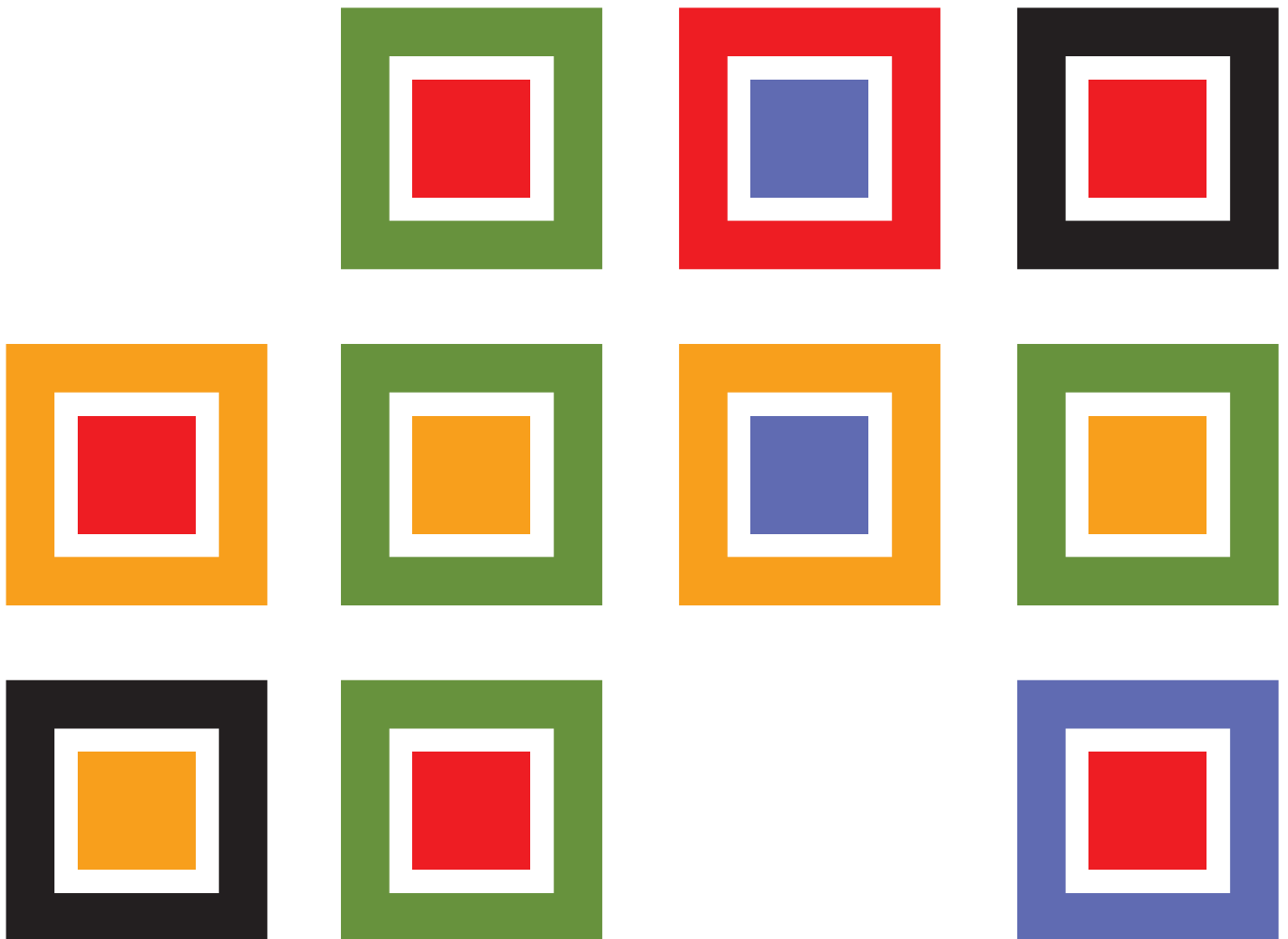


A cura di Gabriella Gambino

# PATOLOGIE DELL'IDENTITÀ

e ipotesi di terapia filosofica



JQ

JUS QUIA JUSTUM  
edizioni

A CURA DI GABRIELLA GAMBINO

# Patologie dell'identità

*e ipotesi di terapia filosofica*



JUS QUIA JUSTUM  
edizioni

ISBN 978-88-941818-1-4

**Patologie dell'identità**  
e ipotesi di terapia filosofica  
*Prima edizione: giugno 2017*

**Comitato scientifico**

Francesco D'Agostino - *Direttore*

Salvatore Amato, Agata Amato Mangiameli, Maria Laura Basso, Luigi Ciaurro, Giuseppe Dalla Torre, Alberto Gambino, Gabriella Gambino, Fabio Macioce, Andrea Nicolussi, Laura Palazzani, Mauro Ronco, Claudio Sartea, Pasquale Stanzione, Vincenzo Vitale.

Realizzato da Dangeloweb - Roma  
per conto di Jus Quia Justum Edizioni  
UGCI - Unione Giuristi Cattolici Italiani  
[www.ugci.org](http://www.ugci.org)

*Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta o diffusa senza l'autorizzazione dell'editore.*

© 2017, Jus Quia Justum Edizioni

*I volumi editi da Jus Quia Justum Edizioni sono sottoposti a referaggio.*

*Le opinioni espresse nel testo sono da attribuirsi esclusivamente agli autori, e non impegnano in alcun modo l'Unione Giuristi Cattolici Italiani, né possono essere in alcun modo riferite all'Unione nel suo complesso o ai suoi organi direttivi.*

## Sommario

<a href="#"><u>Introduzione</u></a> .....	7
GABRIELLA GAMBINO	
<a href="#"><u>L'identità filiale</u></a> .....	14
AGATA C. AMATO MANGIAMELI	
<a href="#"><u>L'identità del contribuente</u></a> .....	20
VINCENZO BASSI	
<a href="#"><u>L'identità e la sua patologia. Considerazioni generali nell'ottica della psicoanalisi</u></a> .....	32
MARIO BINASCO	
<a href="#"><u>L'identità del "protagonista"</u></a> .....	47
VITTORIO CAPUZZA	
<a href="#"><u>Significati e contesti dell'identità singolare negativa da Lutero in poi</u></a> .....	53
GABRIELLA COTTA	
<a href="#"><u>L'identità somatica</u></a> .....	66
FRANCESCO D'AGOSTINO	
<a href="#"><u>L'identità incestuosa</u></a> .....	75
FRANCESCA D'AMATO	
<a href="#"><u>L'identità biologica</u></a> .....	86
MARGHERITA DAVERIO	
<a href="#"><u>Lo pseudonimo: l'identità nascosta</u></a> .....	98
ARGENTINA DE ANGELIS	

<a href="#"><u>L'identità individuale in Giuseppe Capograssi</u></a> .....	114
MASSIMILIANO DI BARTOLO	
<a href="#"><u>L'identità materna</u></a> .....	125
GABRIELLA GAMBINO	
<a href="#"><u>L'identità del nascituro</u></a> .....	142
LUISA LODEVOLE	
<a href="#"><u>L'identità etnica</u></a> .....	151
FABIO MACIOCE	
<a href="#"><u>L'identità sadica</u></a> .....	161
LEONARDO NEPI	
<a href="#"><u>Identità e <i>enhancement</i> (potenziamento)</u></a> .....	165
LAURA PALAZZANI	
<a href="#"><u>L'identità giuridica dei soggetti collettivi</u></a> .....	171
MATTEO POMPEI	
<a href="#"><u>Identità e obiezione di coscienza</u></a> .....	178
REMIGIO MARIA RICOTTI	
<a href="#"><u>Identità e potere</u></a> .....	190
GIANLUCA SADUN BORDONI	
<a href="#"><u>L'identità coniugale</u></a> .....	197
VALERIA SALA	
<a href="#"><u>L'identità dell'ospite</u></a> .....	202
GUIDO SARACENI	

<b><u>L'identità battesimale</u></b> .....	214
CLAUDIO SARTEA	
<b><u>Identità, normatività della persona e diritto</u></b> .....	224
TOMMASO SCANDROGLIO	
<b><u>L'identità del filosofo</u></b> .....	252
ALDO ROCCO VITALE	
<b><u>L'identità paterna</u></b> .....	266
VINCENZO VITALE	
<b><u>Identità culturale e linguaggio materno</u></b> .....	277
ANGELA VOTRICO	
<b><u><i>Hoc habeo, quodcumque dedi: il problema dell'identità personale nella filosofia della donazione</i></u></b> .....	284
FRANCESCO ZINI	
<b><u>Gli Autori</u></b> .....	300

## Introduzione

GABRIELLA GAMBINO

Il presente volume nasce da una sfida che con alcuni colleghi e studiosi del diritto ho accettato di raccogliere in relazione ad un concetto - quello di *identità* riferibile alla persona umana - che sembra essere ormai *inafferrabile*.

La *post-modernità* nella quale siamo stati immersi finora - per taluni, infatti, siamo già entrati nell'era della *post-postmodernità* - si è manifestata come un'epoca di crisi, ossia come un diverso modo di rapportarsi al Moderno nel quadro di una dissoluzione delle certezze e dell'ideale critico, razionale e metafisico che lo avevano contraddistinto. La categoria dell'identità ha, senza alcun dubbio, risentito di questa particolare visione della realtà. Mentre il tratto distintivo della modernità, infatti, a partire da Cartesio, è stato un interesse esclusivo per l'io, che ha finito per ridurre ogni esperienza ad una vicenda tra l'uomo e se stesso<sup>1</sup>, la post-modernità ha invece proiettato l'uomo nel mondo scientifico e tecnologico, *alienandolo* dal proprio sé.

In relazione all'uomo, come soggetto del diritto, l'uso ormai comune di espressioni come "identità plurale", "identità fluida" o "pluralità delle identità" e l'insorgere di domande provocatorie circa la possibilità di non riconoscere un'identità a quelle che alcune correnti del pensiero contemporaneo hanno provato a definire le "non-persone" (il non-nato, il feto malformato o il malato in stato di incoscienza, solo per citarne alcuni) rendono evidenti la crescente problematicità di questa categoria, così importante per soddisfare il bisogno vitale dell'uomo di potersi *narrare*, ossia di poter *parlare di sé*.

L'identità, tradizionalmente pensata come ciò che rende l'individuo unico e inconfondibile rispetto a se stesso e agli altri, a partire dal *corpo*, ed esito di un processo che si struttura all'interno di relazioni inter-individuali e sociali, viene oggi facilmente lasciata in balia di interpretazioni a volte ideologiche, a volte riduzionistiche (sia fisicistiche, sia empiriste-comportamentali) e costruttivistiche che, di fronte alla complessità odierna, non riescono a dare una risposta esauriente alla domanda "chi sono io?".

Forse perché tali interpretazioni finiscono per esaltare solo la dimensione autoreferenziale ed irrelata della soggettività, che è l'esito patologico dell'individualismo e che nasce dall'incapacità e dal rifiuto di relazionarsi con gli altri<sup>2</sup>. E per-

ché, così facendo, queste stesse interpretazioni rendono l'uomo d'oggi un soggetto *solo*, in balia di se stesso, senza possibilità di confrontarsi con l'alterità, cioè con una realtà che, *trascendendolo*, lo renda consapevole di sé, delle proprie potenzialità e dei propri limiti.

Eppure, anche in un'era di post-verità<sup>3</sup> e di post-identità, il bisogno insaziabile dell'uomo di comprendersi e di *potersi narrare* continua a tormentarlo. L'individualismo emancipatore<sup>4</sup> nel quale siamo immersi - per il quale i discorsi morali e metafisici non sono in grado di risolvere i conflitti e vanno pertanto marginalizzati dallo spazio pubblico - non fa che generare paradossalmente il bisogno di comprendere perché non possiamo essere autosufficienti e dobbiamo necessariamente affrontare il mondo, la realtà e gli altri. La categoria dell'identità, nelle sue declinazioni più attuali - quelle che emergono dal dibattito biogiuridico e dal pensiero gius-filosofico più recente - si presta a raccogliere questa sfida.

È questa la prima ragione per cui ha preso forma l'idea di raccogliere in un volume una ricerca sull'identità, declinata secondo alcune delle più comuni aggettivazioni con cui il giurista si ritrova oggi a doversi confrontare.

Certamente infatti - nella prospettiva della filosofia del diritto - l'identità umana non può mai essere pensata come una categoria irrelata, bensì all'opposto, solo come una categoria *relazionale*. Sia perché quando osservata dalle scienze sociali essa è sempre l'esito di un *processo* che a partire dai corpi - e da corpi incarnati e sessuati - consente all'individuo di percepirsi come unico ed inconfondibile, e dunque diverso dagli altri, all'interno di un equilibrio dinamico tra dimensioni personali e dimensioni sociali; sia perché quando suscita l'attenzione del *diritto*, non può che farlo in quanto categoria imputabile ad un *soggetto umano in relazione*. Il luogo proprio della *giustizia*, d'altro canto, è il rapporto, ossia quello *spazio-tra* due identità, che il diritto cerca di avvicinare rendendo com-possibile la loro presenza e il loro agire in società.

In tal senso, il diritto ha la funzione di indurre l'uomo a cogliere il dovere, che su di lui grava, di riconoscere le spettanze di ogni essere umano e di agire per la loro realizzazione, proprio al fine di garantire e tutelare le identità<sup>5</sup>. Eppure, nel pensiero giuridico e filosofico post-moderno, la categoria dell'identità non fa che attivare paradossi: *l'unicuique suum* viene, infatti, lasciato in balia di tensioni insanabili, che oscillano tra l'individualismo identitario e l'egualitarismo, tra la pretesa del soggetto di auto-definire la propria identità sulla base della propria esclusiva sovranità potestativa - capace di liberarlo da qualunque vincolo con la realtà nell'individuazione di sé e dell'alterità - e la pretesa di riconoscere nello spazio pubblico tutto a tutti, senza differenze né distinzioni. Tuttavia, rendere le identità *in-differenti* non contribuisce a valorizzarle, né tantomeno a proteggerle e sostenerle nelle loro caratteristiche peculiari. È quanto emerge dall'*enigma* post-moderno della pretesa di non discriminare nessuno in base all'identità, enigmatica non nel suo oggetto (l'individuo, che siamo tutti d'accordo sul fatto che non possa mai essere discriminato), quanto piuttosto nella sua interpretazione (che cos'è l'identità e qual è il suo fondamento?).



Ne scaturiscono così conflittualità e paradossi attivati da un *unicuique suum* che, invece di prendere le mosse da paradigmi antropologici costitutivi dell'*humanum* che sappiano evitare la decostruzione della categoria dell'identità, lascia piuttosto il passo a modelli sovente disgregativi della soggettività. Si pensi alla contrapposizione - oggi sempre più evidente nel diritto - tra concetti che, invece di concorrere in maniera equilibrata alla definizione dell'identità, si impongono alternativamente come prioritari e dominanti rispetto al proprio corrispettivo, disegnando l'identità soggettiva sulla base di assoluti esclusivi, riduttivi ed autoreferenziali: soma vs. psiche, maschile vs. femminile, genitorialità vs. filiazione, cittadino vs. Stato, coscienza vs. legge, singolarità vs. pluralità, mente vs. corpo, potere vs. libertà, soggetto vs. oggetto, soggettività vs. alterità, pretesa vs. dono. Termini che riescono a manifestare delle identità solo a partire dalla propria antitesi, secondo un principio di contrapposizione e di negazione, per cui  $A = \text{non } A$  (l'identità di A è data dalla negazione di tutto ciò che non è A). Esito di una radicalizzazione del dualismo cartesiano, tale processo attiva delle asimmetrie che, invece di rendere possibile la coesistenza delle identità nello spazio pubblico e privato dell'esistenza, conducono paradossalmente a situazioni giuridiche di esclusione e di non riconoscimento dell'altro o di alcune sue dimensioni. La categoria dell'identità viene così bloccata, cristallizzata in una realtà riduttiva ed irrelata.

La logica ha rinchiuso questo processo nel *principio di non contraddizione* aristotelico, per cui la persona è sempre e solo se stessa a prescindere dalla relazione, che è puramente accidentale. Non solo, ma - come afferma Galimberti - lo è a partire da una "astrazione preliminare, che prescinde da tutto ciò che è corporeo e mondano": l'io è un io "decorporeizzato e demondanizzato"<sup>6</sup>.

In una società pervasa di individualismo, questa logica non fa che riattivare proprio quei conflitti che il diritto vorrebbe azzerare. L'individuo, infatti, come soggetto del diritto, possiede in realtà una natura sociale, ossia vive di una realtà inter-personale, nella quale l'identità conquista la sua fisionomia nel gioco delle relazioni, che non operano solo in termini di negazione ( $A = \text{non } A$ ), ma fanno vivere l'identità *attraverso la relazione*, laddove ogni polo di essa sia ben *identificabile e certo*.

Laddove ciò non accade, l'identità rischia di manifestarsi come un *paradosso*, ossia una categoria che, invece di orientare, disorienta; e che invece di mostrare all'uomo chi sia, lo getta nell'incertezza più radicale a partire dalle relazioni sociali. Ed è innegabile che la post-modernità, mettendo in discussione l'oggettività e la razionalità del reale, abbia reso estremamente complessa la narrazione del *se*, ossia la capacità del soggetto di comprendere e dire a se stesso e agli altri chi egli sia. È quanto accade quando riflettiamo sull'identità biologica, sull'identità incestuosa, sulle contraddizioni dell'identità paterna e materna, sulle sfide dell'identità coniugale, sui limiti e gli scenari possibili dell'identità somatica della persona.

D'altro canto è proprio questa la funzione del *paradosso*, che di per sé non richiede di essere risolto, ma domanda all'interlocutore di mutare le proprie coordinate concettuali e di realizzare uno spostamento del suo punto di vista abituale, come fosse una sfida, uno scandalo per l'intelletto (da *skàndalon*, secondo il signifi-

cato greco di “trappola”). La sua funzione, in altre parole, sta nell'imprevedibilità come risposta cognitiva ad un'esigenza di variazione dei punti di vista<sup>8</sup>, facendo oscillare l'interlocutore tra stabilità e mutamento. Che è quanto facciamo ogniqualvolta accettiamo che l'identità personale sia de-corporeizzata, il genere de-sessualizzato, l'identità biologica rinnegata, l'identità di un figlio de-familiarizzata.

Si pensi alla ormai nota espressione baumaniana di “identità liquida”<sup>9</sup>, che appare come un ossimoro. All'interno dell'espressione, infatti, si crea uno spazio semantico di opposti, nel quale sia l'identità che la liquidità perdono le proprie qualità costitutive: se l'identità è ciò che permette di definire un ente, essa si piega alla liquidità, all'indeterminatezza, così come la liquidità si cristallizza nell'identità. Si genera così uno spiazzamento cognitivo, una sorta di paralisi intellettuale costituita dal carattere *insolito* dell'espressione. Come uscire da questa paralisi post-moderna, fatta di strumenti cognitivi che stanno conducendo l'uomo a de-costruire l'immagine di sé?

Esiste un mito nell'antica tradizione greca che appare illuminante per definire quest'incapacità di individuare un criterio per leggere la categoria dell'identità. È il mito di Perseo che, impegnatosi a consegnare la testa di Medusa al tiranno Polidette dell'isola di Serifo, come dono per le sue nozze, deve affrontare le Gorgoni, tre sorelle mostruose che uccidono chiunque incroci il loro sguardo: Medusa, l'unica mortale (custode degli Inferi, che rappresenta la perversione intellettuale); Steno (che rappresenta la perversione morale) ed Euriale (che rappresenta la perversione sessuale), che sono, invece, immortali. Perseo uccide Medusa, guardandola attraverso il riflesso emanato dallo scudo lucido donatogli da Atena ed evitando così il suo sguardo; riesce ad eludere gli occhi di Steno addormentata, ma per affrontare Euriale capisce che deve adottare uno stratagemma relazionale: decide di cambiare continuamente la propria posizione e riesce così a non incrociare mai lo sguardo della Gorgone.

Luhmann<sup>10</sup> ne propone una lettura ermeneutica decisiva: le Gorgoni sarebbero i paradossi. Ci sono paradossi che si possono affrontare (Medusa) e paradossi che non si possono in alcun modo risolvere. Confrontarsi con questi implicherebbe rinunciare a se stessi e alla verità. E forse morire. Ecco perché Perseo sfugge alla morte pur affrontando il paradosso rappresentato da Euriale: perché sceglie di cambiare *continuamente* il proprio punto di vista, la propria prospettiva, la propria verità. La relazione che stabilisce con Euriale è una relazione contingente, instabile, rapida e sfuggente. La Gorgone infatti ambisce alla paralisi del pensiero, a cristallizzare l'uomo nell'incapacità di definirsi. La *prospettiva eurialistica* di Perseo, invece, utilizza il dinamismo per *deparadossilizzare* in maniera *creativa* la realtà<sup>11</sup>.

Allo stesso modo, secondo Luhmann, la società postmoderna complessa e densa di paradossi riesce a sopravvivere alle proprie contraddizioni perché adotta questa prospettiva *eurialistica*, in base alla quale i concetti ormai insolubili non possono e non debbono essere affrontati nella sostanza, ma lasciati a se stessi e alla complessità impenetrabile che li genera: alla contingenza e alla eterogeneità delle loro interpretazioni. E il paradigma dell'identità costituisce uno di questi paradoss-

si, perché davvero appare agli occhi del giurista come qualcosa di inosservabile, da abbandonare nelle mani di “un soggetto nomade intimamente posseduto da una logica di mutamento”<sup>12</sup>. È forse per questo che il giurista attento intravede nelle dinamiche sociali identitarie delle patologie, che sono in realtà *patologie relazionali*, che si generano dal pensare la persona come “individuo puro”, libero da posizioni, ruoli o definizioni comuni e comunicabili, sciolto dai lacci delle distinzioni e dei confini. Il caso di cronaca di una donna single che in Texas nel 2015 si è sposata con se stessa, promettendosi amore, fedeltà e di aiutarsi e onorarsi per tutta la vita, ne è una manifestazione caricaturale<sup>13</sup>.

Per gli stessi motivi - come emerge dagli studi raccolti nel presente volume - l'identità biologica si presta ad essere manipolata dal controllo biopolitico, l'identità pseudonimica lotta con la sua versione narcisistica, l'identità individualista viene percepita come un rimedio al male, l'identità sadica e l'identità incestuosa rivelano la propria essenza anti-giuridica, l'identità del contribuente viene pensata come mero obbligo coattivo; ed emergono le implicazioni dell'antropologia luterana sull'identità individuale, luci ed ombre dell'identità etnica, le dimensioni patologiche di una coscienza individualistica che fa obiezione alla legge, il complesso rapporto identità/potere, le ambiguità dell'identità dell'ospite e quelle più recenti dell'identità coniugale, dell'identità materna, paterna e filiale. Così come sorgono riflessioni necessarie sull'identità battesimale, sull'autenticità dell'identità del filosofo che “viene cercato dalla verità”, sulle sfide all'identità in relazione al dono, all'*enhancement*, sui problemi che insorgono nel definire i soggetti collettivi quando l'identità non è più un presupposto, ma un prodotto del diritto.

Eppure, come ogni patologia, anche le patologie identitarie lasciano intravedere ipotesi di *terapia filosofica*. Se è vero, infatti, che la non-descrivibilità di una categoria o di una realtà non è sufficiente a fondarne l'inesistenza, deve pur esserci la possibilità di immaginare dei percorsi teoretici che, a partire dalla realtà *relata* dell'uomo<sup>14</sup> - come soggetto in-carnato e non più es-carnato - possano risanare le diverse e molteplici manifestazioni dell'identità negata, ossia delle *non-identità*.

La filosofia non è affatto - come dice Mefistofele - “un animale che uno spirito maligno mena in giro per campi inariditi e ha tutt'intorno bei pascoli verdi”<sup>15</sup>. Se così fosse non ci sarebbe alcun bisogno per l'uomo di barcamenarsi da millenni alla ricerca di una verità, che la post-modernità fa sembrare evidente e facilmente accessibile, a patto *che non guardi se stesso*. Piuttosto, è vero il contrario. E cioè che la riflessione filosofica sul diritto, a partire dalla realtà, può farci abbandonare quella forma di “pensiero irrelato” che genera modelli disgregativi della soggettività. Quale regola della relazionalità, il diritto deve potersi manifestare come *forma* capace di distogliere l'individuo dalla propria autoreferenzialità, consentendogli di acquisire un'identità compiuta e di andare incontro all'Altro in una reciprocità nella quale identità genera identità: senza paura della propria fragilità e con la consapevolezza di avere bisogno dell'altro per individuare un senso che non sia destinato a cadere nel paradosso.

In tal senso, il compito ultimo di questa raccolta di studi è audace, ma non

pretenzioso: cercare di dimostrare che il diritto ha in sé gli strumenti per salvare l'uomo ed impedire il processo di decostruzione della sua identità. In fondo, il bisogno che emerge dal paradigma giuridico relazionale è quello di un uomo consapevole della propria fragilità, che accetta di entrare in un rapporto di reciprocità con gli altri, a partire da posizioni e ruoli solidi, radicati nel terreno fertile della realtà. Ma questo, forse, è un altro paradosso: poter pensare la fragilità come forza, come strumento di redenzione dell'umano. Perché in fondo - come dice Faust - "solo se non ha requie l'uomo impegna se stesso",<sup>16</sup> si mette in gioco e si salva.

## Note

- 1 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 2014, p. 187.
- 2 P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 33.
- 3 L'Oxford Dictionary nel 2017 ha dichiarato la post-verità "parola dell'anno" e la definisce, in relazione al concetto di *post-truth politics*, come riferibile a «circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti nel plasmare l'opinione pubblica degli appelli all'emotività e alle convinzioni personali».
- 4 P. Corcuff, J. Ion, F. de Singly, *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Textuel, coll. «La discorde», Paris 2005.
- 5 Sul riconoscimento e la sua decisività per l'identità sul piano politico e sociale si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.
- 6 U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 41.
- 7 Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Per una tematizzazione della teoria tayloriana dell'identità, si veda A. Pirni, Charles Taylor, *Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002 e F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005<sup>2</sup>.
- 8 R. Genovese, *Introduzione*, in R. Genovese (a cura di), *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2*, Liguori, Napoli 1992, pp. 11-12.
- 9 Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003 (a cura di B. Vecchi).
- 10 N. Luhmann, *Sthenografia*, in R. Genovese (a cura di), *Figure del paradosso*, cit., pp. 201-217 (trad. it. di Elena Esposito). Il titolo originale del saggio di N. Luhmann è *Sthenographie*, in N. Luhmann et al. (a cura di), *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, Fink, München 1990.
- 11 Un'acuta riflessione sul paradosso nella società post-moderna in questo senso è proposta da Pierpaolo Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 19.
- 12 S. Rodotà, *Sesso, diritto all'identità sessuale, transessualismo. Una prospettiva*, in S. Rodotà, *Tecnologie e diritti*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 231. In maniera analoga, la mente moderna - nella quale si annida l'io - è stata descritta come una "mente senza dimora" da P.L. Berger, H. Kellner, B. Berger, *The homeless mind: modernization and consciousness*, Random House, New York 1973.
- 13 Il caso era già stato preceduto da un matrimonio analogo di una giovane di Taiwan nel 2010 e da quello di un'inglese nel 2014.
- 14 Nell'ambito della sociologia, Pierpaolo Donati fin dagli anni Novanta ha elaborato in tal senso la cosiddetta *teoria relazionale dell'identità*, a partire dal volume *Introduzione alla sociologia relazionale*, I ed., Angeli, Milano 1983; e poi in *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- 15 J.W. Goethe, *Faust*, I, vv. 1831-33 (trad. it. F. Fortini, Milano 1970, p. 141).
- 16 J.W. Goethe, *Faust*, I, v. 1759 (cit., p. 135).

## L'identità filiale

AGATA C. AMATO MANGIAMELI

### 1.

*Figlio si nasce, genitore si diventa!* Questa semplice, quanto ovvia, affermazione ha in realtà delle particolari e rilevanti implicazioni, implicazioni che derivano dal diverso significato dei termini nascere e diventare (o divenire).

#### 1.1.

Il venire al mondo, la nascita, quale categoria biologica e al contempo quale inizio e meraviglia, è nell'umano *esercizio di senso*. Esercizio di senso, innanzitutto perché gli esseri umani - nonostante debbano morire - non sono nati per morire, ma per incominciare. Ogni nuovo nato, infatti, è un essere inaugurale: viene al mondo e appare agli altri che sono già in esso, aprendo così una breccia nel *continuum*. Non si tratta semplicemente di un'altra vita, bensì di una nuova storia di vita. Proprio a tal proposito, Arendt in *Vita activa* scrive che il cominciamento legato alla nascita si può riconoscere, e anzi può farsi riconoscere, solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè la capacità di agire. Ed è alla luce di questo concetto di iniziativa, che un elemento di azione, e perciò stesso di natalità, è intrinseco in ogni attività umana. Il che significa che queste attività sono svolte da esseri che, venuti al mondo attraverso la nascita, sottostanno al requisito della natalità.

