

L'esperienza del mondo e degli altri di fronte alla questione del bene: in margine a Francesco Botturi, La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale

Riccardo Fanciullacci

Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze

Università di Venezia

riccardofanciullacci@libero.it

È come la bontà – il Desiderato non lo riempie [*scil.* il Desiderio], ma lo scava.

E. Lévinas¹

1. Dell'ultimo libro di Francesco Botturi impressiona innanzi tutto l'ampio progetto che lo informa e lo ordina: sviluppare, per lo meno nelle sue linee fondamentali, ma non solo in quelle, un'antropologia filosofica (parte prima del volume) per poi indagarne e mostrarne il significato in rapporto alla problematica morale (parte seconda)². Tra le qualità del discorso sviluppato secondo questo progetto, mi pare non si possa tacere la sua unità, la sua sistematicità e la consapevolezza del suo collocarsi storicamente.

L'unità, il discorso la eredità dal suo tema che non è di quelli arbitrariamente definiti e costruiti dagli autori che poi ne trattano o di quelli ricevuti dalla disciplina nel cui orizzonte quegli autori si collocano, bensì è dato dalla stessa domanda sull'essere e il bene umani, che la filosofia non inventa, ma raccoglie e riprende dall'esperienza di ciascuno e ciascuna. C'è insomma un'unità reale che proviene da una domanda reale, che la filosofia prende in carico. Non solo: quella domanda non è vissuta e reale in un altrove in cui il filosofo va esteriormente a ritrarla, ma appunto in quel luogo, l'esperienza, a cui appartiene anche chi si dedica alla filosofia, per questo il

¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 32; la traduzione citata è quella modificata da F. Botturi e citata a p. 122 del suo libro (cfr. nota seguente), che rende "creuser" con l'ottimo "scavare" piuttosto che con l'ambiguo "svuotare". Il bene scava il desiderio rendendo possibile quella dinamicità che dà vitalità alla nostra esperienza del mondo e degli altri.

² Cfr. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009. Tutte le citazioni e i rinvii che compaiono nel testo senza ulteriori indicazioni si riferiscono ovviamente a questo libro.

coinvolgimento di costui o costei nella domanda, su cui pure lavora con gli strumenti della filosofia, è radicale e totale. Richiamando questa appartenenza alla domanda, sia di chi conduce l'indagine, sia di chi, leggendo, la segue, vorrei spiegare perché questo libro, certo dotto e ricco di riferimenti e distinzioni concettuali, arrivi spesso ad appassionare e talvolta anche a toccare qualcosa di più del tuo intelletto.

La sistematicità della trattazione si manifesta anche nell'integrazione degli undici capitoli, che infatti non sono nati separatamente e poi ricuciti insieme a dare la parvenza dell'unità; cinque di essi, in realtà, derivano da altrettanti saggi, ma di quelli costituiscono nuove versioni rielaborate alla luce del disegno generale. Tale unitarietà di composizione ha valore non solo e tanto da un punto di vista stilistico, quanto perché consente al discorso di non aggirare molte delle questioni che si impongono ad un lettore che segue essendosi riconosciuto nella domanda generale, cioè avendola riconosciuta come anche sua. Questa esperienza è degna di nota perché l'attesa che qui trova per lo più soddisfazione è una generalmente frustrata, per esempio, nella letteratura filosofica analitica dove il testo-tipo è un saggio di circa trenta pagine per comporre il quale è richiesta una delimitazione del campo che può recidere e spesso recide i nessi vitali della cosa indagata, i nessi che invece devono essere rispettati, affinché nell'oggetto filosoficamente elaborato sia davvero possibile riconoscere la figura esperienziale (il dilemma etico, il problema di comporre moralità e felicità, la questione dell'unità di senso della propria storia personale ecc.) che quell'elaborazione vorrebbe far comprendere meglio.

La sistematicità del libro di Botturi, comunque, non si riduce all'unità di ispirazione e composizione: il fatto è invece che i temi via via attraversati si richiamano e si completano reciprocamente, si integrano senza essere artificiosamente presentati come se risultassero uno dall'altro in una sorta di progresso dialettico della ricerca. In questo senso, l'immagine del sistema o della struttura non è la più adatta: meglio sarebbe parlare di *implesso* per sottolineare che i temi sono sì connessi speculativamente, ma introdotti autonomamente l'uno dall'altro sulla base dell'esplorazione, non solo fenomenologica, ma anche regressivo-trascendentale, dell'esperienza. Accade così, man mano che si procede nella lettura, di trovare nominate e articolate, talvolta di più e talvolta di meno, una molteplicità di figure e questioni effettivamente decisive per una riflessione sull'esistenza umana e che vanno a disporsi ordinatamente, senza essere esteriormente incasellate. Di questa molteplicità e ricchezza, l'indice del volume coi titoli dei capitoli e dei paragrafi non rende affatto conto: stando a questi infatti non si potrebbero immaginare alcune delle trattazioni più belle e profonde del libro, come quella sulla sofferenza e il suo non ridursi al dolore, che è nascosta nel paragrafo *L'aporia del desiderio* (pp. 109-113), né si possono rapidamente ritrovare le acute pagine dedicate ora al perdono (pp. 192-194), ora al dono (pp. 175-181),

ora all'amicizia (pp. 157-158), ora al pentimento (pp. 233-234) o ad altri temi ancora.

Quanto alla terza qualità, la consapevole collocazione storica, essa intende enucleare due caratteristiche innegabili del volume. La prima è che il libro di Botturi tenta di situarsi nel nostro presente simbolico-culturale attraverso una comprensione delle linee di tendenza e dei campi di forza che lo caratterizzano: non solo dunque viene presa in carico una domanda che si annoda a ciò che è inaggrabile per ogni essere umano, ma, nell'assumerla, si tenta di prendere pienamente atto degli inquadramenti secondo cui oggi quella domanda tende ad essere interpretata e declinata – e questo, ovviamente, è condizione per trovare il modo efficace di presentare il proprio differente taglio teorico. Accade così che Botturi torni in più luoghi ad evidenziare, per poi distanziarsene criticamente, svariati fenomeni che sono oggi dominanti nella sfera culturale e simbolica: la cultura dell'immagine, la ricerca inesausta di esperti verso cui essere deferenti anche in rapporto a questioni che chiedono una presa di posizione in prima persona, la soggezione all'andirivieni emozionale, la povertà di strumenti simbolici attraverso cui pensare la morte e la vulnerabilità, il sodalizio tra lo sviluppo tecnico e un certo naturalismo riduzionista. Questo tentativo di comprendere, per poi situarsi criticamente, ma consapevolmente tra essi, gli aspetti che determinano una parte significativa del senso del nostro presente non mi pare, però, che riesca sempre con la stessa pienezza: talvolta si vorrebbe che l'indagine si soffermasse di più su alcuni fenomeni e che la risposta ad essi fosse dunque più articolata. Pur nella differenza di sguardo e statuto epistemologico tra l'antropologia filosofica e la filosofia morale, da un lato, e le scienze umane e sociali dall'altro, differenza che Botturi giustamente sottolinea e difende anche contro certi eccessi delle scienze sociali, ad esempio a proposito della presunta giustificazione che a tesi relativistiche sarebbe fornita dall'esplorazione della molteplicità culturale (cfr. pp. 321-330, 335-339), una maggiore interazione tra i due saperi e una pratica di scambio reciproco migliore di quella oggi dominante potrebbe consentire ad entrambi un'efficacia ancora maggiore nell'attraversamento critico del contemporaneo.

La seconda caratteristica del libro che la locuzione “consapevole collocazione storica” intende richiamare è la sua straordinaria ricchezza di riferimenti alla storia della filosofia: davvero la collocazione della proposta teorica di Botturi all'interno di questa storia è compiuta in un modo che riesce ad essere speculativamente avvertito, ma anche raffinato ed erudito nei riferimenti. La lista dei filosofi e delle filosofe che il lettore incontra va, per non citare che alcuni nomi, da Platone, Aristotele e gli stoici, a Agostino di Ippona, Tommaso d'Aquino e Guglielmo di Ockham, a Montaigne, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Rosmini, Kierkegaard, Nietzsche per poi aprirsi, in rapporto alla filosofia contemporanea, in un

ventaglio che riesce a far fronte alla maggior parte delle tradizioni e correnti, dalla fenomenologia, all'ermeneutica, al pensiero neoebraico, al poststrutturalismo francese, alla tradizione critico-dialettica, con un posto di rilievo alle vicende novecentesche, meno note, della metafisica dell'essere (vicende che vedono tra i protagonisti alcuni dei filosofi più influenti sull'articolazione determinata del discorso di Botturi: un nome per tutti è quello di Joseph de Finance) e, infine, non manca un certo confronto anche con alcuni pensatori legati alla tradizione analitica, sebbene non interamente inscrivibili in essa (C. Taylor, B. Williams, I. Murdoch) e con alcune rappresentanti della *gender philosophy* (*in primis*, J. Butler). Come è ovvio, questi autori non sono semplicemente citati, piuttosto, con alcuni di essi Botturi ingaggia un confronto che, per quanto non occupi mai più di una decina di pagine, è spesso radicale e dunque anche molto istruttivo: esemplare è ad esempio il paragrafo dedicato a Gadamer (pp. 51-60) oppure lo sono le numerose discussioni di momenti della filosofia kantiana, una filosofia in fondo distante da quella elaborata da Botturi, ma da cui quest'ultimo si sente provocato in un modo per cui non smette di tentare di recuperarne tesi o istanze³. Altri autori sono invece trattati in maniera più strumentale: più che per ricavarne tesi estrudendole dal discorso cui appartengono, per sottolineare convergenze con quanto viene proposto da Botturi stesso, che potrebbero costituire il punto di partenza per un dialogo che di fatto è lasciato in potenza. Alcuni dei riferimenti che appartengono a questa tipologia, però, non mi paiono riusciti: non è sempre utile chiedere al lettore lo sforzo di guardare presunte affinità tra approcci di cui è talvolta più significativa la differenza, magari anche solo nello stile o nella simbolica di fondo che sta alle spalle dell'argomentare; in questo senso non mi è sembrata riuscita la riappropriazione di Kierkegaard all'interno dell'analisi della "antinomia del riconoscimento" (pp. 190-192). In questa breve rassegna delle forme di trattazione degli autori citati nel testo, un posto a parte va dedicato al rapporto con Tommaso d'Aquino, cui sono dedicate analisi puntuali ed illuminanti, quando non anche molto originali, in diversi e decisivi momenti del discorso, ad esempio all'inizio, quando viene chiarita la trascendentalità del Logos a partire dall'esame del giudizio d'esistenza, oppure alla fine, quando si tratta di risolvere il passaggio dalla finalità naturale a quella morale

³ Qui mi sono spinto ad ipotizzare nel filosofo Botturi un fascino per la filosofia kantiana. L'ho fatto perché le svariate pagine e note dedicate a Kant, volte a salvare alcune sue istanze di fondo o a valorizzare alcune tesi poco note che appartengono alle sue opere (ad esempio la toccante nota sulle osservazioni kantiane intorno all'amicizia, a p. 158), ecco, queste pagine e note di cui il libro è costellato non mi paiono spiegabili solo sulla base dell'ovvio riconoscimento dell'importanza del filosofo di Königsberg nella storia della filosofia e anche per la filosofia morale contemporanea.

o ancora nel nono capitolo che è l'unico interamente dedicato al confronto con un autore.

Dopo questo sguardo d'insieme su alcune delle qualità più rilevanti di questo libro, tenterò di ricostruirne l'architettura interne attraversando abbastanza dettagliatamente la prima parte e offrendo un'esposizione dei lineamenti della seconda; nel far questo, mi riservo la possibilità di inserire glosse, osservazioni e brevi discussioni.

