

# DESIDERIO, RICONOSCIMENTO, MISERICORDIA. IN DIALOGO CON CARMELO VIGNA

*Università statale di Milano-Bicocca  
Dipartimento di scienze umane per la formazione R. Massa,  
romano.madera@unimib.it*

## ABSTRACT

What constitutes the core of the writings of Carmelo Vigna on moral philosophy is the attempt to resume the discourse of desire by grasping the most true tension within the structure of the original intersubjectivity, analyzed therefore in its transcendentalism. In this essay I focus on some pages of his book *Ethics of Desire as Ethics of Recognition* above all on one of the "Appendices to Part Two", the one titled "On the fragility of our relationship to the good". The risk of dealing with good is high because it implies reliance and reliance on someone, this results in priority and principality being given to the recognition relationship and hence to the desire for recognition, with regard to any other form of relationship and, much more, than any desire to something. The alternative between recognition and misrecognition is the source of the alternative between good and evil. The recognition processes begin with participation in the life of a culture, that is human life in its own right. Freedom is such that the basic recognition of life itself or the preservation of life, can be denied, misrecognized. So a first good, from which somehow all others depend, is the preservation of the original freedom and then its development as the possibility of human morality. But this possibility implies that freedom chooses itself, that is, chooses life and recognition.

## KEYWORDS

Recognition, misrecognition, freedom, culture, mercy

Conosco Carmelo Vigna da quando arrivai all'Università di Venezia, nel 1982. Sono stato a Venezia per diciannove anni, non pochi. Adesso che per scrivere qualche pagina di interlocuzione con il Suo libro, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*<sup>1</sup>, mi sono ritrovato a rileggere alcuni saggi, la prima reazione è stata quella di gratitudine per aver compiuto lo sforzo – a lungo elaborato e rimandato nella decisione di consegnarne la redazione definitiva, quindi soppesato per molti anni – di aver rivisto e raccolto i suoi scritti sull'etica, come peraltro ha fatto con il libro di ontologia metafisica *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*<sup>2</sup> e con il terzo volume dedicato all'antropologia

<sup>1</sup> Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015.

<sup>2</sup> Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015.

trascendentale<sup>3</sup>. Gratitude perché l'insieme dà alle parti forza ulteriore, collegandole le dispone in un nuovo ordine, illumina aspetti che i saggi isolati dovevano lasciare accennati in rimandi, come è naturale che accada, e, quanto a me, gratitudine perché mi ha consentito di poter apprezzare ancora di più, con una lettura distesa e continua, quanto il pensiero di Vigna sia ben compaginato non da uno sforzo sistematico soprattutto formale e sequenziale ma, invece, come l'aspetto sistematico sia concresciuto, direi organicamente, da un esercizio speculativo protratto per decenni e provato su tematiche diverse, o anche suscitato da occasioni di intervento non programmate. A proposito di desiderio e di riconoscimento: dal riconoscimento ulteriore dell'interesse per i suoi scritti è nato anche il desiderio, tardivo e impossibile, insomma il rimpianto di non aver saputo seguire con più attenzione il suo lavoro. Mi dico adesso, ormai vecchio e impossibilitato ad approfondire adeguatamente quel che si incomincia ad imparare, che avrei potuto impiegare meglio i miei anni veneziani e coltivare con più attenzione lo studio del pensiero di Vigna. Va detto, anche per far intendere queste righe e quelle che seguiranno, che non vengo, come altri colleghi che hanno insegnato e che insegnano a Venezia nel Dipartimento di Filosofia, dalla scuola dell'Università Cattolica nella linea Bontadini-Severino: la mia storia di formazione è tutt'altra e i miei interessi, declinati nel rapporto tra filosofia e scienze umane e sociali, specialmente l'antropologia, la sociologia e, soprattutto, la psicoanalisi, mi hanno portato a occuparmi, teoricamente e organizzativamente, delle pratiche filosofiche come espressione della filosofia come stile di vita. Leggendo e rileggendo le pagine di Vigna mi è risultato ancora più chiaro quanto sarebbe utile, anche in questi campi, potersi riferire a una elaborazione che offra solidi punti di riferimenti ontologici e chiare distinzioni di campo tra sfera della pratica e sfera epistemica, tra diverse forme della pratica stessa (storica e metastorica), tra etica come filosofia della pratica e saggezza.<sup>4</sup> Si potrebbe subito obiettare che queste partizioni sono un bagaglio molto noto della storia della filosofia di impronta aristotelica, certo, ma il punto è che questo impianto, nel libro di Vigna, regge il tentativo di riprendere il discorso del desiderio cogliendone la tensione più vera entro la struttura della intersoggettività originaria, analizzata perciò nella sua trascendentalità.<sup>5</sup> Dunque una lettura all'altezza delle intenzioni del testo si dovrebbe misurare con il suo impianto sistematico e, soprattutto, dovrebbe confrontarsi con l'innovazione che il pensiero di Vigna comporta, quella appunto di articolare la trascendentalità originaria dell'intersoggettività con la forma epistemica del sapere, alla quale ha dedicato il

<sup>3</sup> *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*. Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

<sup>4</sup> Cfr. "Introduzione. Il sapere della saggezza" in *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 15-16 e cfr. il Primo Capitolo della Parte prima "Sul trascendentale come intersoggettività originaria".

lavoro raccolto ne *Il frammento e l'Intero*. Ora, la necessaria brevità del mio intervento e la difficoltà – dato e non concesso che sia in grado di affrontarla – di discutere la filosofia di Vigna quando prende a tema direttamente la dimensione epistemica del sapere, sconsigliano lo sguardo di insieme che pure sarebbe in un certo senso l'unico adeguato. Mi limiterò quindi a qualche pagina incentrata soprattutto su una delle “Appendici alla parte seconda”, quella che ha per titolo “Sulla fragilità della nostra relazione al bene”<sup>6</sup>, fidando peraltro nel fatto che la tessitura sistematica del libro mi consenta di limitare lo sguardo e, nello stesso tempo, di toccare momenti decisivi della trattazione. Insomma, appunto, sondando il frammento, sapendo che, in qualche modo, è l'Intero che traspare in esso. Infatti è evidente la relazione strettissima che questa appendice ha in particolare con i Capitoli primo – “Bene e male” – e terzo – “Sulla libertà (del bene) – della Parte seconda, così come con il Capitolo quarto ( “Sulla Regola d'oro”) della Parte prima. Questo per dire soltanto dei nessi più stretti.