Non è la mortalità, ma la natalità a costituire il tratto caratterizzante dell'umano. L'evento determinante dell'uomo - in quanto esserci - infatti non può che essere il suo venire al mondo, e d'altra parte lo stupore di essere vivi, di essere e di essere unici, è l'autentico e originario sentire umano. Se così, e a differenza dall'essere-per-la-morte e dall'incontro col nulla, l'essere natale si dispiega in un intreccio di relazioni, di cui la prima è quella instaurata con la madre: l'intersoggettività si manifesta subito, a maggior ragione in modo evidente quando si è contemporaneamente attesi e accolti. Detto altrimenti, la nascita è un evento di natura essenzialmente dialogica: è in senso proprio un dialogo, perché si nasce sempre da qualcuno e per qualcuno e in questo dialogo il nuovo nato è esposto al potere

dell'altro come accogliente o, al contrario, come inospitale.

Un evento particolarmente complesso. Il venire al mondo, ovvero nascere, deve misurarsi con quel dis-venire, quel dis-nascere, che Zambrano in *Adsum* enuncia quale superamento della disperazione iniziale. Se nascere, il fatto di essere nato, è innanzitutto essere espulsi, cacciati, per essere lì, qui, nella nudità muta e senza difesa alcuna, il dis-nascere del soggetto è ricordare, è per meglio dire un viaggio alla ricerca dell'origine, un raccogliere ciò che in lui e attorno a lui è nato, e nel raccogliarlo, restituirlo al nulla, per riscattarlo dalle oscurità iniziali e dargli occasione di rinascere, perché nasca in altro modo e con una consapevolezza del tutto nuova. Sì, sto qui!

Venire al mondo, essere natale, essere figlio..., tutte espressioni che rinviano all'ordine naturale delle cose e all'inizio di qualcosa di nuovo e inaspettato, un inizio che getta luce escatologica su ogni singola nascita e che ci ricorda la condizione plurale umana: si nasce sempre insieme all'altro e all'altra, si nasce sempre grazie all'altro e all'altra. Ecco perché nelle molteplici vicissitudini della vita, quando il dialogo diventa faticoso, la relazione impraticabile, l'abbandono l'unica cifra, si è spesso - o anche di nuovo - esposti a quell'originaria e singolare vulnerabilità del venire al mondo, ovvero al distacco traumatico del calore placentare e alla disumana nudità.

## 1.2.

Se il venire al mondo, la nascita, quale categoria biologica e al contempo quale inizio e meraviglia, è insita nell'umano *esercizio di senso*, diventare genitore, diventare responsabile per qualcuno/qualcuna, è connaturato all'umano *esercizio della libertà*. Va da sé che un tale esercizio non può non tener conto del significato proprio della libertà: la libertà infatti non si identifica con l'onnipotenza. Una cosa è essere liberi, optare liberamente per certe cose in determinate circostanze, in breve decidere di fare qualcosa o di optare per un dato comportamento, ben altra cosa invece è realizzare pienamente i propri desideri e riuscire in ciò che ognuno di noi vuole. Certo, quanto più la nostra capacità di agire è sviluppata, tanto più otterremo risultati e raggiungeremo obiettivi, e ciò sempre grazie alla libertà che è al contempo una forza nel mondo e la nostra stessa forza. E tuttavia, dal momento che, nel quotidiano, la libertà il più delle volte viene sfidata dalla necessità - che dunque la limita - e, poiché, la volontà del singolo convive e si coordina sempre con altre volontà - che di fatto la condizionano -, le decisioni dalle quali dipendono prospettive più o meno importanti sono il risultato dell'incontro/scontro fra libertà e necessità o, ancora, fra volontà dell'uno e volontà dell'altro, ma non per questo smettono di essere decisioni libere.

Si badi: il diventare genitore - in quanto esercizio della libertà - ha quale presupposto il dovere, il dovere di prendersi cura del figlio/a, almeno sino a quando l'età e la ragione non gli/le consentano di esercitare quella libertà che è comune

a tutti gli uomini. Si tratta di un dovere di cura, che è presupposto, in quanto il fatto di diventare genitore non rappresenta solamente una conseguenza dell'atto sessuale, della fecondazione, della gestazione e del parto (fasi che si rinvergono nel processo produttivo di tutti i mammiferi), ma rinvia a qualcosa di ulteriore, ovvero a quel processo unitario che lega in una relazione corporea, esistenziale, morale, giuridica, un/a figlio/a, una madre, un padre. Un processo che, nella procreazione, ha inizio con il legame uomo/donna e si completa nella nascita, e che, invece, nel caso dell'adozione, si spinge oltre la nascita in una relazione di accoglienza e d'amore con un figlio nato da altri.

Com'è intuitivo, la cura - atteggiamento e non semplice comportamento - è sottoposta a certe condizioni e richiede determinati processi interpersonali d'attivazione. Questi processi muovono dal fenomeno della simpatia, altrimenti detto sono i sorrisi, i sorrisi dei volti, ad aprirci e mostrarci i colori e i suoni del mondo. Dalla simpatia si passa all'empatia, ulteriore livello di relazione grazie al quale ci si può immedesimare nell'altro, compartecipando situazioni e condividendo con lui sensazioni e sentimenti. Qui è la preoccupazione per l'altro che permette di andare verso qualcuno, anzi di trasformarsi in qualcosa per qualcuno, cosa che si verifica ogniqualvolta ci preoccupiamo in modo assolutamente disinteressato ad una o ad alcune persone. E poi ancora, attraverso la simpatia e l'empatia, ecco l'entropia, quale capacità di comprendersi interiormente nella condivisione di un sentimento, come testimonia l'amicizia e svela l'amore.

Si tratta delle tre forme di cura che - per dirla con Edith Stein di *Zum Problem der Einfühlung*, parte della dissertazione con la quale si addottora in Filosofia alla *Albert-Ludwig-Universität* di Freiburg i. Br. - hanno il loro centro nell'empatia, in quanto sentimento dello spirito, volto a poter vivere i valori, in quanto ancora genere di atto, nei quali si coglie l'esperienza vitale altrui (corporea, psichica, spirituale) e si scopre anche, e soprattutto, l'essere umano stesso nel suo valore peculiare. Empatizzare significa percepire lo stesso dolore, la stessa gioia che l'altro ha in sé, nell'empatizzare, colgo il suo dolore, colgo la sua gioia, e ciò facendo mi traspongo in esso, in essa.

## 2.

Riprendendo di nuovo l'espressione iniziale *figlio si nasce*, si deve ancora osservare che la nascita, quale evento straordinario che accomuna tutti gli esseri umani, è al contempo un evento che ci distingue. *Nascere*: figlio o figlia, vuol dire instaurare immediatamente una relazione con l'altro, con la madre, percepita subito come diversa. Per *anér* l'altra è altra anche nel genere che è diverso dal proprio, per *gyné* invece l'altra è altra in quanto il suo essere-sé-stessa passa attraverso una differenza che deve andare oltre il genere.

Com'è comprensibile, qui è in gioco l'identità. L'angoscia del corpo-in-fragmenti dei primi sei mesi di vita, causato dal trauma della nascita, e cioè dalla rot-



tura dell'unità intrauterina, è pur con alterne vicende vinta a partire dallo stadio dello specchio. In questa fase, il bambino giunge alla costituzione del proprio Io singolo attraverso la ricomposizione dell'unità perduta di sé stesso, un'unità offertagli intuitivamente dalla sua stessa immagine riflessa. Si tratta naturalmente di un'identità fragile, quanto mai debole e insicura - diversi complessi ne sono prova, non ultimo quello edipico -, un'identità che non ha ancora raggiunto quell'autonomia cognitiva e morale ascrivibile ad un soggetto che può essere considerato autonomo dal punto di vista intellettuale e morale, un'identità quindi che deve fare i conti con la gradualità del processo di formazione o maturazione e che giustifica - anzi rende necessario - l'intervento del genitore che si trova a decidere nei diversi ambiti per conto del figlio.

### 3.

C'è quanto basta, per comprendere come la decisione a fondamento di quell'affermazione iniziale *genitore si diventa!* sia presa a partire da una rete complessa di giudizi, relazioni, valori, come pure di pre-giudizi, atteggiamenti, stereotipi, e vada oltre la spinta primordiale di preservare la specie e di procreare.

Una decisione certo condizionata da due domini distinti, quello naturale e quello culturale, in cui a volte prevale l'uno a volte l'altro, ma che tuttavia resta decisione: si decide l'età in cui si diventa genitori (e oggi tale l'età si è innalzata in modo significativo, nonostante il periodo più adeguato a livello genetico sia rimasto lo stesso), si decide il numero dei figli (un numero che si abbassa costantemente, sebbene per la preservazione della specie tale tendenza non sia funzionale) oppure si decide di non avere figli (nonostante per la specie ciò sia controproducente).

Nel momento in cui nella mente compare il desiderio di diventare padre o madre, ecco che il desiderio - consapevolmente o meno, a seconda della propria realtà e del proprio carattere, oppure in ragione del fatto di essere stati figli desiderati o, al contrario, indesiderati - si presenta così:

- *desidero/voglio un figlio, ma ho paura* (ad es. la paura che il bambino possa nascere con problemi, o ancora la paura di non sentirsi all'altezza, non sentirsi adeguati, oppure il timore di assumersi la responsabilità e di perdere la propria libertà);
- *desidero/voglio un figlio, perché solo così mi sentirò davvero realizzata/o* (i motivi per i quali avere figli diventa un'urgenza imprescindibile sono naturalmente i più vari: innanzitutto i diversi condizionamenti naturali e culturali, come pure le differenti fantasie, ad esempio quella di realizzare se stessi attraverso i figli, e i tanti sogni di rivalsa, attraverso i figli, rispetto a limitazioni vissute);
- *voglio un figlio a tutti i costi, o anche desidero/voglio un figlio, ma non arriva* (e

così ci si sottopone a qualunque trattamento pur di poterlo avere e si indirizzano tutte le proprie energie verso questo pensiero, trascurando ogni altro ambito compresa la stessa relazione di coppia);

- infine, *desidero/voglio un figlio, ma il mio compagno, o mio marito, no* (e qui ha inizio la contesa, le cui armi possono essere la minaccia: se non mi dai un figlio ti lascio, l'inganno: faccio delle cose di nascosto per raggiungere il mio obiettivo, la ripicca: tu non mi dai quello che io voglio e io non ti do ciò che vuoi, il tradimento: lo faccio con qualcun altro).

Naturalmente è ben possibile che il desiderio di diventare padre o madre non compaia, ed ecco allora che le espressioni suonano più o meno così:

- *non voglio un figlio, ma il mio compagno, o mio marito, sì; non voglio un figlio, ma tutti se lo aspettano*. Espressione quest'ultima che rinnova le domande del tipo: quanto siamo liberi di decidere? Quanto siamo adulti abbastanza da non sottostare alle aspettative altrui? Quanto della nostra esperienza che arriva a noi da figli è determinante nell'accentuare ora la gioia di poter assistere al miracolo della vita, ora l'enorme responsabilità che questo miracolo comporta? Quanto dipende dai geni e quanto dalle influenze ambientali?

#### 4.

Si ricordino le categorie e le dinamiche qui appena accennate - mortalità/natalità, unicità/pluralità, identità/alterità e, ancora, libertà/necessità, diritto/dovere, responsabilità/estraneità, autonomia/dipendenza -, queste ci parlano dell'essere umano e ci dicono che il diritto nell'accostarsi e nel regolare il rapporto genitori-figli deve prendere sul serio la complessità di quell'umano che è in tutti noi e che prima o poi, nonostante gli accadimenti, si impone.

È così anche nell'episodio che Heller, la pensatrice ebreo-ungherese sopravvissuta alla barbarie, racconta a Bruno Forte della sua esperienza delle persecuzioni antisemite (<http://www.ccdc.it/>). Le retate delle SS si susseguono, le ore che separano lei e i suoi cari dalla tragedia sembrano contate, Agnes spia dalla finestra, si accorge che è rimasto un solo soldato di guardia, e pensa: se mi avvicino ora al soldato e lo guardo negli occhi, avrà pietà di una bambina, perché in assenza del controllo d'altri la sua umanità non avrà paura a manifestarsi. Pochi attimi e il soldato, fissato negli occhi da una bambina spuntata dal silenzio del terrore, consente ad Agnes e ai suoi di uscire dal ghetto, senza alcun segno di riconoscimento. E così si salvano.

L'episodio mostra, in altri termini, che c'è un'umanità in tutti noi, una coscienza morale, e questa coscienza - posta in condizione di potersi esprimere liberamente - non resiste alla trascendenza dello sguardo d'altri, soprattutto dello sguardo innocente.

5.

L'umano incombe e si impone su ogni altra logica, su ogni calcolo di interesse immediato, incombe e si impone con tutto il suo carico, ivi comprese le tante difficoltà e le diverse mancanze. Il bambino adottato può e potrà dire di essere stato voluto e di vivere nell'amore del padre e della madre, certo è mancante del grembo di colei che lo ha voluto e lo ama. Il bambino biologico, quando è anche voluto e amato, può e potrà senz'altro dire che anche il grembo materno lo ha accolto e lo ha protetto. L'uno e l'altro, bambino adottato e bambino biologico, condividono tuttavia una stessa difficoltà: il desiderio dei genitori che lo scelgono come figlio, come pure il tragico abbandono dei genitori che lo rifiutano come tale. Se così, i genitori adottivi o biologici a loro volta dovrebbero riconoscere il ruolo e la forza delle loro attese sulla vita del bambino al fine di potenziare l'ascolto e il ricorso ad una parola rassicurante nei confronti dell'agire del figlio alla ricerca del proprio spazio nel mondo.

Particolarmente significativo è a tal proposito quanto affermato da Françoise Dolto. La celebre educatrice e terapeuta, nota per il suo impegno politico e per il suo essere cattolica, interrogata sulla - secondo alcuni - apparente bizzarria di avere un figlio famoso in tutt'altro modo che la madre, Jean Crisosthème era il noto cantante di cabaret Carlos, così rispondeva (*Informations catholiques Internationales*, 15 febbraio 1974): "perché dovrei meravigliarmi? I figli non ci appartengono! [...] Bisogna che i genitori adottino i propri figli e, purtroppo, molto spesso non lo fanno. Non si ha mai un figlio come lo si è sognato, si ha un certo tipo di bambino e bisogna lasciare che cresca secondo la sua verità: spesso invece facciamo il contrario". Ed ecco un suggerimento: "fino a un certo punto condividiamo la morale con i nostri figli, ma quella sacra non siamo noi che possiamo inculcargliela, possiamo solo dire loro che esiste e che devono cercarla. E siccome il sacro non è prudente (pensiamo a Gesù), è molto difficile allevare figli. Noi proponiamo loro molti comportamenti 'per il loro bene', ma dobbiamo accettare, in nome della ricerca della loro libertà, del loro sacro, che corrano molti rischi, mentre noi non possiamo che preoccuparci perché li corrono [...]".

## L'identità del contribuente

VINCENZO BASSI

*Riflessioni sulla natura del concorso alle spese pubbliche, da intendere, in via principale, come esercizio del munus proprio del contribuente, ovvero come esercizio di una funzione finanziaria di rilievo pubblico.*

### 1. Munus civile - definizione

Com'è noto, per il diritto romano (e non solo), il *munus* (oppure *officium civile* o ufficio soggettivo)<sup>1</sup> consiste negli atti o nella funzione che si esprime in atti, personali, liberi, gratuiti e responsabili della persona fisica la quale svolge un'attività nell'interesse di un'altra persona oppure della comunità.

Attualmente, il *munus* è riconosciuto nel diritto privato (*munus privatum*: l'esempio tipico è il tutore di un minore o incapace) mentre nel diritto pubblico è confinato a casi di cura degli interessi diffusi o di esercizio privato di funzioni pubbliche. Tra questi ultimi, vanno ricordati quelli in cui è automaticamente correlato all'esercizio di determinate professioni: è il cosiddetto *munus* professionale, un tipico esempio del quale è offerto dal notaio (*munus - officium civile* oppure *officium publicum*).

Quest'attività può consistere in un *facere - opera, onus* - oppure in un *dare - donum*<sup>2</sup>.

A proposito proprio del *munus - donum*, secondo Paolo Festo, molto attento alle risultanze linguistiche, "*munus significat (officium) cum dicitur quis munere fungi. Item 'donum' quod officii causa datur*" (*De verborum significatu*, 125,18).

Tuttavia, quando si parla di "*munus - donum*", si fa riferimento a un atto diverso dalla donazione (*donatio*)<sup>3</sup>. Infatti, mentre la donazione costituisce un impoverimento per il donante (*animus liberandi*), il *munus - donum*, pur rimanendo un atto gratuito (perché privo di corrispettivo), costituisce un atto che ha il suo fondamento nell'appartenenza del *civis* alla comunità. Il *civis*, dunque, non si impoverisce, dal momento che continua a beneficiare, seppure indirettamente, del bene comune, che il *munus - donum* contribuisce a realizzare.

A questo punto, va chiarito se il *munus - donum*, essendo un atto, in via originaria e principale, libero, volontario e gratuito del *civis* che persegue un interesse

sopraindividuale, ha rilievo giuridico.

A tal proposito, come si è detto, il soggetto del *munus* è un soggetto di diritto comune, la cui attività è rivolta all'interesse alieno affidatogli.

In ordine a tale attività, il soggetto affidatario del *munus* ha una situazione soggettiva di potere: ha poteri di agire, e altresì doveri di agire e intervenire, e viceversa.

L'interesse affidato alla cura del *munus* è - come già detto - sopraindividuale, alieno: può essere di un altro soggetto privato, come nel caso dell'ufficio (soggettivo) privato (*officium privatum*), oppure di una Comunità/*res publica*, come nel caso dell'ufficio (soggettivo) civile (*munus* o *officium civile*).

Va detto, tuttavia, che sebbene l'interesse tutelato attraverso l'affidamento del *munus* sia privato, l'interesse all'istituzione del *munus* (ovvero il fatto che il *munus* esista) è pubblico. Poco importa, poi, che il portatore del *munus* agisca applicando precetti normativi oppure provvedendo discrezionalmente<sup>4</sup>.

Da ciò deriva che l'attività del *munus* è sempre una funzione, tant'è che alla scadenza del suo incarico (per esempio, curatore, tutore), il portatore del *munus* deve rendere conto, dinanzi alla Comunità, delle *opera* oppure dei *dona* che ha compiuto in forza proprio del *munus*<sup>5</sup>.

Il *munus*, per rispondere alla domanda iniziale, ha quindi un rilievo giuridico, poiché consiste nel potere/dovere giuridico fondamentale di agire al fine di ottenere il miglior risultato in relazione all'interesse affidato.

Pertanto, poiché a rilevare è soprattutto la finalità ovvero la cura dell'interesse sopraindividuale, non è necessario che il *munus* sia formalizzato dal diritto positivo. In questo caso, i risultati del *munus* saranno imputati alla cura dell'interesse tutelato, mentre i singoli atti al portatore stesso del *munus*<sup>6</sup>.

Pertanto, proprio perché il diritto positivo non è essenziale al *munus*, è evidente il collegamento della morale con la legge. Anzi, per meglio dire, la morale, distinguendo ciò che è oggettivamente buono o cattivo sulla base della libertà della persona, dispone e garantisce il fondamento della legge. Solo così, quando cioè certe regole di comportamento sono radicate nella comunità, le stesse regole si rendono vincolative altresì verso il singolo insensibile.

Come corollario, si può affermare che, a partire dall'esperienza romana, il fondamento giuridico principale delle regole di comportamento non è dato dalla minaccia di pene ma dall'assunzione volontaria della responsabilità verso il bene comune da parte di ciascuno dei *cives*<sup>7</sup>.

Una tale attenzione ai *munera* distinti da quelli svolti dalle gerarchie può essere riscontrata nel diritto canonico, a proposito del laicato.

Infatti, in un celebre passo della *Lumen gentium* (nn. 30-36) si afferma che, come tutti i fedeli, i laici "a Deo vocantur, ut suum proprium munus exercendo, spiri-

*tu evangelico ducti, fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferant, sicque praeprimis testimonio vitae suae, fide, spe et caritate fulgentes, Christum aliis manifestent. Ad illos ergo peculiari modo spectat res temporales omnes, quibus arcte coniunguntur, ita illuminare et ordinare, ut secundum Christum iugiter fiant et crescant et sint in laudem Creatoris et Redemptoris” (n. 31). Per queste ragioni i laici “collatis quoque viribus, instituta et condiciones mundi, si qua mores ad peccatum incitant, ita sanent, ut haec omnia ad iustitiae normas conformentur et virtutum exercitio potius faveant quam obsint. Ita agendo culturam operaque humana valore morali imbuent. Hoc modo simul ager mundi melius pro semine verbi divini paratur, et Ecclesiae latius patent portae, quibus praeconium pacis in mundum introeat” (n. 36).*

Coerentemente a questi documenti, il Codice di diritto canonico dispone che i fedeli hanno la responsabilità di manifestare il proprio pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa e di renderlo noto agli altri fedeli (can. 212, par. 3); allo stesso tempo, sempre i laici “sono tenuti all’obbligo generale e hanno il diritto di impegnarsi, sia come singoli sia riuniti in associazioni, perché l’annuncio divino della salvezza venga conosciuto e accolto da ogni uomo in ogni luogo; tale obbligo è ancora più urgente in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro”. Per il par. 2 “Sono tenuti anche al dovere specifico, ciascuno secondo la propria condizione, di animare e perfezionare l’ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico, e in tal modo di rendere testimonianza a Cristo particolarmente nel trattare tali realtà e nell’esercizio dei compiti secolari”<sup>8</sup>.

## 2. Il *Munus* secondo il diritto costituzionale italiano - breve cenno

Pur senza gli esiti di tipo sistematico proprio del diritto canonico, anche il diritto costituzionale italiano riconosce i *munera*.

Innanzitutto, ai sensi dell’art. 2 cost. tutti i cittadini hanno la responsabilità di concorrere alla determinazione dei fini propri della Repubblica<sup>9</sup> e di assolvere ai “doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”.

In conseguenza proprio dell’art. 2, si può ragionevolmente riscontrare il riconoscimento da parte dell’ordinamento costituzionale, di particolari forme di *munus*, con riferimento, in modo non esaustivo,

- (i) all’assistenza ai figli e ai coniugi. Come si vedrà in modo più approfondito in seguito, la Costituzione impone infatti al legislatore di tutelare i “diritti della famiglia” e di “garantire l’unità familiare” (art. 29), aiutando i genitori a “mantenere, istruire ed educare i figli” (art. 30), agevolando “con misure economiche e altre provvidenze la formazione della famiglia e l’adempimento dei compiti relativi, con particolare riguardo alle famiglie numerose”, nonché proteggendo “la maternità, l’infanzia e la gioventù” (art. 31). Tuttavia, a fronte del riconoscimento di diritti sono riconosciuti ai coniugi anche doveri e obblighi, come i doveri e obblighi reciproci di fedeltà, di mantenimento e di collaborazione

nell'interesse della famiglia (art. 143 c.c.), oltreché i doveri di educazione, assistenza e istruzione nei confronti della prole (art. 30 della Cost.);

- (ii) al lavoro. Ai sensi dell'art. 4, comma 2 Cost., *“ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale e spirituale della società”*. Anche in questo caso, tale dovere al lavoro si ricollega al *“diritto al lavoro”* riconosciuto dall'art. 4, comma 1 e con l'art. 1, che pone il lavoro a fondamento della nostra repubblica;
- (iii) alla gestione della previdenza e assistenza da parte delle casse previdenziali privatizzate. Come si vedrà, anche in questo caso, in modo più approfondito in seguito, l'art. 38 Cost., infatti, affermando che *“i lavoratori hanno diritto che siano preveduti ed assicurati mezzi adeguati alle loro esigenze di vita in caso di infortunio, malattia, invalidità e vecchiaia”*, attribuisce questi compiti agli *“organi ed istituti predisposti o integrati dallo Stato”*. La funzione previdenziale può essere gestita, anche se in modo delegato dallo Stato, da enti previdenziali, privatizzati con legge dello Stato. Proprio la delega dello Stato rende tale *munus civile* più specificatamente un *officium publicum*<sup>10</sup>, in quanto si tratta di prestazioni di natura distributiva, che la Comunità attribuisce allo Stato (-persona) e alle sue funzioni - prestazioni che, tuttavia, lo Stato (-persona) retrocede, in parte, a sua volta, alle formazioni sociali (istituzioni di diritto privato come le associazioni e fondazioni), ovvero alle casse previdenziali privatizzate;
- (iv) all'istruzione. Infatti, nell'ambito della c.d. scuola dell'obbligo ai sensi dell'art. 34, comma 2 Cost., *“l'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita”*. L'istruzione, quindi, è considerato dal legislatore costituzionale un fatto di rilievo non privato ma pubblico, dal momento che attraverso l'istruzione il cittadino è messo meglio in condizione di concorrere al bene comune;
- (v) all'iniziativa economica. La Costituzione, ai sensi dell'art. 41, comma 1, sottopone la libertà dell'iniziativa economica privata al limite negativo dell'utilità sociale, con cui non si può porre in contrasto, né può *“recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana”* ai sensi del 2° comma<sup>11</sup>, e il limite positivo, di cui al successivo 3° comma dei fini sociali, verso i quali la legge può indirizzare e coordinare l'attività economica pubblica e privata<sup>12</sup>;
- (vi) alla titolarità del diritto di proprietà e alla sua funzione sociale. Sul punto, ai sensi dell'art. 42 Cost. la comunità regola i rapporti tra i suoi membri, garantendo quelle che sono le funzioni del diritto di proprietà: e non soltanto la funzione personale, ma anche quella sociale, in quanto è evidente che la proprietà privata non ha il solo scopo della garanzia della libertà del singolo, ma ha anche quello di servire al bene della società<sup>13</sup>. Il diritto di proprietà deve dunque essere esercitato responsabilmente perché il corretto esercizio del diritto di proprietà concorre al bene comune. In altre parole, esercitando il diritto di proprietà il cittadino si assume un impegno ovvero il *munus* nei

confronti della comunità;

- (vii) alle Banche. Infatti ai sensi dell'art. 47, comma 1 della Costituzione, la *“Repubblica incoraggia e tutela il risparmio in tutte le sue forme; disciplina, coordina e controlla l'esercizio del credito. Favorisce l'accesso al risparmio popolare ....”*. Ebbene, secondo i padri costituenti il risparmio dei cittadini è normalmente convogliato verso investimenti monetari a reddito fisso *“ossia verso quegli impieghi che già la prima inflazione aveva largamente falcidiato, e che questa seconda ha ormai pressoché annichilito”*<sup>14</sup>. Non è tuttavia semplice riuscire a prevenire i rischi collegati all'inflazione. Infatti, pur essendo possibile, in astratto, limitare il rischio attraverso appropriati investimenti azionari, il singolo risparmiatore ha scarsa competenza per *“valutare serenamente i rischi tecnici ed economici connessi all'investimento azionario”* e la limitata dimensione dei singoli risparmi personali o familiari non consente comunque *“di assortire un pacchetto azionario costituito da impieghi opportunamente ripartiti fra i vari settori produttivi per trarne un dividendo medio sufficientemente remunerativo”*. Al fine di rimediare agli inconvenienti di una tale gestione del risparmio (che può essere definita *“in economia”*) sono quindi da promuovere organismi *“di concentrazione del risparmio, capace di attuare accorti assortimenti di investimento e di rischi azionari ed “obbligazionari, pronto a mutare tempestivamente gli investimenti medesimi in rapporto alle mutabili tendenze del mercato monetario e finanziario”*. Questo metodo potrebbe utilmente essere diffuso in Italia sia nella sua forma tradizionale, sia nella forma di grandi cooperative di investimento, le quali in varia guisa potrebbero coordinare le finalità caratteristiche degli investment trust con quella di holding popolare oppure di impiegati e operai risparmiatori”<sup>15</sup>;
- (viii) alla cooperazione. Ai sensi dell'art. 45 Cost., la cooperazione è stata intesa come un'associazione economica a fini sociali; basata sul principio della mutualità e ispirata ad alte finalità di libertà umana, costituisce un mezzo efficace di difesa dei produttori e dei consumatori dalla speculazione privata. Proprio per queste sue finalità di difesa dei produttori e dei consumatori dalla speculazione privata, non c'è dubbio che la cooperazione svolge una funzione sociale e, come tale, ha un rilievo pubblico. Pertanto, le cooperative hanno non solo la potestà di difendere produttori e consumatori ma anche il dovere di farlo. Infatti, lo Stato-persona, se, da una parte, agevola, con tutti i mezzi, la creazione e il successivo sviluppo della cooperazione, dall'altra, svolge una funzione di controllo proprio allo scopo di supervisionare le cooperative nello svolgimento delle loro funzioni di rilievo pubblico<sup>16</sup>;
- (ix) al voto. L'esercizio del diritto di voto è qualificato dall'art. 48, comma 2 Cost., quale *“dovere civile”*, cui chiaramente corrisponde un diritto (il diritto di voto). Al di là della formulazione lessicale, che è il frutto del faticoso compromesso raggiunto in sede di Assemblea costituente, è chiaro che i cittadini, partecipando a una società democratica (*“L'Italia è una Repubblica democratica”*[art. 1 Cost.]), hanno la responsabilità del suo funzionamento e quindi hanno la titolarità del *munus civile* consistente nell'esercizio del voto;



- (x) alla difesa della patria. Ai sensi dell'art. 52, comma 1 Cost., i cittadini si assumono l'impegno ovvero il *munus civile* di difendere la propria comunità, la propria società; che un tale impegno non sia solo un dovere, è dato dal fatto che nessuna disposizione potrà impedire, se non per ragioni ben specifiche e non discriminatorie, a un cittadino di difendere la propria patria;
- (xi) al concorso alle spese pubbliche. Infatti, come si vedrà nel prosieguo del presente lavoro, ai sensi dell'art. 53 Cost. dispone che tutti, anche i non cittadini, concorrono alle spese pubbliche rispettando il criterio (a) della proporzionalità in ragione della capacità contributiva di ciascuno, che si pone come misura e limite dell'intervento normativo in materia tributaria<sup>17</sup>, e (b) della progressività delle imposte, al fine di rendere effettiva l'equità del sistema di concorso alle spese pubbliche.