2. Al centro e all'inizio (primo capitolo) del libro di Botturi sta il concetto di esperienza. Questa scelta si giustifica innanzi tutto da un punto di vista metodologico, punto di vista da cui l'esperire è il *prius*, perché tutto il resto che è introdotto nel discorso è introdotto giustificatamente in quanto è un contenuto, variante o costante (cioè strutturale), dell'esperire stesso. Non solo: la nozione di esperienza, del *fare esperienza*, merita di stare al centro di un'indagine antropologica in quanto è uno dei nomi dell'umano, cioè indica una delle strutture dell'umano e la più comprensiva, quella che accoglie in sé come suoi momenti che l'articolarono, le altre strutture (il pensare, il desiderio, la libertà, gli affetti ecc.). Si consideri a questo proposito che qualunque cosa un essere umano faccia, agendo, pensando o parlando, essa è sempre una risposta a ciò che gli si fa innanzi nell'esperienza (che può essere ed è anche affettiva) ed è una risposta che immediatamente entra a far parte dei contenuti d'esperienza.

Botturi delucida il fare esperienza distinguendolo dalla comprensione empiristica e da quella sperimentalista: la prima riduce i contenuti di esperienza ad atomi per sé isolati che si associano successivamente in vari modi e così disconosce il fatto che il mondo come orizzonte cui l'esperire è riferito è un necessario presupposto delle varie sintesi percettive e non un loro prodotto; la seconda ha il merito di riconoscere il ruolo costitutivo del pensare nell'esperienza, ma di questo ruolo offre un'immagine parziale in quanto unicamente procedurale (l'organizzazione dell'esperimento ecc.). L'operare del *logos* nell'esperienza è invece fondamentale a molteplici livelli: se è vero che si compie un'esperienza quando ciò che viene incontrato è sintetizzato (o per lo meno è posto il problema della sua sintesi) con ciò che è stato incontrato in precedenza, in modo che entri a far parte della narrazione significativa di quanto è incontrato e vissuto, allora si deve riconoscere la funzione del *mediare l'immediato* e questa funzione è appunto svolta dal *logos* ("forma interiore del fare esperienza", p. 5). Ma, ancora, questa interpretazione sintetica, questo ricondurre ad unità di senso quanto è vissuto, è possibile in quanto il pensare investe il vissuto con una domanda, appunto di unità e di senso, che testimonia della trascendenza del pensare rispetto all'insieme dei dati incontrati.

In questa trascendenza del pensare-interrogare-unificare quanto esperito risiede anche il fondamento dell'identità personale, non nel senso che tale identità sia data unicamente dal pensiero, ma nel senso che, se essa non è semplicemente la somma dei vissuti, ma la loro sintesi dinamica, ciò è reso possibile dal principio di sintesi e dal suo non risolversi (sarebbe impossibile) in un altro dei contenuti sintetizzati. Quanto appena chiarito può anche essere espresso così: in quanto il fare esperienza è un dinamismo di immediatezza e mediazione che richiede che la capacità di mediare non sia riducibile ai contenuti varianti dell'immediato, allora l'esperienza è sempre dell'io, che riconosce come sua la stessa attività di mediazione (e, prima ancora, si riconosce nel soggetto che interroga e si interroga sull'unità di senso).

D'altronde, il rinvio dell'esperienza all'io non la costituisce come un dominio dell'io: se è l'io ad interrogarsi attivamente sul senso, è vero altresì che non può non farlo, infatti è esposto e dunque in qualche modo assoggettato a ciò sulla cui unità di senso si interroga; è gettato in una vita che non appare immediatamente in pari con ciò a cui l'io non può non aspirare, con il suo intelletto e con il suo desiderio; “la ragione pensa entro una condizione paradossale ed enigmatica, tesa tra l'impossibile spegnimento della domanda e l'esaudimento soddisfacente [altrettanto impossibile nella vita storica] del suo sapere: la ragione è apertura illimitata e insaturabile che tende alla pienezza del suo sapere” (p. 13).

Questa ‘apertura illimitata’ della ragione è indagata da Botturi nel secondo capitolo attraverso l'esame del giudizio d'esistenza, ma la sua prima introduzione avviene in una discussione dello scetticismo: lo scetticismo per costituirsi richiede la posizione del dubbio che è una certa particolare domanda, ma anche il dubbio, come ogni domanda, richiede, per essere posta, che sia presupposta l'accessibilità del vero intorno alla cui corretta determinazione ci si interroga; non è presupposto che quel vero sia praticamente accessibile, ma è presupposto che non sia inaccessibile di principio, cioè che non sia di per sé inintelligibile, “come l'*in-sé* sartriano” (p. 10): “la realtà è interrogabile in quanto *intelligibile*, in diverso modo e misura” (*ibidem*). Ora, questo impegno intrascendibile sull'intelligibilità dell'essere riguarda tanto l'essere, che è posto come per sé accessibile al pensare, quanto il pensare, che è posto come capace di accedere all'essere, ed è ciò che Tommaso d'Aquino nomina quando parla del *verum* come trascendentale, infatti, la verità da cui mai fuoriusciamo non è la convenienza di questo o quell'enunciato con ciò di cui esso parla, bensì quell'essere aperti sull'essere a sua volta in luce, che è condizione sia del domandare, sia dell'asserire corretto, sia anche dell'asserire erroneo (che si verifica quando ciò che è in luce non è appropriatamente registrato). Ebbene, se il pensare è capace di accedere all'essere come tale, cioè a qualunque ente, allora è sempre capace di deporre ogni suo contenuto per riaprire l'interrogazione sul suo senso alla luce di una

considerazione più comprensiva di ciò che si rapporta a quel contenuto come il suo altro (il suo complemento semantico, non-A rispetto ad A): questa deposizione non è una negazione della verità del contenuto, ma dell'essere soddisfacente della precedente determinazione del suo senso; ecco dunque "l'apertura illimitata" del logos e la sua "inesauribile domanda di sapere".

A questo punto mi pare convenga sospendere un poco l'esposizione del discorso per soffermarsi su una questione decisiva che si impone e a cui Botturi non dedica forse tutto lo spazio necessario – sebbene il suo discorso sia più che compatibile con la soluzione che qui tratteggerò sinteticamente. La questione può assumere la forma della seguente aporia: come fare sì che l'affermazione dell'apertura trascendentale del pensare, intesa come implicante non solo che il pensare è capace di sottoporre a critica qualunque sapere limitato in virtù della sua limitatezza (cioè della sua trascendibilità), ma anche che il pensare aspira a tale critica in quanto aspira ad un sapere illimitato ("uno stato di infinita scoperta contemplativa", p. 13), ecco, come fare sì che tale affermazione non si traduca in una negazione indiscriminata di qualunque contenuto limitato? Se ogni sapere limitato è come tale in disequazione rispetto a quell'ideale di sapere cui il pensare non può non aspirare, allora perché non rigettarlo come si rigetta un errore o un falso sapere? Oppure, e questa è un'altra versione di negazione indiscriminata, perché non rinunciare ad ogni positiva affermazione sulla base della considerazione che essa sarà comunque sempre in difetto rispetto all'ideale cercato?

Prima di affrontare queste domande è opportuno notare che la struttura dell'aporia si ripresenta anche in rapporto al desiderio, visto che l'aspirazione al sapere pieno è la declinazione, nella sfera del vero, dell'aspirazione alla piena conciliazione che è il termine ultimo del desiderio. L'aporia qui prende dunque questa forma: perché perseguire o gioire della felicità in questa vita, visto che comunque essa difetterà rispetto all'ideale della felicità pienamente conciliata che è la vera condizione di soddisfazione del desiderio? In rapporto a questa versione dell'aporia, Botturi compie alcune osservazioni molto importanti, che ruotano intorno a questa: la condizione storica non è di per sé un negativo, sebbene sia tale da accogliere e fare spazio al negativo (il dolore, la fatica, l'errore, la paura), cioè a ciò che la conciliazione dovrebbe per sé oltrepassare. Questa osservazione significa che nella condizione storica può accadere del positivo e che tale positivo, sebbene avvolto o incluso in una più generale condizione non conciliata, non per questo diventa negativo. In rapporto al sapere, questa tesi si riformula così: la limitatezza di un sapere non lo rende falso, cioè tale da meritare di essere negato, invece, lo rende solo tale da meritare di essere integrato (cioè tale da meritare che sia negata la sua limitatezza).

A questo punto, qualcuno potrebbe obiettare – ed è un'ulteriore importante obiezione: perché non tenere già separati il nucleo vero dalla

limitatezza? Il fatto è che dove concretamente insida il limite non lo si può stabilire prima di toglierlo grazie ad un sapere superiore. Al che l'obiettante potrebbe ribattere: se non si da dove sta il limite, allora non si sa dove sta il nucleo vero, per cui l'affermazione che tenesse conto del suo essere in qualche modo limitata dovrebbe farsi indeterminata, dovrebbe cioè fare del suo nucleo vero una sorta di x non meglio determinabile da parte sua (cioè da parte dell'affermazione limitata). L'argine alla negazione indiscriminata sarebbe dunque solo un'affermazione indeterminata ("ho innanzi qualche verità", "mi nutro già di qualche cosa di buono")? Per vedere la via d'uscita dalla difficoltà si immagini di osservare la situazione dall'esterno: (a) il soggetto S pone un certo contenuto pretendendo che sia un positivo sapere (oppure pretendendo che descriva una condizione esistenziale effettivamente buona e desiderabile); (b) questa sua posizione di quel contenuto è per più versi limitata e perciò quel contenuto non adegua l'ideale cui la ragione aspira (oppure, quella condizione non soddisfa in pieno il desiderio); (c) prendere formalmente atto di questo limite non significa negare verità a quel contenuto, ma riconoscere che esso abbisogna di essere integrato per soddisfare l'aspirazione della ragione (oppure: non significa negare che quella condizione realizzi una conciliazione, ma significa riconoscere che ha da essere ulteriormente conciliata con ciò che ancora lascia fuori di sé come opposizione a sé); (d) quanto estesa potrà e dovrà essere questa integrazione non lo si può stabilire concretamente prima di operare l'integrazione stessa, si sa però che un'integrazione ha da esserci, si sa che l'integrazione è negazione del limite e si sa che tale integrazione-negazione-del-limite non si costituirà come una semplice negazione del contenuto, assimilabile a quelle che negano gli errori e le falsità; (e) a questo punto entra l'obiettante che chiede ad S di ammettere di non sapere che cosa non verrà negato in quanto egli pone, visto il suo modo limitato di porlo; (f) che cosa dovrà rispondere S? Ovviamente, sulla base delle stesse ragioni per cui pretende che il contenuto che ha posto sia vero, risponderà che è quel contenuto che non verrà negato dall'integrazione-che-toglie-il-limite. (g) Nel dare questa risposta sarà nuovamente soggetto al limite? Certamente, ma altrettanto certamente è questa l'unica risposta che S può dare riuscendo ad essere fedele sia al riconoscimento dei limiti, sia alle ragioni che sono a favore della verità del contenuto posto come vero (o della bontà della condizione posta come buona).

Terminata questa sosta digressiva su un punto che è però molto importante, soprattutto per un discorso, come quello di Botturi che intende sia salvaguardare la non negatività strutturale della condizione finita e storica, sia anche sottolineare come in essa vi sia qualcosa, avente, ad esempio, la forma di un'aspirazione non accantonabile, che la dinamizza e rende

impossibile acquietarsi in essa, bisogna tornare all'esposizione degli snodi del discorso generale⁴.

