. L'una riguarda la semantizzazione della libertà di "autodeterminazione" e l'altra quella del "caso", di cui si discute la considerazione negativa che ricevono nel testo.

Quanto alla libertà come autodeterminazione (o libero arbitrio) si critica l'affermazione del testo secondo la quale essa è forma "irresponsabile" del volere e quindi forma di libertà opposta a quella responsabile nei confronti del bene (autorealizzazione). In realtà, si obietta, anche la libertà di autodeterminazione è responsabile nei confronti di se stessa; è libertà che "si investe (nella scelta)" e che, se lo può fare, è perché è posta da sempre nella condizione di investirsi della sua responsabilità; quindi – è sottinteso – non è una forma di libertà che sia negativamente connotata dalla separazione da una originaria mozione metafisica, che abbia insomma un destino nichilista.

Nel suo complesso l'obiezione mi sembra reggersi su un equivoco, quello secondo cui vi sarebbe nel testo una pregiudiziale negativa nei confronti della

libertà di autodeterminazione. Cosa che invece manca del tutto, dal momento che l'autodeterminazione è forma storicamente inestirpabile della libertà, senza di cui l'uomo non potrebbe esercitare in concreto la libertà come tale. Piuttosto, quello che si sostiene è che l'autodeterminazione non è la forma fondamentale della libertà e tanto meno assomma in sé il significato della libertà. Mentre vi è una tendenza consistente (a livello di senso comune e a livello di storia della filosofia moderna) a farne la forma prima, se non assoluta della libertà. In questo caso (criticato dal testo) l'autodeterminazione si rende (necessariamente) auto-referenziale e quindi ir-responsabile e tende ad esasperare la sua natura di *potere* di scelta, sino a un'eventuale coerente involuzione paralizzante e catastrofica (l'esempio dell'ing. Kirillov de *I demoni*). In realtà, afferma il testo, nella sua condizione fisiologica (non patologica), la libertà di scelta si esercita in funzione (ecco la sua secondarietà) della libertà di autorealizzazione, cioè di quella forma della libertà che dipende dal bene realizzante il soggetto. La figura autentica della libertà, a questo livello, è un figura integrata, quella del "potere di scegliere il bene". Quindi nessuna demonizzazione della libertà di autodeterminazione, ma l'avvertenza della sua possibile caduta demonica.

Questo l'itinerario del testo sull'argomento. Resta da considerare se, come suggerisce l'intervento di Canullo, si debba dire che, invece, anche separatamente considerata, la libertà di autodeterminazione è responsabile perché "si investe", investe se stessa nella scelta, "si impegna" si direbbe con la terminologia esistenzialista. Tenderei a dire che non sono d'accordo con questa identificazione dell'investimento con la responsabilità. Credo che l'identificazione risulti persuasiva, perché si sottintende che impegnandosi con se stessi ci si impegna per il proprio bene (anche globalmente considerato), dunque con un bene maggiore che non quello particolare degli oggetti di scelta determinata; si pensa forse implicitamente alla figura della "opzione fondamentale", che sostiene come impegno ogni scelta particolare. Se si intendesse così, si finirebbe col dire quello che anche il testo conclude: il senso dello scegliere è scegliere per il bene (un bene, il bene di sé, il bene di tutto sé, il Bene). Ma così facendo si evita di considerare il caso, tipico del coerente esistenzialismo di un Sartre o di un Polin oppure di un certo diffuso nichilismo contemporaneo, in cui veramente l'autodeterminazione viene estrapolata dall'organismo della libertà umana e viene posta come giudice sciolto da altri nessi (as-soluto) e da ogni fine regolatore. In questo caso, tanto maggiore è l'impegno con se stessa, tanto minore è la responsabilità, perché in questo caso responsabilità significa/può significare solo coerenza con la propria scelta, non appello a un'istanza di valore (qualunque esso sia) della scelta. La logica della "pura" autodeterminazione (se è veramente tale e non è, come spesso avviene, la giustificazione teorica impropria o ideologica per perseguire determinati fini) è tauto-logica, come quella di Narciso, che si impegna (sino a morire) con la

sua scelta, ma non risponde se non a un sé speculare, mimetico, ripetitivo, involutivo. Il prezzo dell'extrapolazione dell'autodeterminazione è l'entropia della libertà.; è un processo mortifero, che infatti fa sempre pagare il suo prezzo a qualcuno, se stessi o altri da sé. Si sprecano, purtroppo, gli esempi degli impegni ossessivi che la "pura" autodeterminazione assume, con conseguenze pesanti, disastrose.