Alla luce di quanto sopra, si può affermare che l'ordinamento costituzionale italiano riconosce e premia l'impegno responsabile, personale, volontario, del cittadino (sia "come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità" [art. 2 Cost.]) nei confronti della *res pubblica*, e ciò nonostante trattasi di responsabilità, ovvero di *munera* assunti, generalmente, in modo distinto e volontario rispetto allo Stato-persona, cui permane un potere di controllo.

Pertanto, esercitando i *munera*, non c'è dubbio che i cittadini concorrono al bene comune della comunità/società; e come corollario, si può altresì concludere che il concorso alle spese pubbliche, essendo un *munus*, costituisce una delle modalità di concorso al bene comune della comunità/società.

### 3. Il concorso alle spese pubbliche come *munus*, inteso come impegno responsabile del contribuente nei confronti della *res pubblica*

Come dimostrato nei paragrafi che precedono, il *munus - donum* è costituito da atti o dalla funzione che si esprime in atti, personali, responsabili che il *civis* pone in essere in modo distinto dalle autorità pubbliche, allo scopo di perseguire un obiettivo sopraindividuale, anche di natura pubblicistica.

Ebbene, una tale definizione può chiaramente applicarsi con riferimento al concorso alle spese pubbliche.

A tal proposito è sicuramente illuminante Cicerone in *De Officiis*: "Danda etiam opera est, ne, quod apud maiores nostros saepe fiebat propter aerarii tenuitatem assiduitatemque bellorum, tributum sit conferendum, idque ne eveniat multo ante erit providendum. Sin quae necessitas huius muneris alicui rei publicae obvenerit (malo enim quam nostrae ominari neque tamen de nostra, sed de omni re publica disputo), danda erit opera, ut omnes intellegant, si salvi esse velint, necessitati esse parendum" (*De Officiis* Paragrafo 74, Libro 2).

Come si comprende, già Cicerone, definendo il concorso alle spese pubbli-

che come *munus* e *tributum*<sup>18</sup>, esclude, in via principale, la natura obbligatoria della contribuzione finanziaria a favore della cosa pubblica (*res publica*). Infatti, non è richiamata la forza coercitiva della legge (per far pagare le tasse), ma l'impegno (*danda erit opera*), "*ut omnes intellegant, si salvi esse velint, necessitati esse parendum*". Pertanto, il *munus* costituisce, in via principale, un *donum*. In concreto, concorrere alle spese pubbliche costituisce un atto di responsabilità finanziaria nei confronti della Comunità di cui il *civis* è parte. Ciò significa che il *civis*, in forza del *munus*, è titolare del cosiddetto "potere-dovere" - ossia il dovere che sorge da un potere a esercizio necessario<sup>19</sup>.

Quanto detto è confermato dallo stesso Tertulliano che, a proposito delle prestazioni imposte in modo coattivo, ha affermato che queste sono il connotato degli schiavi ("*Hae sunt notae captivitatis*")<sup>20</sup>.

Per Cicerone, contribuire alle spese pubbliche è, prima di tutto, un atto di responsabilità, personale e distinto rispetto alle autorità pubbliche, che il *civis romanus* compie a beneficio della Comunità ovvero degli altri *cives* con cui si impegna volontariamente a perseguire obiettivi di bene comune. Essere parte di una comunità significa per il *civis* potere essere messo in condizione di contribuire, anche finanziariamente, *rei publicae necessitatibus*. Ciò in quanto, solo il *civis* è ammesso agli *officia*, in generale, e agli *officia civilia* e quindi ai *munera civilia*, in particolare<sup>21</sup>.

La ragione è semplice.

Secondo il diritto romano, il *munus* può essere esercitato solo da chi è titolare della piena capacità giuridica, ovvero da chi è nato, libero, *civis romanus* e *sui iuris* (ovvero la persona che non obbediva ad alcun potere familiare, cioè che non aveva ascendenti maschi o era stata emancipata). Inoltre, la stessa persona, per esercitare il *munus*, non deve subire causa minoratrici della sua capacità giuridica (per esempio a causa dell'età, dell'infamia)<sup>22</sup>.

Pertanto, può concorrere alle spese pubbliche solo il *civis romanus* titolare di una piena capacità giuridica, mentre, in linea di principio, non è riconosciuta alcuna responsabilità anche di tipo finanziario nei confronti della Comunità per esempio alle donne (l'*officium civile* era detto anche *officium virile*),<sup>23</sup> agli schiavi, ai bambini.

Anche per questo motivo, ovvero perché la condizione giuridica del *civis* è strettamente connessa altresì al potere di conferire il *munus* (ovvero il dono) a favore della *res publica*, si capisce bene perché il *munus* aveva una rilevanza giuridica e non solo etica.

In concreto, attraverso il concorso alle spese pubbliche (*munus-donum*), i *cives* (in modo distinto dalle autorità) svolgevano compiti (*munia*) che avevano comunque una rilevanza pubblica. Infatti, contribuendo alle spese pubbliche i *cives* contribuiscono a curare gli interessi della Comunità ovvero cooperano al bene comune.

Allo stesso modo non può non essere rilevante e ragionevole per l'ordina-

mento giuridico italiano il comportamento del cittadino, il quale, impegnandosi, responsabilmente, a favore della *res publica*, concorre alle spese pubbliche, cooperando al bene comune della Comunità, in modo diretto e distinto rispetto alle autorità pubbliche.

Infatti, sulla base dei principi posti a fondamento della Costituzione e in particolare dell'art. 2 Cost. (secondo cui - come visto § 2 - tutti i cittadini hanno la responsabilità di concorrere alla determinazione dei fini propri della Repubblica e di assolvere ai “*doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale*”) concorrere alle spese pubbliche non rappresenta mai il *pretium libertatis*; anzi costituisce, prima di tutto, un atto volontario e responsabile, un *munus*, ovvero un *munus-donum*, che è espressione del potere/dovere della persona nei confronti della Comunità/*res publica*<sup>24</sup>. Per le stesse ragioni, un ordinamento che non permette a un cittadino di contribuire alle spese pubbliche è un ordinamento illiberale.

Come conseguenza di questo ragionamento, si può senz'altro affermare che versare i tributi costituisce un atto, personale, prima di tutto volontario e gratuito (un *donum*) posto in essere responsabilmente dal contribuente a tutela degli interessi della sua Comunità. In concreto, versando i tributi il contribuente svolge la potestà tipica del *munus*, ovvero svolge una funzione cui è connessa la presentazione della dichiarazione fiscale (per es. la dichiarazione dei redditi), al fine di rendere pubblico l'operato svolto dal contribuente nell'interesse della Comunità<sup>25</sup>.

Tuttavia, quest'assunzione di responsabilità finanziaria del *civis* nei confronti della Comunità/*res publica* non può ridursi solo al versamento volontario dei tributi.

In tal senso, si è già visto che la responsabilità personale, anche di tipo finanziario, del *civis* ha rilievo pubblico con riferimento, *inter alia*, (i) alla responsabilità di assistenza e educazione, nascenti dal matrimonio, nei confronti dei familiari (artt. 29 e ss), nonché (ii) alla gestione della previdenza e assistenza da parte delle casse previdenziali privatizzate (art. 38, 4 comma), (iii) all'iniziativa economica (art. 41), (iv) alla titolarità del diritto di proprietà e alla sua funzione sociale (art. 42), (v) alla cooperazione, (vi) alle Banche (art. 47), (vii) al diritto di voto (art. 48), (viii) alla difesa della patria (art. 52) e, infine, (ix) a tutte le attività di interesse generale svolte in ossequio al principio di sussidiarietà.

Alla luce di quanto appena argomentato, non è irragionevole tentare di ridefinire le categorie di giustizia sinora utilizzate<sup>26</sup>. In particolare, si può affermare che cooperare al bene comune, in generale, e alle spese pubbliche, in particolare, rappresenta un atto di “giustizia partecipativa a finalità di distribuzione”. La cooperazione *de qua* non rappresenta dunque un atto di “giustizia distributiva”. Infatti, gli atti distributivi si fondano sul dovere originario di solidarietà della Comunità, nel suo complesso, nei confronti dei propri *cives*, mentre il concorso alle spese pubbliche costituisce un *munus*, un impegno responsabile, personale, volontario e gratuito che il *civis* compie allo scopo di concorrere alla realizzazione della finalità della Comunità o *rei publicae*<sup>27</sup>.

Analizzando poi le cause del concorso alle spese pubbliche (unitamente, in generale, a tutte le forme di cooperazione al bene comune), esso rappresenta un atto di “giustizia partecipativa a finalità di distribuzione”, perché ha il suo fondamento giuridico non nello scambio degli equivalenti (“giustizia commutativa”) né nella legge (“giustizia legale”), ma in un fatto ben preciso, di rilevanza giuridica: il cittadino è parte della Comunità con cui condivide l’impegno (*cum - munus*) di perseguire il bene comune.

Infine, come conseguenza di questa ricostruzione, si può altresì affermare che, avendo il suo fondamento giuridico né in un contratto a prestazioni corrispettive né nella legge positiva ma nella naturale partecipazione del cittadino a una Comunità organizzata, il concorso alle spese pubbliche rappresenta un fatto il cui titolo è disposto dalla *legge naturale*, ovvero dall’inclinazione naturale della persona ad associarsi e a partecipare alla società<sup>28</sup>. La legge positiva si limita solo a fissare la misura del suddetto concorso, attribuendo all’autorità pubblica un potere ai fini dell’accertamento e riscossione, da esercitare in caso di violazione del proprio *munus*, ovvero del proprio potere dovere di concorso alle spese pubbliche<sup>29</sup>.

Per questo, lo Stato (persona), che si fa carico di realizzare opere per il bene comune, è, in linea di principio, delegato dall’insieme dei *cives* che partecipano alla *communitas* e non il contrario (e ciò in ossequio al principio di sussidiarietà)<sup>30</sup>.

#### 4. Conclusioni

Tirando le fila di tutte queste riflessioni, si può affermare che il concorso alle spese pubbliche consiste in un atto di giustizia partecipativa a finalità distributiva. In particolare, costituendo una modalità di cooperazione del cittadino al bene comune della Comunità, il concorso alle spese pubbliche deve essere considerato come *munus - donum* per il cittadino stesso, il cui titolo è disposto dalla *legge naturale*, ovvero dall’inclinazione naturale della persona ad associarsi e a partecipare alla società. La legge positiva si limita solo a fissare la misura del suddetto concorso, attribuendo all’autorità pubblica un potere ai fini dell’accertamento e riscossione, da esercitare in caso di violazione del proprio *munus*, ovvero della propria funzione finanziaria di concorso alle spese pubbliche.

Pertanto, lo Stato-persona non ha - neppure sulla base della letteralità della Costituzione - il “monopolio” in materia di bene comune. Infatti, sebbene in modo naturalmente ordinato, i cittadini (sia “come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità” [art. 2 Cost.]) possono assumersi, in maniera distinta dalle autorità pubbliche e con la loro supervisione, impegni responsabili, personali e volontari (ovvero *munera*), contribuendo direttamente (anche da un punto di vista finanziario e senza l’intermediazione dello Stato-persona) alle spese pubbliche della *res pubblica*, come accade con la famiglia, l’impresa, attraverso le opere pie etc.

Si tratta di considerazioni che costituiscono la premessa (molto spesso implicita) di istituti tributari come l’abuso del diritto e di principi costituzionali e che

ampliano l'analisi giuridica connessa al concorso alle spese pubbliche.

Fino a oggi infatti, il concorso alle spese pubbliche è stato visto come obbligo, come dovere fondato sulla coazione. Tuttavia, si tratta di una visione riduttiva del fenomeno giuridico tributario, e come tale, da criticare anche perché il fondamento giuridico principale delle regole di comportamento non è dato dalla minaccia di pene ma dall'assunzione volontaria della responsabilità verso il bene comune da parte di ciascuno dei *cives*.

Seguendo questa impostazione, dunque la coazione del contribuente, pur rimanendo un fatto essenziale, non è più principale ma, in conformità alla legge positiva, subordinato all'esercizio del potere impositivo da parte dell'autorità, potere impositivo da esercitare nell'ipotesi di mancato assolvimento, da parte del contribuente, del suo *munus* di tipo finanziario.

## Note

- <sup>1</sup> La denominazione *munus* è convenzionale, ed è tratta dal Codice di diritto canonico che lo usa specialmente in relazione alla tripartizione “*munus docendi*”, “*munus sanctificandi*”, “*munus regendi*”. Serve a evitare possibili anfibologie del termine “ufficio oggettivo” (“*officium*”), e ciò si verifica quando i *munera* divengono entità distinte dalla persona fisica titolare del *munus* (per esempio le cariche rivestite all’interno delle istituzioni pubbliche). Sul punto cfr M.S. Giannini, *Diritto Amministrativo*, Vol. I, Milano 1970, pp. 123 e ss.
- <sup>2</sup> Sul punto cfr. F. Cancelli, *Ufficio* (dir. rom.), voce de *Enciclopedia del Diritto*, Milano 1992, p. 617.
- <sup>3</sup> In merito alla *donatio*, cfr. *inter alios*, M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, pp. 770 e ss.
- <sup>4</sup> M.S. Giannini, *Ibidem*, p. 124.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 125.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, p. 126.
- <sup>7</sup> Su questi temi, illuminante è Francesco D’Agostino, *La giustizia tributaria*, in F. D’Agostino, *Filosofia del Diritto*, Torino 2005, pp. 223-236. Per un’ampia trattazione in merito all’importanza di un sistema premiale e non punitivo, cfr. L. Bruni, *Il “Delle virtù e dei Premi” di G. Dragonetti (e una polemica di B. Croce)*, *Storia del pensiero economico*, 2010, 1, pp. 33-49.
- <sup>8</sup> Per un approfondimento, C. Cardia, *La Chiesa tra Storia e diritto*, Torino 2010, p. 138.
- <sup>9</sup> F. Pizzolato, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Milano 1999, pp. 167 e ss; C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova 1952, p. 472, secondo cui “non l’uomo è in funzione dello Stato, ma quest’ultimo in funzione dell’uomo, nel senso che il suo fine è di assicurare lo svolgimento della persona umana e di garantirne i diritti”.
- <sup>10</sup> Va detto che storicamente l’accezione di *officium publicum* costituisce uno sviluppo del *munus civile*. Il *munus civile* mantiene un ambito più generale, mentre l’*officium publicum* riguarda più specificamente l’ordinamento e la funzione della *res publica*. Cfr. F. Cancelli, *Ufficio* (dir. rom.), *op. cit.*, pp. 629 e ss.
- <sup>11</sup> Corte Cost., sent. n. 97/1969.
- <sup>12</sup> C. Colapietro, M. Ruotolo *Lineamenti di diritto pubblico*, a cura di Modugno, *op. cit.*, p. 560.
- <sup>13</sup> Vittorio Falzone, Filippo Palermo, Francesco Cosentino, del Segretariato generale della Camera dei Deputati, *La Costituzione Italiana illustrata con i lavori preparatori*, 1949, p. 88.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, p. 94.
- <sup>15</sup> *ivi*.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 91-92.
- <sup>17</sup> Corte Cost. 26 marzo 1980 n. 42.
- <sup>18</sup> In questo caso, il *munus* e il *tributum* sono, per Cicerone, sinonimi. Infatti, entrambi significano, *inter alia*, impegno, dono, contributo, tributo, tassa.

- [19](#) Si tratta di una definizione accettata anche dalla Cass. Sez. Unite penali 10 gennaio 2012 n. 155. Sulla medesima definizione cfr. M.S. Giannini, *op. cit.* 506.
- [20](#) Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, *Apologeticus*, XIII.
- [21](#) A proposito della capacità giuridica, capacità di agire e teoria dello *status libertatis* cfr M. Talamanca, *op. cit.*, pp. 75 e ss.
- [22](#) Sul punto, *ex multis*, M. Talamanca, *op. cit.*, 75 e ss.
- [23](#) F. Cancelli, *Ufficio* (dir. rom.), *op. cit.*, p. 616.
- [24](#) Il *munus* costituisce (non in via principale ma) in via subordinata un dovere giuridico e non è equiparabile a una *obligatio ex lege*. Per questo, il mancato assolvimento del *munus* non costituisce violazione di una norma di legge (né tantomeno di un contratto o di un delitto privato) ma di un potere-dovere giuridico nascente dal fatto di essere parte di una *cummunitas*. A questo potere-dovere giuridico è collegato il potere impositivo di cui la legge stabilisce l'ambito, la portata e la misura. Secondo questa impostazione l'obbligo per il contribuente scatta solo successivamente all'atto impositivo, emesso dall'autorità amministrativa titolare del relativo potere così come attribuito dalla legge. Prima di quel momento, il dovere, ontologicamente connesso al *munus*, alla funzione finanziaria non costituisce un obbligo giuridico, oppure, per meglio dire, "...costituisce una situazione preliminare di fronte ad un diritto del pubblico potere, e si trasforma in obbligo quando viene esercitato il diritto..." (così, M.S. Giannini, *Diritto Amministrativo*, *op. cit.*, p. 504). Su questo tema, ricco di spunti e di analisi è A. Fantozzi, *Diritto Tributario*, Torino 2003, pp. 241-268.
- [25](#) La legge positiva disciplina le modalità di presentazione delle dichiarazioni tributarie, le quali rappresentano una sorta di rendicontazione dei *dona* a favore della Comunità, compiuti dal contribuente in forza del *munus de quo*.
- [26](#) Cfr. *Summa Theologiae* II-II arg. 61; Compendio CCC, 464.
- [27](#) Tuttavia, va detto che la misura del tributo è strettamente connessa anche alla necessità di distribuire tra i consociati i costi indivisibili e per finanziare i servizi pubblici divisibili. Pertanto, pur non considerando il fondamento originario del concorso come atto di giustizia distributiva, è corretto sostenere che la giustizia distributiva costituisce un criterio cittadino per determinare la misura del concorso alle spese pubbliche del cittadino. In questo senso, G. Falsitta *Il principio di capacità contributiva nel suo svolgimento storico fino all'Assemblea Costituente*, Riv. Dir. Trib. 9/2013, p. 767, nota 3.
- [28](#) J. Hervada, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma 2013, pp. 46-47.
- [29](#) J. Hervada, *ibidem*, p. 106.
- [30](#) In concreto, i *cives* delegano i propri rappresentanti che, in Parlamento, votano le leggi di bilancio (art. 81 Cost.) e le leggi di natura impositiva (art. 23 Cost.). Queste disposizioni normative attribuiscono allo Stato-persona i poteri-doveri, i *munera*, da esercitare al servizio dei cittadini e del bene comune secondo criteri di giustizia e ragionevolezza.

## L'identità e la sua patologia. Considerazioni generali nell'ottica della psicoanalisi

MARIO BINASCO

Il titolo di queste considerazioni può dare per un attimo l'impressione di essere incompleto, che gli manchi qualcosa: qualcosa che specifichi di quale identità vogliamo trattare, dell'identità di che cosa stiamo parlando.

Certo di un essere vivente, perché il termine "patologia" ha senso soltanto se si applica ad un essere vivente: ma quale? Il dubbio eventuale dura solo un istante: parliamo dell'essere umano. Infatti col termine "patologia" indichiamo l'effetto di qualcosa che colpisce, altera, impedisce, sospende, alcune funzioni vitali del vivente: e per quale altro essere vivente, che non sia l'uomo, l'*identità* - qualunque cosa noi intendiamo con questo termine - è un'operazione vitale? Per quale altro animale l'identità è un fattore della sua vita? E cioè: quale altro animale ha bisogno di un'identità per vivere la sua vita? Per quale altro animale ha un senso parlare di identità?

### Identità, parola e linguaggio

Se consideriamo qualunque animale, constatiamo che esso è semplicemente identico a ciò che è, a se stesso, e se è affetto da qualche patologia, questa è sempre patologia di qualche sua funzione vitale: e tra le sue funzioni vitali non c'è una funzione specifica, speciale, che possiamo chiamare "identità", e che possa essere affetta da qualche patologia, che possa venire compromessa. Nessun animale ci testimonia di *patire* (pathos, patologia) di una perdita di identità.

L'animale ci mostra di essere sempre fin troppo se stesso, di essere legato *realmente*, sul piano del *reale*, a se stesso, e che nulla lo stacca da se stesso: ci mostra dunque di non avere un problema chiamato "identità", ci mostra che l'identità non fa problema per lui: ha già abbastanza problemi reali da risolvere a partire da ciò che lui è, per porsi il problema di ciò che lui *non è* - e d'altronde non c'è nulla nel reale che gli permetta di porsi questo problema: lui *sa chi è* senza doverselo chiedere. Perfino quando è un animale domestico che dipende da noi, e che si trova davanti noi stessi, diventati fattori importanti della sua vita, con la nostra imprevedibilità,



col nostro obbedire a leggi il cui significato, senso e regolarità gli sfuggono, ciò non fa sorgere per lui il problema della sua identità, casomai gli fa sorgere il problema della *nostra* identità, che noi vediamo riflesso nel suo sconcerto.

Nulla gli permette di porsi la questione “che sono?”: per sua fortuna, perché quella questione lo distraerebbe talmente dai suoi compiti vitali che non riuscirebbe a sopravvivere. Nulla gli permette di porsi la questione, perché può porsi una questione solo qualcuno che parla, solo un essere parlante: un essere cioè il cui... essere dipenda dal parlare e consista nel parlare: un essere che viva non solo nel e del reale, ma anche e soprattutto nel e del simbolico, nel e del significante. È il parlare, è il significante che apre un buco nel reale, che rappresenta il soggetto e così lo stacca dalla sua immanenza nel reale, lo fa ex-sistere, e lo assoggetta al simbolico, al discorso, e alle leggi della parola.

Così che il puro e semplice reale dal quale vengono e nel quale continuano ad essere immersi, non basta più agli esseri umani per sapere che cosa sono, che cosa devono fare, come possono vivere: anzi il puro e semplice reale non dice loro nemmeno se sono vivi o sono morti: infatti essi possono, oltre che *pensarsi* come mortali, anche *immaginarsi* come morti “anticipando” così la loro morte per *identificazione* con un morto (cosa che sta alla base per esempio delle patologie *ossessive*): “io vivo la mia vita come morte” mi disse una volta un paziente ossessivo. Può accadere anche che qualcuno faccia l’esperienza della propria morte come di un evento *reale*, e non di un’immaginazione o di un’espressione metaforica (come quando diciamo: “sono morto di stanchezza”): è un evento e un’esperienza impossibile, che tuttavia possono accadere in quella condizione patologica che viene chiamata *psicosi*, in particolare nella *schizofrenia*. Come quella signora che si presentò ad un primo appuntamento con l’analista dicendo: “dottore, io sono qui solo perché avevamo preso l’appuntamento: perché in realtà devo dirle che sono morta quattro giorni fa”: quale documentazione migliore del fatto che la parola (l’accordo, l’appuntamento) è ciò che fa ex-sistere, *esistere*, questa persona al di fuori e aldilà della propria stessa morte, che per lei era assolutamente reale e non aveva niente di metaforico?

Ma allora *che cosa è, chi è* questa persona, questo soggetto, così dentro il reale (vive la sua morte...) eppure così fuori (può dire che è morto parlando con un altro...)? Qual è la sua *identità*? L’identità di quella signora sta nel suo essere morta, o sta nell’essere quella (quella... che cosa? dato che non è viva...) che parla con l’analista che vede per la prima volta? Quello che si vede chiaramente è che la sua *identità* non è poi così “identica”, è piuttosto divisa, scomposta, comunque non identica a priori, ma è il risultato di una questione vissuta, di un dramma vissuto e parlato: e che non è riducibile ad un solo termine o registro dell’esperienza, ma tiene annodata sempre una complessità di registri e di fattori. Infatti perfino quella signora nel mezzo di una crisi psicotica mantiene una sua evidente unità: è l’unità non della risposta alla questione della sua identità, ma della questione stessa che rimane aperta come una *ferita* e che lei incarna con tutto il suo pathos. L’identità umana è l’identità di una questione incarnata, prima che l’identità di una risposta.

Anche soltanto enunciare il principio di identità logico, "A è A", ci mostra che la radice della questione sta nel parlare: infatti per poter dire che A è identico ad A dobbiamo prima staccare A da A, per poi ricollegarli: questa è l'operazione che nessun animale può fare, staccare una cosa da se stessa parlandone; e questa è l'operazione invece fondamentale ed essenziale che l'essere umano compie, non solo su qualcosa d'altro, ma soprattutto su *se stesso*. È soprattutto quando parla di se stesso che questa operazione è decisiva: perché in questa operazione (anche se dicesse "io sono io") egli stacca e distingue sé da sé, e in quel momento si vede che la sua unità non è più data in partenza, necessariamente garantita, ma è sempre un'unità "ritrovata" in un'operazione complessa. Infatti che cos'è "se stesso"? dove è visibile, indicabile, dimostrabile?

## L'identità come questione umana e la psicoanalisi

Solo gli esseri umani hanno il problema dell'identità - *propria* bisogna aggiungere, e non dell'identità di qualcun altro: questo è il vero problema dell'identità come fattore vitale del soggetto umano. E di questo problema, delle sue vicissitudini, della sua *pato-logia*, solo loro possono rendere conto: solo loro possono parlarne. Per questo una clinica dell'identità può essere solo una clinica della parola, una clinica del soggetto parlante, e mai una clinica veterinaria. Per questo in queste pagine parlo sulla base della clinica psicoanalitica: perché solo la psicoanalisi ha posto la questione e ha elaborato delle nozioni per renderne conto.

La clinica psicoanalitica si fonda sul dire, il suo metodo si basa sul far parlare il soggetto in una particolare condizione, secondo una particolare regola, che è quella di dire tutto ciò che passa per la mente, di dire qualunque cosa senza selezionare nulla in base a criteri estranei al fatto che qualche pensiero ricordo affetto si sia presentato alla mente. In questo senso il metodo psicoanalitico implica un aspetto di confessione, ma soltanto nel senso che mette il soggetto nella condizione di dire, di comunicare oppure no ciò che gli si è presentato alla mente: di dire quindi qualcosa che gli è accaduto a livello del pensiero.

In quanto accaduto non dipende da lui, ma piuttosto è qualcosa che si impone a lui, diversamente da una fantasia che il soggetto può costruire con l'immaginazione, a suo piacimento, come si dice, seguendo cioè il principio di piacere. A parte il fatto che coltivare una fantasia nella propria immaginazione e dirla, comunicarla in atto ad un altro, sono due cose ben diverse: dirla è un atto che la fa passare all'esterno, la fa passare nel reale. È un atto con il quale anche quella fantasia si stacca dall'intimità con il soggetto, e il soggetto stesso si stacca dall'intimità con se stesso per prendere un posto oggettivamente nella realtà esterna: l'atto di dirla mette sempre il soggetto di fronte al fatto che quella fantasia non è più una formazione di desiderio nella quale il soggetto si compiace di se stesso, si sente identico a se stesso, ma che quella fantasia è qualcosa di *accaduto* (nel dire), è qualcosa che è passato nel reale.

Ciò che è vero per le fantasie di desiderio quando vengono confessate o comunque dette, è vero a maggior ragione per i pensieri, i ricordi o gli avvenimenti che non obbediscono al principio di piacere. Il fatto che spesso tra le cose che vengono in mente al soggetto ce ne sono alcune che il soggetto non comunica volentieri, mostra a sufficienza che nel parlare in analisi il soggetto incontra e perfino si scontra con il suo stesso discorso, con le parole stesse che tramano i suoi pensieri. In questo parlare il soggetto fa l'esperienza di incontrarsi e scontrarsi con se stesso: quindi fa l'esperienza di una forma di *non identità* con se stesso: eppure non dubita né sente per un istante che non si tratti di lui, della sua *identità*.