Come anticipato, il secondo capitolo è dedicato ad approfondire quella componente del fare esperienza che è il *logos* e la sua già affermata trascendentalità. La domanda cui il capitolo è dedicato la si può riformulare così: qual è la forma originaria del pensare in quanto momento strutturale dell'esperire, che è capace di trascendere qualunque contenuto determinato? La risposta difesa da Botturi è che tale forma è quella del giudizio d'esistenza. La difesa di tale tesi richiede l'attraversamento critico di due macro dibattiti, l'uno è ovvio e, giustamente, Botturi lo mette in evidenza: si tratta di discutere la critica heideggeriana all'asserzione come forma originaria della comprensione dell'essere – una discussione che Botturi prolunga fino a ricomprendere acutamente anche il lavoro husserliano sul prepredicativo. Il secondo macro dibattito è meno noto, ma forse più importante e sta nelle note o nella sapienza dei riferimenti che costellano il capitolo: è il dibattito sulla semantizzazione dell'essere; è chiaro infatti che sostenere che il *logos* è giudizio d'esistenza ha delle conseguenze sul problema di come intendere la nozione di ente nella sua trascendentalità. A questo proposito, Botturi si propone di “tornare a Tommaso d'Aquino” (e alla concezione dell'essere come *actus essendi*), ma seguendo una via ben precisa, quella che passa per i lavori di E. Gilson, J.B. Lotz, J. Maréchal, B. Lonergan e J. de Finance e avendo inoltre, all'interno della tradizione neoscolastica o di filosofia dell'essere, almeno un obiettivo critico *quasi* esplicitato, G. Bontadini (alla cui semantizzazione “neoclassica” è dedicata un'interessante nota, a p. 26, che sarebbe stata ancor più interessante se fosse stata sviluppata di più e più esplicitamente).

Prescindendo ora dalle pur interessanti analisi determinate, l'esito del capitolo è che, sebbene il giudizio “nella sua forma compiuta ed esplicita” non sia il primo e non si realizzi in ogni esperire, invece, in quanto “attività d'affermazione d'essere” o d'esistenza, “sta alla radice dell'esperienza” (p. 38) e rende possibile tanto le esperienze prepredicative quanto il giudizio determinante (oltre che, appunto, l'esplicitazione riflessiva del giudizio

⁴ Non occorre neanche sottolineare che la cattiva risoluzione dell'aporia considerata, cioè la soluzione che accede alla negazione indiscriminata è una delle possibili interpretazioni speculative dell'angustia e della malinconia: “se questo non è tutto, allora che valore ha? Nessuno”. E ancora, se riconoscere che nessuna condizione che gli umani possono produrre da soli può dare loro una felicità totale (cioè può riconciliare ogni negativo) è utile a dare uno spazio al senso del limite o a non sovrainvestire la propria capacità di intrapresa, è vero altresì che quel riconoscimento può anche rovesciarsi nella negazione indeterminata della positività di ogni condizione finita e storica e di ogni impegno in essa (“perché affannarsi dietro a beni sempre insidiati da dolori e che dunque non danno la piena felicità?”). Prendere atto di tali implicazioni esistenziali della cattiva soluzione dell'aporia considerata, comunque, non richiede che si intrattenga l'ingenua convinzione che la corretta soluzione di quell'aporia sia sufficiente a sciogliere quelle posture esistenziali.

d'esistenza). Così, la predicazione “dell'essere coincide con l'apertura dell'orizzonte previo di senso e con l'inaugurazione del mondo” (p. 40).

Il terzo capitolo è dedicato ad un confronto con una molteplicità di posizioni che stanno a rappresentare le varie anime della tradizione ermeneutica: L. Pareyson, H.G. Gadamer, G. Vattimo, C. Sini, K.O. Apel, M. Ruggenini. Alcuni di tali confronti sono più riusciti di altri, il mio “preferito” è quello, già ricordato, con Gadamer che si prolunga in quello con Vattimo (pp. 60-67). La questione di fondo del capitolo, comunque, è della massima importanza e non si riduce all'opportunità di prendere posizione su posizioni note, ma differenti. Il punto è, invece, mostrare che la trascendentalità del *logos* si compone con le condizioni storico-linguistiche in cui il pensare umano si esercita e il cuore della mossa risolutiva sta nel rilevare, non già che l'evidenza delle condizioni storiche esclude la capacità di autotrascendenza della ragione, bensì che solo riconoscendo tale capacità è possibile riconoscere senza autocontraddirsi la storicità di quelle condizioni. Botturi mostra come Gadamer compia in più di un'occasione tale riconoscimento, sebbene non riesca a difenderne completamente lo spazio nel suo discorso (pp. 55-56, 59-60) e come Vattimo, che tenta di liberare l'ermeneutica da quei “residui” di trascendentalismo (p. 64), finisca appunto per autocontraddirsi, cioè, sia detto senza arroganza, per fare un discorso che non sta davvero insieme e non un discorso che semplicemente contravviene una regola che si può assumere o no (pp. 65-66)⁵.

L'esito del capitolo è che l'intenzione d'essere che caratterizza l'apertura giudicativa “non sospende e non astraе in nessun caso dall'appartenenza e dalla circolazione del soggetto entro il linguaggio, bensì [...] dischiude e [...] sostiene la capacità di affermazione e di interrogazione [proprie del soggetto], che non dipendono come tali dal linguaggio. Si tratta di una capacità senza la quale [...] il soggetto sarebbe sopravanzato dal linguaggio in cui è “gettato” e sarebbe trascinato nel flusso semiotico”. L'apertura garantita dal giudizio d'esistenza è, invece, il “principio di *autotrascendenza del pensiero linguistico* e quindi anche della produttività e novità del lavoro ermeneutico” (p. 82).

⁵ La precisazione appena compiuta sul Principio di non contraddizione ha questa ragion d'essere: se tale principio fosse solo una regola di inferenza che si può assumere o meno e che è semplicemente per lo più assunta o utile-comoda da assumere, Vattimo potrebbe legittimamente far valere la sua libertà di non assumere ciò che altri assumono o che è comodo assumere e aggiungere che denota violenza criticare il suo discorso sulla base della sua non conformità ad una norma locale, invece di ascoltarlo nella sua differenza. Quel principio, però, è un principio e dunque non è locale; ne consegue che il giusto dovere di ascoltare ogni discorso nella sua differenza per comprenderlo prima di giudicarlo può essere invocato solo se si sottintende che, ascoltando meglio, si potrebbe vedere che il discorso di Vattimo non è affatto autocontraddittorio e dunque inconsistente.

Il quarto capitolo, tra i più belli dell'intero volume, è dedicato al *desiderio trascendentale*, cioè ad un altro degli assi strutturanti il fare esperienza umano, dopo il *logos*. Questo capitolo è particolarmente riuscito e colpisce, perché qui più che altrove Botturi ripone la sua creatività filosofica nei dettagli. Un po' come un'artista che, volendo riportare l'attenzione e la luce su un antico quadro non più notato, avesse intuito che non si tratta di ripulire i volti delle figure centrali i cui lineamenti hanno conservato tutta la loro evocatività, quanto piuttosto di ravvivare l'intorno, magari aggiungendo discretamente il ritratto di un fiore esotico ai piedi dei protagonisti o facendo sì che nelle rocce sullo sfondo sia indovinabile il profilo di un triceratopo, così Botturi ripropone alcune tesi sul desiderio che sono classiche nella tradizione aristotelico-tomista, ma articolandole in rapporto a questioni che per il lettore contemporaneo sono le più profonde o aggiungendo specificazioni che raggiungono immediatamente i dubbi che le formule classiche possono suscitare in chi pure vorrebbe che portassero luce nella propria autoelaborazione esistenziale. Tra le tesi classiche di cui Botturi si riappropria vi è ad esempio quella sull'indisgiungibilità di desiderio e pensiero, che comporta che ogni figura dell'esperienza sia "sempre in qualche misura cognitiva e appetitiva" (p. 88), tesi che si specifica nell'affermazione della priorità reciproca di *intellectus* e *voluntas* sotto diversi rispetti, il primo quanto alla specificazione del fine della seconda (*ordo specificationis*), la seconda quanto alla mozione effettiva (*ordo exercitii*)⁶. Un'altra tesi rielaborata e riproposta è quella riguardante la differenza, ma anche la non separazione tra il desiderio, come declinazione dell'apertura illimitata del soggetto, e i bisogni: si noti che nell'esame, non sempre chiarissimo, di questo rapporto viene anche evocata l'aporia discussa poco fa; infatti, il desiderio da un lato funziona come istanza critica sui bisogni, ricordando che ciò cui essi tendono è qualcosa avendo il quale non si raggiungerebbe comunque la piena soddisfazione, l'aspirazione alla quale (aspirazione che è il desiderio) li anima dal profondo, dall'altro lato, però, il desiderio non può deporre tutti i bisogni (e la positività di ciò a cui essi tendono) in una negazione indiscriminata (cfr. pp. 102-106)⁷. Un'ultima tesi,

⁶ Su questa tesi, Botturi torna anche in seguito e la ragione è chiara: calibrandola attentamente si evita una delle più speciose dicotomie che imperversano nell'antropologia filosofica, soprattutto moderna. Decisiva è in proposito la nota 16 di p. 136 e poi anche la nota 51 di p. 267 (e il testo relativo) e, infine, le osservazioni sintetiche di pp. 280-281. Si vedano anche, non sul rapporto *logos*-desiderio, ma su quello, ad esso legato, *logos*-affetti le importanti pagine: 216-220.

⁷ Ma perché il desiderio non può deporre indiscriminatamente e d'un colpo tutti i bisogni in quanto relativi ad oggetti limitati e dunque inadeguati alla sua propria apertura illimitata? Questa domanda è chiaramente una riformulazione dell'aporia già discussa, ma della soluzione che ho proposto posso qui fornire la seguente riformulazione che è forse ancor più vicina al linguaggio de *La generazione del bene*: il desiderio è desiderio del bene ("bene" è il nome di ciò a cui l'apertura illimitata del desiderio aspira), ma il desiderio muove

centrale nel capitolo, che Botturi esplicitamente riprende (anche) dalla tradizione tomista è quella per cui essendo la piena soddisfazione del desiderio

concretamente il soggetto solo in quanto il bene è specificato (cioè: il soggetto si muove solo in quanto desidera *un qualche bene*, cioè qualcosa che gli appare bene), questa specificazione-limitazione mantiene il nesso vitale col desiderio non se è esteriormente (e irrazionalmente) negata in quanto limitazione, bensì se è concretamente posta come un positivo che non è il tutto del positivo e se dunque è disponibile ad essere dinamizzata dal desiderio. Detto altrimenti, il desiderio opera sui bisogni offrendo loro una prospettiva più ampia, il che non avviene tanto e solo “una volta per tutte” (quasi si trattasse di assentire riflessivamente alla tesi formale: “gli oggetti dei bisogni non danno la felicità”), bensì avviene attraverso la riapertura frequente della questione intorno alla bontà sia degli oggetti dei bisogni, sia dell’ordine di questi. È in questa dinamica (che non è una negazione indiscriminata e ripetuta indefinitamente) che opera e si va valere, nella condizione storica, l’illimitatezza del desiderio e cioè la trascendentalità del bene. Come si può intuire c’è qui la possibilità di congiungere questo discorso con una delle formule associate al desiderio da Jacques Lacan (autore citato in più di un luogo del libro da Botturi): “ce n’est pas ça”. Questa formula non dice che l’oggetto del desiderio non è questo (ça), per sottintendere è quest’altro o qualcos’altro, un altro oggetto, diverso dal primo: dice invece che il desiderio non è relativo a qualcosa che appartenga all’ordine degli oggetti, dei “questi”. (Se, come per Lacan, in essa non ricorre la parola “oggetto” nell’accezione trascendentale per cui è oggetto qualunque possibile termine intenzionale del pensare, allora questa tesi è difesa pure da Botturi; cfr. p. 101.) D’altro canto, quella formula va salvata dal rischio (ovviamente non voluto da Lacan) di legittimare una deposizione indiscriminata di ogni determinato, deposizione che non è parte della vitalità del desiderio, ma via alla malinconia. Per ottenere questo risultato si può insistere sulla dinamicità del desiderio, sul suo mettere in movimento o in prospettiva gli oggetti determinati, sul suo farne qualcosa rivelando che il punto non è l’oggetto, ma il contesto pratico-relazionale che si sa tessergli intorno (come accade con il dono, dove chi sa donare è chi sa prendersi cura ed inventare lo spazio in cui l’oggetto, che a questo punto può essere anche un sassolino particolarmente levigato dal mare, potrà rilucere). Resta però che questa dinamicità del desiderio può essere introdotta nel discorso solo se il termine del desiderio non è evocato unicamente in maniera negativa: così, se è vero che ogni determinare suona come un oggettivare, come un fare di quel che si determina un oggetto, qualcosa con cui si ha a che fare al modo in cui sappiamo avere a che fare con gli oggetti, è vero altresì che la pura determinazione negativa non è risolutiva. L’antica e a mio parere insuperata soluzione platonica del problema si può descrivere così: da un lato distinguere speculativamente tra il determinare ordinario e quello speculativo-trascendentale, dall’altro inventare racconti, esempi, immagini che sappiano *far toccare* l’irriducibilità ai determinati oggettuali di quel che è stato positivamente determinato a livello speculativo. Fuor di metafora, questi racconti e immagini, come anche le parabole evangeliche, mirano ad esemplificare come aver a che fare con quei positivi sia differente dall’aver a che fare con i positivi oggettuali. In conclusione, del “termine” del desiderio è possibile sia (a) una descrizione speculativa che suona come una oggettivazione (per via dei limiti del linguaggio rispetto alle esigenze della speculazione), ma che, se è speculativamente intesa, si pone come irriducibile ad una oggettivazione, sia (b) un’evocazione ad esempio attraverso il ritratto di una situazione in cui il desiderio trova spazio nella sua differenza e capacità di riconfigurare l’ordine e l’inseguimento di bisogni reali o presunti.

una a cui l'essere umano non può né smettere di aspirare, né però una che può produrre storicamente e con le sue sole forze, allora essa resta, in ultima analisi, qualcosa che gli umani non possono che *ricevere* (cfr. pp. 116-117)⁸.