Innanzitutto si riconosce che “la conversione trascendentale fra essere e bene (*ens et bonum convertuntur*)”<sup>7</sup> non appare immediatamente evidente, come peraltro Vigna argomenta nel saggio “Sulla libertà (del bene)”<sup>8</sup> ritornando sulla grande intuizione platonica per avvertire che “l'essere, l'essenza e la verità” non salvano e “sono in certo senso, indifferenti”. Senza tuttavia “l'elevazione speculativa dall'essente all'essere, ossia la costruzione di un'ontologia metafisica”<sup>9</sup> il bene non potrebbe essere riscattato dalla relazione esclusiva al desiderio umano e, quindi, mancherebbe la possibilità di distinguere il bene *vero* da ciò che ogni volta, qui e ora, “appare” bene. Con le inevitabili e insormontabili contraddizioni che una disposizione di pensiero di questo genere porterebbe, e porta, con sé – non soltanto nella sfera teoretica, ma anche in quella pratica e, dunque, circa la possibilità stessa dell'agire secondo saggezza.<sup>10</sup> Qui si tocca una corda che potrebbe portare lontano le onde di risonanza, ed aprire a una analisi delle condizioni sociali e psichiche determinate nella nostra epoca, fino cioè a quella trasformazione che nei fatti e nei principi segue un'etica e una concezione del mondo che ho chiamato, prendendo spunto dal Canto Quinto dell' *Inferno* di Dante, *licitazionismo* cioè la trasposizione del “libito” immediatamente e di per sé in “licito” – rapporti di forza permettendo, ovviamente.<sup>11</sup> Traducendo brutalmente e imprecisamente, ma per dare un cenno, il licitazionismo sostiene, per esempio, la propensione a spingere, nell'epoca del

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 315-325.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 260-61.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>10</sup> Cfr. *Ivi*, “Introduzione. Il sapere della saggezza”.

<sup>11</sup> Ho sviluppato questo passaggio in molti testi, per una sintesi richiamo *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, in particolare il Capitolo Quarto “La normalità nevrotica del nostro tempo e le patologie del desiderio”.

capitalismo globale ( ma “globale” è molto di più e di più profondo che semplicemente “esteso su tutta la terra”), verso l’assenza di limite autonomamente imposto, tende cioè all’equazione “desiderio=potere=bene”. Ma è una parentesi che, se aperta, mi allontanerebbe troppo dal testo di Vigna e anche dagli intenti del suo discorso, teso a rintracciare i fondamenti possibili del pensiero e del comportamento morale, saggiando qui e là, come per esemplificazione, i contesti storico-sociali e psichici implicati.

Verso la conclusione dell’apertura del testo, nelle sue “Intenzioni”,<sup>12</sup> troviamo scritto: “penso che lavorare sulla semplice ragione offra il fianco ad obiezioni di tipo humeano (divaricazione tra prescrittivismismo e descrittività); è piuttosto, o vorrebbe essere, una giustificazione del desiderio a partire dalla struttura stessa del desiderio e mediante l’analisi speculativa. Il desiderio è, infatti, dinanzi a noi, per quanto oscuro e difficile da decifrare esso sia; il desiderio, poi, è già da sempre in corsa verso il proprio oggetto. Si tratta allora di capire e vedere – tra le molte corse che il desiderio si trova a fare nella vita di un uomo – quale sia la *vera corsa*, quella che vale la pena di continuare sino in fondo, se si vuole davvero raggiungere la meta. Ed è appunto questa verità del desiderio che è da cercare, quando si indaga intorno alla fondazione della morale.”<sup>13</sup>

Se dunque la ricerca ontologica consente alla relazione tra desiderio e bene di ancorarsi al vero, all’essenza e all’essere, la distinzione e la ricerca sulla trascendentalità dell’apertura desiderante consente di non finire in una sorta di identificazione necessitarista, dalla quale Vigna ha dovuto smarcarsi nella sua storia di formazione, provenendo sì dalla scuola di Bontadini ma, ancora più direttamente, da Emanuele Severino.<sup>14</sup> Di qui l’indagine morale, liberata da queste due forme opposte ( senza verità o ridotta alla necessità) che annullano di fatto la possibilità stessa di ogni etica, approda alla determinazione di una sfera pratica tesa a realizzare il suo oggetto e quindi il suo desiderio, la sua decisione e il suo progetto, approda a una “fede” – cioè alla espressione di una forma eminente di nichilismo, secondo Severino – mentre il sapere intorno alla pratica e quindi alla fede saputa come tale rimane propriamente attinente all’etica, o filosofia della pratica. Per questo “*la forma del sapere della saggezza è nient’altro che la forma della fede*”.<sup>15</sup> Diverse forme di sapere possono contribuire ad approfondire e a estendere la portata conoscitiva-operativa dell’azione saggia ( analogico-simboliche, storico-narrative, pratico-