È la normale esperienza di non identità con noi stessi che facciamo quotidianamente ogni volta che ci sorprendiamo di qualcosa che abbiamo detto oppure pensato, o che dobbiamo ammettere di aver compiuto, un certo atto che preferiremmo non aver compiuto, o che in fondo non sappiamo nemmeno noi perché abbiamo compiuto: tutte le volte che ci sorprendiamo che qualcosa della nostra identità reale contraddica o smentisca il versante *ideale* della identità in cui vogliamo riconoscerci.

Tutto ciò mostra che il semplice fatto di parlare, di essere parlanti, fa sì che la nostra identità non abbia la natura di un monolite che è sempre presso se stesso, presente a se stesso, incollato a se stesso: la nostra identità precede gli atti che compiamo, precede i nostri pensieri, ma nello stesso tempo è ciò che i nostri atti realizzeranno e determineranno: infatti noi siamo ciò o chi i nostri atti ci avranno fatto essere.

Questo vuol dire che la nostra identità non è solo qualcosa che precede e fonda il nostro agire, ma soprattutto è ciò che risulterà dal nostro agire; gli atti che compiamo non sono una semplice esplicazione o conseguenza della nostra identità, cioè di chi siamo, ma sono un modo drammatico in cui noi andiamo incontro a ciò che siamo, correndo il rischio di non riconoscerci, o almeno non compiacerci, in ciò che incontriamo di noi stessi.

Per questo gli atti mancati che compiamo o che ci accadono, e nei quali noi ci troviamo chiaramente divisi da noi stessi e in noi stessi, sono così importanti nel nostro rapporto con noi stessi, nel bene e nel male. Sarebbe il colmo se pensassimo che gli atti mancati, i passi falsi, le non riuscite, non c'entrassero con la nostra identità (e infatti non lo pensiamo davvero, dato che cerchiamo di convincercene): che non c'entrassero, certo, non solo con l'identità che noi vorremmo avere, con l'identità *ideale* nella quale vogliamo riconoscerci, ma con la nostra identità come questione ultima e riassuntiva di ciò che *realmente* siamo, di chi *realmente* siamo.

## **Identità, soggetto, nome**

Qui si rendono evidenti due cose: 1) che la nostra identità non può essere pensata se non come la nostra relazione con noi stessi, non può essere pensata al di fuori del legame in atto che noi continuamente cerchiamo di avere e di mantenere

con noi stessi in tutte le nostre operazioni ed esperienze; 2) che la nostra identità non sta tutta in uno solo dei termini, dei fattori, che concorrono ad essa, ma che la nostra identità ultima, la sua unità ultima, è l'unità di una *questione* che il soggetto vive e *di cui* il soggetto vive: è la questione il cui centro resta sempre vuoto, non è dicibile, alla quale tutti i fattori che possiamo riconoscere come concorrenti, determinanti dell'identità di qualcuno, sono solo risposte o tentativi di risposta, o parti di risposta.

Quale altro termine possiamo sostituire al termine questione? Il termine *soggetto* mi sembra quello più vantaggioso e anche più riassuntivo della questione: infatti, ultimamente, che cosa risponde alla questione dell'identità di un soggetto? Credo che non ci siano dubbi: ciò che risponde a quella questione può essere soltanto un *nome*. Ogni risposta anche parziale, anche momentanea, anche provvisoria, che viene data a quella questione nel corso della vita e dei suoi incontri, funziona come un nome, aggiunge qualcosa al nome del soggetto: sappiamo bene quanto sia importante per un soggetto, per una persona, *farsi un nome*.

Infatti solo gli esseri umani hanno e danno *nomi*: nomi *propri*, oltre che *nomi di relazioni* (pensiamo a quelle di parentela). E il nome è un termine essenziale quando si tratta di *dire chi si è*, e di dirlo non solo agli altri che ti chiedono chi sei, ma immediatamente anche a se stessi: infatti è un'evidenza accecante che per sapere chi siamo noi dobbiamo sempre dirlo ad un altro.

Questo è l'aspetto della struttura umana per il quale noi constatiamo che la nostra identità, che dovrebbe essere il punto di maggiore coincidenza con noi stessi, ci deriva in primo luogo dall'Altro, ci viene detta - in tutti i sensi dell'espressione - dall'Altro. Anche questo è determinato, è causato, dal fatto che il nostro legame con l'altro viene ed è strutturato dal parlare e dalle sue leggi.

Voglio dire che noi siamo esseri parlanti non nel senso che prima siamo esseri e che poi parliamo, ma che c'è un essere che riceviamo dal parlare e nel parlare, e che cerchiamo di ricavare nel parlare: siamo esseri che cercano il loro essere perché non ce l'hanno presso di sé, ma possono trovarlo solo nel legame di parola con l'Altro, nel discorso dell'Altro, in ciò che siamo per l'Altro, e cioè in ciò che l'Altro ci dice che noi siamo per lui o per lei. Per questo il soggetto umano non possiede il suo essere, non ha mai abbastanza essere, proprio perché il suo essere almeno all'inizio, in ogni inizio di rapporto con l'Altro, si trova spostato nel discorso dell'Altro e nel desiderio dell'Altro. E il nostro essere ha ben a che fare con la nostra identità.

L'inizio dunque di ogni risposta alla questione vivente dell'*identità* di una persona, sta in un'*alienazione*: paradossalmente, l'identità detta superfluamente umana, l'identità con se stesso dunque, parte, dipende, deriva dalla sua alienazione all'Altro e nell'Altro. Questo è l'inizio dell'identità: è questa alienazione che pone poi la necessità del dramma soggettivo della *separazione* dall'Altro.

La separazione è un'altra tappa, un altro versante della questione dell'identità: essa non consiste nel distacco, nell'allontanamento *reale* dall'altro, ma consiste nel potersi relazionare con se stessi come separati dall'altro, legati ma separati,

distinti dall'altro: consiste nel rapporto con se stessi in quanto aventi un destino separato da quello dell'altro, e quindi in quanto aventi un compito vitale proprio che l'altro, nessun altro, nemmeno Dio, può svolgere al nostro posto. Come si vede qui, nella questione della separazione appare chiaramente il fatto che l'identità non può mai essere una proprietà, tutt'al più un possesso (il possesso implica sempre una relazione di alterità, di separatezza) che ci è dato per farcene qualcosa della nostra vita: ma, appunto, che cosa fa sì che noi possiamo vivere la vita come nostra?

### Chi dice veramente l'identità?

Una notazione storica che conviene fare è che "identità", almeno nell'uso che ne facciamo oggi, non è una parola antica, ma piuttosto recente nella storia: essa comincia ad essere usata nel XIX secolo come termine del discorso dell'amministrazione degli stati, delle polizie, dei governi, relativo alla loro esigenza di *identificare* le persone che incontrano, e cioè di far collimare la presenza concreta di una persona con un nome e dei dati scritti su un registro da qualche parte. Quindi nel suo uso moderno l'"identità" non ha il significato che invece ha preso poi nella clinica psicoanalitica e nelle pratiche della soggettività, di relazione del soggetto con se stesso e le sue funzioni e registri, non prende significato dal punto di vista di un soggetto e della sua esistenza, ma solo dal punto di vista di un Altro che, nel suo discorso, è interessato a "inchiodare" qualcuno a ciò che egli è in un registro o in un verbale, nel sapere che qualche potere ha su di lui.

Basti pensare a *I miserabili* di Victor Hugo, e alla caccia che il poliziotto Javert fa di Jean Valjean cercando di rintracciarlo sotto il nascondiglio nelle sue varie e fittizie identità: che sono identità sociali, sono modi di presentarsi agli altri con cui si hanno legami sociali, sono i modi con cui ci si fa chiamare da loro, modi che contribuiscono al *nome* che portiamo e con cui siamo conosciuti in società. Sono *veri* questi nomi, o sono *falsi*? Che cosa significa che un'identità è vera oppure falsa? E soprattutto *per chi* significa? Nel caso di Jean Valjean i suoi nomi e le sue identità sociali sono false per il commissario Javert, perché Javert, il poliziotto, *identifica* Jean Valjean, la sua persona, con la sua "identità" amministrativa penale e giudiziaria di colpevole e condannato: si vede chiaro che a lui non interessa il soggetto Jean Valjean, la coscienza che può avere di se stesso, ciò che pensa di sé, il giudizio che può dare su di sé, il vero *nome* che nomina la *propria* vita: tutto questo è un'eccedenza inutile rispetto alle azioni che lo *identificano* come colpevole *per* il sistema giudiziario. Il romanzo evidenzia che la relazione con la giustizia dello Stato che Jean Valjean intrattiene, non esaurisce in alcun modo il campo della sua identità: né per le altre persone con cui ha avuto legami nei quali egli ha fatto loro del bene, né per se stesso.

Il romanzo ci mostra che Jean Valjean sa di non essere soltanto quelle azioni oggettive, reali, alle quali il commissario Javert vorrebbe impiccarlo, e si ribella strenuamente ad essere ridotto a quella identità assegnatagli dal sistema giudizia-

rio senza alcuna considerazione del significato soggettivo che ha avuto per Jean Valjean il furto iniziale commesso.

Il momento chiave del romanzo è il momento in cui Valjean cede alla tentazione di assumere lui stesso quell'identità di criminale assegnatagli dal sistema, la tentazione di *riconoscersi* in quell'identità e di agire di conseguenza secondo essa, rassegnandosi a giocare il gioco del sistema: è il momento del furto dell'argenteria dalla casa del vescovo che lo ha accolto. Il racconto mostra in modo straordinario come il fatto che il vescovo non lo tratta pubblicamente come un ladro, ma anzi definisce come proprio dono, e non come refurtiva, ciò che Valjean aveva preso, aggiungendo perfino ad esso due preziosi candelabri d'argento, ecco, questo offrire letteralmente a Jean Valjean una *nuova identità*, permettendogli di rinunciare a quella di criminale alla quale aveva per un momento deciso egli stesso di fissarsi.

Ciò che non interessa al commissario Javert è in realtà l'evento essenziale per il soggetto Jean Valjean, essenziale per le sue identificazioni che scandiscono e impostano il suo percorso verso l'identità nelle sue relazioni con se stesso e con gli Altri con cui avrà a che fare.

Come si vede, quando ci interessiamo all'identità di qualcuno, dobbiamo sempre chiederci se ci interessiamo alla sua identità nel modo del commissario Javert (che *non vuole sapere nulla del soggetto* che *lui* identifica all'apparenza esterna del suo atto) oppure nel modo, per esempio, del vescovo Myriel, che ha letteralmente operato quella che gli psicoanalisti chiamano un'interpretazione del desiderio di Jean Valjean, come desiderio di identificarsi per dispetto e disperazione con il criminale che Javert vuole che egli sia: permettendogli così, cristianamente, di sovvertire questa identità.

Se riteniamo che l'azione e l'intervento del vescovo hanno operato in senso *terapeutico* per Jean Valjean, come il racconto ci suggerisce, allora dobbiamo considerare come patologica e *patogena* la modalità di trattare l'identità del soggetto da parte del commissario, con le sue conseguenze sulla relazione del soggetto Jean Valjean con se stesso: conseguenze devastanti perché distruttive e anti vitali.

Qui si rende evidente un punto fondamentale: sia la questione dell'*identità* sia quella della *patologia* umana riguardano entrambe la relazione intima del soggetto con se stesso, anzi il legame intimo del soggetto con la propria stessa realtà.

Sottolineo il termine *legame*, perché più del termine "relazione" ci dice che c'è qualche cosa in gioco nel dramma dell'identità che il soggetto vive come compito necessario a cui l'esistenza e la realtà lo obbligano: dico dramma perché una *posta in gioco* è qualcosa che non è garantito di mantenere o di ottenere, è qualche cosa che si può perdere e non solo guadagnare.

La posta in gioco nel dramma dell'identità è appunto il legame che il soggetto può realizzare con i diversi fattori della sua esistenza e della sua vita: fattori reali, fattori simbolici, fattori immaginari. L'unità del soggetto con se stesso e con i propri fattori non è necessariamente scontata e garantita in partenza per il solo fatto che l'individuo è uno sul piano del reale, perché l'essere umano non può esi-

stere soltanto sul piano del reale come qualunque altro animale, ma esiste necessariamente anche sul piano delle relazioni simboliche oltre che nell'immaginario (in quello umano, molto diverso dall'immaginario dell'animale, che per quest'ultimo non esce fuori dal piano del reale, di cui è un apparato). La distinzione tra questi tre registri del reale, del simbolico, dell'immaginario è necessaria per capire qualche cosa e per orientarsi nella complessa questione della struttura del soggetto: qui mi preme sottolineare che l'identità ha una *natura di legame*, è l'esito di un'operazione, cioè di un'attività, di legame, che passa attraverso il legame con l'altro, sia maiuscolo che minuscolo, per arrivare a permettere al soggetto stesso un legame separato e distinto con la realtà (che include la realtà dell'altro e la propria realtà).

Per questo ogni evento *patologico* nella soggettività umana consiste in una qualche forma di slegame, di slegamento tra il soggetto, tra i suoi fattori vitali, tra lui e la realtà. Per questo però notiamo che le forme della patologia soggettiva, quando le incontriamo, ci indicano con certezza che siamo in presenza di un individuo/soggetto umano che è al lavoro per trovare, ritrovare, mantenere quel legame interno tra sé, i suoi registri e i suoi fattori che chiamiamo sinteticamente identità.

## Patologie dell'identità o patologie da identità?

Con ragione ho insistito nel sottolineare la differenza radicale che su questo punto esiste tra l'uomo e gli altri animali: questi, anche quelli cosiddetti superiori, anche quelli considerati più simili all'uomo, sono *immuni dalle patologie* che affliggono il soggetto umano nel lavoro della sua esistenza. Non si conosce un gorilla o uno scimpanzé affetto da *dissociazione schizofrenica*, da *amnesia di identità*, da *masochismo morale o erogeno*, da *senso di colpa* patologico, affetto da *melanconia* o da *disforia di genere*: affetto cioè dalla percezione di qualche minaccia alla forma della sua stessa esistenza soggettiva, da una qualunque delle forme di slegame che invece possono colpire gli umani.

Ed è logico, perché gli animali non hanno nulla da legare alla propria esistenza che possa essere slegato: anzitutto perché il *pensiero* della "loro esistenza" non è un *fattore* della loro vita, perché essi non si preoccupano della loro "esistenza" (e quindi di chi sono o di che cosa sono), ma solo di svolgerne le funzioni.

Uno scimpanzé non è *melanconico*, perché non rischia di sentire il proprio essere ridotto e identico ad un oggetto oscuro, incapace di ricevere un valore qualunque, incompatibile con ogni ideale, con il risultato di non riuscire più a cogliere ogni aiuto che gli possa venire dall'altro che lo ama e lo riconosce come un bene per lui, e di essere condotto alla disperazione e al suicidio.

Uno scimpanzé non è *schizofrenico*, nella misura in cui non rischia di sentirsi sfuggire il rapporto con la propria immagine e attraverso questa col proprio corpo, di non sentire più come proprio il suo corpo e quindi di non riuscire più a prendere l'iniziativa di muoverlo; oppure non rischia di sentire che i suoi organi, le sue

sensazioni, i suoi movimenti non sono suoi ma sono in realtà operati da qualche potere esterno a lui, da qualche altro che lo perseguita e che vive e gode la sua vita al posto suo. Lo scimpanzé non ci parla e quindi noi non sappiamo molto del suo rapporto intimo con la sua vita, tuttavia da quanto noi vediamo di lui non sembra ci siano dei segni che dicano che lo scimpanzé abbia col suo corpo non solo una relazione di *essere* (nel senso di essere identico al suo stesso organismo), ma anche una relazione di *avere*: soltanto chi vive una relazione di avere con qualcosa da cui si sente distinto, può avere il timore o fare l'esperienza di perderla.

Uno scimpanzé non rischia di avere episodi di *depersonalizzazione*, di non sapere più chi è veramente, di non sentirsi più nessuno, di non sentirsi esistere, di non riconoscere più la sua immagine allo specchio: per la ragione che quando da piccolo gli è capitato - se gli è capitato - di passare davanti ad uno specchio e di essere stato attirato dalla sua immagine riflessa, dopo aver guardato dietro lo specchio ed essersi accorto che si trattava di un'immagine puramente virtuale aveva perso ogni interesse per la suddetta immagine. Quell'immagine infatti non era di un altro suo simile reale con cui gli interessasse avere a che fare: e quanto al fatto che fosse un'immagine *sua*, ciò non bastava a farne un'immagine *di sé*, della quale peraltro non aveva alcun bisogno e dunque alcun interesse. A differenza, in questo, dal suo "cuginetto" umano, il bambino, che una volta realizzato che quell'immagine che vede nello specchio portata in braccio dal genitore è la *sua*, che è lui finalmente reso visibile a sé come un altro nello spazio circostante, si accende di una passione per questa immagine e per il suo legame con essa che non lo lascerà più per tutta la vita (si chiama narcisismo, nel senso di struttura della persona, non anzitutto nel senso di patologia).

Uno scimpanzé non è *transessuale*, nella misura in cui non pensa che dovrebbe avere un sesso diverso da quello che ha, per la semplice ragione che non distingue se stesso dal proprio corpo sessuato reale: ed è troppo impegnato ad affrontare il reale per quello che è, senza nulla che possa dargli l'idea o il pensiero che il reale non dovrebbe essere quello che è.

Così uno scimpanzé non avrà mai un'*amnesia di identità*, quel fenomeno in cui il soggetto risulta incapace di ricordare il proprio nome, con tutte le esperienze legate più direttamente a questo nome. Anzitutto perché il nome proprio è un significante, cioè un elemento speciale della lingua umana, che ha la funzione di rendere presente il soggetto nel discorso, e quindi anche a se stesso, ma che è stato dato al soggetto dall'Altro familiare e sociale. Ma siccome lo scimpanzé non parla, non usa il linguaggio dell'uomo (col suo continuo bisogno di interpretazione) tanto meno per designare se stesso e per convincersi di *essere* quello che il nome designa, ecco che non appende al nome proprio che gli viene dall'Altro tutti i ricordi che costituirebbero la sua identità: e per questo non può nemmeno dimenticarla né rifiutarla.

Nessuna di queste forme cliniche colpisce lo scimpanzé, perché egli non viene *diviso* internamente a se stesso da nessuna forma di *autocoscienza* appoggiata, fondata sul linguaggio e sulla funzione della parola, ed egli non deve fare i



conti con questa *divisione* interna della *coscienza* dalla quale l'uomo invece è *affetto* strutturalmente, come mostra il fatto che l'uomo, quando parla, parla sì all'Altro, ma contemporaneamente *parla a se stesso* e con se stesso. Nell'atto di parola rivolta all'altro il soggetto è sempre anch'esso un ricevente necessario del messaggio, ne è in qualche modo sempre il destinatario, anche se non l'unico: riceve sempre una ricevuta di ritorno. Oltre a ciò sappiamo bene che il soggetto può rivolgersi direttamente a se stesso come se parlasse ad un altro: questo perché il fatto di parlare scava il posto dell'Altro all'interno del soggetto stesso.

Ho detto che l'uomo è affetto da questa divisione interna che lo distingue dall'animale e che costituisce la condizione per una serie di affezioni psicopatologiche; ho anche detto più sopra che questa divisione interna prodotta dal linguaggio umano nelle operazioni esistenziali e vitali del soggetto, questo distacco simbolico da se stesso è la condizione per cui solo l'essere umano ha il problema dell'*identità*.

Ma allora in qualche modo stiamo forse dicendo che tutte le patologie propriamente umane, le patologie *psichiche* o, detto più giustamente, *soggettive*, sono tutte in qualche misura *patologie dell'identità*, o forse più esattamente ancora patologie *da identità*? Stiamo dunque dicendo che il problema stesso dell'identità è una patologia, ed una patologia specificamente umana? O addirittura che l'essere umano come tale è malato di identità?

Dovremmo allora scegliere se considerare l'identità un problema invece che una soluzione, una patologia invece che una forma di guarigione?

Questa idea è già stata avanzata nella storia del pensiero da qualche filosofo: Rousseau (o Hegel, mi pare, se non entrambi), ha affermato che l'uomo è un *animale malato*. Quanto abbiamo detto va dunque nella stessa direzione? Sottoscriveremmo noi la stessa affermazione? In qualche misura sì, ma sostanzialmente no.

Per ripetere l'affermazione che l'uomo è un animale malato non c'era bisogno alcuno della psicoanalisi; questa affermazione implica che l'uomo venga strappato dalla sua (supposta) pacifica appartenenza alla natura animale per opera di fattori sociali esterni, e resti quindi, in quanto animale, lesionato da questi fattori umani nella sua vita, che senza di essi avrebbe potuto svolgersi in modo compiuto e pacifico sulla base delle proprie dotazioni naturali: in fondo come un animale domestico che viene disturbato e denaturato dal contatto e dalla convivenza con una logica bizzarra, incomprensibile ed estranea alla sua natura come quella degli esseri umani.

Quest'affermazione implica l'idea che tutto ciò che è propriamente umano sia extra naturale o innaturale o antinaturale (la civiltà, la cultura, l'idea stessa di identità umana), e che ciò che è naturale e cioè animale sia in fin dei conti completo e autosufficiente in se stesso. È una scissione così netta tra il naturale-animale e l'umano che sembra derivare, da un lato da una rinuncia ad interrogare una qualche natura umana, e dall'altro lato dalla convinzione che l'ideale per l'essere umano sarebbe quello di rientrare completamente nella vita animale, di rinunciare cioè all'umanità con tutti i suoi problemi e le sue patologie.

## Follia e libertà

Non si fatica a capire che l'essere umano, trovandosi solo davanti agli aspetti impossibili della sua condizione e della sua esistenza in questa realtà naturale, sia stato tentato più volte di immaginarsi più felice nella inconsapevole condizione dell'animale. Finché questa rimane un mito, l'immaginazione nostalgica di qualche perfetta condizione originaria (peraltro mai accaduta o comunque mai sperimentata), essa può funzionare da consolazione come ogni fantasia nostalgica di questo tipo.

Ma quando questo ideale nostalgico viene preso sul serio come *reale* programma da realizzare per il miglioramento (*enhancement*) della vita umana, sia personale che sociale, esso porta diritto verso la psicosi, come mostrano i casi di Rousseau e di Nietzsche: lungi dal liberare il soggetto dalla sua condizione patologicamente umana esso lo sospinge verso la versione più patologica, la versione più al limite di questa patologia, appunto la *follia*. Perché accade questo? Perché ogni rinuncia a prendere in conto le reali dimensioni e condizioni della struttura umana, ogni rinuncia a raccogliere la sfida, ovvero il dramma, che essa ci impone, non può che terminare peggio per il soggetto.

Pascal diceva che l'uomo supera infinitamente l'uomo: e dunque - possiamo dire noi - che egli è diviso in se stesso da ciò che gli permette di trascendersi, e per di più infinitamente. Questo significa, ed implica, che l'uomo non solo possa, ma tenti sempre di andare aldilà di se stesso, cioè di *ex-sistere* aldilà di se stesso, aldilà della realtà in cui è immerso e di cui è parte. Il che è normale per lui dato che deve esistere sempre fuori di sé nelle relazioni di parola e discorso con gli altri e che deve giudicare la realtà e se stesso sempre da un punto di vista esterno sia alla realtà che a se stesso.

C'è dunque un essere "fuori di sé" che è assolutamente normale per l'uomo e niente affatto insano, senza il quale anzi il soggetto non potrebbe vivere in modo normalmente umano. Questo fattore di trascendenza di sé, questo vivere in parte al di fuori di sé, l'uomo non può eliminarlo: anche quando lo rifiuta, questo rifiuto stesso è un atto di trascendimento.

Trascendere la propria realtà implica che l'uomo abbia la *libertà* di oltrepassare la realtà: quando la realtà gli pone qualche seria difficoltà egli è tentato e spinto a oltrepassarla: e uno dei modi di oltrepassare la realtà è quello di *negarla*. Nella stessa condizione di libertà si trovano unite e vicine sia la possibilità di trattare la realtà in modo adeguato alla vita umana, trattarla in modo vivibile, sia la possibilità di opporsi alla realtà in quanto insopportabile, invivibile, o ritenuta tale per qualche ragione quasi mai evidente alla coscienza. In particolare questo avviene quando l'esigenza di mantenere la relazione con un Altro "costringe" o quanto meno porta il soggetto a sacrificare, annullare, ignorare qualche parte della propria realtà, dei propri pensieri e giudizi, dei propri desideri: sono le situazioni critiche che Freud ha chiamato *conflitti*, e che hanno un ruolo appunto *critico* nel prodursi delle formazioni patologiche.

L'essere umano può rifiutare la realtà, ne ha la libertà: non può rifiutarla *realmente*, può rifiutarla soltanto *simbolicamente*, nel discorso che tiene con se stesso, cioè può rifiutare di riconoscerla, rifiutare di prenderla in conto, di sapere ciò che essa implica, le sue conseguenze per lui. Diversi sono i modi, i procedimenti secondo i quali si può dire di no alla realtà: Freud ne ha elencati e studiati alcuni (rimozione, denegazione, sconfessione o smentita, rigetto), tutti alla base delle varie formazioni di psicopatologia, anche della vita quotidiana. L'ultimo modo, il rigetto o *Verwerfung*, quello più radicale, la perdita più radicale di realtà, è quella alla base della follia psicotica.

Parlare consente all'uomo la libertà di negare la realtà alla quale pure sarebbe assoggettato: assoggettato realmente, nel reale, ma non necessariamente nel simbolico: così il soggetto può rifiutare, secondo la sua libertà, di sapere e di riconoscere il suo assoggettamento al reale e alla verità di questo. Così la follia è l'esito di un rifiuto fondato sulla *libertà* anche se non scelto "liberamente" e cioè "sovranamente" secondo il significato che quotidianamente diamo a questa parola.

Così la *follia* non è anzitutto un'obiezione alla *libertà*, ma ne è l'esito quando la libertà viene portata al suo *limite* di negazione della dipendenza del soggetto: "ciò che è rifiutato nel simbolico riappare nel reale" dice un fondamentale aforisma di Lacan.

## L'identità come nodo e la funzione paterna

Ogni patologia psichica tocca quindi l'identità, c'entra con l'identità perché è legata al modo in cui il soggetto vive tenendo più o meno conto della realtà con cui è in rapporto di dipendenza. Dipendenza da che cosa? Dalla sua struttura, e cioè dal *reale*, dal *simbolico* che è la condizione della sua esistenza (ex-sistenza) come soggetto e che lo costituisce come parlante, e dall'*immagine* di sé, che lo situa nel mondo visibile assegnandogli dei confini e gli permette di riconoscersi negli altri simili e di essere da loro riconosciuto. Sono i tre registri dell'esperienza che Lacan ha individuato e chiamato *Reale*, *Simbolico*, *Immaginario*: la singolare identità concreta di ogni soggetto *uno*, risulta dal modo in cui egli annoda la *molteplicità* di questi tre registri. Sono i registri che organizzano la realtà in quanto simbolizzata, umanizzata, resa abitabile per il soggetto e riconoscibile da lui come non aliena, dunque corrispondente alla sua identità. Sono i registri della complessa struttura del soggetto umano che questi, nel lavoro di *identità* in cui si riassume tutta la storia dei suoi rapporti col reale, a partire dal suo sviluppo, dalla sua formazione, fino poi alla sua vita sociale, si trova a dover annodare.

Se è ben vero, come si è visto, che la psicoanalisi ha documentato che la questione dell'*identità* è la questione centrale e fondamentale del soggetto umano, tuttavia è anche vero che l'identità non è, in quanto questione riassuntiva della soggettività, un *concetto specifico*, particolare, dell'esperienza e della teoria psicoanalitica. Infatti "identità" non è un concetto psicoanalitico, almeno non specifi-

camente psicoanalitico. Il concetto psicoanalitico che più risponde della tematica dell'identità è il concetto di *identificazione*.

In psicoanalisi e nella clinica psicoanalitica non si dice mai che il soggetto ha una certa identità, si dice casomai che ha una certa identificazione: e con questo si intende dire che l'identificazione di cui si parla non esaurisce la questione dell'identità per quel soggetto. C'è una logica in questo: se l'identità nell'essere umano non può essere considerata come il *set* unitario di patterns di funzionamento di base secondo i quali l'individuo vive la sua vita, ma se è resa *incompleta* per opera del fattore essenziale e fondamentale del vivente umano che è il parlare, il *logos* come ambiente, mediatore e perfino stoffa di ogni relazione con la realtà e con se stessi, è logico pensare, e constatare, che l'individuo umano possa ritrovare di volta in volta qualcosa della sua identità *identificandosi*, cioè attraverso *identificazioni*, operazioni nelle quali egli si *fa identico* a qualcosa d'altro, ad un altro che, nel caso della propria immagine allo specchio, può essere perfino se stesso.

Le identificazioni sono tutte modi di legame, con gli altri, con la realtà, con se stessi.