Più brevemente possiamo considerare l'obiezione sulla teoria del "caso", che nella ricostruzione di Canullo appare anch'esso come connotato negativamente. La gratuità metafisica di cui si parla con consenso da parte di Canullo è in grado di abbracciare il caso e la necessità, così che tra "gratuità a priori" ed "evenemenzialità a posteriori" (anche secondo caso e necessità) non vi è contraddizione. Se ho ben capito, sono d'accordo con questa interpretazione della gratuità metafisica, cioè della sua apriorità e onninclusenza, come anche il testo cerca di sostenere, quando afferma il "senso dell'essere come gratuità" al di là del necessario e del casuale e inclusivo di essi. In che senso, allora, il testo parla di "una visione nichilista" connessa alla realtà del caso? Perché se il caso fosse all'origine, allora non lo si potrebbe recuperare ad alcuna finalità, se non secondaria e appunto "a caso". Ma l'assenza di finalità (determinate) porterebbe con sé la mancanza di un orientamento stabile (non per questo senza precarietà, opposizioni e sconfitte, ma stabile e quindi risorgente) a termini convenienti di operazione e quindi il vivente si troverebbe in una condizione di incertezza mortale quanto al suo divenire; se il caso fosse primo, nulla diverrebbe stabilmente orientato a suo bene, cioè tutto potrebbe indifferentemente muoversi verso il positivo e il negativo. Così, se il vivente non portasse in sé la finalità di mantenersi in vita e di trasmetterla, non ci sarebbe evoluzione casuale in grado di costituire un processo con *chance* di successo; neppure le buone occasioni evolutive avrebbero "ragionne" per stabilizzarsi e precostituire orientamento, ma tutto sarebbe continuamente neutralizzato dal caso. Se la gratuità metafisica è in grado di contenere necessità e casualità, a maggior ragione porta in sé quel primario orientamento al fine che costituisce la condizione per cui alla Gratuità non venga meno il suo "oggetto".

3. Dopo una considerazione metodologica fondamentale (fondamento e statuto della "mediazione") e dopo una riflessione principalmente ontologico-metafisica (il senso della Gratuità) si giunge con il contributo del dott. R. Fanciullacci, *L'esperienza del mondo e degli altri di fronte alla questione del bene*, a una discussione più direttamente antropologica ed etica del testo. In realtà, questo intervento è anche una ripresa espositiva di gran parte del libro, della cui struttura offre anche una presentazione complessiva.

Lungo questo percorso Fanciullacci (al quale non dispiace tracciare attente tabelle di rendimento) sosta più volte per formulare sue considerazioni, ora elogiative, ora critiche, ora problematiche. Queste ultime sono le più argomentate specularmente e quindi le più interessanti.

Tra le questioni problematizzate la prima riguarda un punto molto sensibile dell'intera opera, che ha a che fare sia con la struttura differenziale dell'esperienza, sia con il desiderio. Riguarda cioè la "differenza antropologica" di cui si parla al termine del capitolo sul giudizio e con cui si nomina la disequazione strutturale dell'essere umano, in tensione tra la sua illimitata apertura intenzionale e le sue sempre limitate condizioni ontiche e realizzazioni pratiche e teoriche; disequazione che si produce a tutti i livelli intenzionali, pratici ed esistenziali del vivere, in quanto sua situazione trascendentale. Secondo Fanciullacci, tale situazione è aporetica, perché induce a svalorizzare ogni contenuto che, in quanto limitato, è sempre in disequazione rispetto all'ideale cercato. Questo problema coinvolge sia il pensiero sia il desiderio, cioè l'intera struttura dell'umano. Tale svalorizzazione – dice lo stesso Fanciullacci – in realtà va contenuta: a) in realtà non deve riguardare il positivo di esperienza, che in ogni caso non può essere convertito in negativo, ma che segnala piuttosto che chiede di "essere integrato" perché "sia negata la sua limitatezza"; b) tale situazione potrebbe richiedere che si separi "il nucleo vero [o buono] dalla limitatezza", benché con la difficoltà di non essere in grado di individuare tale nucleo prima che una superiore integrazione lo evidenzi; c) ciò che si sa con certezza è che, senza negare il contenuto di esperienza, deve esserci una integrazione-che-toglie-il-limite. Alla difficoltà non si può rispondere, dunque, se non con il riconoscimento del limite da togliere e con il mantenimento della verità del contenuto.

Questo togliimento conservativo ed elevato ricorda ovviamente l'*Aufhebung* hegeliana, il suo guadagno e il suo problema teoretico. L'idea di "conciliazione" della differenza ontologica e di soddisfazione del desiderio, presentata dal testo, se risente certamente della teoretica hegeliana, vuole però evitare la riassunzione universalistica del finito, la sua riconciliazione per riassorbimento nella totalità metafisica. In questo senso bisogna calibrare bene l'uso dei termini "negatività" e "limitatezza" evocati da Fanciullacci e quindi anche la sematizzazione dell' "integrazione" che dovrebbe togliere la limitatezza.