<sup>12</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, pp. 9-16.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>14</sup> Quanto questo passaggio sia stato travagliato lo rivela anche in questo testo un “purtroppo” che si trova in una nota nella quale sono elencati i più importanti antimetafisici italiani: “Purtroppo tra questi deve oramai essere compreso E. Severino, che dal pensiero metafisico proviene, cioè dall’insegnamento di G. Bontadini”, *Ivi*, p. 169.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 32.

dialettiche e persino scientifico-induttive),<sup>16</sup> “ma tutte queste forme di sapere – compresi alcuni segmenti dello stesso sapere epistemico – sono fondamentalmente *strumenti* al servizio della decisione fideistica; all’interno dell’intenzionalità della sfera pratica esse trovano perciò una collocazione varia, fluida, imprevedibile”.<sup>17</sup>

Si potrebbe dire quindi che la fragilità della nostra relazione al bene stia intanto qui, nel fatto che nella sfera pratica, cioè in una parte decisiva della nostra vita – persino della vita filosofica che, se è vita, deve “decidersi a filosofare” e, quindi, ricade in qualcosa che, se può approdare a un sapere al di là della fede, dalla fede non può prescindere. Se non altro nel suo sapersi anche occasionato, nel suo manifestarsi empiricamente, cioè fattualmente, dalla decisione, che sgorga da una qualche fiducia mai completamente giustificabile come conseguenza di un sapere necessario.

Ma più a fondo, l’indagine sul desiderio porta a situarlo e a ricomprenderlo come apertura trascendentale che è apertura al riconoscimento in una relazione intersoggettiva “ e queste relazioni sono fragili, perché procedono, nella loro trascendentalità, nella forma della *causalità secondo libertà*”.<sup>18</sup> Dunque il desiderio di riconoscimento che precede ogni altro bene ed è in qualche modo già dato con la vita stessa, precede ogni desiderio che tende ad un oggetto. Vorrei qui chiosare che questa impostazione trova un riscontro importante di natura empirica, direbbe Vigna, nel passaggio che tanto l’etologia animale e umana quanto poi la psicoanalisi, hanno pensato: è dalla primaria esigenza di riconoscimento che si parte, prima ancora della pulsione nei confronti di un oggetto<sup>19</sup>. Già nei primati il piccolo si rivolge alla madre (nell’esperimento: alla parte che ricorda aspetti essenziali della madre), piuttosto che andare direttamente al latte offerto da un “qualcosa” di inanimato. Tutto questo è persino ovvio: i piccoli dei mammiferi sopravvivono solo se vengono riconosciuti, dunque il riconoscimento è primario, è condizione base originaria di ogni possibilità di sopravvivenza. Quello che è necessario per i primati e per gli altri mammiferi raggiunge un’altra dimensione per gli umani: non solo biologicamente il periodo di dipendenza dal gruppo adulto si amplia di molto, proporzionalmente al tempo di vita, ma, soprattutto, la stessa conservazione e crescita della vita biologica diventa dipendente dalle condizioni culturali. Il riconoscimento è pertanto la prima condizione della vita umana, della sua stessa sussistenza biologica e della possibilità di appartenere al gruppo umano che, attraverso i dispositivi della sua cultura, assicura la conservazione e gli ulteriori beni della vita. Quando dunque si dice, nel testo, che il rischio del rapportarci al bene è

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>19</sup> Rimando qui, per esemplificare, al lavoro di I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento* (1984-1989), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1993 e di J. Bowlby, *Attaccamento e perdita. La separazione dalla madre* (1969), Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

alto perché implica un affidamento e un affidamento a qualcuno, si dice la priorità e la principalità della relazione di riconoscimento e quindi del desiderio di riconoscimento rispetto a qualsiasi altra forma di relazione e, tanto più, rispetto a qualsiasi desiderio rivolto a un qualcosa: “Un essere umano tende al bene a partire dall’aver *già da sempre* una relazione al bene come *data* ( di fatto, la relazione parentale). Una relazione a *qualcuno*. L’amore ( il desiderio in presa diretta con il proprio oggetto adeguato) è *prima* del desiderio che tende a un oggetto.”<sup>20</sup> Sì, aggiungerei una considerazione e una tinteggiatura drammatica: questa relazione a qualcuno è la condizione perché l’umano, un umano, ci sia, si conservi e divenga parte di un gruppo umano senza il quale perirebbe o rimarrebbe, in casi rarissimi di sopravvivenza, più simile agli animali che lo hanno curato piuttosto che agli umani della sua parentela. Con ciò voglio dire che il riconoscimento è la condizione antropologica stessa dell’umano, il versante “empirico” appunto della condizione trascendentale. E non si manifesta, questa “causalità secondo libertà” che consente e fa crescere la vita in tutte le sue forme, solo nel principio, nella accettazione o nel rifiuto dell’accudimento ai cuccioli d’uomo, ma segna tutte le possibili e più gravi lacerazioni del poter continuare a essere umani. Infatti le forme del disconoscimento sono le forme che più in radice negano all’umano la sua umanità: come ha ben argomentato Honneth, lo “spregio” può attaccare la nostra stessa autonomia corporea, la nostra integrità fisica (diverse forme di maltrattamento e oltraggio che possono andare dallo stupro alla tortura e alla mutilazione), si può venire “offesi” vedendosi negare i diritti che sono invece assicurati agli altri membri della società cui apparteniamo, si può soffrire perché “umiliati” quando le nostre scelte culturali e valoriali, i modi di essere e di relazionarci che ci sono propri, vengono derisi e totalmente svalutati.<sup>21</sup> L’istanza del riconoscimento ci mette al mondo in quanto umani e ci conserva come umani, lungo tutto il corso della vita. Attentare al riconoscimento, minarlo alla base come avviene nelle forme gravi del misconoscimento dell’ integrità psicofisica, dei diritti o dei valori portanti di culture e persone, significa aggredire i fondamenti dell’essere umani, trascinare vittime e carnefici verso una diversa, ma simile, “catastrofe umanitaria”.