Esse non sono solo modi, sono anche modelli di legame, hanno un valore di sostegno e di modello, e non solo nel loro versante ideale, che è quello ovviamente più visibile, che è quello proposto all'imitazione diretta da parte del soggetto, al quale si propone appunto di conformarsi a queste forme ideali attraverso i modelli che per lui possono diventare importanti. Ma se questo bastasse a risolvere il problema dell'identità, non avremmo dovuto fare tutte le distinzioni che abbiamo fatto. Il problema è che non tutto è imitabile, non tutto è acquisibile per imitazione: l'imitazione svolge certamente un ruolo di introduzione del soggetto alla questione che dovrebbe risolversi con una certa identificazione. Ma quando l'identità da assumere consiste in una posizione che il soggetto deve assumere in atto, che deve mettere in atto in certi incontri col reale, unendo il suo Ideale dell'Io col suo desiderio, lì c'è un passo che il soggetto può compiere soltanto se ha potuto assumere la logica inconscia che anima il suo modello, ben aldilà del supporto che l'imitazione gli può dare.

Nella clinica psicoanalitica questo lo si è verificato specialmente nel rapporto del soggetto con la realtà sessuale - anche se vale per tutte le tappe in cui al soggetto è chiesto di agire assumendosi un'iniziativa e una responsabilità che solo lui può metterci, oltre il punto fino a cui gli altri possono appoggiarlo e "dirgli come fare". Per questo davanti alla soglia dell'atto sessuale il soggetto si accorge e sente che nessuna preparazione, nessun sapere e nessuna imitazione/identificazione di cui si fa forte basta ad accompagnarlo e sostenerlo sul punto decisivo, che solo l'assunzione di un desiderio deciso può sostenerlo in quel punto. Analogamente è ciò che accade quando il soggetto supera qualche tappa, qualche soglia simbolica importante (esame di maturità, di laurea, concorso di assunzione al lavoro, diventa padre o madre, il servizio militare, ecc.) e si inoltra nel terreno *reale* degli atti nei quali potrà contare solo sulle risorse che avrà tratto dalle sue vicissitudini identitarie, oltre ogni riferimento a un modello imitabile. E infatti la clinica attesta che è

spesso nel momento di avanzarsi su quel terreno, superata una tappa, che nel soggetto si produce una formazione patologica, angoscia, sintomo, crisi o altro che sia.

Nell'assunzione da parte del soggetto del proprio sesso giocano certamente una serie di identificazioni, come Freud ha mostrato, e tuttavia la nozione di identificazione è insufficiente a spiegarla: infatti, che cosa significa, per esempio, *identificazione al padre*? Non un'imitazione, perché qualunque aspetto del padre che possa essere imitato non c'entra con l'essenziale della sua funzione. La sua funzione è qualcosa di invisibile, che risulta dal complesso nodo tra desideri che legano concretamente quel padre, quella madre e quel bambino. Lacan, che ha lavorato per decenni sul nesso tra la sessualità e la funzione paterna (a partire da Freud), è arrivato da un lato a parlare non più di identificazione sessuale, ma di un più complesso processo di *sessuazione*; e dall'altro lato ha mantenuto il ruolo decisivo della funzione paterna nella vicenda dell'identità come nodo o annodamento della complessa realtà soggettiva, qualificando in modo nuovo la funzione paterna come funzione che *dà il nome*. E in effetti anche in logica, almeno secondo Saul Kripke, un nome proprio è sempre identico a se stesso in qualunque discorso sia pronunciato: per questo possiamo pensare che sia il principale supporto per l'identità, pensata come nodo.

Non è questo il luogo per dettagliare e sviluppare queste tematiche: le ho citate per avvalorare l'idea che l'identità consiste in un modo di tenere insieme i legami che strutturano la vita e l'esistenza di ogni soggetto singolare, e che le funzioni "famigliari" (materna e paterna) hanno un ruolo fondamentale e critico a questo livello.

Per questo, quando accade nel reale qualcosa che mette alla prova questi legami e in qualche punto li rompe o li allenta, questo rimette in moto il lavoro di identità del soggetto: e le formazioni sintomatiche che segnalano che questo lavoro è in corso, sono ciò che chiamiamo patologie. Come ha detto Freud una volta per tutte (parlando dei deliri): "ciò che a noi sembra la malattia, sono in realtà i tentativi di guarigione" che il soggetto mette in atto. Questo resta sempre vero, e conviene sempre averlo in mente, se siamo interessati ad aiutare il soggetto in questo lavoro.

Perché se è vero in qualche modo che l'identità è una condizione della patologia, è ancora più vero che essa ne è il rimedio.

## Bibliografia

- S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, (1921), in *Freud Opere vol. IX*, Boringhieri, Torino 1978.
- S. Freud, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, (1924), in *Freud Opere vol. X*, Boringhieri, Torino 1978.
- S. Freud, *Il problema economico del masochismo*, (1924), in *Freud Opere vol. X*, Boringhieri, Torino 1978.
- S. Freud, *Il disagio della civiltà*, (1929), in *Freud Opere vol. X*, Boringhieri, Torino 1978.
- S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, (1926), in *Freud Opere vol. X*, Boringhieri, Torino 1978.
- J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni trattamento possibile della psicosi*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.II, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro III, Le psicosi*, Einaudi, Torino 1985, 2010.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV, La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996.
- J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.II, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.I, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Aldilà del principio di realtà*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.I, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.I, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.I, Torino 1974, 2002.
- J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, in *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, vol.I, Torino 1979, 2003.
- J. Lacan, *Allocuzione sulle psicosi infantili*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- J. Lacan, *Nota sul bambino*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- J. Lacan, *Televisione*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2005.
- J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2005.
- C. Soler, *Vers l'identité*, Editions du Champ lacanien, Paris 2015.

## L'identità del "protagonista"

VITTORIO CAPUZZA

Su un piano meramente antropologico, capita spesso che quel che noi creiamo come una "verità" è, a ben vedere, una "convenzione"; così, una pluralità di verità possono essere i risultati di diverse opinioni che assumono rilevanza essendo condivise da più individui, e quindi, in un certo qual senso, concordate. Se lette su un piano sociale, in questa categoria dell'*opinione dominante* (così la chiama Pascal: cfr. Leopardi, *Zibaldone*, p. 329) rientrano a pieno titolo diverse nostre "verità", quali sono, ad esempio, la legge, i costumi, la tradizione; vi rientra perfino l'*identità* di ciascuno.

Non v'è dubbio che la parola "identità" già reca in sé l'idea di una tensione: riuscire a far coincidere nella qualificazione che ognuno di noi come persona ha riconosciuta nel contesto in cui vive e opera, con quello che ognuno di noi sa di essere. In altre parole, l'identità della persona è un giudizio e difficilmente può essere "identico" a ciò per cui essa è tale e non un'altra; e le definizioni possono essere molte, diversissime, relative, determinate da condizioni soggettive dell'altro, da circostanze di luogo, di tempo, di cultura. Per questo, il rischio è che l'identità di una persona può divenire una "verità" relativizzata dall'opinione.

Se la crescita interiore e la formazione della persona sono tali da garantirle una giusta visione interiore e una sufficiente padronanza dei propri stati psicologici ed emozionali, lo sforzo sarà teso a vivere coerentemente con il proprio essere, a prescindere dal giudizio altrui, e in ultima analisi a proporre la sua identità in modo da renderla sempre più assimilata nel contesto in cui si agisce. E così si può parlare di "identità" fra ciò che siamo e ciò che di noi giunge agli altri. Quando, invece, la nostra identità dipende dalla "conformazione" a coloro che la giudicano, allora portiamo una "maschera", l'unica attraverso la quale possiamo essere capiti, perché solo con essa possiamo parlare (*per-sonas*).

Siamo, spesso, quello che gli altri vedono e credono di noi. Allora, ognuno per affermare l'identità fra ciò che appare agli altri e ciò che crede di sé, ogni volta "combatte", si adopera in una sorta di gara, sperando che alla fine si accorgano di lui e lo riconoscano così come egli desidera. In questo tentativo di affermazione può anche esserci una dolosa o colposa azione del singolo, che prova a "vendere" un'immagine di sé falsata, non rispondente alla realtà; e forse risiede in questo il motivo per il quale siamo, almeno all'inizio, accolti dagli altri con una certa dose

di scetticismo o di malizia o di indifferenza.

Vista da un'altra visuale, questa antitetica posizione fra noi e gli altri consistente in relazione all'affermazione della "nostra" (nel senso che riguarda noi stessi) verità, è testimoniata proprio dal fatto che l'azione di giudicare tenta un'operazione di "separazione", scollando l'identità fra il nostro essere e quell'apparire rovesciatoci addosso dagli altri. La voce greca "*krino*" indica una elezione e quindi propriamente significa separare, dividere; "*e'krino*" ha valore di "esser tra due" e quindi con la scelta viene rifiutata una parte. Allora, l'opinione altrui è già in partenza il polo opposto della singola identità.

Se vista in questa componente di contesa fra l'opinione degli altri e la visione che abbiamo di noi stessi, allora la parola "identità" indica la tensione verso una coincidenza fra il nostro essere e il nostro apparire, postulando così un altro significato e un'altra parola: "protagonista"; non è un caso, perciò, che per "protagonista" oggi intendiamo, in via estensiva, anche il ruolo primario che il singolo conduce nella vita civile (così, ad es., in L. Doninelli, *sub voce* "protagonista", in *Vocabolario Treccani*).

Tale termine reca in sé l'idea della primizia e l'azione del combattimento. La radice greca "pro" significa "avanti", da cui deriva "*pròteros*", che ha il valore del "*prius*" latino; "*proos*" significa "il primo", e ancora: "*pròtten*" equivale a "stare davanti, in preferenza"; "*pròsso*" e "*pòrro*": stare innanzi grandemente; "*ptrooteìov*" indica l'autorità e il suo primato.

Il sostantivo "*agoònisma*", che è il secondo termine che compone la parola "*protagonistèès*", richiama più significati: quello di combattimento, di contesa nel senso anche fisico; ma rappresenta, secondo Tucidide, anche il premio conquistato con la lotta (e se si vuole, ai nostri fini, il premio della lotta è proprio la "identità" che tentiamo di garantirci all'esterno, nella società), o anche l'oggetto stesso della gara competitiva; ha valore anche di contesa o lite giudiziaria (così Lisia e Antifonte), che in un certo senso, è il luogo in cui le parti antagoniste, sublimando la violenza nel diritto, combattono con gli strumenti normativi per tentare di far imporre dall'autorità - che sta innanzi, "*pròsso*" - all'altro la propria "opinione", che diviene così "verità" una volta scelta, preferita ("*krino*") dal giudice.

Il termine "*agoònisma*", però, sta a significare storicamente anche un'altra realtà, della quale parla Aristotele, cioè quella della "preparazione scenica", e anche in questo senso con chiare assonanze con la predisposizione e i luoghi in cui avviene la lite giudiziaria.

Identità, dunque, richiama una contesa per affermarsi in quella coincidenza fra la visione di sé e quella operata dagli altri. Ma non tutti rispondiamo a questa tensione, preferendo rimanere circoscritti, per inerzia o per debolezza, nel giudizio altrui, oppure non riuscendo a calare nella realtà in cui siamo e agiamo la corretta visione di noi stessi. In questo senso, allora, non si può parlare di identità del "prot-agonista", ma di "agoònisma" per affermare la propria identità. Invece, il protagonista è colui che riesce ad avere un ruolo principale, dinamico e incisivo,



anche se non necessariamente vincente, ma non per questo debole. Può, infatti, determinarsi l'affermazione della propria identità anche quando si è ingiustamente catalogati, ristretti in ambiti di giudizio alterati, miopi e parziali: si diventa protagonisti anche quando si rimane in disparte, ma pur sempre restando sulla scena. Alla voce altrui che sferra giudizi e opinioni riduttive, fa eco di risposta la presenza silente di chi è giudicato e che finisce per affermare se stesso solo restando lì.

Non è forse protagonista Mattia Pascal quando tra "l'ansiosa rabbia" e la "rabbiosa ansia" non si cura più se gli altri lo riconoscano "prima di scendere e appena sceso a Miragno"?

Infatti, la sua presenza è continuo motivo di interrogativo, che non diminuisce nemmeno con il trascorrere del tempo, ma che anzi lo rende sempre più protagonista; la sua identità è nell'accettare di "non essere più" quel che invero è. Nel personaggio pirandelliano, l'identità, che *ex se* indica coincidenza, si costruisce in una disgiunzione, estesa fino al fatto di non essere più quel che realmente si è, a causa delle circostanze, dell'ignoranza e delle formalità (fra le quali anche la legge, che impone "una" verità). Perciò quel nuovo personaggio, proiezione di una realtà materiale e che come tale va oltre la materialità stessa, diviene un protagonista, anzi diviene un protagonista senza identità o la cui identità è nel non averne alcuna. Intanto, essendo protagonista, nonostante sua moglie sia divenuta lecitamente la moglie di Pomino e nel cimitero di Miragno vi fosse una lapide recante il proprio nome, "qualche curioso" lo segue da lontano e alla domanda "Ma voi, insomma, si può sapere chi siete?", il protagonista risponde: "Eh, caro mio...Io sono il fu Mattia Pascal".

L'arte e specialmente il teatro si basano sul protagonista; autore e attore del copione si incontrano nell'identità di ciò che è stato concepito dal primo e che il secondo deve rappresentare (ruolo dell'arte è creare e, con ciò, rappresentare l'idea intuita); per questo gli uomini e ogni rappresentazione artistica non vanno mai misurati con lo stesso metro, perché, insegna Ungaretti (in *Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma 1987, p. 52) "ciascuno presenta problemi critici che potranno essere soltanto risolti colle indicazioni ch'egli stesso ci fornirà": è la sua identità che, da protagonista, rappresenta se stessa nelle creazioni artistiche.

Talvolta, però, può accadere che l'autore diventi protagonista in ciò o grazie a ciò che ha rappresentato: Dante è la più importante testimonianza letteraria di questo sinolo tra vita ed arte: "La Divina Commedia - scrive ancora Leopardi nella pagina 4417 dello Zibaldone - non è che una lunga Lirica, dov'è sempre in campo il poeta e i suoi propri affetti". Oscar Wilde nella prefazione a *Il ritratto di Dorian Gray*, con tratto sicuro, riconosce che "Rivelare l'arte e celare l'artista è la metà dell'arte".

L'arte ha un certo limite: quello di rincorrere il verosimile, quando la realtà non ne ha bisogno: in qualsiasi forma avvenga un fatto, quello è vero (si vedano le considerazioni di Pirandello in *Avvertenza sugli scrupoli della fantasia*, in appendice a *Il fu Mattia Pascal*). Ebbene, quand'anche un uomo non fosse protagonista nel ruolo sociale, fra i "suoi" personaggi uno almeno lo sarà, proiettando la vita reale

dell'autore e, spesso, divenendo voce per farsi ascoltare dagli altri, se ancora gli interessa. D'altra parte, sempre Wilde nella già citata prefazione scrive: "vizio e virtù sono per l'artista materiali dell'arte", il pensiero e il linguaggio ne sono "gli strumenti".

Può accadere che la "creatura" artistica cerchi nell'attore colui che, dopo l'autore, possa rappresentare al meglio la propria identità: e succede, stando alla metafora pirandelliana, che le immagini di Melisenda e di Jaufré Rudel, quando la luna attraverso le finestre del castello le illumina, si staccano dall'arazzo in cui sono rappresentate e vivono di vita propria per quegli istanti in cui la luce dona loro la vita, cioè l'identità.

In una sfera opposta, a-spaziale, si muove invece la riflessione di Carmelo Bene: il teatro è una non-rappresentazione classicamente intesa: l'attore, in scena, non ha già più l'identità che si porta con sé dalla nascita, e al contempo non ne rincorre nessun'altra. Resta solo la voce, anche nei gesti teatrali: la sua carnalità che risiede nel suono e nella vibrazione diventa un'identità quasi universale, perché prescinde dai soggetti dell'esperienza e si rivolge all'intuizione artistica delle anime capaci di udirne il richiamo.

Invece, nella ricerca pirandelliana, la vita diventa teatro e la scena è il luogo della rappresentazione reale. Sfugge così chi è il rappresentato e tutti i personaggi - reali e immaginari, cioè frutto di un'idea e, quindi, a ben vedere di un desiderio - si mettono a cercare dapprima il proprio autore e infine il proprio attore. I personaggi (e quindi, in una certa misura, anche noi) rifiutano le sole parole del copione, desiderano tradurre in fatti e azioni quelle voci, un po' come avviene a Lando Laurentano (Pirandello, *I vecchi e i giovani*), il quale "leggendo, era tratto irresistibilmente a tradurre in azione, in realtà viva quanto leggeva; e, se aveva per le mani un libro di storia, riprovava un sentimento indefinibile di pena angustiosa nel veder ridotta lì in parole quella che un giorno era stata vita, ridotto in dieci o venti righe di stampa, tutte allo stesso modo interlineate con ordine preciso, quello ch'era stato movimento scomposto, rimescolio, tumulto. Buttava via il libro, con uno scatto di sdegno, e si metteva a passeggiare per la sala. Che strana impressione gli facevano allora tutti quei libri nella prigione degli alti e ampi scaffali che coprivano da un capo all'altro le quattro pareti! (...) Composizioni artificiali, vita fissata, rappresa in forme immutabili, costruzioni logiche, architetture mentali, induzioni, deduzioni".

Come non scorgere in questa dinamica, da un lato la tensione di portare noi stessi all'esterno (identità, significa tendere all'uguaglianza: tentare di far combaciare l'idea degli altri su di noi con quanto crediamo di noi stessi); d'altra parte, il combattimento per affermarci, per stare innanzi alle soggettività di giudizio, provando a diventare protagonisti.

È sempre presente, però, una fallacia irreparabile anche nel protagonista: quanto sia relativo e si pieghi il giudizio all'animo di chi giudica, e in fin dei conti, quanto dipenda il riconoscimento dell'identità degli altri dalla nostra esperienza, lo sottolinea Leopardi in un pensiero, fra gli altri, annotato nello Zibaldone il 9 set-

tembre 1821, alle pagine 1660-1661: quanto l'uomo sia solito a giudicar di tutto assolutamente, e quanto perciò s'inganni lo offre l'esempio del giovane che "deride, accusa, non concepisce, condanna i gusti, i pareri, i costumi, i desideri del vecchio, e viceversa. Tutti e due s'ingannano, e nel fatto loro hanno piena ragione".

E a questo punto, chi è il protagonista? Chi siamo?

## **Bibliografia**

Bene C., *Opere, con l'Autografia di un ritratto*, Classici Bompiani, Milano 1995.

Doninelli L., voce *Protagonista*, Vocabolario Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it).

Lancelot C., *Il giardino delle radici greche*, Napoli 1782.

Leopardi G., *Zibaldone*, ed. a cura di R. Damiani, volumi III, I Meridiani, Mondadori, Milano 2014.

Pirandello L., *Tutti i romanzi*, volumi II, ed. I Meridiani, Mondadori, Milano 1973.

Ungaretti G., *Lezioni su Giacomo Leopardi*, ed. Presidenza Consiglio dei Ministri, Roma 1987.

Wilde O., *Tutte le opere*, Newton Compton Editori, Roma 2013.

## Significati e contesti dell'identità singolare negativa da Lutero in poi

GABRIELLA COTTA

La rivoluzione luterana ha impresso una svolta radicale nella percezione dell'identità umana, troppo spesso e troppo semplicisticamente riportata unicamente alla liberazione delle coscienze e, di conseguenza, al processo di modernizzazione dell'immagine antropologica a questo connessa.

Mentre questo risultato è indiscutibile - benché, come vedremo, del tutto contrario alla logica del pensiero di Lutero - è anche innegabile il fatto che spesso sia stato messo in secondo piano il senso complessivo della rivoluzione onto-antropologica portata a compimento dal Riformatore procedendo ben al di là degli antecedenti nominalistici da cui il suo pensiero è comunque segnato in modo decisivo<sup>1</sup>. Su questo tema è forse utile spendere ancora qualche parola poiché l'identità antropologica che da Lutero - prende forma condiziona tutt'ora profondamente l'orizzonte del pensiero filosofico, della politica, del diritto, dell'economia e una comprensione delle lontane radici che ne hanno posto le premesse consente di illuminarne lo sviluppo e le criticità.

Per comprendere quanto sia profonda la novità del pensiero di Lutero e quanto sia epocale il mutamento di prospettive da lui consolidato, occorre prima di tutto ricordare la radicalità del negativo di cui egli investe l'identità umana. Ritengo anzi che questo tema sia così decisivo - e in effetti mai superato nelle criticità che pone - da interrogare più o meno sotterraneamente il percorso non solo della modernità ma, ancora, della postmodernità. Le fondamenta teoretiche di tale svolta, com'è noto, sono poste dal pensiero nominalista e dal suo decisivo rifiuto del pensiero dell'essere e, più in generale, dell'universale, nell'asserzione della conoscibilità, unicamente, del singolare concreto<sup>2</sup>. Da questa posizione di fondamentale importanza discende l'impossibilità ormai insuperabile di pensare l'uomo nella comunanza di una natura universale rinviante ad un ordine trascendente dell'essere, e, di conseguenza, come *ontologicamente* relazionato e relazionante, secondo lo sforzo che, in questo senso, aveva caratterizzato l'intero percorso della metafisica premoderna. A partire da Platone infatti e dai dialoghi ontologici dove egli tematizza l'essere nel suo interno *e non statico* darsi relazionale, articolato nei generi sommi, che rendono ragione del suo senso e della sua funzione e che consentono la costruzione di identità in strutturale rapporto reciproco<sup>3</sup>, per arrivare fino a Tom-

maso e alla sua riflessione sull'essere come *actus essendi*, che è la mediazione stessa continuamente generativa degli enti così posti in relazione indiretta con l'*Esse in se subsistens*, la filosofia premoderna non smette di interrogarsi sulla questione della relazione come imprescindibile struttura ontologica dell'essere e degli enti e come fondamentale mediazione tra l'uno e gli altri. Ma appunto già con il nominalismo, il tema della relazione si trasforma radicalmente perdendo ogni connotazione ontologica per ridursi a mera giustapposizione fattuale. Significativo è che neppure in un pensatore dell'essere come Heidegger, il quale teorizza l'esser-ci (l'uomo) come essere-nel-mondo che si manifesta come un essere-con - il che escluderebbe perciò la possibilità stessa dell'io isolato<sup>4</sup>- non si riesca in verità a superare, come sostiene convincentemente Löwith, la fondamentale "irrelatezza" degli uomini, data la loro configurazione come "poter-essere ogni volta singolare" nel loro pro-gettare e comprendere che circoscrive il proprio di ciascuno<sup>5</sup>. L'essere-con di Heidegger - che viene ripreso significativamente e in modo del tutto esplicito da un autore come Jean-Luc Nancy che ne fa il perno del suo pensiero politico e della sua meditazione sulla democrazia<sup>6</sup>- non riesce perciò a oltrepassare una situazione di giustapposizione storico-spaziale di enti caratterizzati sì dal *Mitsein* o "addirittura" - come appunto dice Nancy - dal *Mitdasein*, ma in cui questa condizione si limita a descriverne la situazionalità contingente. Come in Heidegger, secondo Löwith, "la natura" dell'uomo non solo non è qualcosa di costante, ma, soprattutto, non ha la capacità di rinviare ad "altro" oltre la propria personale progettualità e gettatezza, riassumibili fondamentalmente con l'essere-per-la-morte che ciascuno, singolarmente è<sup>7</sup>, così nel disegno politico fortemente heideggeriano di Nancy l'essere-con non riesce a configurare altro che posizionamenti e distanziamenti tra quei diversi "essere-limite" che sono gli uomini<sup>8</sup>.

Scomparsa perciò con il nominalismo ogni forma di relazione costitutivo-costituente - dell'ente all'essere e, tramite questo, agli altri enti, e rimaste, solo, le relazioni estrinseche che caratterizzano storicamente la vita di ciascuno, l'identità umana viene proposta, *necessariamente*, come singolarità assoluta e autoreferenziale. Ciò che viene aggiunto da Lutero e che rappresenta una precisazione di decisiva importanza rispetto al nominalismo, è la teorizzazione della radicale malvagità di tale identità singolare. Lutero, infatti, portando alle estreme conseguenze la tematizzazione della trascendenza senza rapporto alcuno di conoscibilità - pure certamente indiretta - di Dio rispetto all'uomo, arriva a teorizzare un "rapporto" di reciproca specularità tra Dio e la creatura<sup>9</sup>. Da parte di questa, oppositivo. Questo si traduce di necessità in una malvagità totale dell'uomo, specchio rovesciato della bontà di Dio: la prima è giustificata dal fatto che l'individuo è descritto da Lutero come *desiderio di sé contro Dio* e, appunto, dalla abissale distanza che separa Creatore e creatura. Una simile lettura dell'umano appare, tuttavia, del tutto "artificiale": la *totale* malvagità dell'uomo, infatti, è del tutto controfattuale - esattamente come l'assoluta singolarità dell'individuo - e comprensibile solo come presupposto necessario al fine di poter teorizzare la specularità ontologica tra uomo e Dio. Questa, a sua volta, è necessaria per poter liberare l'idea di Dio - secondo la logica scotista-nominalistico-luterana<sup>10</sup>- dai lacci del *logos* metafisico. Sono infatti la presenza stessa, nell'uomo e nella sua continua ricerca, dei temi del bene, del vero e del bel-

lo, dell'ordine e della misura, e la nostalgia della loro presenza permanentemente insufficiente nella dimensione della contingenza, ad essere testimonianze inoppugnabili, nonostante la mutevolezza dei contenuti che vengono loro attribuiti, della insopprimibile partecipazione umana ad essi. Non si ha nostalgia né si ricerca ciò cui non si appartiene in qualche modo.

Accanto all'artificialità della completa appartenenza al male, appare paradossale anche il profilo di autofondazione dell'antropologia luterana nel desiderio di sé<sup>11</sup>, per lo meno nell'ottica dell'assoluta verticalità discendente del rapporto Dio-uomo che permea tutta l'opera del Riformatore. Questa incongruenza diventa più chiara se si pensa all'orizzonte teoretico in cui si fonda l'antropologia di Agostino, evidente fonte ispiratrice, insieme ai nominalisti, del monaco agostiniano Lutero ed un confronto con il suo pensiero rende più chiaro il senso del rovesciamento operato dal Riformatore. Per Agostino, infatti, nessun ente è pensabile al di fuori della relazione ontologicamente costitutiva al Bene, mentre la "partecipazione" al nulla - *creatio ex nihilo* - costituisce l'ambito della possibile opzione per il male dell'uomo. Nell'orizzonte agostiniano dove pure la corruzione della volontà dell'uomo è così fortemente avvertita, la tematizzazione di un'appartenenza *totale* dell'uomo al male non solo non è pensabile, ma sarebbe anche un assurdo teoretico ed un'impossibilità ontologica<sup>12</sup>. Il passaggio ad una teorizzazione della malvagità *totale* dell'uomo è possibile dunque solo con l'abbandono della metafisica, con la dissoluzione della mediazione che è momento imprescindibile di questa, con la eliminazione di ogni relazionalità ontologica come costitutivo dell'umano, in ultimo con l'ipotesi paradossale del porsi di una sorta di *nuova creazione* di segno del tutto opposto a quella divina - il regno della carne -, nella quale e sulla quale dominano esclusivamente le logiche umane, guidate da una ragione qui totalmente riscattata e divenuta il più grande dono di Dio<sup>13</sup>. D'altra parte, è evidente che, se l'uomo è *completamente* malvagio, la malvagità che lo contraddistingue è riconducibile esclusivamente all'individuo, ai suoi desideri, alle azioni che mette in opera, in quella paradossale dinamica di autofondazione sopra segnalata che, appunto, centralizza proprio quel soggetto umano che il monaco Lutero aveva così aspramente condannato e sottomesso, contro Erasmo, radicalmente a Satana o a Dio<sup>14</sup>.

È bene a questo punto affrontare un'altra questione problematica del pensiero di Lutero, che, descrivendo un'identità tanto integralmente malvagia, finisce per disegnare un profilo antropologico che travalica ampiamente gli ambiti di una considerazione puramente *morale* di comportamenti abitualmente e *singolarmente* messi in atto, per arrivare a configurare piuttosto una malvagità propriamente *costitutiva* dell'umano, a sbizzarne - anche se contraddittoriamente rispetto ai presupposti nominalistici - un vero e proprio carattere ontologico. L'ambigua contaminazione dei due piani - quello morale e quello ontologico - è continuamente sia pure indirettamente riproposta da Lutero nel corso delle sue opere da una serie di considerazioni di decisiva importanza, che segnalano un vero e proprio rovesciamento di orizzonte speculativo. Questo è talmente radicale, da andare certamente ben al di là delle intenzioni di Lutero. Tuttavia, i temi, che qui possiamo soltanto ricordare, del *Deus alienus*, nella Sua radicale alterità, le riflessioni sull'impossibilità da parte dell'uomo di vedere Dio se non attraverso i *posteriora Dei*<sup>15</sup> - cioè

nel rovescio, nell'opposto di Dio, appunto l'uomo stesso, in un ribaltamento di prospettiva che viene esplicitato chiaramente nella teorizzazione della *theologia crucis*, vero cuore della teologia luterana<sup>16</sup>- la tematizzazione dell'impossibilità di comprendere la Scrittura a prescindere dal dono della grazia, la considerazione che la natura dell'uomo *non può fare altro che male* anche quando compie il bene<sup>17</sup>, indicano tutti in modo inequivocabile che il problema del male è divenuto un vero e proprio costitutivo dell'antropologia luterana.