Intorno a queste e altre tesi fondamentali, nel quarto capitolo si trovano schizzi di analisi di fenomeni quali il gioco (su cui tornerà anche a p. 273), lo sport, l'arte, il piacere, la carezza, la fiducia, la redenzione e altri ancora. A mo' di esempio mi soffermerò brevemente sulle osservazioni a proposito della tecnica, su quelle a proposito dell'ideale dell'equilibrio con l'ambiente e su quelle sulla sofferenza.

Attraverso la tecnica, dice Botturi con Marx e Gehlen, l'uomo tenta di trasformare il mondo per adattarlo a sé. Riconoscere questo non impedisce di prendere atto di alcune delle verità evidenziate nella tradizione heideggeriana e cioè che il sistema tecnico non sia oggi trattabile come uno strumento tra gli altri, di cui l'uomo dispone innanzi tutto in quanto può decidere se usarlo o meno, ma che anzi finisca con l'imporre agli uomini un'interpretazione dei fini da perseguire. Ciò nonostante, quel primo riconoscimento getta nuova luce su queste analisi dello stato presente, soprattutto se è appropriatamente sviluppato. In particolare si tratta di non credere che la tecnica trasformi il mondo per soddisfare i *bisogni* dell'uomo; se fosse così, gli umani sarebbero già pervenuti ad un equilibrio e non si saprebbe rendere conto della tendenza del sistema tecnico ad andare oltre il dato a superare i limiti appena incontrati, a progredire nella potenza trasformativa. Il fatto è che la tecnica si lega al desiderio e ne rivela, a modo suo, l'essenza (quell'essenza che, in modi anche più profondi e complessi, rivelano pure altri fenomeni): il desiderio cerca di oltrepassare ogni esteriorità e opposizione a sé e dunque, ad esempio, di conciliarsi con le condizioni naturali in cui si distende invece di averle di fronte, riottose e respingenti; ma, e questo è fondamentale, in tale ricerca di conciliazione con l'alterità, il desiderio, in quanto intenzionalmente trascendentale, non può accontentarsi e spinge sempre oltre l'ideale della conciliazione; “nella tecnicità umana appare così una *legge di composizione dell'esperienza* che non consiste nella risposta univoca alle condizioni date, bensì nel desiderio di conciliazione sempre più avanzata ed estesa del limite ontico e dell'illimitato intenzionale dell'esistenza” (p. 92).

Sulla questione della tecnica, Botturi ritorna anche verso la fine del volume per mostrare come si può arrivare a porre la questione etica: “se il potere tecnologico è sempre più quello di fare il mondo a immagine dell'uomo, il problema capitale è piuttosto l'immagine che ha di sé l'agente tecnologico” (p. 320); mi sembra questa un'impostazione della questione della tecnica, meno

⁸ Si noti: Botturi ovviamente non afferma che tale soddisfazione piena è ricevuta necessariamente, ma che, se accade, non può che essere ricevuta – e ricevuta come qualcosa di gratuito, aggiunge (cfr. p. 121).

ovvia e soprattutto più interessante e feconda di quella che insiste sul dovere di rispettare i “limiti” di questa o quella dimensione del mondo e sull'opportunità di cercare un equilibrio in essi.

L'ideale dell'equilibrio è criticato da Botturi proprio perché sottovaluta il fatto che è costitutiva dell'umano una condizione disequata tra “l'inesauribilità dell'apertura ontologica e la finitezza dell'esistenza” umane (p. 97). Questa sproporzione intrinseca non si lascia inquadrare come un accidentale squilibrio che può essere tolto una volta per tutte, anche se magari attraverso una lunga pratica di esercizi spirituali, pervenendo ad un equilibrio omeostatico. Il desiderio aspira a togliere l'esteriorità delle condizioni ontiche e questa conciliazione può essere chiamata “equilibrio”, purché si riconosca che la sua illimitatezza rimette sempre di nuovo in questione ogni presunta sua realizzazione finita.

La strapotenza dell'attuale configurazione data della realtà e la sua esteriorità rispetto ai desideri dei singoli in carne ed ossa, uomini e donne, produce in questi una sfiducia così radicale che sembra lasciare come unica via d'uscita dall'insoddisfazione l'ideale di una vita equilibrata e sintonica con il proprio corpo, l'ambiente, la vita animale; il rischio che questa sia un'immagine ideologica, per altro meno incompatibile con lo status quo di quanto non sembri a prima vista (come dimostrano, per esempio, sia la pubblicizzazione della produzione biologica, sia la disponibilità di uno yoga-fai-da-te), è alto e Botturi, offrendo una rappresentazione più complessa della conciliazione cui il desiderio aspira, ci dà la possibilità di capire perché essere cauti o, meglio ancora, *perché desiderare più in grande*; il desiderio umano, infatti, è “tensione a una *conciliazione sempre nuova* tra l'illimitata capacità ideativa e le determinate condizioni entitative del suo esercizio” (p. 100)⁹.

In quanto desidera questa trasfigurazione della sua condizione (“la totalità umana riconciliata”, p. 100), l'uomo non è già in tale conciliazione: è tanto proteso al superamento dell'esteriorità in cui si trova la sua onticità, quanto esposto a che questa estraneità gli si ripresenti dolorosamente davanti, nello scacco dei suoi progetti, nella morte dei suoi cari, nella difficoltà di trovare i mezzi per realizzare il bene che desidera. Questa condizione di esposizione che non è il dolore, ma ciò che il dolore rivela e ciò che del dolore è condizione di

⁹ Questa nozione della “conciliazione” definisce l'oggetto (nell'accezione trascendentale di “oggetto) / non-oggetto (nell'accezione ordinaria di “oggetto”) del desiderio umano e consente di mettere in ordine da un punto di vista categoriale nella selva delle indagini sul desiderio umano: la conciliazione infatti è una certa *condizione*, per cui, per esempio, non è una sostanza, anche se è ben possibile che in quella condizione vi siano vari rapporti a varie sostanze, non è un agire, anche se in quella condizione è possibile che vi sia agire, non è un legame, neppure un legame di reciproco riconoscimento o fiducia, sebbene, sulla base di ottime ragioni, si debba affermare che quella condizione richiede che ci si trovi in legami di riconoscimento; cfr. pp. 101-102.

possibilità, Botturi la chiama “sofferenza”; è l’essenza della non conciliazione della nostra condizione. C’è stato chi, ad esempio una parte della cultura romantica, ha posto questa condizione come inevitabile, mentre altri, ad esempio Schopenhauer, ritengono che ci si possa liberare della negatività di questa condizione liberandosi del desiderio, il quale, in quanto aspirazione alla conciliazione, è la causa per cui quella condizione ci appare come un negativo: prima di considerare queste due posizioni, però, è importante sottolineare con Botturi che il nostro presente è essenzialmente dominato da altre posizioni accomunate dall’incapacità di porsi innanzi la sofferenza, il patire, la passività e dunque offrire un’elaborazione simbolica per essi. La tecno-scienza è, a questo proposito, animata da un’ideologia per cui la cancellazione del dolore e della sua possibilità è all’orizzonte prossimo del progresso: da ciò consegue che la fundamentalità del patire si sposta nell’impensato e nell’intrattabile (cfr. pp. 112-113).

Quanto alle due posizioni appena citate, la scommessa della seconda (quella per cui è possibile accettare la sofferenza togliendole così il carattere di “scandalo”) è che, se non il desiderio in quanto tale, una certa sua lettura è frutto di una mitologia: in particolare l’ideale di una conciliazione totale che sia anche trasfigurazione della condizione storica e persino redenzione del passato e di ciò che di non riconciliato v’è nel passato, ecco questo ideale deve essere sottoposto ad una demitizzazione da cui il desiderio ne uscirà più che moderato, “finalmente maturo e dunque consapevole della sua finitezza”. A mio parere questa sfida non è di per sé ideologica: è innegabile che il soggetto umano sia anche un soggetto desiderante e che il suo desiderio non si soddisfi presso questo o quell’oggetto, presso questa o quella condizione dal significato limitato, d’altronde, è altrettanto innegabile la tendenza al rivestimento immaginario dell’aspirazione del desiderio per cui è opportuno un lavoro di purificazione e demitizzazione. Nello spazio delimitato da questi confini, c’è da giocare la partita che può essere sintetizzata così: quanto di ciò a cui aspiriamo è frutto di una proiezione immaginaria e regressiva e quanto di ciò che ci sembra di poter deporre come un sogno illusorio è invece qualcosa che possiamo sì (parzialmente) sospendere, ma solo rinserrandoci in una visione claustrofobica e rinunciataria dell’esistenza? Fino a che punto stiamo finalmente imparando a dire sì alla finitezza, invece di disconoscerla e fino a che punto, invece, con la scusa della maturità, stiamo rinunciando a ciò che di infinito c’è in noi, nel nostro desiderio, ad esempio? Botturi offre una molteplicità di osservazioni fenomenologiche, oltre che il riferimento ad una grande varietà di autori, anche provenienti da tradizioni differenti (per la tesi che l’ideale della felicità arrivi ad essere aspirazione ad una redenzione del passato, cita anche W. Benjamin), per avvalorare e difendere la sua determinazione della condizione verso cui il desiderio si dirige e, personalmente, sono propenso a pensare che non si possa pretendere o offrire

di più (cfr. pp. 116-117); probabilmente, però, Botturi ritiene anche di aver fornito un'argomentazione trascendentale a favore della tesi che la condizione cui il desiderio aspira sia quella riconciliazione totale che trasfigura la condizione storica (non negandone la finitezza, ma salvandola dalla negatività che ora ospita in sé e che è la sofferenza): quello che mi chiedo e che qui lascio senza ulteriori commenti, è se la determinazione della condizione soddisfacente il desiderio che si può fondare trascendentalmente sia davvero capace di decidere tra le due alternative sopra evocate o se invece queste possano entrambe essere rese compatibili con quella, senza che si perda la loro differenza¹⁰.