D’altra parte di potrebbe aggiungere che la distinzione stessa tra bisogni necessitanti legati alla nostra costituzione biologica e desideri, si possa produrre proprio a partire dai processi di riconoscimento nei quali i bisogni stessi vengono “trasvalutati”, perché entrano in quel rapporto psichico-culturale che li fa diventare simboli della relazione intersoggettiva. E l’infinita e misteriosa apertura in relazione di due reciprocamente altri e reciprocamente “io e tu”, dice dell’infinità simbolica, mai pensabile compiutamente, della trascendenza che l’altro è costitutivamente per qualsiasi io : questo è lo spazio del “desiderio”, la sua tensione trascendente è propria

<sup>20</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 321.

<sup>21</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale* (1991), Rubbettino, Soveria Mannelli, 1993.

della essenza umana, e questo fatto si rende avvicinabile nella comprensione solo attraverso la dinamica e la dialettica del riconoscimento-misconoscimento.

Abbiamo dunque una sorta di sequenza nella quale il passaggio dal bisogno al desiderio, a ciò che ci fa umani, si compie entro le coordinate del riconoscimento, e il darsi o il non darsi del riconoscimento già costituisce una prima alternativa tra bene o male, almeno se si considera il riconoscimento come condizione necessaria del diventare-essere umani, del poter “nascere” e “crescere” come umani.

L'alternativa tra desiderio di riconoscimento e possibilità del misconoscimento dice quindi già dell'alternativa tra bene e male, poiché si potrebbe dire che il *bonum* del riconoscimento *est quod omnes* (certo non *omnia*) appetunt – di nuovo, trattandosi dell'umano si tratta di comprendere che il bisogno stesso è mediato dal desiderio e dal desiderio nella sua forma trascendentale originaria, desiderio della e nella relazione con altri umani, quindi il bisogno o l'appetito verso l'oggetto buono si trova sempre preceduto e mediato dal desiderio di e per un altro soggetto.

Da un punto di vista antropologico, anche se di antropologia fondamentale o filosofica, uso l'espressione di “libertà originaria della cultura”, per segnalare quella svolta radicale che si dà quando un universo vitale, radicato nel bisogno immediato, viene trasformato dall'immaginazione al lavoro in un universo mediato dalle capacità umane di trasformare il dato naturale. Potremmo, come di solito si fa da più o meno un secolo, parlare di “tecnica”, ma nel lessico filosofico contemporaneo questo termine appare ai miei occhi gravemente inficiato da presupposizioni di tipo feticistico, dove si vedono appunto i rapporti tra le cose senza cogliere la dinamica dei rapporti tra gli uomini che li pongono in essere.<sup>22</sup> E' la cultura in senso estensivo – un termine che riguarda insieme il lavoro e le relazioni dentro le quali è possibile che si dia, insieme quindi alle creazioni di istituzioni e forme della trasmissione educativa, ai sistemi di credenze e di valori – a originarsi dalla possibilità che nasce con l' “immaginare altrimenti” la datità. È proprio per questo che un evento possibile anche tra gli altri mammiferi – alludo qui al misconoscimento alla nascita, o dopo la perdita della madre, o da parte di un maschio adulto, in certe specie, per avere un nuovo accesso riproduttivo alla madre – per un gruppo umano diventa creazione di un rito, anzi, di una via di riti di iniziazione che tracciano un percorso di appartenenza riconosciuta, senza il quale è la vita stessa che è a rischio. Da notare che se lo straniero, per esempio tra gli Apache Bedonkoe tanto per citare un caso solo tra mille, è in qualche modo riconosciuto, “deve” diventare parte del sistema di parentela (cugino, fratello...). Se non è riconosciuto può essere ucciso, derubato, torturato etc. etc. in quanto “nemico” e “altro” dall'umano stesso che è, in moltissime culture, per non dire in tutte, inizialmente definito secondo il processo di pseudospeciazione (gli uomini “veri” sono solo quelli del popolo di appartenenza, ci

<sup>22</sup> Devo rimandare al mio *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, cit. , al Capitolo Quarto, Paragrafo Terzo “La tecnica nella civiltà dell'accumulazione. Una nota”.

vuole la lunga storia dell'universalismo per arrivare a concepire l'umano come proprio della specie umana). Questo per dire che il riconoscimento stesso, base dell'umano, è mediato dalla possibilità di immaginare altrimenti, cioè dalla libertà originaria della cultura, dove originaria è termine che cerca di distinguere questa libertà, come caratteristica dell'umano in quanto tale, da ogni altra libertà particolare (di espressione, o politica, giuridica, economica ...). Solo se si può scegliere tra bene e male, solo in una alternativa e in una conseguente struttura di preferenze, possono darsi bene e male in senso morale. Tuttavia, come abbiamo visto per i processi di riconoscimento che iniziano alla effettiva partecipazione alla vita di una cultura, e quindi alla vita umana in senso proprio, questa libertà è tale che il riconoscimento stesso di base, o alla vita stessa o alla conservazione della vita, può essere negato, misconosciuto. Dunque un primo bene, dal quale in qualche modo tutti gli altri dipendono, è la conservazione della libertà originaria e poi il suo sviluppo. L'epoca contemporanea ha messo drammaticamente in chiaro questa scelta anche per la specie intera, perché da mezzo secolo a questa parte è diventato possibile distruggere, attraverso l'opera umana, la stessa vita umana sul pianeta. Che significa ancora: il primo bene è la conservazione della vita umana e poi il suo dispiegarsi.