Emerge qui, perciò, ancora non risolta, l'ambiguità di un pensiero che da una parte teorizza l'atomizzazione di individualità totalmente singolari e auto-fondate nel desiderio di sé e poi nell'espansione di tutti gli altri desideri, mentre dall'altra, proprio negli sviluppi controfattuali di questo tema, finisce per elaborare una vera e propria ontologia negativa. Che tale tensione interna nel pensiero di Lutero costituisca un elemento problematico rilevante, lo dimostra la riflessione metafisica - di poco successiva - di Francisco Suárez che consente di sorpassare la contraddizione luterana. Questi, infatti, salda precisamente la conoscenza della *res* a partire dalla realtà *singolare*, dotata di effettività, esistenza, positività, mutuata dal nominalismo ockhamiano, con la *cogitatio mentis* la quale "è tanto più «reale» quanto più è «oggettiva» ... Da questo momento il *conceptus objectivus* non è soltanto *ciò che tiene il posto delle cose individuali e concrete, ma è ciò che costituisce il loro stesso essere*"<sup>18</sup>. Insomma, il passaggio svolto da Suárez - denso di significato nel fondare l'ontologia moderna - utilizzando il puntello del nominalismo, passa poi, come sintetizza Courtine, a descrivere l'unità formale reale dell'essenza, scaturita appunto dalla *cogitatio mentis*. Questa, infatti, "sta alla radice dell'elaborazione di una natura ... vale a dire che è sufficiente a porre un fondamento reale"<sup>19</sup>. L'unificazione di singolarità e di ontologia essenzialistica è compiuta. Ma per tornare alle ormai diffuse radici luterane di tutto questo decisivo rivolgimento del pensiero e dei suoi assetti fondamentali, è bene sottolineare anche, con Costantino Esposito, che non è certamente un caso che il concetto suáreziano di ente si basi su un correlativo concetto di "niente". Ma di un "niente" "non più inteso ... come un *nihil privativum*, quello da cui è tratto l'ente creato, ma come *nihil negativum*, cioè appunto *il nulla che l'ente incontraddittoriamente, non è*. Che è come dire che l'atto di istituzione dell'ontologia moderna è già un gesto nichilista"<sup>20</sup>. Come si vede, perciò, Suárez riesce a superare nell'essenzialismo le difficoltà poste dal nominalismo di Ockham e il paradosso instaurato da Lutero di un pensiero che tenta di pensare l'assoluta singolarità in un orizzonte continuamente sfociante in un ontologismo ancora non teorizzato e tuttavia chiaramente leggibile. Il prezzo che è costretto a pagare, però, segnala il debito contratto con il Riformatore e che si rende manifesto proprio nel concetto di "ente", e sul legame basato, come segnalato da Esposito non più su un rapporto costitutivo al *nihil privativum*, ma appunto su un *nihil negativum*. Qui, infatti, da una parte si evidenzia la pretesa alla compiutezza autoreferenziale dell'essenzialismo, ma, prima ancora, la difficoltà, già insorta con Lutero, e che in Suarez evidentemente si ripropone, di pensare l'ente in relazione ad un negativo radicale. In Lutero questa si era rivelata come le contraddizioni di un pensiero che tenta di tenere insieme l'assoluto universale di Dio e della Sua bontà e il radicale individualismo solipsistico della malvagità dell'uomo. In Suarez, invece, nella



contraddizione nichilistica di un ente che *non* è il niente. In entrambi i casi, l'esito è quello della secolarizzazione ma, più ancora, il porsi del nichilismo.

Questo snodo richiama l'attenzione anche sulla estrema difficoltà di elaborare un orizzonte di singolarità assolute, come vorrebbero le varie e sempre rinnovate pretese del monismo più radicale, attente a evitare ogni forma sia di concettualismo sia di essenzialismo. Per arrivare alla formulazione di una filosofia della assoluta singolarità, di cui peraltro con Lutero sono poste le premesse teoretiche, occorrerà infatti aspettare il contemporaneo pensiero della differenza. Anche questo prende le mosse da un'opposizione dichiarata rispetto ad ogni prospettiva metafisica, ad ogni tentativo di mediazione tra trascendenza - totalmente ripudiata - e immanenza, quindi, ad ogni tentativo di rappresentazione, ad ogni riferimento ad una dimensione naturale anche lontanamente normativizzante, ma ormai la ricerca di un orizzonte di assoluta immanenza è diventato l'orientamento di fondo, per giungere alla fluidità completa dell'im-mediatezza e della completa de-sostanzializzazione. Può essere interessante ricordare che Deleuze, il cui tentativo più estremo in questo senso è elaborato in *Millepiani*, dedica non a caso molta attenzione alla questione dell'univocità dell'essere elaborata da Scoto in quello che è il manifesto primo di questo problema: il suo fondamentale *Differenza e ripetizione*. In Scoto, infatti, com'è noto, è posto il primo passo in direzione di uno svuotamento della conoscibilità dell'essere e della teorizzazione della singolarità, da cui, pur con importanti prese di distanza, si forma il nominalismo<sup>21</sup>.

Oltre ad avviare il processo dell'individualismo moderno, con tutte le sue innumerevoli declinazioni, le premesse luterane ricordate conducono, anche, inevitabilmente, ad una progressiva e sempre crescente immanentizzazione della questione del male, ormai privata della proiezione ontologica - appunto la ricordata carenza derivante dalla creazione *ex nihilo* - che lo riportava al tema dell'essere/bene in cui l'epoca metafisica *in primis* la collocava. Il gigantesco problema del rapporto male/nulla, vera croce del pensiero filosofico, viene invece riportato, nell'ottica luterana, alla ben più ristretta problematica circa le opzioni *morali*, guidate, tuttavia, più che dalla questione del *bene facere*, che all'uomo, ovviamente sfugge del tutto, dalla logica contingente dell'occasione<sup>22</sup>. Dirimenti divengono così le scelte messe in atto nel regno della carne - unico ambito dove la ragione dell'uomo sia utile e in grado di individuare i "giusti" criteri operativi - a orientare azioni sempre più concretamente proiettate nella storia e nella contingenza e obbedienti alla logica utilitaristico-strumentale che lo governa. È bene ricordare, inoltre, che, le azioni compiute da coloro che appartengono al regno celeste continuano comunque ad essere frutto della malvagità umana anche sotto la veste formale della buona azione. La differenza è che, su queste, agiscono misteriosamente i meriti infiniti di Gesù Cristo rivestendole della Sua bontà e, in questo modo, riscattandole. La "morale", dunque, per Lutero, rileva ormai in modo *valutabile* sempre più nella sfera del regno della carne, essendo quella dello spirito inaccessibile alla libertà ormai azzerata e condannata dell'uomo e alla conoscenza impossibile circa il mistero della volontà di Dio "che odia e ama per sempre" in modo del tutto imperscrutabile.

Rispondere quindi in modo perfettamente coerente alle necessità scaturenti

da un regno della carne attraversato dalla conflittualità onnipervasiva di uomini "fatti simili alle bestie" col neutralizzarne, con forza irresistibile, gli esiti distruttivi, è per Lutero, quanto di meglio la ragione umana possa fare. E il potere politico, perciò, deve comportarsi di conseguenza, senza scrupoli né freni diversi - nel caso rarissimo "di un principe cristiano" - dalla pura e semplice applicazione dei criteri della legge del taglione. Quando il sovrano non sia neppure - come nella maggioranza dei casi - buono, il suo sarà un esercizio del potere puramente funzionale al mantenimento delle condizioni minime di sopravvivenza. Lutero sottolinea più volte con brutalità l'intrinseca appartenenza della spada alla dimensione politica e terrena<sup>23</sup>, e famose sono le terribili parole con cui incitò i principi tedeschi, ma anche chiunque ne avesse facoltà, ad ammazzare e stroncare le bande ribelli dei contadini<sup>24</sup>. Questo nuovo, tragico modo di leggere la dimensione politica, porterà con sé esiti di segno diverso. Dissolta infatti la consapevolezza della corrispondenza delle "buone azioni" all'*ordo amoris* - non più in alcun modo comprensibile - e dell'ontologica appartenenza dell'uomo all'ordine del bene che struttura l'esistente, al quale ci si può o meno adeguare, e che è in grado di ispirare e coordinare le strutture sociali e politiche della coesistenza, si aprono davanti all'uomo inchiodato alla propria malvagità, scenari politici totalmente nuovi. Si tratta, infatti, come si è visto, e non solo nel luteranesimo, ma in tutto l'orizzonte del protestantesimo che ne condivide le premesse antropologiche, di tentare di neutralizzare una situazione di insopportabile e spontanea conflittualità. Ciò storicamente ha dato vita a differenti opzioni: la prima a manifestarsi è stata la via dell'anarchismo spiritualistico-irrazionalistico<sup>25</sup> di cui la sanguinosa rivolta dei contadini è stata drammatico esempio, anticipatore, come è stato spesso rilevato, della fondazione dello spirito rivoluzionario. Il solo rimedio possibile alla negatività radicale, costitutiva dell'umano, che aveva investito tutte le istituzioni storico-politiche, veniva individuato nella distruzione di quelle e nell'attesa del riscatto che la comunità attendeva da parte di Dio, precisamente grazie a questa azione. Un'altra via si è concretizzata nella formulazione, da parte del puritanesimo congregazionalista, della possibilità di stabilire un rinnovato accordo con Dio, a formare il nuovo popolo a Lui fedele, che, tramite il patto, riscatta la propria condizione di completa malvagità, e, abbandonando una condizione storico-geografica totalmente compromessa, parte verso il deserto del Nuovo Mondo per costruire la città redenta della Nuova Gerusalemme. Il percorso del nuovo Esodo e il patto che sigla la fedeltà totale alla Legge, trasformano i puritani nei santi del "sacro esperimento", permettendo loro di realizzare una rivoluzione pacifica, basata sulla conciliazione di prospettive individualistiche e comunitarie<sup>26</sup>. La terza via d'uscita dall'*impasse* dell'antropologia del tutto negativa ormai divenuta contesto culturale comune in ambito protestante, è quella, notissima, di cui Weber ha fornito una geniale interpretazione: l'accumulo del capitale come segno tesaurizzabile della benevolenza di Dio, è il modo grazie a cui il calvinismo tenta di superare pragmaticamente il peso tragico della condanna incombente, in una prospettiva che avrà, nel lungo termine, effetti politico-economici di assoluto rilievo.

Ma è il pensiero politico di Lutero, giudicato spesso rozzo e rispecchiante l'oscuro spirito medioevale<sup>27</sup>, a creare le condizioni per lo sviluppo del modello

politico moderno più significativo: quello del contrattualismo, che segna la quarta e più importante forma di neutralizzazione del paradigma - caratterizzato da una problematicità apparentemente insolubile - della singolarità im-mediatamente conflittuale posto dal Riformatore. Il problematico rapporto poc'anzi segnalato tra individualismo radicale e passaggio ad una prospettiva universalizzante trova la sua declinazione politica nel passaggio dalle singolarità dello stato di natura all'universale politico scaturente dal contratto, segnando il decisivo cambio di rotta operato dal pensiero politico e giuridico<sup>28</sup>.

L'antropologia negativa luterana e quella totalmente conflittuale di Hobbes, sono entrambe articolate a partire da un movimento originario della volontà a descrivere uno scenario uguale nei risultati, ma poggiante su presupposti completamente diversi, nel secondo caso non più teologicamente ma scientificamente fondati. Il passaggio hobbesiano è, in questo senso, un segnale chiarissimo della trasformazione della connotazione di *malvagità* in *conatus* incompressibile, appunto, *movimento originario* di atomi ormai moralmente del tutto neutro che in Spinoza, con un'ulteriore decisiva trasformazione, diventa movimento propulsivo dell'intero orizzonte immanentizzato proprio sia di Dio che dell'uomo. In Locke il pessimismo si diluisce ulteriormente - Wolin dà una spiegazione convincente alla *necessità*, presente anche nel progetto lockeano, di uscire dallo stato di natura per l'insorgere comunque del conflitto irresolubile<sup>29</sup> - trasformandosi dalla pulsione estesa a tutto e incontrollabile di Hobbes, in spinta autoconservativa destinata a fondare il diritto di proprietà su di sé e in sequenza sull'oggetto trasformabile, ai fini della propria sopravvivenza, della natura. Ciò che rimane - comune a tutti i contrattualisti - è una visione di individui considerati nella propria singolarità, mossi dalla ricerca della propria conservazione, spinti dal proprio desiderio: dall'accordo tra entità isolate prende forma lo stato nel quale si teorizza la possibilità di una neutralizzazione del negativo rappresentato dalla distruttività del conflitto. La filosofia del contrattualismo mostra come l'ontologizzazione essenzialistica dell'identità umana intorno alle pulsioni/passioni, obbligasse ad un salto nell'artificialità delle forme della politica e del diritto. Queste divengono così i luoghi per eccellenza dell'articolazione della ragione che si saldano ad un rinnovato pensiero della "natura umana" costruito sensisticamente sull'analisi del sé, a partire, in primo luogo, dalla pulsione primaria dell'autoconservazione. Le conseguenze di questa svolta sono particolarmente evidenti nei due capostipiti del pensiero politico della modernità: il tema del *conatus* irresistibile e conflittuale in Hobbes lo è di tutte le politiche di potenza e delle logiche strumentali che ne conseguono, mentre il tema lockeano dell'autoconservazione lo è delle logiche utilitaristiche e individualistiche volte a garantire il possesso come centro della politica, che hanno condizionato e condizionano ancora in modo decisivo le politiche del mondo globalizzato.

Anche per il diritto si apre per la prima volta con Lutero uno scenario di fondazione unicamente positivista: in un quadro di individualità separate e malvagie la legge cui il Riformatore fa riferimento non può essere altro che quella divina positiva<sup>30</sup>. Ma importante è sottolineare che questo orizzonte *necessita* visioni ribaltate della politica e del diritto rispetto all'assunto della naturale socievolezza degli uomini - cardine della quasi totalità delle riflessioni politiche premoderne

basato, evidentemente sul principio della partecipazione ontologica dell'uomo al Bene/Vero -, a partire dagli elementi ormai caratterizzanti primariamente l'identità umana: le pulsioni, l'istinto autoconservativo. Necessariamente, la politica moderna diviene il luogo della composizione *artificiale* dei rapporti che conseguono da questa rinnovata identità, tutti più o meno drammaticamente ispirati al conflitto e all'ostilità.

I numerosi tentativi di neutralizzazione del negativo, incombente e tanto necessitante di una soluzione, quanto difficilmente arginabile, dimostrano come questo tema continuasse a correre sottotraccia anche molto tempo dopo la rivoluzione luterana. Oltre al ricordato progetto politico di Hobbes, il contratto sociale di Rousseau nella sua pretesa di saldare definitivamente libertà e razionalità ne è chiara testimonianza - così come l'irresistibile mostruosa potenza di Leviathan, la necessità del Legislatore o della *main cachée* per condurre in buon porto l'educazione di Émile ricordano l'incomprimibilità del gesto nichilistico iniziale da cui questa esigenza è nata - per giungere fino alla grandiosa totalistica costruzione teoretica di Hegel, con le sue pretese di accoglimento e riscatto definitivo del negativo. In un'altra prospettiva le meditazioni di Pascal sulla radicale compromissione della natura umana con il male per arrivare agli estremi del pensiero di Sade e del suo tragico riconoscimento/adeguamento alla *naturalità* del male e della crudeltà<sup>31</sup>, sono testimonianze di quanto questo tema continuasse a segnare come una ferita aperta le coscienze europee.

Questi elementi mostrano come sia importante tenere presente la continuità - pur nelle loro trasformazioni - di elementi luterani nelle teorie politiche e nello sviluppo del pensiero occidentale in considerazione della loro capacità di penetrazione concettuale e per la loro pervasività, che si rivelano sia nell'amplissimo ventaglio delle declinazioni del pensiero liberale - seppure non sempre e non *in toto* riconducibili ad una visione di un individualismo singolaristico autoreferenziale -, sia nella linea del pessimismo antropologico e della conflittualità che orienta tanta parte del pensiero politico moderno, sia nelle linee del pensiero costruito a partire dall'ampia gamma dell'esperienzialità esistenzialisticamente fondata, in cui il soggetto è considerato nella sua autonoma decisionalità e autenticità e a cui tra poco faremo cenno.

Occorre comunque notare che l'idea - ormai entrata a far parte della coscienza comune - della individualità singolare costituita intorno al proprio desiderio autoreferenziale, e che evidentemente prospetta una situazione sociale atomizzata, continua a mostrare un nodo irrisolto che si rivela chiaramente nel pensiero politico moderno. Qui, infatti, si rivela pienamente il contrasto di tale ipotesi con la pretesa teoretica di un'ontologizzazione essenzialistica di tali desideri, conati, movimenti originari che, a partire dal Riformatore in poi, dovrebbero costituire il profilo *universale* dell'umano. Paradossalmente, infatti, diviene universale proprio ciò che distingue e differenzia: appunto, il desiderio e le passioni. Hegel stesso registra questa contraddizione, da una parte sottolineando in termini elogiativi come Lutero avesse individuato nel cuore dell'uomo un nuovo organo della conoscenza<sup>32</sup>, dall'altra, ormai non più in riferimento a Lutero, in termini totalmente

critici, rilevando tutta l'insufficienza e la contraddittorietà della fondazione contrattualistica poggiante sulla decisione di individualità separate per la costruzione dell'universale statutale<sup>33</sup>.

Dal quadro appena schizzato scaturiscono conseguenze diverse ed ugualmente importanti: oltre alla declinazione individuale dei fini e delle libertà nella pretesa di realizzarne - nello stato - una superiore e perfetta composizione, con tutte le criticità che questo progetto comporta, occorre sottolineare un'altra ricaduta fondamentale delle premesse del luteranesimo. Ancora una volta, in un rovesciamento completo dei presupposti del pensiero del Riformatore: il teorico del *servo arbitrio*, infatti, riesce a gettare le basi - che si svilupperanno rapidamente - per il formarsi di una coscienza di completa uguaglianza tra gli uomini. La consapevolezza della condivisione di quello che si sta percependo sempre di più come un vero e proprio statuto ontologico, con la conseguente distruzione delle vocazioni preferenziali - *nessuno* è migliore dell'altro, tutti sono ugualmente *male* rispetto a Dio -, contribuiscono infatti potentemente a formare quella coscienza di uguaglianza che è la base dello sviluppo della modernità e dei suoi modelli politici. Lo spazio della libertà dell'uomo, precedentemente situato *in primo luogo* all'interno delle dinamiche dell'interiorità di un'antropologia in equilibrio tra partecipazione all'essere/bene e al nulla/male, e alle possibili scelte che da qui derivavano, viene a poco a poco spostato all'esterno, nello spazio pubblico, dove soltanto, come si è detto, all'uomo sono riconosciute concrete capacità di azione e di neutralizzazione del negativo. È indubbio, quindi, che la rivoluzione luterana, nel tentativo di sciogliere il nodo, drammatico e obbligatorio, pendente sul destino dell'uomo, sia stata certamente un fortissimo volano di accelerazione delle dinamiche della dimensione secolare - sia pure, molto spesso, secondo modalità ispirate dalle logiche del potere e dell'utilitarismo - e di accentuazione dei temi della libertà e dell'uguaglianza - sia pure nella tensione tra individualismo e universalismo.

Un'altra ricaduta di grande portata della rivoluzione luterana va ancora sottolineata. La decisiva soppressione di ogni legame di significato tra un ordine dell'essere e/o della natura portatori di esemplarità e l'uomo a causa della riduzione di quest'ultimo a puro desiderio, porta un'altra conseguenza importante che si manifesta con evidenza nelle molteplici linee di ripensamento della questione della morale e del suo ruolo, diventata, come abbiamo già anticipato, per questa ragione, assolutamente centrale non solo nella dimensione personale, ma, per quello che qui rileva, in quella pubblica. A questo problema vanno ricondotte infatti le declinazioni dell'utilitarismo, ispirate *in primis* alla logica autoconservativa sottostante al paradigma del contrattualismo, ma successivamente ampliate a orientare le relazioni sociali e politiche, fino ad arrivare agli estremi dello sforzo universalizzante rappresentato dal formalismo kantiano della morale nel suo confronto con quel "legno storto" che è l'uomo. Perduto il riferimento all'essere e alle sue strutture ontologiche ordinarie, la morale diviene il fondamento della politica e la fonte di ispirazione del diritto. È la reazione finale di Nietzsche e della sua ripulsa di *ogni* morale come simbolo della schiavitù cui l'uomo "metafisico" sarebbe - a suo avviso - stato sottoposto dal platonismo-cristianesimo, a dirci quanto profondamente ormai il pessimismo antropologico fosse percepito come un peso

insopportabile e la morale, destituita da ogni legame ontologico con il bene, costringente. La logica che ispira la rappresentazione della singolarità ipertrofico/annichilente dell'Übermensch, eloquentemente risolve con un gesto definitivo il problema del male nell'*amor fati*, nel gioco del fanciullo cosmico, nell'illuminazione di Zaratustra.

Dalla rottura del sistema hegeliano in poi, il nichilismo gettato in campo dall'antropologia negativa di Lutero, dalla sua cancellazione di qualsiasi ipotesi di *analogia entis*, di qualsiasi rapporto all'idea di bene, che non sia puramente secolare ed utilitaristica, si fa sempre più incomprimibile ed emerge con sempre più evidenza quel profilo della soggettività moderna - contraddittorio rispetto ai presupposti luterani - del tutto autofondata e, per questo, dotata di pretese assolute di dominio sull'oggetto che Heidegger ha descritto. Uno dei segnali di questa svolta è da individuarsi nel tema della decisionalità, che spazia dal salto nella fede di Kierkegaard per giungere fino alla decisione che fonda il politico di Schmitt. Per il primo si tratta di un salto nella fede da compiere nell'assenza - profondamente luterana - di ogni mediazione tra Dio e l'uomo, per il secondo, della decisione a partire dal Nulla-di-ordine<sup>34</sup>. Schmitt, infatti, preso atto dell'impossibilità di riportare il negativo entro gli argini strutturati e costanti che si erano prodotti nella *Respublica Christiana*, per l'irreversibile dissoluzione del fondamento teologico, poi per la dissoluzione altrettanto irreversibile dello *Jus publicum Europaeum*<sup>35</sup>, teorizza il consolidarsi del politico come momento costitutivo dello Stato e del diritto a partire dalla decisione inclusivo/esclusiva di amico o nemico, nella tragica consapevolezza che disordine e conflitto siano ormai il nuovo ineluttabile contesto con il quale, sempre, ci si deve confrontare. Quanto il ruolo di entrambi i pensatori sia rilevante nel disegnare la forte corrente del nichilismo europeo è Löwith a ricordarcelo, ampliando la ricostruzione critica dell'attitudine di dominio della soggettività occidentale moderna nei confronti della natura a Nietzsche e a Heidegger<sup>36</sup>. È interessante ribadire, a conclusione di questo sintetico percorso, come il pessimismo originario che connotava il pensiero di Lutero si sia progressivamente ribaltato in quell'atteggiamento di dominio e controllo oggettificante che la soggettività dimentica dell'essere e della differenza ontologica che Heidegger riconosce come elaborazione principale del pensiero metafisico si sia perfettamente compiuta<sup>37</sup>. Che in effetti il peso della totale negatività antropologica sia talmente insopportabile da suscitare immediatamente teorie - e prassi - neutralizzanti e, dunque, di dominio, lo abbiamo visto nel rapido riassunto circa le "vie d'uscita" intraprese immediatamente dopo la rivoluzione luterana. Come si sa, Heidegger preconizza per questa soggettività un destino di schiacciamento subito ad opera della tecnica, in un ennesimo ribaltamento di piani.

È indubbio che la radicalità nichilistica del gesto luterano abbia provocato ricadute teologiche, ecclesiastiche, teoretiche, morali, politiche, giuridiche, di enorme portata: prima ad orientare in profondità il cammino della modernità, ponendo le premesse di quel dominio della soggettività appena segnalato, per poi giungere a declinare l'originaria tragica differenza dell'uomo da Dio in un orizzonte di differenze infinite, ripetute, dissolventi.

## Note

- [1](#) Circa l'influenza del nominalismo su Lutero, si veda, almeno, il testo di fondamentale importanza di G. Miegge, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977.
- [2](#) V. per questo, p. e. G. de Ockham, *Summa Logicae*, p. III, 2, cap. 27. Anche, J. F. Courtine, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 156.
- [3](#) Cfr. sui temi ontologici di Platone W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 46 ss. Cfr. anche di A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 22 ss.
- [4](#) Cfr. C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 142.
- [5](#) Cfr. K. Löwith, *Interpretazione su ciò che rimane taciuto nel detto "Dio è morto"*, in Id., *Saggi su Heidegger*, Giulio Einaudi editore, Torino 1966, pp. 94-95.
- [6](#) Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Edizioni Cronopio, Napoli 1995.
- [7](#) Löwith rivolge critiche radicali a Heidegger non solo per quanto riguarda l'incapacità di questi di uscire dalla singolarità progettuale, ma anche e in modo ancor più decisivo, per il suo contraddittorio sciogliere l'Essere nella storia, tanto da fargli sostenere che per Heidegger il problema dell'Essere si può cogliere solo "come problema storico e storiograficamente" (K. Löwith, *Evenienza, storia, ventura dell'essere*, in Löwith, *Saggi ...*, cit., pp. 52 ss.). È chiaro, perciò, che la relazionalità di cui Heidegger investe l'Essere è destinata a sciogliersi del darsi della storia dell'Essere-cui non riuscendo a superarne la condizione di singolarità.
- [8](#) Cfr. p. e. J.-L. Nancy, *Politica e essere-con. Saggi, conferenze, conversazioni*, a cura di F. De Petra, Mimesis, Milano 2013, p. 25.
- [9](#) Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2000.
- [10](#) Mi permetto di rinviare, per questo specifico punto, al mio *Individuo, esperienza e male da Duns Scoto a Lutero*, "Filosofia politica", 2010, n° 1.
- [11](#) Giovanni Miegge cita le seguenti frasi di Lutero che provano esaurientemente la sua posizione a questo proposito: "la natura non si pone alcun oggetto verso il quale sia attratta o tenda fuorché se stessa; sé sola vede, cerca e intende in ogni cosa e a tutte le cose, tra cui Dio stesso, passa accanto e si dirige verso se stessa ..." e ancora "Prudenza della carne è eleggere il bene proprio ... questa è la prudenza che dirige la carne, cioè la concupiscenza e la volontà propria ... Essa fa sì che l'uomo è il termine ultimo dei suoi propri desideri ed è un idolo a se stesso". G. Miegge, *Lutero giovane*, cit., p. 126, corsivo mio.
- [12](#) V. p. e. Aurelii Augustini *Confessionum*, VII, 12.
- [13](#) M. Luther, *WA*, 40, 3, 612.31.
- [14](#) Id., *Il servo arbitrio*, cit., p. 125.
- [15](#) Sulla questione della contemplazione di Dio solo attraverso i *posteriora* e sul significato di questa affermazione, v. M. Lutero, *Disputa di Heidelberg*, tesi 20. Sulla questione della traduzione italiana di tale tesi, si veda, Cotta, cit., p. 32, n. 43.