Quanto alla tesi per cui la sofferenza sarebbe inevitabile, in quanto è sia indeponibile il desiderio di conciliazione, sia insuperabile la condizione di non conciliazione, essa merita alcune annotazioni. La sua seconda componente equivale all'affermazione che il desiderio è necessariamente insoddisfabile, la prima all'affermazione che non si può sospendere o lasciar cadere il proprio desiderio. Ora, è possibile desiderare sapendo che tale desiderio sarà necessariamente insoddisfatto? Secondo Botturi, e a mio parere ha ragione, la risposta è no (cfr. p. 106): il desiderio comporta l'impegno di verità sulla *possibilità* della soddisfazione. Da ciò consegue che la tesi sull'inevadibilità della sofferenza è una tesi sull'inevadibilità dell'illusione di soddisfazione e dunque è una tesi che si trova in una condizione paradossale, come tutte le tesi che, pretendendo di essere vere, affermano l'inevadibilità da un certo errore. (Da questa osservazione si potrebbe tentare di costruire un argomento su cui Botturi non si avventura, ma che io propongo in forma interrogativa: se il desiderio è indeponibile e se il desiderio, indeponibile, comporta la pretesa che la sua soddisfazione sia possibile, allora tale soddisfazione può davvero essere impossibile?)

Il quinto capitolo è dedicato alla libertà, che ha nell'infinita del *logos* ("apertura trascendentale al vero") e in quella del desiderio (apertura trascendentale "al bene", p. 125) le sue condizioni di possibilità. La libertà, che Botturi intende, sulla base di un'argomentazione complessa e anche

¹⁰ Chiarisco che il mio dubbio non è se ciò a cui aspiriamo sia la conciliazione piena descritta anche da Botturi oppure quelle condizioni "più sobriamente umane" che sono difese da molti che affermano di dover tornare a guardare all'ideale greco e pre-cristiano di felicità; il mio dubbio è se per trovare la risposta alla questione appena citata sia sufficiente quel che, intorno al desiderio, si può stabilire con argomentazioni trascendentali o se, invece, quel che con tali argomentazioni si può stabilire abbia una formalità (che non è vuotezza) tale da poter essere ammesso sia da Botturi, sia dai suoi avversari. Carmelo Vigna (i cui lavori sul desiderio trascendentale sono considerati e parzialmente discussi da Botturi), ad esempio, ritiene invece che gli argomenti trascendentali costruibili (e da lui costruiti) intorno al desiderio siano capaci di risolvere la disputa evocata; cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio umano (in nuce)*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154.

storicamente accurata (sebbene talvolta un poco dispersiva), come capacità di automotivazione da parte della volontà del soggetto (cfr. pp. 129-131, 136-138) e che si esprime nelle scelte e nelle decisioni (cfr. pp. 139-141), si fonda sul *logos* e sul desiderio in questo modo: “se il giudizio (d’esistenza) dà alla ragione lo spazio logico della confrontabilità dei possibili e con ciò l’in-dipendenza e l’in-differenza, cioè la superiorità e la distanza, indispensabili perché la scelta possa esercitarsi, il desiderio invece apre l’orizzonte del bene, secondo cui i possibili sono avvertiti nella loro convenienza/sconvenienza per il soggetto agente” (p. 154). Questa comparazione tra le possibilità (su cui l’essere umano non è chiuso e “schiacciato” perché la trascendentalità del pensare gli garantisce uno spazio d’arretramento) alla luce della *ratio boni*, cioè alla luce della questione del (loro essere o no partecipati) del bene (questione e *ratio* legittimate dalla struttura e trascendentalità del desiderio), non va intesa come volta a stabilire se questi possibili realizzano o no l’interesse del bene; in questo caso, infatti, sarebbe legittimata la già evocata “negazione indiscriminata”, bensì come interrogazione sulla loro relativa bontà, cioè sul tipo di convenienza loro rispetto al soggetto (cfr. pp. 152-155)¹¹.

All’interno dell’esame dell’articolata struttura della libertà (struttura descritta con l’espressione “organismo dialettico”), Botturi riesce a compiere alcune osservazioni interessanti e sviluppate con eleganza sia sulla filosofia contemporanea, sia sulla cultura contemporanea. Quanto alla prima rileva come il dibattito attuale sul determinismo ricalchi gli schemi (e le astrazioni) di quello moderno (e tardo-medioevale), oltre ad indicare feconde traiettorie per oltrepassarlo (cfr. 126-131); quanto alla cultura contemporanea, rileva come l’innegabile valore della libertà e della capacità d’automotivazione e d’autodeterminazione tenda a divenire l’unico valore o quello direttivo, cioè capace di giustificare “qualunque contenuto di scelta per il solo fatto di essere “liberamente” scelto” (p. 143). Questa tendenza ha l’ulteriore effetto di valorizzare, se non addirittura di tenere in vista, *unicamente* ciò che è disponibile alla libera manipolazione; sennonché la libertà stessa è possibile in virtù di condizioni che non sono ad essa disponibili. Si produce così un’incapacità da parte della cultura della libertà di pensare quel necessario che è condizione stessa della libertà. Botturi esamina questa deriva considerando la radicale riflessione sulla libertà che attraversa alcuni romanzi di

¹¹ Io ho parlato di “tipo di convenienza”, mentre Botturi, nel passo citato di “convenienza/sconvenienza”: la ragione di questa differenza è che nel quinto capitolo, Botturi non ha ancora completato la sua riappropriazione critica dell’affermazione tommasiana della trascendentalità del bene; alla luce di tale riappropriazione infatti, si arriva ad affermare che ogni cosa in qualche modo è conveniente per cui la possibilità qui descritta come “scelta di ciò che è sconveniente” va ri-compresa come “scelta di un bene che non è il bene che dovrebbe (non necessariamente in senso morale) essere scelto” (cfr. p 297, n. 38).

Dostoevskij, ad esempio *I demoni* (cfr. pp. 144-146), dove il desiderio di riprendere e togliere così dalla loro estraneità le condizioni esistenziali della libertà si traduce nell'autodistruzione della libertà stessa (il suicidio come prova dell'assolutezza della libertà).

In opposizione a questa cultura, il primo compito del pensiero è capire che cosa sia il necessario in quanto si pone innanzi alla libertà: una determinazione puramente intellettuale (ad esempio: logica) del necessario va integrata dall'esplorazione di quegli ulteriori significati di cui si carica sul piano esistenziale. Botturi riconosce implicitamente questa esigenza quando osserva: "il necessario è elemento normale della situazione esistenziale della libertà, in rapporto a cui il senso di questa è di essere principio d'una sintesi nuova e superiore (dal solo consenso alla trasformazione del dato), mentre il suo non-senso sta nella sottomissione passiva o nella presunzione di una fittizia indipendenza" (p. 147). Nel necessario che sta all'inizio della capacità di iniziare qualcosa di nuovo, che è appunto la libertà, Botturi cerca anche il fondamento di una normatività non esteriore per la libertà: non si tratta solo di riconoscere che non tutto è a disposizione giacché la stessa capacità di iniziativa ha delle condizioni, ma si tratta anche di trovare, nello spazio logico appena aperto per quelle condizioni, dei contenuti sostantivi e vincolanti (su cui Botturi si soffermerà soprattutto nei lineamenti di metaetica ed etica fondamentale che occupano la seconda parte del volume, quando riabiliterà la nozione di "inclinazione naturale" e difenderà il valore orientativo per l'agire libero dei fini di tali inclinazioni). Prima di esaminare questo sviluppo, comunque, si deve ben apprezzare l'innegabile rilievo per cui la libertà è rinviata continuamente anche a ciò di cui non dispone, per nulla o quasi, per cui l'attuazione della libertà richiede una *pazienza* (cfr. p. 147) nell'elaborazione trasformatrice (tecnica, ma soprattutto simbolico-culturale, giacché la prima e fondamentale trasformazione dell'esteriore si realizza con la sua interpretazione e mediazione simbolica, che rivela la cosa, ma esprime anche la posizione del soggetto nei suoi confronti; cfr. pp. 339-342): "si configura così il *fine generale della libertà*, che è di affermarsi universalmente come libertà che si sottrae alla dipendenza del non-libero con l'assegnargli, assumendolo o trasformandolo, il suo significato in rapporto a se stessa" (p. 154).

La più importante tra le condizioni della libertà (la cui trattazione inizia alla fine del quinto capitolo e continua nel sesto, a anche nel settimo) è data dalle relazioni con altri che attivano e innescano persino le capacità trascendentali del soggetto: quelle relazioni e *in primis* (almeno per lo più) quelle familiari iniziano il soggetto alla sua libertà (cfr. pp. 157, 178 e anche 205 e 273 dove si riconosce in particolare la priorità del gesto materno); "in generale, il soggetto è in grado di assumere il compito della sua libertà, solo nella misura in cui ha la certezza di un riconoscimento che ha

preventivamente accolto la sua stessa libertà” (p. 159). Non solo queste relazioni di fiducia attivano la capacità di automotivazione (che per sé non può che essere posseduta originariamente dal soggetto libero), ma offrono anche la prima “esperienza paradigmatica del bene” (p. 159) che indurrà il soggetto a cercare il proprio e forse a cercarlo in altrettanto buone relazioni. Come Botturi chiarirà più avanti, infatti, i rapporti di riconoscimento, dove si è gratuitamente (cfr. pp. 177-180) e liberamente accolti anche nella propria finita particolarità, ma si riceve anche l’offerta di poter rispondere altrettanto gratuitamente (e dunque esercitando la propria libertà), sono un’eminente “figura della riconciliazione”: sebbene non realizzino “una situazione radicalmente pacificata” sono “l’esempio intimo e forte, forse l’archetipo stesso, della “riconciliazione” della polarità di finito e infinito da cui il soggetto è costituito” (p. 171).

La fundamentalità delle relazioni di riconoscimento costituisce il tema del sesto capitolo che intende mettere a fuoco *che* non vi è identità soggettiva senza rapporti di riconoscimento, ma anche *come* quell’identità dipenda dal riconoscimento: “la relazione di riconoscimento non ha il potere di far essere [i soggetti] in senso ontologico fondativo, bensì di attivare e in questo senso di far *esistere da soggetti*” (p. 170); detto altrimenti, i rapporti di riconoscimento non sono condizione della *capacità* di operare o esistere da soggetti, ma sono condizione perché tale capacità passi all’atto, si eserciti e dunque perché i soggetti esistano effettivamente come soggetti.

In rapporto alle relazioni-legami troviamo un’individuazione notevole di quella incapacità di molte porzioni della cultura contemporanea (e moderna) di pensare ciò che sta a monte della libertà e che va custodito se si vuol custodire la libertà: l’idea che alla base della relazionalità sociale stia un contratto comporta infatti il disconoscimento del fatto che quella specifica iniziativa che dà luogo ad un contratto presuppone i legami in cui, per lo meno, si è appreso a parlare e ad aver fiducia negli altri e nelle loro parole; non solo, il contratto non può neppure costituire l’ideale immunizzazione dai rischi che le relazioni in cui siamo presi portano in sé. Infatti, sebbene tali rischi esistano e si tramutino anche frequentemente in realtà dolorose (violenze, abbandoni, soprusi, offese ecc.) e sebbene taluni conflitti possano ben essere gestiti attraverso mediazioni contrattuali, l’idea che tali mediazioni siano l’essenza della strategia di gestione della conflittualità disconosce la realtà dei fenomeni che vuole intercettare. Chiedere di deporre ogni relazione per poterla poi rifondare contrattualmente sarebbe come volersi ridare la nascita da soli per risolvere alla radice quel non-riconciliato con cui non smettiamo di avere a che fare. Si tratta invece di riconoscere l’indisponibilità della propria nascita e in questa indisponibilità un significato per il nostro vivere: così, ciò che di indisponibile (e *potenzialmente* doloroso) c’è nelle relazioni in cui siamo presi non può che essere mediato e rielaborato-trasformato pazientemente, *giorno*

dopo giorno, in un “lavoro” di edificazione del legame come legame di riconoscimento gratuito, su cui Botturi scrive una delle pagine più intense del suo libro (cfr. p. 182, ma il tema è poi ripreso, nel capitolo successivo, sia a p. 239, sia anche a p. 222, dove, però, l'immagine del lavoro relazionale sfugge dalle mani a Botturi e si traduce nell'infelice o quantomeno dubbia immagine della “impresa cooperativa” e della “società per azioni”).