La libertà originaria apre l'inevitabilità del senso. Libertà è quale senso, quale direzione si prende, ma la libertà stessa impone, di fronte alle alternative possibili dell'immaginare altrimenti – alternative tanto costruttive quanto distruttive e autodistruttive – che un senso si dia, ci sia. In altri termini potremmo dire che l'orientamento delle azioni istintive non è perduto, ma diventa in gran parte mediato e del tutto insufficiente in una vita culturalmente forgiata (non basta neppure all'orientamento fisico la dotazione filogenetica, anche in un villaggio amazzonico un popolo di cacciatori-raccoglitori doveva comunque possedere un'educazione sofisticata alla mappatura percettiva e mentale del territorio e delle acque). Ora il senso è, nella sua più semplice accezione, "orientamento", e già questo orientamento cerca di distinguere bene e male, un dove dirigersi per il bene e un dove non dirigersi per evitare il male. Si tratta di una gigantesca elaborazione e trasformazione di quanto abbiamo in comune con tutti gli esseri viventi che cercano il piacere ed evitano il dolore, come già notavano Aristotele ed Epicuro. Siamo però, in quanto capaci di immaginare altrimenti e quindi liberi, in un'altra dimensione, che rimodella a sua immagine e somiglianza, per quanto può, l'eredità filogenetica.

Primo bene dicevo la libertà originaria, perché senza di essa non è propriamente possibile neppure la scelta di sopprimerla: per volerla sopprimere bisogna intanto possederla.

Ma già questo primo passo ci indica che se la libertà è la condizione di possibilità perché bene e male si diano, allora la nostra fragilità nel rapportarci ad esso è costituzionale: innanzitutto si può infatti andare nel senso della sua autosoppressione, fisica e/o psichica, materiale e/o spirituale. La libertà è essa stessa fonte del senso buono e possibilità della via verso il male. Certo, niente può escludere

che la libertà si eserciti sempre per il bene, anche se per esercitarsi in questo senso deve almeno avere cognizione del male: questa è la libertà che si può predicare di un Dio libero e di suprema bontà (suprema nel senso della sua stabilità nella libertà per il bene). Che poi anche questo Dio debba avere cognizione del male è, mi pare, la proposta barthiana circa la questione del male in relazione a Dio, ma, soprattutto, in forma simbolica, è perfettamente raccontata, nella tradizione cristiana, dal racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto, per esempio nel Vangelo di Matteo, dove, nella disposizione stessa dell'episodio, sembra adombrata una premessa all'annuncio e alla missione. In noi la fragilità è appunto costitutiva: per decidere un senso buono e stabile, capace quindi di trovare sempre la direzione giusta – andrebbe ricordato che i termini ebraici per “peccato” significano perdere la strada e non centrare l'obiettivo – dovremmo essere in chiaro sul contesto, cioè sull'Intero. Qualcosa di impossibile per via della nostra finitezza, in grande parte oscurata quanto alla visione-conoscenza dell'Intero dalla parzialità e dalla temporalità della nostra esperienza, dal contrasto tra le diverse parti del nostro psichismo, differenziate sollecitate dalla nostra partecipazione ed esposizione all'ambiente sociale che ci circonda, ci forma e ci informa – in altri termini: noi non riusciamo ad agire neppure come l'interezza che siamo nei nostri limiti<sup>23</sup>. Vigna scrive della “nostra grande fragilità, cioè poi della nostra ontologica impotenza rispetto all'essere e della nostra malattia di fondo quanto al desiderio”.<sup>24</sup>

La nostra potenza immaginativa che si può poi tradurre in azione, la forza istitutiva della libertà originaria della cultura, si trova a decidere secondo preferenza ciò che potrebbe-dovrebbe essere il bene più grande possibile da perseguire nelle circostanze date, con ciò di fatto e in ogni occasione cercando di evitare ciò che è percepito-pensato come male. Esattamente questa, la nostra più grande “dignità”,<sup>25</sup> è anche la fonte possibile delle nostre scelte sbagliate, del male morale: ognuno è un punto di incontro di relazioni che ne rendono possibile la vita e l'azione, ma nessuno è in grado né di conoscere né di controllare pienamente queste condizioni: c'è una differenza creativa, e al tempo stesso fonte di ogni pericolo, tra il singolo e la collettività cui appartiene e le collettività con le quali si incontra o si scontra. Nessun singolo e nessun gruppo peraltro, pur essendo una variabile importante dell'ambiente naturale, può compiutamente controllarlo: c'è una differenza e una tensione tra l'umano e la natura che lo sostiene e lo minaccia. Nessun singolo e nessun gruppo è in grado di dominare il tempo e la storia che pure li costituiscono, di qui una insormontabile quota di casualità nella conduzione di qualsiasi progetto.

<sup>23</sup> Sarebbe questa l'occasione di un'importante diversione per parlare del concetto di individuazione secondo Buber, Jung e Neumann, ovviamente tenendo presente differenze e contrasti. Basti qui solo il riferimento alla parte finale del libro di Martin Buber, *Il cammino dell'uomo* (1947), Qiqiaon, Bose, 1990.

<sup>24</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 315.

<sup>25</sup> Rimando al § 5 dell' *Oratio* sulla dignità umana di Giovanni Pico della Mirandola

Nessun singolo e nessun gruppo sono in grado di dominare e/o di armonizzare compiutamente la vita psichica conscia e inconscia, le idee, le immagini, i desideri e le pulsioni che ci abitano: da questa caratteristica della scindibilità psichica nascono tutte le nostre opere creative, tanto quanto tutte le possibilità distruttive e autodistruttive.