- [16](#) Sul tema della *theologia crucis* in Lutero, v. W. von Löwenich, *Theologia crucis*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 25-26. Cfr. anche Cotta, p. cit., pp. 24 ss.
- [17](#) Cfr. Lutero, *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, pp. 122-123.
- [18](#) J.-F. Courtine, cit., p. 161.
- [19](#) *Idem*
- [20](#) C. Esposito, *Introduzione* a, J.-F. Courtine, cit., p. XX, la prima sottolineatura è mia.
- [21](#) G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino. A proposito di Scoto e della questione dell'univocità dell'essere, v. O. Boulnois, *Les catégories selon Duns Scot*, in *Giovanni Duns Scot. Studi e ricerche nel VII Centenario della morte*, a cura di M. Carbajo Nùñez, Roma, Antonianum 2008, vol. I, pp. 357 ss. Naturalmente, importante la storica monografia di E. Gilson dedicata a Duns Scot.
- [22](#) Che la questione del male sia diventata, per questo motivo, un peso insopportabile per la coscienza dell'uomo moderno è sottolineato da Odo Marquard che, tuttavia, la riconduce soltanto al fallimento delle teodicee del XVIII° secolo. Marquard sostiene che, per sfuggire al troppo grande peso di questa questione irrisolta, gli uomini abbiano imboccato la via dell'ateismo per prosciogliere Dio precisamente dalla colpa del male. La più radicale innocenza è certamente quella di colui che non esiste. Da qui, egli tematizza la costante tribunalizzazione della storia da parte dell'unico imputato - che diviene contemporaneamente il giudice che costantemente proscioglie -, appunto, l'uomo. V. O. Marquard, *Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo*, in O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- [23](#) Cfr. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saija, Utet, Torino 1949, p. 399.
- [24](#) Id., *Sulla guerra dei contadini*, in *Scritti politici*, p. 511.
- [25](#) Sulla figura di T. Müntzer e sulla rivolta dei contadini, v. J. Lortz-E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 84-94. Anche P. Blickle, *Riforma luterana e guerra dei contadini*, Il Mulino, Bologna 1983.
- [26](#) Cfr. T. Bonazzi, *Il sacro esperimento*, Il Mulino, Bologna 1970. M. Walzer ha definito "rivoluzione dei santi" quella del puritanesimo (M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986). V. anche il mio *Immagine, differenza artificio. Prospettive sul problema del male*, F. Angeli, Milano 2002, pp. 127 ss.
- [27](#) Cfr. L. Firpo *Introduzione* a M. Lutero, *Scritti politici*, pp. 18-19.
- [28](#) Sull'influenza di Lutero nell'ambito politico, paradossalmente più significativa - nel lungo termine - di quella di Machiavelli, si veda il mio *La nascita*, cit., p. 133 ss., in cui si sottolinea come l'evidente rozzezza e insufficienza del ragionamento politico del Riformatore rispetto a quello del segretario fiorentino, sia tuttavia "compensata" dalla maggiore complessità dell'impostazione antropologica di Lutero e dall'importanza del processo di secolarizzazione a questa legata. Si veda anche, su questo, G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 419 e 421.
- [29](#) S. Wolin suggerisce che la necessità manifestata anche da Locke di uscire da uno stato di natura - lontano da quello tragicamente conflittuale di Hobbes -, e in cui la convivenza e le relazioni sociali erano teorizzate possibili, lungi dall'essere ingiustificata, o espressione di una incongruenza, deriva dalla necessità di immaginare *due stati di natura*. Il primo rappresenta lo stato di natura perfetto, *ideale*, prima della caduta del peccato, dove, appunto, le relazioni si danno pacificamente e secondo ragione, il secondo, quello con cui ormai gli uomini hanno a che fare, invece, è quello del *dopo la caduta*, stato di incertezza e dal timore. Benché non sia assimilabile allo stato di guerra, tuttavia da questo secondo stato è obbligatorio uscire. Cfr. S. W., *Politica e visione*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 442 ss.



- [30](#) Cfr. *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, cit., pp. 441-442.
- [31](#) Cfr. *Immagine, differenza artificio. Prospettive sul problema del male*, cit.
- [32](#) Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La nuova Italia, Firenze 1981, vol. III, parte II, pp. 3 ss.
- [33](#) Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, sez. III, *Lo Stato*, § 258.
- [34](#) Cfr. su questi temi, di C. Galli sia *La genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, sia *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.
- [35](#) Il problema di Schmitt - per cui egli ritiene giustamente impossibile ritornare ad un'epoca in cui il politico riesca a poggiare su di fondamento ordinante - è che la sua visione è *teologica* e non metafisica. Tramontata per sempre l'epoca della centralità dell'autorità papale con la sua capacità di mediazione e rappresentazione della *complexio oppositorum* della natura del Cristo, non è più possibile farvi ritorno. Il pensiero della possibilità di una mediazione tra una dimensione dell'essere e una dell'ente, del rapporto ontologico dell'individuo al bene, della relazionalità che ne consegue tra individui umani, sono pensieri che esulano dalla sua ricerca.
- [36](#) Cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, a c. di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999.
- [37](#) Si può forse dire che il dominio della soggettività inizia, invece, proprio da qui e da questa cesura epocale del pensiero?

## L'identità somatica

FRANCESCO D'AGOSTINO

1. Dove radicare la nostra *identità*, l'identità della *persona*? Nell'anima, si sarebbe detto in epoca premoderna: in ciò che costituisce la nostra *sostanza* e che quindi è destinato a *permanere*. Di qui il precetto delfico: *conosci te stesso*. Ma è davvero possibile conoscere davvero noi stessi? La psicoanalisi ci ha insegnato che la nostra soggettività *si nasconde* e ricorre a mille inganni pur di non rendersi trasparente. Peraltro, chi ci assicura che la conoscenza di ciò che siamo, anziché irrobustirci e confortarci, non sia invece *pericolosa* e potenzialmente *mortale*? E' quello che emerge dal mito di Narciso, per come ci è stato tramandato da Ovidio: alla domanda di Liriope, madre di Narciso, se il figlio avrebbe avuto lunga vita, Tiresia avrebbe risposto affermativamente, purché egli, però, non avesse conosciuto se stesso (*si se non noverit, Metamorfosi*, III. 348). E in effetti, quando vide per la prima volta il suo volto, cioè l'immagine di se stesso, rispecchiata nell'acqua, Narciso - travolto dal desiderio - cercò di abbracciare e possedere se stesso, condannandosi a morte.
2. La cultura postmoderna è *narcisistica*: infatti è esclusivamente attraverso il *corpo*, dicono oggi in molti, che possiamo identificarci. L'eresia della fine dei tempi, sosteneva Valéry, è il *somatismo*, l'adorazione di un *io* che si manifesta esclusivamente attraverso il *soma*, il corpo. Ma l'identificazione *somatica* è paradossale, perché la corporeità è fluida e transitoria, essendo un'individualità radicata nel tempo, quindi fragile e mutevole. Ne segue che il tarlo della fragilità e della mutevolezza aggredisce oggi l'io più di quanto non l'abbia mai fatto in altre epoche. Di qui, una serie di problemi nuovi, di cui non abbiamo ancora preso coscienza fino in fondo.
3. Potrebbe essere utile ricordare, al proposito, una celebre facezia, che andava molto di moda una quarantina di anni fa ad Oxford e veniva riferita al filosofo analitico, allora famoso, Alfred Jules Ayer. Si raccontava che Ayer ad un certo punto della sua vita si fosse convertito al cristianesimo ed avesse deciso di farsi battezzare. Espletate tutte le pratiche, finalmente arriva il giorno in cui egli deve ricevere il sacramento e pronunciare ad alta voce, per la prima volta, il *Credo*, la sua nuova professione di fede. Ayer si presenta in chiesa tutto vestito di bianco, alla presenza di amici e colleghi. Gli viene

messa in mano la pergamena, su cui è scritto il testo che egli deve leggere, ma improvvisamente il filosofo ammutolisce. C'è qualche cosa che gli impedisce di leggere il Sacro Testo. Tutti cominciano a preoccuparsi: cosa sarà successo? Qual è la ragione che impedisce ad Ayer di convertirsi? Forse è la dottrina della Trinità? La dottrina della resurrezione dei corpi? Oppure è la dottrina dell'incarnazione? Per quale ragione non vuole leggere il *Credo*? Il mistero si scioglie quando si scopre che il povero Ayer si è bloccato di fronte alla primissima parola della professione di fede: non giunge a dire *believe*, perché dovrebbe dire prima dire *I*. Quest'unica lettera, il termine «io», gli crea una difficoltà insormontabile: da bravo filosofo analitico non riesce a dare un qualsiasi possibile contenuto a questa paroletta. La facezia è tutt'altro che irresistibile, però, in qualche modo, possiede una sua efficacia, nel senso che se i filosofi continuano a riflettere sull'identità è perché ancora non sembra sufficientemente chiaro e trasparente il contenuto da dare alla paroletta «io».

4. Alla fine del 1800, quando si cominciò a strutturare il controllo di polizia su cittadini e stranieri, sembrò che il problema dell'identità e del suo accertamento fosse stato trionfalmente risolto: si era arrivati alla grande invenzione della *Carta d'Identità*. Grazie alla riproduzione fotografica, grazie alla riproduzione delle impronte digitali, è sembrato, almeno per qualche tempo, che il problema di determinare l'identità di un individuo fosse stato definitivamente risolto. Poi ci si è resi conto - ed anche i poliziotti se ne sono resi conto - che le cose non sono così semplici come si poteva credere all'inizio. È sicuramente abbastanza difficile alterare le impronte digitali, ma non è impossibile. Ben più facile è alterare i lineamenti del viso. Ma non c'è bisogno di ipotizzare interventi chirurgici. Che garanzia di riconoscibilità può dare la semplice foto di un viso femminile? Non è lecito ad una donna truccarsi, mutare il colore dei capelli, farseli crescere o tagliarseli in modo radicale? O ancora: che senso può avere fotografare il volto di una donna che indossi il *chador*? O rappresentare il volto di un uomo barbuto e con indosso un turbante, vero e proprio obbligo religioso, almeno per i Sikh, e tale da incidere sulla loro identità?
5. I nemici del *chador* o del turbante potrebbero a questo punto scegliere una soluzione drastica: l'unico vero volto (l'unico vero corpo) è quello *nudo*. La nudità possiede una oggettività, che può essere camuffata da stoffe o cosmetici, ma che alla fin fine, togliendo le prime e cancellando l'uso dei secondi, può sempre essere riportata alla sua verità. Ma è proprio vero che l'autenticità del nostro corpo si manifesta quando il corpo è nudo? Parecchi anni fa venne pubblicato un libro interessante, a metà strada tra la ricerca scientifica e la divulgazione, di Desmond Morris: *La scimmia nuda*. Il titolo alludeva evidentemente all'uomo, all'unico primate che non abbia il corpo interamente ricoperto di peli. In realtà, si trattava di un titolo profondamente sbagliato: non è affatto vero che l'uomo sia una scimmia nuda. È vero propriamente il contrario: l'uomo è una scimmia vestita. Se c'è qualcosa che appartiene costitutivamente all'identità umana, è il fatto che l'uomo non

tollera la propria nudità: l'uomo è *l'animale che si veste*, che si veste per una sorta di esigenza profonda, irriducibile ed immodificabile. Il vestirsi non dipende affatto, come ingenuamente qualcuno pensa, da ragioni climatiche o da esigenze di protezione. Lo dimostra il fatto che laddove per ragioni puramente materiali sia difficile per gli uomini procurarsi pellicce di animali predati o tessere tessuti - dove cioè sia complicato fabbricarsi dei vestiti - essi elaborano ottimi surrogati dell'abbigliamento, ricorrendo ad esempio al tatuaggio. Il tatuaggio è sicuramente un modo di alterare la propria nudità: l'individuo tatuato, anche se materialmente può essere nudo, in realtà non lo è affatto, perché lo sguardo di chi lo guarda cade inevitabilmente non sulla nuda fisicità del suo corpo, ma sulla sua fisicità tatuata, cioè in qualche modo arricchita, ricoperta e comunque de-formata.

6. Il tatuaggio, così come l'abbigliamento, dimostrano che l'uomo non è conciliato con la propria nudità, o, se si preferisce, col proprio corpo. Ne è prova, del resto, anche il linguaggio, quando discrimina alcune parti del corpo rispetto ad altre. I greci parlavano di *aidoia* per riferirsi alle parti del corpo umano utilizzate nell'atto sessuale, i latini le dicevano *pudenda*: letteralmente, le parti del corpo che destano vergogna, e che dunque devono essere coperte attraverso i vestiti, quando non vengono «utilizzate». Peraltro che questa «utilizzazione» sia «vergognosa» per l'uomo, emerge dal fatto che egli è l'unico animale che non si accoppia in pubblico, ma si nasconde. Questo non significa che l'uso del corpo a fini riproduttivi o anche a meri fini di piacere sessuale non sia di grande rilievo. Ma il fatto che tale uso avvenga in modo non solo privato, ma nascosto, dimostra che l'uomo non è in equilibrio con se stesso, cioè non si sente completamente rappresentato dalla propria corporeità. Evidentemente essa crea in lui o è manifestazione in lui di uno squilibrio.
  
7. L'esempio delle *pudenda* può non piacere o comunque apparire non convincente; ma non è difficile farne molti altri. Si pensi ad esempio a una scena banalissima, che viene costantemente ripetuta nei circhi, quando, per divertire il pubblico, si mandano in scena animali vestiti. Se poi si riesce a far compiere a questi animali comportamenti simili a quelli umani (con le scimmie è facilissimo; ma può già essere sufficiente far alzare un cagnolino sulle gambe posteriori e farlo «camminare») il successo è assicurato. Gli animali vestiti che scimmiettano l'uomo sono *ridicoli*. Ma perché lo sono? L'animale vestito è ridicolo non perché sia vestito, ma perché, in quanto è vestito, *imita l'uomo*. In altre parole non è il vestirsi in sé che desta ilarità, ma il fatto che l'animale scimmiotti l'uomo perché l'uomo, come sapeva benissimo Bergson, non soltanto è l'unico animale che ride, ma è soprattutto *l'unico animale che fa ridere*. Quindi se non ho a disposizione un uomo che faccia da pagliaccio, posso, con un piccolo *transfert*, far assumere il ruolo del pagliaccio ad un animale, purché lo renda mimetico all'uomo. Mettere un vestitino ad una scimmietta o ad un cane è un ottimo modo per far ridere il pubblico; per farlo ridere non dell'animale, ma dell'uomo, che l'animale vestito imita.

8. Dunque, se basta un vestito indossato da un animale ad attivare l'ilarità, ne possiamo dedurre che il vestirsi è costitutivo dell'identità umana, e cioè che *il corpo non basta a se stesso*, che la nostra identità non è veicolata dalla nostra nuda fisicità. Ognuno di noi ha un corpo che può essere denudato, ma nessuno di noi si riconosce pienamente nel proprio corpo, nemmeno se denudato. La nostra identità si fonda su qualcosa di più e di diverso. Dove individuare o collocare o come descrivere questo qualcosa di più? Facciamo un salto verso la polarità comunemente contrapposta rispetto alla corporeità e parliamo del pensiero.
9. Abbiamo un modello filosofico illustre, straordinario, a nostra disposizione per introdurci in questo nuovo orizzonte: è il modello cartesiano. La via dell'identità per Cartesio è la via della riflessione, del pensiero che riflette su se stesso: *Cogito ergo sum*. Conquisto la mia identità scoprendomi come soggetto pensante. Si tratta di un principio talmente famoso, che sembra non aver bisogno di alcun commento. Può però valere la pena di riflettere su un aspetto della struttura epistemologica del *cogito*, alla quale non sempre si dà l'attenzione che essa merita. Cartesio con estrema chiarezza ci mette sull'avviso perché non cadiamo in errore. Il *cogito*, dice Cartesio, non è il prodotto di un sillogismo. Mi riferisco a un brano essenziale delle *Meditazioni metafisiche*, un brano di risposta alla seconda serie di obiezioni alle *Meditazioni*.
10. Quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, spiega Cartesio, questa è una nozione prima che non è tratta da nessun sillogismo. Chiunque dica: «penso quindi sono o esisto», non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta la vede per sé, come una semplice intuizione della mente. Il che è reso manifesto dal fatto che, se la deducesse per nesso del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: tutto quello che pensa è. Tutto quello che pensa esiste. Io penso, dunque - terzo termine del sillogismo - io esisto. Tutto ciò che pensa esiste. *Io penso, dunque esisto*. Non è così, dice Cartesio, questo sillogismo non funziona. Il cogito non è elaborato per via di ragionamento, ma ci è insegnato dal fatto che sentiamo in noi stessi che in nessun modo potremmo pensare se non esistessimo. *Cogito ergo sum* non significa dedurre sillogisticamente una conseguenza logica da un principio logico, ma prendere atto in maniera diretta ed immediata della nostra identità come pensiero o, per usare un termine forse più spendibile, come spirito. Un teologo potrebbe dire: come anima. La lettura comune più frequente che è stata data di Cartesio ha portato il discorso in tutt'altra direzione. L'idealismo ha utilizzato il cogito cartesiano de-esistenzializzandolo. Il *sum* non è stato tradotto *esisto*, ma *sono*: nella prospettiva idealistica il *cogito* diventa soggettività trascendentale, completamente priva di qualsiasi contenuto, figuriamoci di contenuti esistenziali! Diventa un mero punto di riferimento di ciò che rende possibile l'esperienza. In Kant il soggetto trascendentale riceve o viene espresso con uno statuto, anche linguistico, molto curioso: Kant continua a parlare dell'*io-penso* in modo oggettivistico, ponendo davanti all'*Ich*

*denke* un pronome neutro: un *das*. L'io penso, espresso nella formula *das Ich denke*, serve a far capire come nella sua prospettiva il principio del pensiero non abbia alcun riferimento esistenziale, ma esclusivamente categoriale. È un principio del pensiero. L'idealismo, senza che gli idealisti se ne fossero accorti o addirittura senza che gli idealisti lo sapessero, è il manifestarsi - nel 1800 - di temi che nei primi secoli dell'era cristiana si erano manifestati attraverso l'eresia gnostica. L'idealismo è una forma di gnosi. La gnosi, intesa come eresia cristiana, è semplicemente questo: il negare valore alla realtà fisica, a ciò che con un lessico paolino chiameremmo la *carne*.

11. Gli gnostici erano degli spiritualisti estremisti. A loro avviso solo gli uomini spirituali potevano salvarsi (quelli che gli gnostici chiamavano gli *pneumatici*: gli uomini pieni di *pneuma*, arricchiti cioè dal soffio dello spirito di Dio). Gli uomini, invece, non spirituali, non pneumatici, quelli che gli gnostici chiamavano i *sarchici* (da *sarx*, carne), erano nella loro teologia destinati all'annichilimento. Nell'eresia gnostica il sarchico era destinato al nulla, perché la sua era pensata come un'identità fittizia. La carne, non avendo un'identità intrinseca, autentica, non avendo spazio nel piano della salvezza, era pensata come destinata a dissolversi, per lasciar spazio unicamente allo spirito e al suo trionfo.
12. In un certo senso l'idealismo si muove nella stessa lunghezza d'onda. Quando Kant oggettivizza l'*io-penso*, lo spazio del corpo appare completamente azzerato. Non era così in Cartesio. Coloro che criticano il sistema cartesiano in quanto sistema dualistico, chiamato a gestire il difficilissimo equilibrio tra *res extensa* e *res cogitans*, spesso non avvertono nella giusta misura con quanta serietà Cartesio si sia posto il problema della fisicità, il problema del corpo: una serietà rara da trovare non solo nell'idealismo, ma perfino nel materialismo dialettico. Lo sforzo di Cartesio di trovare il punto di connessione tra corpo e spirito nella ghiandola pineale, su cui si sono fatti, a torto, tanti sarcasmi, era un modo di prendere sul serio il problema della connessione tra corpo e spirito *a partire dal corpo*.
13. Oggi va molto di moda nella cultura anglosassone parlare del *mind-body problem*, cioè del problema del rapporto mente-corpo. È un modo di ritematizzare il problema cartesiano della ghiandola pineale. Intendiamoci: nessuno vuol sostenere che la teoria cartesiana della ghiandola pineale sia condivisibile. Quel che è condivisibile è l'esigenza di prendere sul serio il corpo e lo spirito e di trovare un punto di connessione tra i due. E questo perché - per ritornare a quanto già abbiamo detto - se è vero che *penso quindi sono* non è una deduzione sillogistica, ma esprime un'identità, questa identità si radica nel fatto che io, che dico *cogito, ergo sum*, io esisto, ed esisto come io nella mia corporeità. Se pensiamo è perché abbiamo un corpo e dunque bisogna in qualche modo rendere ragione di questo corpo che abbiamo. La nostra identità, sia che accettiamo, sia che non accettiamo il modello cartesiano, non può ridursi ad una mera identità di tipo mentale o di tipo cogitativo. È un'identità sintetica, in cui corpo e spirito necessariamente devono

congiungersi reciprocamente.

14. A questo punto il discorso può aprirsi a diverse prospettive. Va molto di moda, per chi riflette su queste tematiche, ricordare una contrapposizione che era molto cara a Gabriel Marcel, il quale amava ripetere che il paradosso della nostra identità dipende dal fatto che noi possiamo dire sia di *avere un corpo*, sia di *essere un corpo*: entrambe le affermazioni sono consistenti. *Ho un corpo*, non c'è dubbio, è così vero che ho un corpo che posso manipolarlo o posso addirittura separarmi da parti di esso. Posso levarmi un dente o posso amputarmi un arto: in qualche modo rinuncio a qualche cosa che ho. Nello stesso tempo *sono un corpo*, perché al di là di questa mia identità fisica non riuscirei mai a trovare un altro punto di radicamento del mio io. Però, allo stesso tempo, entrambe le affermazioni, presa ciascuna di per sé, sono particolarmente fragili: se noi diciamo che abbiamo un corpo e ci limitiamo a sostenere che abbiamo un corpo, dobbiamo poi affrontare il problema di come si spieghi il fatto che il corpo che abbiamo vada di pari passo, si muova sincronicamente al movimento del nostro pensiero. Come si spiega questa corrispondenza tra ciò che pensiamo e il nostro corpo che va dietro o va in parallelo al nostro spirito?
15. La storia della filosofia spiega che questo è il principio dell'occasionalismo: c'è un doppio regime della realtà fisica e mentale con una perfetta corrispondenza tra queste due dimensioni. Rammentiamoci la famosa metafora, molto amata da Leibniz, del mulino. Il mulino è una grande macchina, costituita da elementi puramente meccanici, che però porta avanti un progetto: il progetto del mugnaio che l'ha costruito. Il mulino esiste, in quanto corrisponde alla mente di colui che lo ha progettato. Ma chi si limitasse a guardare i meccanismi di un mulino non riuscirebbe a percepire il progetto che ne ha reso possibile la costruzione. Ciò che si riesce a vedere, è semplicemente una serie di perfetti ingranaggi che funzionano mirabilmente.
16. Dire che abbiamo un corpo crea sicuramente problemi gnoseologici formidabili nella prospettiva della costruzione di una teoria dell'identità. Ma problemi non diversi nascono quando sosteniamo che noi siamo un corpo, perché in tal modo si attivano problematiche estremamente complesse, di tipo ontologico.
17. Che vuol dire predicare il nostro *essere un corpo*? Aristotele sosteneva che il verbo essere si predica in tanti modi ed aveva perfettamente ragione. In quale modo si predica *l'essere un corpo*?
18. Kant, parlando del corpo, sosteneva che l'uomo, come realtà fisica, è una «macchina naturale», cioè creata dalla natura. È un'espressione suggestiva. Rimanda al fatto che ci sono macchine artificiali, create dall'uomo, come i mulini, e ci sono macchine naturali, create dalla natura, come i «corpi». Ma il termine macchina è comunque molto ingombrante. Deriva dal termine greco *mechane*, che significa propriamente astuzia, *inganno*. La macchina è un modo con cui l'uomo inganna la natura per trarne un profitto. Con la

leva, il prototipo della macchina più elementare che ci sia, inganno la natura. L' enorme peso di un macigno, e finanche del mondo intero, potrebbe diventare, usando una leva appropriata, un peso assolutamente lieve, che magari anche un bambino potrebbe sollevare. Da questo punto di vista, quando Kant parla del corpo come di una «macchina naturale», non comprende che formula un ossimoro: se il corpo è *naturale* non è una *macchina*, se è una *macchina* non è *naturale*. Se Kant avesse studiato Plotino, avrebbe dovuto confrontarsi con l'obiezione che già Plotino aveva mosso a questa teoria, naturalmente senza prevederla, criticando tutte quelle filosofie che sostenevano che il mondo, in tutta la sua immensa complessità, risponde al *progetto* di un Dio Creatore: se il mondo viene da Dio - obiettava Plotino - non può essere frutto di un progetto, perché Dio non ha bisogno di progettare alcunché. Progetta soltanto colui che ha dei bisogni, perché *la progettazione è la risposta ad un bisogno*: poiché Dio non ha alcun bisogno, non ha senso sostenere che Dio voglia progettare alcunché. Quindi, se Dio ha dato origine al mondo, non lo ha fatto allo stesso modo di un orologiaio, quando ha deciso di fabbricare un orologio, elaborando un progetto e poi, a partire dal suo progetto, costruendo il prodotto.

19. Il modello plotiniano, invece, è quello che si è poi inserito in larga parte della Patristica: è quello dell'assoluta gratuità con cui Dio ha dato origine al mondo creandolo. Creazione non è progettazione. Cos'è propriamente la creazione? Il termine creazione non è facilmente spiegabile. È più semplice riflettere sul termine latino che traduciamo con *creare*: si tratta di un vocabolo apparentemente elementare, cioè *facere*.
20. Dice la Vulgata: «All'inizio Dio fece il cielo e la terra». Per i latini, *facere* traduceva il termine greco *poiein*: non si tratta di un fare tecnico, come quello dell'architetto o dell'artigiano, che fanno in quanto hanno previamente progettato. Il fare che i greci esprimevano con *poiein* è il fare del poeta. Il poeta non progetta assolutamente nulla, ma si lascia portare dall'ispirazione: se la possiede, potrà creare qualcosa di bello, se non la possiede, potrà progettare tutto quello che vuole, ma creerà solo cose brutte. Non c'è opera d'arte che nasca dalla progettazione, anzi, quando l'artista progetta, noi avvertiamo nell'opera che egli crea qualcosa di artificioso, qualcosa che non nasce da un'ispirazione, ma appunto da un progetto meccanico. È ciò che avviene quando avvertiamo l'assenza di *spontaneità*. La spontaneità è quella del poeta autentico, perché corrisponde alla natura autentica del *poiein*. Il progettista non può permettersi di essere spontaneo: tutto nel suo lavoro deve essere il frutto di un *calcolo*.
21. Siamo così arrivati a ipotizzare una traccia per tematizzare l'identità. L'ipotesi è che la nostra identità si nasconda nella nostra capacità di pensiero, e che questa nostra capacità di pensiero, come già intuiva Cartesio, radicandosi in definitiva nella nostra identità psicofisica, non si radichi certamente in un progetto. Il nostro pensiero non è un pensiero calcolante, un pensiero progettuale. Il nostro pensiero è tanto più autentico, quanto più è un pen-



siero che elabora un *poiein*.

22. Se poi questo che stiamo dicendo si possa esprimere altrettanto bene, parlando di *pensiero poetante*, è un altro discorso. Se poi abbia ragione Heidegger quando, riferendosi a Hoelderlin, dice che *ciò che resta lo fondano i poeti*, è ancora un altro discorso. Quel che è certo è che Hoelderlin non pensava ai poeti, nel modo in cui potevano pensarli i parnassiani di fine Ottocento: come a degli snob che girano nel mondo sociale cercando di mettere in crisi lo spirito borghese. In Hoelderlin, il poeta è appunto colui che, sia pure in piccolissima parte, ha lo stesso dono che appartiene a Dio, è cioè capace di creare o di fare qualche cosa che non nasce da un progetto, ma nasce dalla sua identità vitale.
23. Sono poeti coloro che manipolano il corpo (proprio o altrui)? Che lo alterano, lo abbelliscono (o lo imbruttiscono), lo dipingono, lo dilatano, lo restringono, lo deformano? E cosa ottengono, manipolandolo? Rinsaldano una identità, la ricreano o la riprogettano? In un certo senso, nessuno manipola il corpo (proprio o altrui) senza proiettare su di esso un progetto. Se il corpo fosse una mera macchina, recepirebbe passivamente il progetto e potrebbe essere manipolato a piacimento del progettante. Ma se il corpo non è una macchina (o non lo è del tutto), ogni manipolazione con cui lo si voglia alterare incontrerà nel corpo stesso una *resistenza*, che renderà incerta la realizzazione compiuta delle intenzioni del progettante e porrà a rischio l'identità che egli ha inteso mettere in gioco o conquistare. L'identità entrerà in ogni modo in una sorta di tensione dialettica, tra la mente che guida il progetto e il corpo che gli resiste. E da questa tensione possono derivare gli esiti meno prevedibili: può sanare lacerazioni, può provocare fratture. Può attirare l'attenzione della bioetica. Anzi, di fatto, giunge sempre ad attirarla.

## **Bibliografia**

Mi limito ad indicare alcuni dei miei ultimi volumi, dai quali emerge, sotto diversi profili, una riflessione sull'identità:

*Introduzione alla biopolitica*, Aracne, Roma 2009.

*Bioetica e Biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2011.

*Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2011.

*Jus quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino 2012.

*Diritto e religione*, Aracne, Roma 2013.

*Bioetica. Nozioni fondamentali* (con Laura Palazzani), La Scuola, Brescia 2013.

*Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, Giappichelli, Torino 2014.

## L'identità incestuosa

FRANCESCA D'AMATO

### 1. Può esistere un'identità "naturalmente" incestuosa?

Ha senso parlare di "un'identità incestuosa"? O, per meglio dire, il carattere *incestuoso* risulta compatibile con il *paradigma identitario*? Oppure, con l'espressione suddetta, si intenderebbe far riferimento, seppur implicitamente, alla natura *patologica* della "personalità endogamica"?

Non risulta agevole offrire una risposta a tali interrogativi. Evitando di eludere tali domande, tuttavia, sarebbe possibile delineare alcuni profili di riflessione *giusfilosofica*.