Il settimo capitolo, intitolato *Il corpo e gli affetti* non tratta unicamente di questi due pur ampi fenomeni, ma è chiamato anche a concludere la sezione più strettamente antropologica del libro: anche da qui la sua ampiezza e la sua varietà interna di cui non solo non darò, ma neppure *tenterò* di dare conto qui¹².

Primo obiettivo di Botturi è naturalmente render conto della corporeità dell'essere umano, evitando sia il dualismo mente-corpo sia un riduzionismo che è incapace di render ragione dei fenomeni già riconosciuti (la libertà, l'illimitatezza del pensare e del desiderare) e, inoltre, che è fondato su una metodologia che decide pregiudizialmente di trattare l'esperienza del corpo come l'esperienza di qualunque altro ente materiale intramondano. Al contrario, il corpo è innanzi tutto “corpo-proprio”, è cioè qualcosa cui non accediamo solo e prima di tutto come a qualcosa di esterno, bensì in quel modo per cui nell'esser cosciente del mio corpo sono cosciente di me come incarnato. Questa annotazione fenomenologica, di cui Botturi giustamente sottolinea che accomuna sia una parte della fenomenologia contemporanea (Husserl, Merleau-Ponty, Marcel, Sartre, Henry) sia la filosofia tardo-moderna della volontà (Schopenhauer e Maine de Biran), sia Rosmini (e avrebbe potuto citare anche uno dei maestri dell'Università Cattolica della prima metà del '900: Giuseppe Zamboni¹³), questa annotazione, dicevo, obbliga a ristrutturare l'intero dibattito contemporaneo sul nesso mente-corpo (cfr. pp. 196-197). Tuttavia, non tutte le tradizioni citate come convergenti nel riconoscere la specificità dell'esperienza del corpo proprio sviluppano questa osservazione fenomenologica in un modo accettabile da un punto di vista veritativo: per Schopenhauer in particolare nel vivere-sentire la propria carne si avverte il limite del *logos* e il suo carattere subordinato: per Botturi, invece, il corpo proprio, il *Leib*, è “innervato dal *logos* nelle sue profondità strutturali” e ciò perché il *logos* non si identifica con la coscienza, né tantomeno con la riflessione, sebbene sia in quanto riflessione autocosciente che può anche prendere il corpo ad oggetto e non essere da esso giocato. Che cosa

¹² Tra le cose più notevoli che tralascierò c'è la messa a fuoco della differenza e del nesso tra innamoramento e amore, messa a fuoco che passa anche per un corpo a corpo con il *Simposio* platonico e la cui conclusione speculativamente più alta si trova alle pp. 230, 231-233, 234, 236..

¹³ Cfr. G. Zamboni, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia - Base per la metafisica* (1940), Vita e Pensiero, Milano 1983.

determinatamente significhi questo “innervare il corpo da parte del *logos*”, Botturi non lo esplicita, ma io credo che, per lo meno una componente, se non il tutto del significato di quell’espressione sia così riformulabile: i vari moti e reazioni corporee e affettive, ancorché non coscienti, possono essere assunti e riconosciuti coscientemente e riflessivamente dal soggetto come già da sempre suoi; ossia, non è che nel riconoscerli, la coscienza produca in seconda battuta il loro essere suoi, ma appunto li riconosce come da sempre suoi, sebbene prima non coscientemente suoi; ebbene, la possibilità che l’assunzione si configuri nel modo indicato è ciò che quella locuzione esprime.

“Eppure [...] il corpo vissuto proprio, “soggettivo”, non cessa di essere anche cosa, corpo “oggettivo” [...] visibile, oggettivabile, manipolabile. [...] Il vivere il proprio corpo deve fare stabilmente i conti con il suo opposto oggettivo” (pp. 200-201). Ritroviamo così nell’intimo del soggetto quella disequazione che chiede di essere ricomposta (riconciliata), ma attraverso un lavoro creativo e sempre da riprendere (per lo meno nella condizione storica): il corpo è infatti uno dei luoghi paradigmatici di manifestazione (nella stanchezza, nell’inabilità manuale, nella malattia, nell’invecchiamento e, ovviamente, nella mortalità) del non essere già conciliata della nostra onticità rispetto alla nostra libertà, cioè del fatto che non di tutto disponiamo, che non tutto, neppure tutto di noi, risponde docilmente al nostro desiderio – per cui quel desiderio è pro-vocato dal corpo a lavorare pazientemente alla sua realizzazione, nelle pieghe della condizione in cui si trova e dando un posto simbolico anche a quel che gli è impossibile (magari il posto di ciò che si attende o spera di ricevere da Altri, cfr. p. 203).

Questo “schema” per cui il corpo, come tutto ciò che può pararsi innanzi come estraneo, provoca la libertà ad un lavoro di mediazione ed interpretazione (oltre che, eventualmente e comunque in maniera subordinata, di trasformazione reale), consente a Botturi di affrontare la questione della differenza sessuale opponendosi nettamente alle letture offertene dalla *gender philosophy* per cui tale differenza è interamente un costrutto culturale: per Botturi, invece, è qualcosa (una “datità ricevuta”) che provoca e chiede di essere culturalmente interpretata e che per questo non è già di per sé un’interpretazione. Queste osservazioni, che mi paiono del tutto condivisibili¹⁴, sfruttano una distinzione già implicitamente evocata, quella tra identità e identificazione: nelle relazioni e dunque anche nella contrattazione simbolico-culturale si gioca l’identificazione, ma non si costituisce come tale l’identità che è invece presupposta come l’identità di quell’essere che, appunto, ha da giocare liberamente la sua identificazione e che, in ciò, è rinviato a realtà e

¹⁴ Una posizione simile sulla differenza sessuale ho sviluppato da parte mia nel saggio che appartiene al volume in uscita presso Vita e Pensiero: *Donne, uomini. Il significare della differenza*, a cura di R. Fanciullacci e S. Zanardo.

condizioni di cui non dispone e prendendo atto delle quali, o posizione in rapporto ad esse, può compiere la sua identificazione – e può anche non riuscire a compierne una che realizzi ciò che gli o le è con-veniente.

Un'autoidentificazione e un progetto di vita, sebbene elaborati all'interno di scambi e relazioni con altri, possono fallire; senz'altro falliscono se, nell'interpretare ciò che è dato (e chiede di essere fatto proprio in interpretazioni), disconoscono il suo profilo, cioè gli attribuiscono significati che negano quelli che sono ad esso costitutivi (che gli sono naturali) e che esigono di essere riconosciuti. Questa nuova osservazione, nella sua formalità, è difficilmente negabile e obbliga a riconfigurare il dibattito come contesa su *quali siano i significati naturali del dato*, quelli che l'interpretazione e la soggettivazione di esso non possono negare senza contraddirsi. In questa contesa, posizioni estreme sono ad esempio quella che afferma l'assoluta plasticità del dato (cioè il suo non presentare un profilo "naturale" che debba essere rispettato, perché tale da poter non essere rispettato): questa, però, mi pare un'ipotesi dalla dubbia consistenza sia in generale (anche la plastica non può sopportare qualunque tipo di trattamento), sia soprattutto in rapporto alla natura dell'essere umano, il quale è senz'altro libertà, ma anche una libertà facilmente distruggibile (oltre che degradabile). Una seconda posizione estrema è quella che afferma che i significati naturali del dato, sebbene tali che la loro presenza sia a priori innegabile, non sono di fatto determinabili concretamente: ogni tentata determinazione è fallibile e, più o meno certamente a seconda dell'epistemologia di sfondo assunta, è ideologica, cioè rispondente più a logiche di potere che di verità. Questa posizione, all'interno della quale possono essere iscritte posizioni "foucaultiane" come quella di J. Butler, non può che essere discussa sul piano epistemologico, dove si vedrebbe che essa oscilla tra (a) il far leva su un'ovvietà (che le determinazioni a posteriori sono per più versi fallibili) ma tentando di trarne più di quanto da essa è traibile (cioè che è irragionevole tentare determinazioni a posteriori, invece di essere semplicemente ragionevole essere pronti a rivedere le determinazioni tentate, di fronte a chi vi si opponesse sulla base di ulteriori esplorazioni esperienziali e fenomenologiche) e (b) l'appoggiarsi ad un'epistemologia che dall'opportuno riconoscimento del fattuale intreccio tra potere e sapere arrivi (autocontraddittoriamente) a negare legittimità all'idea stessa di sapere (e quindi allo stesso proposito di tentare di determinare con verità i significati naturali del dato da interpretare)¹⁵. Al di qua di queste

¹⁵ Poiché della filosofia di Judith Butler circola un'immagine per cui essa sarebbe una forma di idealismo (o costruttivismo) sociale integrale (il sesso non sarebbe altro che una costruzione socio-linguistica ecc.), penso sia utile citare queste righe: "Si potrebbe affermare che per prima cosa si debbano conoscere i principi dell'umano al fine di preservare e promuovere la vita umana come la conosciamo. E se invece le stesse categorie dell'umano escludessero proprio coloro che dovrebbero rappresentare e proteggere? [...] l'umano è mai

posizioni estreme, ci sono quelle che si oppongono in quanto appunto determinano *diversamente* i significati naturali del dato e tra le quali non si può che prendere una posizione, a sua volta tentativa, sulla base della considerazione esperienziale e fenomenologica più comprensiva possibile. Quella di Botturi è una di queste posizioni ed è una che si appoggia ad un'esplorazione fenomenologica, diretta e indiretta (cioè di prima e di seconda mano), di tutto rispetto.

Per Botturi, ad esempio, in ciò che è *dato* nella differenza dei sessi c'è l'inclinazione alla generazione e questa, evidentemente, pone dei vincoli sulla validità delle possibili interpretazioni della differenza sessuale stessa e della relazione tra i sessi: “la *generatività* è dunque il significato fondamentale anche dell'identità corporea vissuta, di cui la partizione sessuale genitale è come l'iscrizione simbolica nella carne viva: la fecondità biologica è memoria vivente che il soggetto corporeo generato è fatto per generare altri e se stesso, ciascuno alla propria identità” (p. 208-209). Poco più oltre, Botturi chiarisce questo punto compiendo alcune aggiunte di grande rilievo: “Se la relazione non è estrinseca, come tra le cose, oppure proiettiva, cioè unidirezionale, ma si pone *tra* i soggetti e li fa essere-in-relazione, essa è in qualche misura terza tra loro. L'esperienza insegna che un amore va custodito, che un'amicizia va coltivata, che un magistero va seguito..., in breve, che le relazioni sono oggetto di cura in se stesse. Ma se la relazione ha un suo statuto e consistenza, in quanto vissuta e onorata nella sua logica propria, è produttrice di realtà nuova, generando oltre se stessa: matrimonio e figlio, sodalizio, scuola, per stare agli esempi fatti.” (p. 209).