Sono perciò d'accordo con l'idea che il limite di cui si parla non tolga consistenza al contenuto dell'esperienza; e, dunque, ritengo che il limite di cui si parla non coincida con la finitezza del contenuto. In che cosa consiste allora il negativo come "limite" di cui si desidera il togliimento? Il *limite* in oggetto è quello disegnato dal *trascendimento* intenzionale entro cui è preso ogni *contenuto finito* di esperienza; mentre il *desiderio* nasce a sua volta dall'avvertenza di tale sproporzione strutturale, quale tendenza non a risolvere o dissolvere la

sproporzione (problematicità fondamentale della posizione hegeliana), cosa che implicherebbe la distruzione dell'esperienza, bensì a conciliarla mantenendola in se stessa, cioè a confermarla in un regime diverso di intrinseca armonizzazione, così che tra finitezza e trascendimento regni perfetta spontaneità, e tra concretezza e apertura perfetto equilibrio. In tal senso non si tratta di separare un nucleo buono dalla sua condizione limitata (come lasciar cadere la "positività" finita in Hegel), né di integrarla con altro, come se si trattasse di toglierla dalla astrattezza per renderla concreta in altro; ma semmai di integrarla come conciliazione interna, come nuovo regime di esercizio dell'esperienza, come sintesi dinamica che ne trasfigura l'esperienza.

L'osservazione discussiva, che segue nell'intervento di Fanciullacci, continua sulla stessa linea con il problema della *possibilità di soddisfazione del desiderio*. Fanciullacci esprime la convinzione che l'uomo sia soggetto desiderante che non si soddisfa di oggetti determinati, che il desiderio umano cioè sia indeponibile, ma avanza insieme la riserva critica quanto al "rivestimento immaginario dell'aspirazione del desiderio [...] frutto di una proiezione immaginaria e regressiva", suggerendo così – se ben comprendo – un atteggiamento sospensivo, che non rifiuti la questione del desiderio, ma ne lasci aperto l'esito.

Ciò che non mi sembra risultare chiaro dalla ripresa del testo che fa Fanciullacci sono due dimensioni che invece la fenomenologia dell'esperienza desiderante li proposta afferma.

a) L'uomo vivendo persegue costantemente nuove e se appena possibile più avanzate forme di soddisfazione del desiderio (o che tali gli appaiono). Per questo, propriamente parlando, non ha senso per l'uomo lo scetticismo a riguardo delle possibilità del desiderio (se non come forma di malinconia patologica), perché del desiderio e dei suoi tentativi storici l'uomo letteralmente vive: se il desiderio si spegnesse, il mondo semplicemente si fermerebbe. Il moto del desiderio coincide con il senso elementare vissuto (non ipostatizzato, ma vettoriale) del bene. Ciò significa che il desiderio cerca costantemente soddisfazione e ne subisce le vicende di vittorie e sconfitte; il desiderio cioè si trova da sempre e per sempre implicato con la questione della soddisfazione, alla quale non può rinunciare neppure un istante, perché appunto tale rinuncia coinciderebbe con la sua auto soppressione. Per questo non ci può essere indifferenza, neutralità, sospensiva nei confronti del (proprio) desiderio. b) La stessa vivente esperienza di perseguimento della soddisfazione testimonia di un'incompiutezza della risposta altrettanto evidente; non nel senso della mancanza di un termine conclusivo, essendo al contrario il trascendimento intenzionale per sua natura illimitato, ma nel senso dell'instaurazione di un regime di armonia onnilaterale, che implicherebbe una metamorfosi ontologica dell'identità soggettiva. Tale soddisfazione dinamica stabile e onnilaterale è tanto reale, come un ideale regolativo del desiderio,

quanto impossibile come realtà. D'altra parte, una volta giunti qui non si può più tornare indietro, smentendo il dinamismo antropologico strutturale. Si può solo avanzare e, essendo impossibile avanzare con le proprie forze, resta, platonicamente, l'ipotesi di un dono divino, l'ipotesi religiosa di un'Alterità benevola e benefica, che non ha ragione di essere rifiutata dal momento che – come si osserva nel testo – tutto ciò che di più prezioso si ha, a partire dalla nascita, ci proviene da e con altri. Forse il ricevere senza compenso da altri è una legge del vivere e appartiene anche al suo senso.

Un'ulteriore questione che vorrei trattare più brevemente è imparentata in qualche misura con quella già considerata, quanto alla precisazione del dinamismo del bene.