Questi sono per me gli aspetti essenziali che esprimono nella dimensione antropologica l'impotenza ontologica e la malattia del desiderio, se li guardiamo per il loro aspetto negativo, tanto quanto sono poi la fonte delle più alte potenzialità umane. Non solo per quanto ho già detto circa il nesso tra immaginazione e libertà, ma anche quanto al limite stesso: il limite della finitezza è infatti impotenza per un verso e, per l'altro, condizione possibile di creazione che intensifica, approfondisce, amplifica le potenzialità umane. Forse si potrebbe riguardare anche in questo senso l'insegnamento che il mito del giardino e del divieto di mangiare dell'albero del bene e del male può trasmettere: il divieto, il limite, proprio come la legge, sono condizione della vita felice, cioè dispiegata nelle sue potenzialità, dell'umano, ma al tempo stesso pongono davanti all'immaginazione la tentazione della trasgressione, dell'andare oltre il limite e la legge stessa. Così si può dire con San Paolo che la Legge educa attraverso il peccato che è istituito dalla possibilità stessa della trasgressione. E forse ancora per questo si dice, nella tradizione ebraica, così fortemente ripresa da Gesù, che Dio preferisce il convertito al "giusto". Forse il giusto non è poi così giusto, anzi potrebbe nascondersi, dietro la facciata del giusto, un assenso ipocritico, convenzionale, opportunistico, teso ad evitare la prova della libertà: si può seguire formalmente la legge per eluderne il senso e quindi lo spirito, per rimanere al di qua della libertà e quindi al di qua della morale. Dunque il bene può "apparire" bene – senza esserlo – non solo per il disordine dei nostri desideri, ma per la perversione di una sorta di ragione e di morale che della ragione e della morale si servono per sottrarsi al "dovere di essere-diventare se stessi". La questione dei talenti ha qualcosa a che vedere con questo discorso e il sotterrato di talenti può esserne un esempio illuminante.

Non credo con ciò di dire qualcosa di contrario a quanto scrive Vigna circa l'essere simbolico dell'uomo come insieme degli aspetti empirici e metempirici del desiderio<sup>26</sup>, per cui gli elementi di corporeità e di metacorporeità "si determinano con *una certa* reciprocità".<sup>27</sup> Aggiungerei solo qualche distinzione e complicazione circa alcuni tratti del desiderio e il rapporto con l'irrazionalità e le passioni. Mi sembra cioè che si possa soffermarsi sulla relazione che si può stabilire con il mondo del desiderio e, cosa peraltro differente, con lo psichismo inconscio. Che il desiderio umano sia "sempre attraversato almeno dalle forme dell'irrazionalità" e, aggiunge Vigna, saremmo qui "nei paraggi dell'inconscio freudiano", mi pare molto

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, tesi 3, p. 317.

<sup>27</sup> C. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, t. 2, p. 139.

condivisibile. Tuttavia forse anche molti aspetti della filosofia antica – credo per ragioni di antropologia storica<sup>28</sup> - specie di tendenza neoplatonica, ma con un grande seguito fino ai prodromi della svolta psicoanalitica, salvo importanti eccezioni, hanno schierato le passioni contro il logos, o contro la saggezza. Questo è certamente vero: ricchezza, potere e fama sono di per sé votate alla dismisura. E ovviamente anche la ricerca del piacere sessuale, diventato possibilità cronica per gli umani, può spingersi verso l'assenza di limite. Freud, grande scrutatore dell'inconscio, ha cercato un'altra via però rispetto a quella del "combattimento", ha cercato cioè di ascoltare innanzitutto il linguaggio delle passioni, per cercare di domarle facendo emergere l'archeologia nascosta di pulsioni immediatamente condannate dal comune senso morale della sua epoca. In qualche modo le ha guardate in trasparenza: per esempio, andando a fondo nelle fantasie di Dora, ha congetturato che il desiderio incestuoso di avere rapporti orali con figure maschili che potevano ricordare il padre, potesse essere letto come l'innocente desiderio infantile di tornare al seno della madre. Giusta o no che sia l'interpretazione, mi sembra che il metodo cambi: si passa da una doma dei cavalli delle passioni – uso qui un po' brutalmente la metafora platonica – praticata con sferza, speroni e morso, a una doma "gentile", sussurrando ai cavalli, cioè imparando il loro linguaggio. Peraltro, il cosiddetto "inconscio" – termine al quale sostituisco la distinzione tra diversi stati di coscienza – non è solo ribollire di pulsioni e di passioni, ma anche di intuizioni, di sentimenti, di idee, di ragioni non accettate o non comprese dalle dominanti della coscienza in date circostanze delle biografie delle persone. Voglio anche aggiungere che, nel profondo, le stesse inclinazioni malvagie delle passioni, nascondono e offrono la faccia negativa di incompresi ma giustificabili desideri di bene, ne sono la contraffazione spesso difensiva: si può vedere, a volte, che la passione per la ricchezza si può ricondurre a una paura di non essere "nutriti" e di non riuscire ad autoconservarsi, che il potere traduce negativamente il desiderio di sicurezza, che la fama esprime un desiderio di compensare un mancato riconoscimento ... e via così. Sono certamente notazioni empiriche, ma contengono indicazioni di metodo, di atteggiamento etico e psicologico, cambiano quindi il modo di rapportarsi alla nostra "fragilità". E dicono qualcosa circa il rapporto tra il desiderio e il logo, e anche sul desiderio e sul logo. Qualcosa che mi pare in sintonia con quanto è detto a proposito del circolo di interdipendenza tra desiderio e logo: "Resta vero, tuttavia, il circolo. Ossia non v'è mai un desiderio umano totalmente cieco, né v'è mai un logos umano totalmente immobile."<sup>29</sup> Mi convince meno, ma può trattarsi di una insufficiente *explicatio terminorum* da parte mia, l'attribuzione dell'irrazionalità al solo desiderio<sup>30</sup>. Certo,

<sup>28</sup> Mi sono soffermato su questi temi soprattutto in *Il nudo piacere di vivere*, A. Mondadori, Milano, 2006, e ne *La carta del senso*, cit.