Queste righe sono particolarmente significative sia per l'ampia portata del concetto che introducono, cioè il concetto di relazione come terzo tra i relati, che ha una sua logica propria in quanto ha un suo proprio profilo, una sua

stato, finora, davvero conosciuto? E che cosa potrebbe comportare l'accostarsi a tale conoscenza? Dovremmo diffidare dal conoscerlo troppo in fretta o dal conoscerlo in maniera finalistica e definitiva? Dando per scontata la sfera dell'umano, ci si preclude la possibilità di considerare criticamente ed eticamente i modi consequenziali attraverso cui l'umano viene prodotto, riprodotto e de-prodotto. [...] In realtà, credo che siamo costretti a parlare dell'umano [... ma] non è possibile sapere una volta per tutte, in che cosa consista definitivamente l'umano”; J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006, pp. 62-64. Si noti lo slittamento da “pretendere di conoscere l'umano” (cioè pretendere di parlarne con verità) a “pretendere di conoscerlo in maniera definitiva”, fino a “dare per scontato di conoscerlo”: la critica sacrosanta al dare per scontato si prolunga in un'istanza *metodologica* di cautela (“siamo prudenti nel credere di essere giunti alla conclusione definitiva”) che può ancora essere ragionevole e arriva infine a colpire, contraddittoriamente, l'idea stessa di pretesa di conoscenza, un'idea non solo innegabile in sé, ma anche essenziale a garantire che lo spazio della contrattazione e della contesa sui confini e il profilo dell'umano non si risolva senza resti in una contesa di potere e non in un conflitto per la verità.

configurazione, sia anche per le esemplificazioni che di tale concetto offre¹⁶. Il concetto della relazione come terzo è più che interessante se non è inteso, come appunto non lo intende Botturi, in riferimento alla relazionalità in quanto tale: non è l'esser in relazione come tale ad essere terzo tra i relati; una tale posizione sarebbe, tra l'altro, a rischio di subire l'obiezione del "terzo uomo" (se tra il primo e il secondo occorre un terzo, occorrerà un quarto tra il primo e il terzo e un quinto tra il terzo e il secondo *et sic in indefinitum*)¹⁷. Invece, ad essere terza è la relazione in quanto di un qualche tipo: terze sono le *forme di relazione*, appunto come la relazione di coppia, la relazione di amicizia, la relazione maestro/a-allievo/a ecc. Perché è interessante pensare le forme di relazione come figure terze oltre i relati? In generale, proprio per la ragione indicata da Botturi, cioè perché, così facendo, si è in condizione di pensare e render conto della loro "logica interna" ossia della specifica normatività loro immanente e che si manifesta nelle possibilità che, data una certa forma di relazione, si aprono e in quelle che si chiudono per chi a quella relazione partecipa. Più specificatamente, poi, il concetto di relazione come realtà terza sfida la riflessione filosofica sulla normatività, giacché non è affatto scontato stabilire *che tipo di normatività sia quella che struttura una certa forma di relazione*: su questo tema tornerò considerando uno degli esempi di Botturi che mi ha colpito particolarmente, quello riguardante il rapporto tra maestro e allievo.

Che cosa significa concretamente custodire questo rapporto onorandone la natura? Botturi dice: "un magistero va seguito" e io penso che questa sia un'ottima risposta, forse la risposta vera, tuttavia, penso altresì che il significato di "seguire un magistero" sia ancora passibile di svariate interpretazioni, tra cui non è solo epistemicamente difficile stabilire quale sia quella vera, ma forse addirittura teoreticamente impossibile e sbagliato. Il fatto stesso che nella cultura occidentale, ma il fenomeno si potenzia se si considerano anche le altre culture, non offra un unico modello di "sequela del maestro" potrebbe essere una prova, non della difficoltà di trovare il modello giusto, ma di ciò che alcuni di questi modelli, tra l'altro, affermano esplicitamente e cioè che la modalità appropriata e misurata di seguire il

¹⁶ Oltre all'accezione che qui valorizzo e faccio mia, ho contato nel volume anche un secondo significato (di cui non mi occupo) in cui ricorre la parola "terzo" o "terzità": cfr. pp. 238-239, dove Botturi rinvia al volume di L. Alici, *Il terzo incluso*, Cinisello Balsamo 2004.

¹⁷ Ho parlato di "rischio" di subire la confutazione nota come "terzo uomo", perché, di per sé, dire che la relazione è un terzo non implica dire che è un terzo congenere ai due relati (cioè una terza "persona"), nel qual caso l'obiezione scatta senz'altro, ma può anche significare semplicemente che la relazione è l'esser relati dei relati e che è "terza" rispetto ai due relati considerati in quanto non relati; in questo caso è terza come è terzo il concreto che toglie i due astratti.

maestro non può che essere inventata ogni volta da ogni allievo e all'interno della singolare relazione con il suo maestro, tanto più maestro quanto più capace di essere quella radice che ha fiducia nei fiori (secondo una bellissima immagine di M. Zambrano), cioè, quanto più capace di non predeterminare i modi in cui il suo sapere di maestro ha da essere seguito e fatto proprio e, soprattutto, proseguito – il punto del seguire un maestro è, in fondo, proprio questo: proseguire. Che cosa implica quanto ho appena detto, forse che quella forma di relazione che è il rapporto maestro-allievo non porta con sé alcun vincolo o norma e lascia all'arbitrio dell'allievo l'ideazione dei modi della sequela? No, implica che la normatività da essa posta non può essere pensata sul modello della forma codificabile; ci sono vincoli, ma essi funzionano come la tradizione artistica per un'artista (o come la tradizione in generale, per tutti): un'artista muove da essa inevitabilmente e altrettanto inevitabilmente ad essa risponde e vi risponde essendo fedele a ciò che di essa si fa valere ai suoi occhi (si noti: non “essendo fedele a ciò che di essa lui fa valere”), ma i modi di realizzazione di questa fedeltà non possono essere trovati nella tradizione, altrimenti la risposta non sarebbe che ripetizione. Qualcuno potrebbe obiettare: il fatto stesso che questi vincoli non valgano assolutamente è sufficiente a far sì che meritino di morire, cioè di essere lasciati cadere. Questa è un'obiezione dalla storia antica e che risale per lo meno a Descartes, ma che disconosce totalmente il modo in cui il pensare umano può trascendere il dato e dunque anche il dato tradizionale: non lo trascende potendone saltare fuori, ma appunto potendone contrattare il significato, le mediazioni entro cui lo riceve. È possibile comporre l'affermazione della libertà e della trascendentalità del pensare con l'affermazione che siamo innanzitutto l'oggetto della narrazione di altri: il punto di composizione sta nella capacità che abbiamo di riprendere tale narrazione e dare ad essa una nuova direzione, essendo fedeli a qualcosa di essa (eventualmente anche a tutto), ma non in modo che il senso della nostra risposta sia come destinato da quella narrazione ricevuta. (Significativamente e anche a riprova della ricchezza e dell'onestà di fronte al vero che appare, di questo libro, Botturi accenna in più di un'occasione alla normatività che ho appena evocato, ad esempio alle pp. 7-9, 18, 164.) Così, per tornare all'esempio, quando Botturi dice che la logica interna della relazione maestro-allievo chiede che la sequela generi una scuola, io lo seguo e assento alla tesi, ma interpretandola così: “scuola” è qui esattamente il nome di quella sequela da inventare non arbitrariamente, ma dall'interno della relazione singolare con il maestro e dall'interno della tradizione molteplice che precede e raccoglie anche questa relazione, contrattando (nella fiducia) con l'uno e con i vincoli “narrativi” dell'altra.

È vero dunque che la relazionalità assume forme che sono realtà terze, aventi un loro profilo, ma questo profilo, almeno per alcune, non è fissato una

volta per tutte in un cosmo eidetico (come lo è una “logica” o delle “regole”¹⁸), ma vive come un nodo di vincoli ed opportunità, nella tradizione (o nell’ethos); occorre onorarlo, ma onorare un tale nodo non significa ri-emplificarlo o re-istanziarlo (come accadrebbe con l’onorare un eidos), bensì ricontrattarlo nella fedeltà a ciò che di esso è capace di farsi valere. (Si noti: ciò che è capace di farsi valere è ciò che manifesta autorevolezza e non ha bisogno di essere fatto valere da un’istituzione codificata ed esterna; tale legiferazione-volta-a-far-valere, infatti, può salvare e spesso salva una pratica, ma non può salvare il senso di questa per chi ad essa partecipa e ciò appunto perché divora lo spazio simbolico di “ciò che autorevolmente si fa valere”. Diversamente, ciò che si fa valere agli occhi di qualcuno può essere da questi promosso, affinché riveli il suo valore anche ad altri, ma tale promozione, sia sotto la forma dell’emplificazione, sia sotto quella della riarticolazione-delucidazione, non passa mai per l’istituzione di una regola: se la voce di un antico maestro non è più ascoltata da chi sta dove lui parlava, colui o colei che intende seguirne il magistero non cercherà di imporre la regola che obbliga a leggere i libri di quel maestro, giacché così otterrebbe solo esteriori citazioni fatte di malavoglia, ma, semplicemente, mostrerà il valore di quelle parole o di altre, le sue proprie, che si presentano come figlie di quelle.)

3. Come già anticipato, la seconda parte del volume (capitolo VIII-XI) mette al lavoro i guadagni della prima in vista della costruzione di un’etica, difendendo in modo tutt’altro che ingenuo un approccio teleologico di grande raffinatezza di cui qui mi propongo di richiamare solo gli assi fondamentali evidenziando anche alcune delle distinzioni e delle connessioni che più impressionano.

A fondamento di tutto sta una verità che abbiamo già incontrato: il desiderio, che è una struttura intrascendibile dell’esperire umano, investe tutto ciò su cui si dirige e verso cui tende *sub specie boni*, cioè determinandolo come bene per sé e questo fatto *legittima* la ragione a porre, di fronte a qualunque contenuto desiderato, la questione se esso sia *davvero* un bene (cioè se sia davvero buono)¹⁹. Tale questione sarebbe del tutto vuota ed incapace di

¹⁸ L’espressione “regole” in riferimento alla normatività costitutiva di quelle che ho chiamato “forme di relazione” ricorre a p. 241, ma in rapporto ad un caso specifico di forma di relazione (il vincolo coniugale) che potrebbe costituire un caso a sé.

¹⁹ Lo stretto rapporto tra desiderio e ragione appena descritto è uno degli stretti rapporti in cui quelle due dimensioni dell’umano stanno, un altro, che è evidentemente il fondamento di quello appena citato, è il rapporto descritto più sopra per cui il desiderio per sua natura cerca ciò che è bene per sé ed è la ragione a (tentare di) determinare concretamente che cosa qui ed ora e in assoluto sia tale bene. (In rapporto a quest’ultimo e più fondamentale rapporto, può essere utile questa distinzione spesso non ben focalizzata: la ragione

orientare la ricerca della risposta se “bene” non significasse altro che “dotato di valore” e dunque “meritevole d’essere desiderato”: chiarire la domanda “è questo davvero qualcosa di buono?” dicendo che significa “è questo davvero qualcosa che ha valore?” non fa compiere alcun progresso alla comprensione e anzi la ostacola, giacché il campo semantico di “valore” è ben più tendente ad un’interpretazione soggettivistica di quanto non lo sia il campo semantico di “bene”; di fronte all’affermazione che qualcosa ha valore è spontanea e in certa misura ragionevole la domanda: “chi o che cosa dà valore a questa cosa?”. Botturi, comunque, chiarisce che il significato minimale della nozione di bene è ben *più ricco* di quello esplicitato nella locuzione “dotato di valore”: bene è ciò che realizza il desiderio, ciò che è dotato di *convenientia* in rapporto al soggetto desiderante, è ciò il raggiungimento del quale dà luogo ad una qualche (relativa o assoluta) conciliazione tra quel soggetto e ciò che gli è altro.

Sulla base di tale delucidazione (classica e scolastica) della *ratio boni*, la ricerca su cui è impegnata la ragione (e che, da ultimo, è una deliberazione ordinata all’agire) non è vuota, giacché è la ricerca di quanto è con-veniente con ciò che è il soggetto desiderante e dunque anche con ciò che desidera. Allo stesso modo, in virtù di quella delucidazione, non è lasciata a se stessa neppure la riflessione che si esprime nella valutazione dell’effettiva o non effettiva bontà di quanto desiderato e di quanto compiuto sulla base di tale desiderio: tale valutazione giudica un’azione avendola preventivamente ricongiunta al progetto unitario di vita dell’agente e commisurando poi tale “azione concretamente intesa” all’ideale della conciliazione e del bene (cfr. 257-265).