Tra le osservazioni di Fanciullacci alla seconda parte del volume, quella "metaetica", spicca la discussione relativa ai "beni umani fondamentali", nel rapporto che Tommaso stabilisce tra essi e l'*inclinazione* naturale. Già la definizione di beni fondamentali per un progetto di vita buona appare a Fanciullacci decisiva ma delicata e difficile: quale vantaggio ne viene a complicare la ricerca con un ancoraggio a supposte "inclinazioni naturali"? Mi sembra evidente il parallelismo con la questione del desiderio, di cui diceva Fanciullacci essere "indeponibile", ma anche probabilmente indecidibile.

Dal punto di vista teoretico, condivido la cautela sul tema dell'*inclinazione* naturale per i molti equivoci accumulati su di esso. Per questo motivo nel testo indugio sull'argomento, sia nel capitolo sul bene, sia in quello sulla legge morale fondamentale, allo scopo appunto di circoscrivere bene la natura della cosa; che, infatti, non consiste nel vincolare a priori l'agire umano a fini determinati, in una sorta di corredo antropologico astorico in cui si identificherebbe un nucleo naturalistico intangibile dalla cultura storica e dall'esperienza umana stessa. L'*inclinazione*, invece, definisce il nesso di convenienza tra il soggetto in azione e i suoi beni e lo fa in base alla considerazione dell'implicazione finalistica della struttura antropologica stessa. In altri termini, da questo punto di vista, sembra impossibile pretendere di parlare, con fondamento che sia più che culturale, di beni fondamentali – come accetta di fare Fanciullacci – e rifiutare insieme il nesso di implicazione di tali beni con la struttura antropologica; non sarebbero più beni antropologicamente (ma culturalmente, psicologicamente, soggettivamente, ecc) fondamentali. Quella di *inclinazione* è una nozione anzitutto ontologica (ciascuna natura è inclinata ai suoi beni), ma che ha forti riverberi psicologici, nel senso di qualcosa verso cui si è fortemente inclinati (come la sopravvivenza, la relazione ad altri, la conoscenza della verità). Dunque, senza nesso di implicazione ontologica non vi sarebbero beni antropologicamente fondamentali; d'altra parte, è molto importante, come dicevo, non equivocare sulla determinatezza dei beni così individuabili. Anche in questo Tommaso è molto attento: tanto più sono fondamentali, quanto più i beni sono vincolanti

ma in universale, cioè sono beni che *non* possono essere come tali oggetto di scelta pratica; il bene significato dalle grandi categorie di convenienza antropologica va argomentativamente determinato e saggiamente specificato, affinché possa evidenziarsi l'oggetto di azione. Come dico nel testo, i beni fondamentali non sono la carta topografica dei beni umani, ma la bussola indispensabile per identificarli.

Infine, una breve rivendicazione di sensatezza a riguardo di un rimprovero portato da Fanciullacci a riguardo della *semantizzazione del rapporto intersoggettivo*, operata a un certo punto nel testo, che appare al recensore inappropriata. In realtà il rimprovero verte su una questione di considerevole rilievo antropologico, che perciò vorrei chiarire.

Fanciullacci apprezza ed elogia l'idea che la relazione tra soggetti sia, nella sua sanità fondamentale, "lavoro" di trasformazione della spontaneità e di costruzione voluta e perseguita. Nel capitolo VII sugli affetti si precisa che la rielaborazione trasformativa della relazione avviene per opera del "giudizio d'esistenza" che ha il potere di raccordare ogni determinazione oggetto di relazione al (senso del) tutto inevidente e reale che è l'altro soggetto. L'idea di lavoro si connette, dunque, a quella di trasformazione della fisionomia interiore della relazione ricondotta alla totalità soggettiva. Secondo Fanciullacci questo uso del termine lavoro, però, "sfuggirebbe di mano" quando si arriva a dire che dunque la relazione vissuta come lavoro diviene come una "impresa cooperativa" o una "società per azioni" (citando a supporto del concetto due riferimenti psicanalitici) tra i soggetti relati. Io non concordo, invece, che siano immagini "infelici"; forse sono letterariamente un po' grezze, ma sono a mio parere concettualmente precise e consequenziali. Se infatti la relazione è lavoro, allora della relazione veramente assunta deve essere ricercata la sua produttività, perché il lavoro è tale – come si sottolinea nel testo – se è produttivo; ma produttivo – si può precisare – non per il solo proprietario capitalista individualista o cumulativo per una proprietà indistinta, comunista fusionale, ma per entrambi i partner della collaborazione, appunto come frutto e arricchimento distinto e condiviso. Insisto sull'argomento perché è di capitale importanza, come completamento dell'idea di relazione di riconoscimento, essendo proprio il difetto di tale logica collaborativa e produttiva ad avviare le relazioni verso una inevitabile deriva soggettiva sentimentalista oppure oggettiva funzionalista. Se non si arriva alla "società per azioni" o la si dismette, è la relazione che inesorabilmente "sfugge di mano".