<sup>29</sup> *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 320.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 318. E' chiaro comunque che per Vigna, come per la tradizione che rappresenta, il desiderio è tutt'altro che solo irrazionale: "sovente nella vita desiderante il mondo delle passioni ha un impiego

in linea di principio un logo irrazionale è un assurdo, ma tuttavia forse dobbiamo chiarirci quando parliamo di “funzioni” conoscitive e psichiche e quando, invece, prendiamo il termine nella sua portanza epistemologica. Voglio dire che i fenomeni di razionalizzazione, di ideologizzazione, di idealizzazione, sembrano essere deformazioni e unilateralismi della funzione di pensiero, oltre che ovviamente contenere, nascostamente, spinte pulsionali o desideranti. Per non dire delle cosiddette buone intenzioni e delle direttive morali che possono – e quante infinite volte lo sono state! – essere seguite commettendo ogni sorta di oltraggio alle persone e alle comunità. Insomma, la ragione, come peraltro proprio la storia della filosofia e i suoi eterni conflitti dimostra, deve emendare non solo il lato irrazionale del desiderio, cercando però di comprenderlo invece di negarlo reprimendolo, ma anche l'intelletto stesso, facile preda di ogni “falsa coscienza”, di ogni forma di idolo del supposto sapere. Mi sembra che questo lato della questione debba essere portato in pari con quello del possibile contrasto tra desiderio e ragione.

Mi interessa tuttavia soffermarmi brevemente su un punto di “resa” del pensiero, la questione del male fisico o naturale. Una lunga nota nel saggio “Bene e male”<sup>31</sup> delimita accuratamente la trattazione al male morale ed evita di occuparsi del male metafisico, inteso come attribuzione alla finitezza di una sua intrinseca appartenenza al male in quanto privazione del bene infinito. In ogni caso Vigna ritiene che la via della negazione del finito, trasfigurato nella sua “idealità”, e quindi privato di “realtà”, sia una via impercorribile. Del male naturale invece considera le “giustificazioni”, attraverso le vie della teodicea, come tentativi “pressoché fallimentari”. Con ciò il pensiero si arrende di fronte a questo aspetto, davvero non secondario, della nostra esperienza reale, che dal male fisico, proprio e altrui, è comunque continuamente attraversata. Ammiro molto questa capacità di “resa”, di fissare un limite al pensiero e, anche, al desiderio di non arrestare il proprio domandare e ricercare di fronte alle questioni più impervie. Anche qui, quando l'impervio si fa impossibile, giusto e buono saper fermarsi, impedirsi di “delirare” per la via di filosofemi insostenibili.

Solo un accenno a una pista di ricerca che a me è apparsa convincente e, perché no, consolante, pur nella sua drammaticità: il principio misericordia come risposta al male non solo religiosa – ci sono aspetti della misericordia e della compassione, per quanto i due termini non siano completamente sovrapponibili, che sono propri anche della cultura non religiosa, come credo si possa facilmente convenire – ma razionale e di valore, risposta sia al male morale che a quello fisico. Risposta al male morale, perché per quanto la regola d'oro possa valere anche come principio educativo, e l'estensione e approfondimento di questa nel “comandamento” dell'amore la possa perfezionare, rimane la “fragilità ontologica” della nostra ragione e del nostro

enorme e tende a trascinare con sé anche il lato razionale del desiderio ( il cosiddetto ‘volere’) e la stessa razionalità in quanto tale.” *Ivi*, p. 317.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 239.

desiderio, dunque rimane sempre presente la nostra possibilità di seguire il male e la nostra inclinazione a oscillare tra bene e male.

Come ho detto sopra la possibilità stessa della dimensione morale dipende da una libertà trascendentale, originaria, e questa libertà non può assicurarsi il senso, la direzione del bene, perché strutturalmente limitata e ambivalente è la sua capacità di tenere sempre presente il bene e di saperlo svolgere nelle infinite, mutevoli circostanze dell'esperienza. Come dire che è impossibile non sbagliare mai, impossibile non peccare mai, quanto agli umani. Per questo il bene, possibile e vero, non può essere il bene che si oppone e nega il male, ma il bene che accoglie l'oscillazione tra bene e male e, come bene superiore, bene in ultima istanza, è capace di perdonare il male. Di per-donare, appunto, di donare un'altra volta ancora la possibilità di convertirsi, di cambiare direzione, di ritornare al bene. Ancora una volta, il vero giusto è chi si converte, non il "giusto" formale, la sembianza dell'impeccabilità. Ricordo qui allora la mia formulazione di quello che ho chiamato "principio misericordia", principio perché punto di consistenza e di partenza per una vita buona, una vita che si rivolga al bene, al di là di ogni deviazione, traviamiento, peripezia:

"Avere misericordia – avere cuore, dare cuore a ciò che è misero, a ciò che non ha cuore, coraggio, forza, comprensione – può apparire davvero ridicolo nei confronti del cosmo infinito di cui noi siamo una particella trascurabile. Eppure questa particella trascurabile è un risultato della natura e può essere concepita

come la potenza stessa della natura che, in essa, trascende insensatezza e atrocità, e dà voce alla gioia e al dolore universale.