Ma che cosa è con-veniente al soggetto desiderante e dunque realmente capace di soddisfare il suo desiderio? Questa è la domanda a cui ora si trova di fronte il discorso di Botturi e ad essa verrà offerta come risposta (nel capitolo

determina il fine del desiderio innanzi tutto nel senso che può delucidare la “ratio boni” tematizzando la struttura stessa del desiderare; tale delucidazione è, in un certo senso, “a priori” e porta a dire che “bene” è ciò che realizza il desiderio, che è *conveniens* alla natura del desiderante ecc.; in questo senso, il lavoro della ragione non ha valenza pratica né dunque ha rapporto con la deliberazione: è un lavoro questo che di fatto è compiuto dalla ragione del filosofo. In secondo luogo, la ragione determina il fine del desiderio nel senso che tenta di determinare quale tipo di vita esemplifichi la condizione che merita di esser detta buona, cioè la condizione che realizza il desiderio o è *conveniens*: per Aristotele, ad esempio, tale condizione non è la vita ordinata all’onore o alle ricchezze, ma la vita virtuosa e moderatamente fortunata, per Tommaso d’Aquino, invece, tale condizione è da ultimo la *beatitudo* e gli esempi di *endoxa* su quale sia il tipo di vita buona o felice potrebbero continuare. Infine, la ragione determina il fine del desiderio in un terzo senso che è il più noto: mi riferisco al senso per cui la ragione concreta il fine determinando “ciò che conduce al fine” – e che è spesso chiamato, malamente, “i mezzi”. Così, se il fine è vivere tra gli onori e le ricchezze, la ragione indagherà che cosa c’è da desiderare (e quindi poi da fare agendo) qui ed ora per approssimarsi e cominciare a realizzare tale vita di onore e ricchezze.)

IX, *Bene e appetizione in Tommaso d'Aquino* e nei complementi offerti nel capitolo X, *Natura e cultura*) la seguente indicazione dalle conseguenze notevoli: se ciò che realizza questo singolo uomo dipende da ultimo da quello che è e desidera questo singolo uomo, è altrettanto vero che egli condivide con gli altri uomini la sua natura di essere umano e il profilo di questa pone dei vincoli su ciò che può essere realizzante per questo o quel singolo, dunque, alcuni lineamenti fondamentali a proposito di quel che è conveniente si possono (e si devono) ricavare dall'esame della natura umana e, in particolare, dall'esplorazione delle "inclinazioni naturali" che la caratterizzano.

Prima di soffermarmi un poco su tale risposta alla domanda citata, vorrei però dire che quella domanda non è l'unica che il discorso di Botturi ha da superare, ce n'è per lo meno un'altra, che Botturi stesso sa riconoscere nella sua differenza e porre con la dovuta radicalità. Questa seconda è la domanda che sta al centro dell'ultimo capitolo, capitolo che, nel prepararla facendola emergere e riemergere con sempre maggior precisione e nel prepararne la risposta attraverso un corpo a corpo con i testi di Tommaso d'Aquino, si fa avvincente come un giallo. È la domanda senza affrontare la quale un'etica teleologica e centrata sul bene e il desiderio sembrerà sempre incapace di stare all'altezza della modernità e dell'istanza di questa a cui Kant ha dato il nome definitivo: "autonomia". Questa domanda che esprime la non immediata identità tra la questione del bene umano naturale e la questione del bene morale, la riformulo così: perché il soggetto umano *dovrebbe* desiderare ciò che è bene per lui dal punto di vista della sua natura (cioè ciò che è conveniente con quello che è)? Questa domanda è formulabile ed è dotata di senso, dunque la distinzione su cui si fonda, quella tra "ciò che devo desiderare" (il bene morale) e "ciò a cui la mia natura inclina il mio desiderio" (il bene naturale), è formalmente legittima. Riconoscendo questa legittimità, l'approccio teleologico riconosce all'approccio centrato sull'autonomia le sue ragioni e apprestandosi a rispondere alla domanda citata si appresta a superare dialetticamente quell'approccio, riconciliando a sé la verità che quello difende. Tale verità la formulo così: se il riconoscimento della struttura del pensare consente di introdurre criticamente (cioè di legittimare, di "dedurre trascendentalmente", direbbe Kant) la nozione di *verum* e il riconoscimento della struttura del desiderio consente di introdurre criticamente la nozione di *bonum*, di bene naturale, il riconoscimento della libertà consente di introdurre la nozione di "fine degno" (e dunque di legittimare la domanda intorno alla dignità o doverosità di un certo possibile fine), ossia, la nozione di fine che sia *da fare* (*faciendum*). (E queste ultime nozioni sono quelle senza le quali non è possibile delucidare il concetto di autonomia e che quel concetto mette al centro.)

La domanda è dunque: ciò che dal punto di vista della *natura* del soggetto desiderante e libero è buono, questo *bonum*, dicevo, *est faciendum*? È degno di

essere perseguito? Ora, che la risposta sia affermativa è per Tommaso d'Aquino la prima evidenza della ragion pratica, il primo principio della ragion pratica, come il principio di non contraddizione è il primo principio della ragione speculativa. Tale principio, ripeto, non dice che ciò a cui il desiderio non può non tendere (cioè ciò a cui formalmente tende) è bene, bensì dice che ciò a cui il desiderio non può non tendere, e che è il *bonum ut natura*, è degno, *est faciendum*. Il principio non esprime l'esito di una pura analisi della *ratio boni*, bensì realizza una sintesi, sebbene non una sintesi empirica: sintetizza la *nozione* (ecco dunque che non si tratta di una sintesi empirica) di "ciò che è desiderato naturalmente e per questo è bene" con la *nozione* di "ciò che è desiderato in quanto è *ricosciuto* bene, cioè degno di essere desiderato, dalla ragion pratica, ossia dalla libertà come autonomia".

Qual è il fondamento di tale sintesi? È il riconoscersi, da parte del soggetto inteso come ragion pratica e libertà sempre capaci di deporre ogni contenuto limitato, in quella natura che ha quelle tali inclinazioni²⁰. Tale autoriconoscimento, preparato dallo sguardo altrui, preparato dalle esperienze di scacco ricevute dalla propria onticità, preparato dalle gioie godute grazie a quella onticità, resta comunque indeducibile da tutto ciò che lo prepara e rende possibile. L'irriducibile libertà di tale riconoscersi nella propria natura e condizione non è, per altro, qualcosa che ponga come equipollenti quel riconoscimento o l'opposto disconoscimento: non riconoscersi nella propria natura e dunque non riconoscere la *convenientia* di ciò a cui da essa si è inclinati, significa destinarsi al fallimento della propria autorealizzazione.

Se questa trattazione del modo in cui il significato premorale di "bene" si ricongiunge con il significato morale, ossia, impiegando tutt'altro vocabolario rispetto a quello di Botturi, del modo in cui il bene (ciò che realizza il desiderio) si ricongiunge al giusto (ciò che è moralmente dovuto), se tale trattazione, dicevo, costituisce uno dei luoghi più alti dell'intero volume, vorrei dedicare la conclusione di questo breve scritto alla trattazione sopra richiamata del bene premorale. Lo faccio perché, leggendo, mi sono chiesto se non sia possibile tener ferma l'architettura generale disegnata da Botturi, che ha al suo vertice la congiunzione appena esposta tra i due significati di bene, senza contrarre i numerosi impegni a proposito della teleologia naturale che Botturi coraggiosamente contrae. (Si noti che non contrarre quegli impegni significa solo attestarsi su una posizione più minimale e non già "impegnarsi sulla loro falsità").

Come anticipato, Botturi non intende ricavare dall'esame della natura umana un'immagine dettagliata del fine buono per tutti, bensì alcuni

²⁰ Cfr. p. 386: "La bontà ontologica premorale è qui trasformata in bene morale (unicamente) dal riconoscimento che riceve dalla ragione di essere modo di attuazione di quella finalità umana, che è finalità complessiva della ragione stessa".

“lineamenti eidetici” (p. 387). Questo comporta che tale analisi non solo non possa, ma neppure pretenda, di sostituirsi alla deliberazione pratica di ciascuno: un'ampia molteplicità di progetti di vita è compatibile con i vincoli ricavabili dall'esplorazione del bene naturale dell'essere umano. Questi vincoli funzionano piuttosto come istanza critica sia in rapporto alle concrete deliberazioni, sia, prima ancora, nei confronti dei modelli di vita offerti a livello culturale e tradizionale.

Ora, tali vincoli possono essere intesi come risposte alla domanda: “quali beni non possono mancare ad un progetto di vita che, come ogni progetto di vita, pretende di realizzare o approssimare la realizzazione della felicità, cioè dell'appagamento del desiderio?”. La legittimità formale di questa domanda non mi pare poter essere consistentemente negata neppure dal più strenuo difensore della molteplicità, di fatto *e di diritto*, delle forme di felicità o di vita buona. Botturi, però, va al di là di questa domanda ritenendo che essa sia riducibile e debba essere dunque ridotta a quest'altra: “quali sono i fini a cui l'essere umano è rivolto dalle sue inclinazioni o appetiti naturali? Tali sono infatti i beni che non possono mancare ad un buon progetto di vita”.

Per passare dalla prima alla seconda domanda occorre: (a) impegnarsi a definire la nozione generale di inclinazione, ossia di “esser ordinato di qualcosa a qualcos'altro” (dove il “qualcos'altro” è il termine dell'inclinazione) e impegnarsi nella tesi che nell'essere umano sono riscontrabili inclinazioni. (Sebbene io non sappia dire con certezza su quanto dell'agatologia e del teleologismo tomisti, che chiarisce con grande acume, Botturi si impegni in prima persona, perché il capitolo su questi temi si presenta come delucidazione della posizione tomista, ricordo che per Tommaso d'Aquino l'inclinazione caratterizza non solo tutti gli esseri viventi, ma persino le sostanze non viventi; al di qua di tale estensione, comunque, lo svolgimento del punto “a” può anche avvalersi, estendendone la portata, della nozione di “funzione” oggi ben radicata nelle scienze naturali.) (b) Impegnarsi a definire la nozione generale di inclinazione *naturale*, specificata dal fatto che il qualcosa che ha tale inclinazione si perfeziona realmente raggiungendo ciò a cui è ordinato; l'inclinazione naturale di qualcosa è dunque quella il cui fine è realmente un bene per quella cosa. (Essendo tutt'altro che scontato, all'interno della cornice della teoria evoluzionista, che ciò a cui una funzione tende sia qualcosa di buono per l'essere caratterizzato da quella funzione, allora lo svolgimento del compito “a” non è già lo svolgimento del compito “b”. Botturi si impegna sul compito che ho indicato come “b” alle pagine 296-297 e 314-315.) (c) fornire un criterio per discriminare le inclinazioni naturali e il loro fine.

Ora, a proposito del punto “c”, Botturi riconosce più volte quanto epistemologicamente delicata sia la determinazione delle inclinazioni naturali e quanto occorra cautela e prontezza nella revisione se nuove evidenze si fanno innanzi. Ebbene, a questo punto chiedo, collocandomi in una prospettiva

metodologicamente deflazionista: che vantaggio si ottiene dal trasformare la delicata indagine in cui si cerca di stabilire quali siano i beni che non hanno da mancare in un buon progetto di vita, indagine per portare a conclusione la quale non c'è fenomeno che meriti di essere accantonato, sia tra quelli enucleati dall'antropologia filosofica, sia tra quelli enucleati dalle scienze umane, sia tra quelli indicati nei vari endoxa delle tradizioni morali del mondo, che vantaggio si ottiene, dicevo, nel trasformare tale delicata indagine nell'*altrettanto delicata* indagine su quali siano le "inclinazioni naturali" dell'essere umano? Stare alla prima *non esclude* che i risultati ottenuti siano eventualmente reinterpretati attraverso le categorie di un teleologismo naturale come quello di Tommaso d'Aquino, ma appunto *non obbliga* a farlo, soprattutto per impostare la ricerca. Pur se condotta con le migliori e più oneste intenzioni, l'indagine sulle inclinazioni naturali non rischia di essere predeterminata da un'idea di quali siano i beni irrinunciabili? E se sì, non è più semplice e sobrio impostare direttamente la ricerca come una ricerca sui beni irrinunciabili? In fondo, il bene che dal volume di Botturi emerge come difeso nel modo più dettagliato e persuasivo, cioè il partecipare a relazioni di reciproca fiducia e riconoscimento gratuito, è qualcosa di cui si mostra sì che vi incliniamo, ma appunto in quanto si mostra che ci appare innegabilmente come un bene e come una condizione degli altri beni, anzi come l'analogato principale di quella conciliazione che è il termine formale del nostro desiderio.