Di nuovo si dirà che questa è una infantile antropomorfizzazione: ma perché non poter pensare che, in questo caso della natura che siamo noi, la natura stessa si redima attraverso un suo esperimento? [...]

Formulerei così il "principio misericordia":

*Comportati verso gli altri e verso te stesso come se potesse agire in te una misericordia così ampia e profonda da poter perdonare ogni orrore, dolore ed errore.*

*Poiché certamente tutti noi persevereremo in ogni sorta di orrore ed errore, non lasciare mai che la condanna sia l'ultima parola, ma continua a perdonare e a perdonarti.*

*Imperdonabile è soltanto ciò che non si riesce a perdonare.*

Il vantaggio di questo principio sta nel suo essere insieme procedurale e contenutistico: quale che sia l'errore, il delitto, il peccato dell'altro – che verrebbero definiti in modi tanto diversi quanto diverse sono le concezioni di chi giudica – esso può essere perdonato, gli si deve riconoscere ancora una possibilità di futuro (il dono che viene offerto di nuovo da quel "per" che lo precede). Un superiore accordo universale, al di là delle differenze di culture, di ideologie, di orientamenti politici, legherebbe l'umanità che si ispira al criterio regolativo della misericordia. Ciò non

significa rinunciare al giudizio e alla pena, ma inserirli in un orizzonte che rimane aperto e che in ultimo rimanda alla misericordia.”<sup>32</sup>

E’ peraltro evidente che, per quanto riguarda il male naturale, almeno in riferimento alla simbolica ebraico-cristiana e alla tradizione ancora oggi prevalente, sottintendo qui una esegesi che intende la “creazione” come creazione di una via, di una vita e di una dimensione umana di carattere etico-spirituale, dove l’ “Adam” e la “terra adamica” non coincidono con l’umano biologico, che comprende il cosmo come insieme delle condizioni di una vita improntata alla sequela dell’insegnamento sacro, differente quindi dal cosmo fisico. Devo qui rimandare al lavoro esegetico di Carlo Enzo,<sup>33</sup> senza poter ulteriormente argomentare la plausibilità di queste affermazioni.

Voglio però concludere con quanto più mi unisce al senso del lavoro filosofico di Vigna, perché in esso trovo un esito teoretico ed etico che si sporge sulla filosofia come modo di vivere e quindi che apre la via della vita filosofica come esercizio. Posso qui accennare a due soli passaggi, ma certo essenziali: “Se l’io che siamo ci appare come un *progetto chiasmatico* di ‘relazione che è sostanza’ e di ‘sostanza che è relazione’, ma come progetto irrealizzabile in proprio, al livello trascendentale egli deve inevitabilmente divaricarsi: è rapporto come fuoriuscita da sé, cioè relazione ad altro in cui consistere ( decentramento), ed è rapporto come ritorno presso di sé, cioè relazione ad altro da recare a sé ( concentrazione).”<sup>34</sup> Ora, in linguaggio e con riferimenti teorici diversi, questi passaggi sono molto simili ai due movimenti essenziali degli esercizi spirituali della filosofia antica, tesi al trascendimento di sé: concentrazione dell’io e rapporto con sé, espansione dell’io e rapporto con il cosmo ( due modalità che si articolano a loro volta in tre esercizi ciascuno), dispiegano – preceduti dagli esercizi del corpo e dell’anima e seguiti da quelli che insistono in modo specifico sul rapporto con gli altri – un movimento che porta l’io alla consapevolezza di dover fuoriuscire da sé e di dover ritornare a sé nella ricchezza della relazione costitutiva con gli altri e con il cosmo. Potrebbero sembrare accostamenti forzati, peraltro Hadot non è un autore di riferimento per Vigna e, quindi, neppure nella concezione della filosofia antica i due pensatori si avvicinano. Eppure. Le pagine finali di Vigna, finali nel senso che chiudono il terzo volume su *Sostanza e relazione*, portano il titolo intensissimamente significativo di “Congedo”, che poi consiste in un breve capitolo organizzato per punti quasi aforistici, raccolti come indicazioni “Sulla lotta interiore come passaggio all’etica”. Un congedo che si concentra nelle ultime quattro “raccomandazioni”, tutte rivolte a tradurre in esercizio l’aspirazione al bene: “Perché risultato si dia e la saggezza ci abiti, non esiste

<sup>32</sup> R. Madera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, cit. , pp. 285-86.

<sup>33</sup> C. Enzo, *Il Progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele in Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

<sup>34</sup> C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2015, p. 228.

altro strumento che l' 'allenamento'. Lo spirito, da questo punto di vista, non è diverso dal corpo." E ne segue la ricerca di un buon allenatore ( della relazione maestro-allievo scrive a lungo Hadot come fondante per la filosofia come modo di vivere) e , anche, l'avvertimento che "bisogna in concomitanza con il lavoro spirituale, guarire le ferite psichiche".<sup>35</sup>

Questa è , nella sua semplicità, la linea che ha guidato, da gran tempo, i miei tentativi teorici e pratici nel tentare di riproporre, per i nostri tempi e nelle nostre condizioni culturali, la filosofia come modo di vivere, unita alla rivisitazione della psicologia del profondo. La proposta teorica di Vigna illumina in modo diverso, ma per questo ancora più avvincente e con-solante, questi tentativi, aperti al dialogo e alla fecondazione reciproca di tutti coloro che hanno come scopo comune "la lotta interiore" e l'esercizio, guidati dal desiderio di diventare almeno un po' più saggi e più buoni.

<sup>35</sup> C. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, cit. , p. 294.