La questione circa la plausibilità (o meno) di un'identità avente carattere *incestuoso*, infatti, rinvia necessariamente al *paradigma* della *familiarità* e, ancor prima, alle dimensioni costitutive dell'*humanum*.

Quale requisito *strutturale* dell'uomo, invero, l'*identità* implicherebbe non soltanto un riferimento all'uguaglianza, ovvero all'identità di un soggetto rispetto a se stesso, quanto, altresì, all'insieme di tutte quelle caratteristiche che consentirebbero di *identificare*, distinguere (in altre parole, *riconoscere*) una soggettività rispetto alle altre, ovvero al complesso di attributi che definirebbero un'individualità per ciò che realmente è: una realtà unica ed irripetibile, non replicabile né intercambiabile con le altre.

Il concetto di identità, in altre parole, sarebbe legato "alla nozione di permanenza, cioè alla nozione di mantenimento di punti di riferimento fissi, costanti e tali da sfuggire a quei cambiamenti che interessano il soggetto o l'oggetto nel corso del tempo. L'identità si applica pure alla delimitazione, che assicura una certa esistenza allo stato separato e permette di circoscrivere l'unità, cioè la coesione totalizzatrice che è indispensabile al potere di distinzione" (Green 1996, 79).

Nel caso dell'*identità incestuosa*, pertanto, si tratterebbe di verificare se l'*interdizione endogamica* rappresenti un requisito imprescindibile dell'uomo, ovvero se l'*identità* umana sia *costitutivamente* fondata sul *tabù dell'incesto*, non essendo pensabile una manifestazione *incestuosa* del *paradigma identitario* che non presenti un carattere *patologico*, oppure se risulti plausibile ipotizzare una possibile compa-

tibilità della *categoria incestuosa* con l'*identità*, qualora si consideri la *tabuizzazione* dell'*incesto* alla stregua di un mero dato storico-culturale, non avente una valenza *ontologica*, ma meramente contingente.

Sarebbero dunque questi i termini del problema, che richiederebbero un approfondimento in ordine alla natura *strutturale* del *divieto di incesto* in riferimento all'*identità umana*.

Un argomento certamente rilevante ai fini del riconoscimento di una valenza *ontologica* dell'*interdizione incestuosa* sarebbe costituito dall'evidenza empirica, la quale rivelerebbe come il *paradigma tabuico dell'incesto* risulti appartenere all'intero genere umano (al di là delle singole manifestazioni *ontiche* assunte dalla proibizione), mostrando un'indiscutibile *universalità*.

Sotto questo profilo, tuttavia, le scienze etno-antropologiche, pur contribuendo sensibilmente (attraverso l'ingente mole di dati offerti) ad evidenziare il carattere *universale* ed *onnipresente* del *divieto di incesto*, riscontrabile generalmente presso tutte le popolazioni storicamente individuate (salvo rare e limitate eccezioni circoscritte tanto temporalmente quanto geograficamente), non sarebbero in grado di esaurire l'intero significato rintracciabile nell'uomo in quanto *essere familiare costitutivamente strutturato* sulla base della *proibizione incestuosa*, dovendo necessariamente ricorrere al supporto della riflessione giusfilosofica.

Quest'ultima consentirebbe di tratteggiare una vera e propria *ontologia* della *proibizione incestuosa*, unitamente ad una *metafisica della soggettività*<sup>1</sup> (Amato 1985, 134), ovvero una *metafisica del soggetto* in quanto *essere strutturato* sulla base di una *relazione familiare esogamica*.

Come ha avuto modo di affermare Francesco D'Agostino, infatti, "*alcuni punti nodali in tema di famiglia (...) non possono che essere ritenuti filosofici, perché - senza trascurare la rilevanza dell'esperienza storico-culturale per l'identificazione dell'humanum - ci consentono di aprirci alla comprensione della dimensione di senso che l'identità familiare (esogamica) conferisce all'essere dell'uomo. La logica del senso non è un'acquisizione storica, ne è piuttosto il presupposto (...)*". L'uomo, pertanto, andrebbe inteso essenzialmente come "*un animale familiare*" (D'Agostino 2010, 11-13).

Ed è proprio nel riferirsi alla *soggettività familiare* quale caratteristica *strutturale* dell'essere umano che si giunge a "scontrarsi" necessariamente con il tema dell'*identità*.

È evidente, invero, come ogni individuo, nascendo all'interno di una *comunità familiare originaria*, instauri una relazione dialettica con delle specifiche *identità*, individuate attraverso l'assunzione di *ruoli genitoriali* e *familiari* determinati, articolati sulla base del *tabù dell'incesto*. Quest'ultimo, infatti, vietando la scelta del *partner* all'interno del proprio *nucleo familiare* ed imponendo di ricercare il coniuge all'esterno (ovvero presso famiglie "estranee"), consentirebbe, da un lato, all'individuo di aprirsi alla società per la formazione di nuove realtà *familiari* e, dall'altro, soprattutto, di apprendere, mediante l'esperienza di *legami familiari interdetti* all'esercizio della *sessualità* tra i membri (con l'unica esclusione del rapporto coniugale

fondativo della famiglia), la propria *dimensione identitaria*, unica ed irripetibile. In tal modo, l'Io potrebbe definirsi entro un determinato "limite", evitando di "dissolversi" nell'indistinzione.

All'interno della *famiglia*, quale *luogo identitario originario*, ovvero quale luogo di condivisione di uno stesso spazio e di un tempo in comune, il singolo soggetto sarebbe in grado di acquisire la propria specifica *identità*, distinguendosi dal "diverso da sé" e custodendo l'integrità della propria individualità, al fine di incontrare nuovamente l'Altro nel rispetto della propria unicità.

Sotto questo profilo, invero, si può correttamente ritenere che se nessuna persona possa essere ritenuta completamente *identica* ad un'altra, risultando un dato incontrovertibile il fatto che ciascun essere umano possieda un'esclusiva ed insostituibile *identicità* a se stesso.

Tali considerazioni, tuttavia, determinerebbero i complessi interrogativi precedentemente menzionati, riproponendo le seguenti domande: come si potrebbe coniugare, soprattutto dal punto di vista *ontologico*, il paradigma *identitario* con il *fenomeno incestuoso*? Sarebbe possibile, sotto un profilo *giusfilosofico*, ipotizzare l'esistenza di una "*naturale*" *identità incestuosa*? Oppure, nel caso dell'*incesto*, ci si troverebbe dinanzi ad un'*identità contraddetta e patologica*?

Certamente, la *proibizione dell'incesto* consentirebbe la formazione di un'*identità* personale autonoma all'interno della famiglia, nel rispetto di ruoli differenziati, ovvero permetterebbe la *produzione* di una soggettività priva di qualsiasi condizionamento da parte dei familiari (orientato a considerare il figlio o il parente come un oggetto nella propria disponibilità e non come un individuo caratterizzato da una propria *unicità costitutiva*). "*Poiché non può essere, in nome del tabù dell'incesto, ridotto ad appartenere, come oggetto sessuale, al padre o alla madre, il soggetto umano è chiamato ad appartenere esclusivamente a se stesso*" (D'Agostino 2014, 136).

In tal senso, l'*interdizione endogamica* permetterebbe di ancorare "*l'io alla propria definitività*" (Amato 1985, 135)<sup>2</sup> ed individualità, al fine di non cadere nell'indifferenziazione.

L'*esperienza incestuosa*, al contrario, introdurrebbe, una forma di *discontinuità identitaria*, imponendo al soggetto una confusione dei ruoli familiari (e genitoriali) ed impedendo una corretta formazione psicofisica dell'individuo all'interno della *comunità familiare originaria*.

Ecco le ragioni del perché non sarebbe possibile coniugare, soprattutto sotto il profilo *ontologico*, il paradigma dell'*identità* con il *fenomeno incestuoso*; né, tanto meno, sarebbe possibile, sotto il profilo *giusfilosofico*, ipotizzare l'esistenza di una "*naturale*" *identità incestuosa*, in quanto vi sarebbe una *radicale e costitutiva incompatibilità* tra la categoria dell'*identità* (che presuppone una singolarità ben definita, un ordine dell'Io e della *comunità familiare* nella quale l'individuo è inserito) e l'*esperienza della personalità incestuosa* (che, al contrario, comporterebbe una *negazione* dell'*identità* ed una confusione del *linguaggio* interno al *nucleo familiare* (Ferenczi 1974, 415-427)<sup>3</sup>, impedendo al soggetto di relazionarsi con l'Altro da sé attraverso

una personalità autonoma).

Il *divieto di incesto*, pertanto, contribuirebbe in maniera determinante all'acquisizione di un'*identità* esente da qualsiasi condizionamento e, soprattutto, coerente con le premesse *ontologiche* dell'*humanum*, caratterizzate dall'individualità, dal rapporto dialettico con l'alterità e dalla reciprocità dei rapporti.

L'*identità incestuosa*, invece, quale manifestazione *patologica* del *paradigma identitario*, rappresenterebbe una forma di relazionalità *a-reciproca*, ovvero *a-comunicativa*.

La *personalità endogamica*, altresì, comporterebbe tanto "un'implosione" della comunità familiare, quanto una *disgregazione* della società, essendo idonea a de-strutturare le fondamenta stesse del *corpus* sociale, costituite da nuclei di parentela fondati sulla regola *esogamica*.

Per tali ragioni, l'*identità*, così come la *sessualità umana*, articolata sulla base del *tabù dell'incesto*, costituirebbe la condizione di possibilità della stessa società umana (Lévi-Strauss Claude 2010, 86).

La *personalità non incestuosa*, d'altra parte, rappresenterebbe un vero e proprio "*bene di identità*"<sup>4</sup> (Sparti 2003, 147), finalizzato a consentire l'instaurazione di una *relazione di reciprocità* dapprima all'interno del nucleo familiare e, successivamente, tra individui *estranei* ma accomunati da una sostanziale *parità ontologica*.

Contrariamente, sulla base di tali assunti, sarebbe possibile affermare la natura *patologica* dell'*identità incestuosa*.

## 2. Caratteristiche patologiche dell'identità incestuosa

Risulterebbe opportuno chiedersi, a questo punto, in che modo si manifesterebbe il carattere *patologico* dell'*identità endogamica*, ovvero quali profili *disfunzionali* sarebbero rintracciabili nella *personalità incestuosa*.

In primo luogo, occorre chiarire come, ai fini del presente lavoro, non si intende, naturalmente, procedere ad un'analisi degli elementi distintivi dell'*identità incestuosa* dal punto di vista psicologico o psichiatrico (per evidente carenza delle relative competenze tecniche), né tantomeno si intende affrontare la complessa e drammatica questione dell'abuso del minore intrafamiliare (che si verificherebbe nel caso in cui, all'interno della dinamica *incestuosa*, venisse coinvolto un soggetto minore d'età), quanto, piuttosto, si vuole tentare una ricostruzione delle caratteristiche presentate dalla *personalità endogamica* sotto il profilo *giusfilosofico*, al fine di rispondere alle domande precedentemente poste (in tal senso non verrà operata una distinzione teorica tra i casi di *incesto* realizzati tra maggiorenni e quelli che vedrebbero coinvolto un minore).

L'*identità incestuosa*, in particolare, analizzata all'interno del contesto *fami-*

liare di riferimento, si presenterebbe alla stregua di un “*cumulo dell'identico*” (richiamando la teoria formulata da Françoise Heritier), mentre la relativa *proibizione* (dell'*incesto*), al contrario, potrebbe essere spiegata con un *divieto di somma dell'identico* (Heritier 1999, 167-220).

La *personalità incestuosa*, in altre parole, rappresenterebbe una *contraddizione* della tendenza, tipicamente umana (e rilevata dall'autrice nelle diverse culture esaminate), a “non tollerare” (o, per meglio dire, ad evitare) il contatto tra entità considerate appunto *identiche*, in quanto appartenenti al medesimo *nucleo familiare*, al fine di impedire il verificarsi di conseguenze nefaste dal punto di vista meteorologico e naturalistico.

L'*incesto*, infatti, nelle sue diverse modalità, comporterebbe una *contiguità*, ovvero una *somma* di due realtà ritenute *uguali*, in quanto facenti parte della stessa *famiglia*, determinando un “cortocircuito del sistema”, ovvero un “eccesso di identità” (Heritier 1999, 212).

L'*incestuoso*, in tal senso, presenterebbe un *Io* chiuso in se stesso, incapace di relazionarsi con il *diverso* da sé e di percepire l'esercizio della *sessualità* come un incontro di comunione totale con l'Altro, “estraneo” e complementare.

Soltanto la *struttura familiare esogamica*, invece, costituirebbe il luogo ove l'individuo può apprendere la propria *identità*, scoprendola tanto attraverso una puntuale differenziazione dei *ruoli familiari*, quanto mediante l'apertura nei confronti del *diverso da sé*, che rappresenterebbe un *Altro* rispetto alla propria famiglia.

Mediante la *proibizione dell'incesto*, in altre parole, l'individuo sarebbe costretto ad instaurare una vera e propria dialettica tra la dimensione dell'*appartenenza* alla *comunità familiare originaria* (quale luogo di *identità biografica* del soggetto), ovvero di *riconduzione “omologante”* di tutti gli individui aventi origini in comune al medesimo nucleo di riferimento, e quella della giusta *distanza* (o *autonomia*), nascente dall'apertura all'*extraneus* per la ricerca del coniuge ed attuata attraverso un processo di *differenziazione*.

Il soggetto, pertanto, passerebbe da una dinamica *inclusiva*, tendente a considerare tutti i membri della famiglia come partecipanti ad un'unica *identità*, ad una dinamica *distintiva*, finalizzata, a seguito dell'acquisizione di un'identità individuale differenziata, alla formazione di una nuova famiglia mediante un movimento *esogeno*, in quanto rivolto verso l'*alterità* rappresentata potenzialmente dall'intera collettività sociale.

L'*identità incestuosa*, al contrario, rappresenterebbe una *contraddizione* di tale dinamica, determinando un movimento *endogeno*, ovvero diretto ad individuare il proprio *partner* all'interno della cerchia parentale e, per tali ragioni, idoneo a provocare un'implosione della famiglia su se stessa, ovvero una chiusura totale della medesima al paradigma dell'*alterità*.

La *soggettività endogamica*, in altri termini, impedirebbe la costituzione di una *nuova appartenenza* dell'individuo nei confronti del diverso da sé.

La *personalità incestuosa*, in altre parole, mostrerebbe un'evidente incapacità di conservare quello "spazio tra sé e sé"<sup>5</sup> (Valeri 1999, 117 e ss.), quale "filtro" necessario, da un lato, per distanziare il soggetto dal "troppo identico a se stesso" (rappresentato dai componenti del proprio sistema parentale) e, dall'altro, per consentire all'individuo un accesso all'Altro da sé (appartenente alla comunità sociale).

L'*identità endogamica*, in tal senso, presenterebbe un'*incompatibilità*, dal punto di vista *ontologico*, con un reale processo di *ricoscimento* interindividuale.

È proprio nella dialettica esistente tra i *paradigmi* di *prossimità* ed *estraneità*, rintracciabile all'interno della dinamica familiare e scandita dalla *proibizione incestuosa*, infatti, che risulta possibile il *ricoscimento* dell'Altro (Romano 1983, 56-68)<sup>6</sup>.

La natura *patologica* dell'identità incestuosa, altresì, come già accennato in precedenza, risiederebbe nel carattere *a-comunicativo* e *a-reciproco* della stessa, rappresentando la medesima una *negazione* dell'*alterità* richiesta ai fini dell'esistenza di qualsiasi dinamica comunicativa e relazionale.

Non può darsi, infatti, alcuna forma di dialogo all'interno di un'*identità* che scelga di precludersi un'apertura al diverso da sé, ovvero che rifiuti di "uscire" dalla *prossimità familiare* di appartenenza con l'intento di sperimentare l'*estraneità*.

L'*identità incestuosa*, d'altra parte, lungi dal costituire un paradigma possibile ai fini di una corretta acquisizione dell'Io, mostrerebbe un evidente carattere *autoreferenziale*, che impedirebbe un dialogo con l'Altro da sé e, di conseguenza, una compiuta espressione della soggettività.

### 3. L'identità incestuosa: una realtà antigiuridica

Il *divieto di incesto*, quale requisito *strutturale* dell'*humanum*, finalizzato all'attuazione della dinamica *ricoscitiva* interindividuale, costituirebbe anche una manifestazione *originaria* delle radici antropogeniche del diritto.

La *proibizione endogamica*, in altre parole, fondata sul principio di reciprocità e sulla *parità ontologica* dei soggetti, rendendo possibile una reale comunicazione con l'*extraneus*, consentirebbe l'instaurazione di una vera e propria *relazione giuridica* fondata sul *ricoscimento*.

L'*interdizione incestuosa*, infatti, andrebbe intesa come un originario intervento del diritto a favore della *relazione ricoscite* (Romano, 1983, 65-68)<sup>7</sup>.

Proprio in tale aspetto risiederebbe la *protogiuridicità* del *tabù dell'incesto*, intesa quale "espressione" originaria del diritto all'interno dell'esperienza relazionale/familiare umana, ovvero quale "*radice della normatività*. (...) L'*operatività del tabù dell'incesto* (infatti) *esige che la sessualità umana venga incanalata e qualificata giuridicamente, attraverso l'istituzione del matrimonio e il conseguente ordine familiare che da esso deriva*" (D'Agostino 2014, XIV-XV).



La confusione del *linguaggio* riscontrabile nella *personalità incestuosa*, pertanto, avrebbe delle ricadute anche sull'*esperienza normativa* umana manifestata in relazione ai rapporti di parentela, mostrando una sostanziale *antigiuridicità*.

In particolare, la suddetta *antigiuridicità* sarebbe rinvenibile nell'*antinomia* esistente tra l'*identità incestuosa* e la possibile instaurazione di una *relazione giuridica riconoscente*, quale *categoria ontologica* finalizzata a comunicare, in un registro *universale* e comune ad ogni cultura, il *riconoscimento* dell'*extraneus* nella sua singolarità (*ontica*), sulla base del principio della *parità ontologica*.

Si tratta, in altre parole, di rilevare come sia l'*interdizione dell'incesto* a favorire l'instaurazione di una forma di *relazione* tra gli uomini fondata sul riconoscimento interindividuale e sul paradigma della reciprocità, consentendo dapprima una "*vicinanza di riconoscimento*" (D'Agostino 1999, 69) intrafamiliare e, successivamente, una *relazione giuridica riconoscente* con l'Altro, necessaria ai fini di una pacifica coesistenza sociale.

L'*identità incestuosa*, al contrario, si presenterebbe come una *personalità a-riconoscitiva*, ovvero idonea a disconoscere se stessa e l'Altro nella propria singolarità costitutiva. In tal senso, "*negare il riconoscimento è certo possibile, ma solo formalmente, perché un'autentica negazione del riconoscimento comporterebbe in realtà il disconoscimento di quel medesimo sé che pretende di negare il riconoscimento*" (D'Agostino 1999, 69).

La *personalità endogamica*, altresì, costituirebbe una *contraddizione* della categoria della *familiarità*, intesa, dal punto di vista *ontologico*, come realtà *normocostituita*, a prescindere da un formale riconoscimento del diritto positivo in tal senso. Parlare, invero, "*di giuridicità costitutiva a proposito della famiglia significa affermare che non è possibile identificare nella sua concretezza storico-esistenziale la logica della familiarità senza ricorrere - come strumento insieme costitutivo ed esplicativo - alla logica del diritto. E significa anche il reciproco: che non si può cioè salvaguardare la logica specifica del diritto (...) senza salvaguardare la logica specifica della familiarità*" (D'Agostino 1999, 64).

Per tali ragioni, risulterebbe senz'altro corretto sostenere una vera e propria *antecedenza antropologica, ontologica e giuridica* dell'*identità esogamica*, ovvero, in altri termini, una *giuridicità costitutiva* della stessa.

Con tale espressione, in particolare, si intende attestare che, come affermato da Francesco D'Agostino a proposito dell'istituzione familiare, la *strutturale giuridicità* della *personalità esogamica* (e, di conseguenza, la costitutiva *antigiuridicità* di quella *incestuosa*) deve essere intesa non "*come un elemento rilevante sì, ma accessorio, nella costruzione dell'umano, ma come una delle stesse modalità strutturali attraverso le quali l'humanum si manifesta*" (D'Agostino 1999, 64).

In tal senso, pertanto, ben potrebbe parlarsi di un *dover essere costitutivo* dell'*identità non incestuosa*.

Il *paradigma identitario esogamico*, infatti, consentirebbe all'individuo di ac-

quisire quelle categorie antropologiche fondamentali ai fini di un integrale sviluppo psicofisico della persona e di una successiva apertura della stessa alla società.

È soltanto all'interno di una *familiarità originaria* fondata sul *divieto di incesto*, d'altra parte, che il soggetto, può strutturare la propria *identità*, ovvero acquisire quelle dinamiche simboliche essenziali per l'organizzazione delle successive esperienze relazionali e per lo svolgimento di un regolare processo di autoidentificazione dell'Io (Gambino, 2013a, 126-130 e 2013b, 138-144)<sup>8</sup>.

#### 4. Quali possibili terapie filosofiche?

In conclusione, dopo aver affermato la natura *patologica* della *personalità incestuosa*, verrebbe logicamente da chiedersi se fosse possibile ipotizzare un rimedio *terapeutico*, di carattere filosofico, in grado di guarire la suddetta *malattia* dell'identità.

Tale interrogativo, specifico dell'*identità incestuosa*, in realtà, presupporrebbe un altro quesito fondamentale ed avente carattere preliminare rispetto al discorso intrapreso, ovvero: la riflessione *giustificativa* potrebbe immaginare dei percorsi di ragionamento capaci di risanare le diverse manifestazioni dell'*identità negata*, cioè delle *non-identità*?

Non risulta agevole rispondere ad un tale interrogativo, destinato a rimanere, ad ogni modo, inevitabilmente aperto.

Volendo, tuttavia, tentare di offrire una risposta a tale quesito si potrebbe immaginare una linea di analisi incentrata sulla disciplina filosofica come "veicolo" del sapere finalizzato a supportare l'uomo in una riflessione di senso circa la verità strutturale dell'*humanum*, ovvero in un riconoscimento degli *a-priori ontologici* fondamentali, in quanto costituenti dei *pre-requisiti costitutivi* dell'uomo.

Tra questi *antecedenti*, una posizione peculiare sarebbe rivestita dalla *proibizione dell'incesto* e, di conseguenza, dall'*identità non incestuosa*.

In tal senso, la disciplina filosofica dovrebbe necessariamente approfondire e ribadire l'irrinunciabilità dei *paradigmi* antropologici costitutivi dell'*humanum*, al fine di impedire una *decostruzione* della *categoria identitaria* (e, di conseguenza, dell'intera società), dovuta alla diffusione di modelli disgregativi della soggettività.

Si tratterebbe, in altre parole, di risalire alle radici antropologiche dell'uomo, un tempo intese quali realtà autoevidenti e non bisognose di alcuna ulteriore argomentazione, oggi, invece, paradossalmente messe in discussione, se non, addirittura, contraddette.

Nel riflettere sulle dimensioni costitutive dell'essere umano e, nello specifico, sulla natura *strutturale* della *personalità esogamica*, evidentemente, si dovrà necessariamente riconoscere la *giuridicità intrinseca* delle stesse e, per tali ragioni,

l'imprescindibile funzione antropogenica svolta dal diritto.

Quale regola di relazionalità, invero, il diritto, manifestandosi originariamente all'interno di una *familiarità* organizzata sulla base della *regola esogamica*, dovrebbe inevitabilmente esprimersi in una forma che "distolga" l'individuo dalla sua *autoreferenzialità*, consentendo allo stesso di acquisire un'identità compiuta e di andare incontro all'Altro, *diverso* da sé.

Sotto questo profilo, soltanto un'identità *non incestuosa*, formatasi all'interno di una *comunità familiare* organizzata *strutturalmente* sulla base del *divieto di incesto* (a prescindere da eventuali mutamenti storico-contingenti), potrebbe consentire all'individuo di sperimentare un reale *riconoscimento* dell'*alterità*, tale da spingerlo a ricercare la propria compiuta realizzazione non all'interno del *luogo familiare* contraddistinto da ciò che è *identico a se stesso*, ma nella *diversità* dello "spazio esterno" (attraverso un matrimonio contratto al di fuori della famiglia originaria).

Il giurista, d'altra parte, nonostante gli innumerevoli ostacoli incontrati lungo il cammino, non dovrebbe mai stancarsi di ribadire costantemente il fondamento *costitutivo* dell'uomo, rappresentato dalla *relazionalità* familiare *esogamica* e da un'identità *non incestuosa*.

Se tanto la filosofia quanto il diritto non potrebbero di certo pensare di guarire, da un punto di vista medico-scientifico, la singola *personalità incestuosa*, ovvero la singola *negazione* dell'identità a livello individuale, dovrebbero, tuttavia, indubbiamente riaffermare con tenacia la verità *strutturale* o, per meglio dire, *metafisica*, insita nel *paradigma identitario* umano e, nello specifico, nell'*identità esogamica*.

## Bibliografia

Amato Salvatore, 1985, *Sessualità e corporeità. I limiti dell'identificazione giuridica*, Dott. A. Giuffrè editore, Milano.

D'Agostino Francesco, 1999, *Una filosofia della famiglia*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano.

D'Agostino Francesco, 2010, *Credere nella famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

D'Agostino Francesco, 2014, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, G. Giappichelli Editore, Torino.

Ferenczi Sandor, 1974, *Confusione delle lingue tra adulti e bambini (1932)*, in *Fondamenti di psicoanalisi*, vol. III, *Ulteriori contributi (1908 - 1933), Psicoanalisi delle abitudini sessuali e altri saggi*, (a cura di) Glauco Carloni e Egon Molinari, tr.it. di Elena Ponsi Franchetti, Guaraldi Editore, Rimini, pp. 415-427.

Gambino Gabriella, 2013a, *voce Famiglia*, in AA. VV., *Cento e una voce di Filosofia dal diritto*, (a cura di) Francesco D'Agostino, Agata Cecilia Amato Mangiameli, G. Giappichelli Editore, Torino, pp. 126-130.

Gambino Gabriella, 2013b, *voce Figli*, in AA. VV., *Cento e una voce di Filosofia dal diritto*, (a cura di) Francesco D'Agostino, Agata Cecilia Amato Mangiameli, G. Giappichelli Editore, Torino, pp. 138-144.

Green André, 1996, *Atomo di parentela e relazioni edipiche*, in Lévi-Strauss Claude, *L'identità*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977, tr. it., *L'identità*, (a cura di) Lucio Melazzo, Nunzio La Fauci, Sellerio editore, Palermo, pp. 79-104.

Héritier Françoise, 1999, *Les deux Soeurs et leur mère*, Éditions Odile Jacob, avril 1994, tr. it., *Due sorelle e una madre. Parentela e relazioni sessuali*, (a cura di) Gabriella D'Agostino e Salvatore D'Onofrio, Nuova Pratiche Editrice, Milano.

Lévi-Strauss Claude, 2010, *Les structures elementaires de la parentè*, Parigi, 1967, tr. it., *Le strutture elementari della parentela*, (a cura di) Alberto Mario Cirese e Liliana Serafini, Feltrinelli, Milano.

Romano Bruno, 1983, *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Bulzoni Editore, Roma.

Sparti Davide, 2003, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano.

Valeri Valerio, 1999, *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, (a cura di) Martha Feldman e Janet Hoskins, tr. di Bianca Lazzaro, Donzelli editore, Roma.

## Note

- 1 Riprendo liberamente tale espressione dal volume di Salvatore Amato, ove risulta impiegata dall'autore in riferimento al corpo.
- 2 Come affermato da Salvatore Amato in riferimento alla storia dell'identità (Amato 1985, pag. 135).
- 3 Sandor Ferenczi utilizza l'espressione "*confusione delle lingue*" tra adulti e bambini in ambito psicoanalitico, nell'esaminare il trauma riportato dai minori in caso di abuso ed a proposito della differenza esistente tra la sessualità adulta e quella infantile.
- 4 Riprendo tale espressione dal volume di Davide Spati, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2003, pag. 147, attribuendole un significato differente rispetto a quello formulato dall'autore nell'opera partendo da un'analisi del pensiero di Wittgenstein.
- 5 Riprendo quest'espressione dal titolo dell'opera di Valerio Valeri, *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, (a cura di) Martha Feldman e Janet Hoskins, tr. di Bianca Lazzaro, Donzelli editore, Roma 1999, argomentata dall'autore, in particolare, alle pp. 117 e ss., operando una personale rielaborazione del concetto.
- 6 All'interno di tale dinamica riconoscitiva un ruolo peculiare sarebbe rivestito dalla dimensione della reciprocità, quale "elemento specifico che si può cogliere come proprio dell'ingresso e dell'incidenza della famiglia nella qualità dell'esistenza del singolo e dei rapporti tra i singoli" (Romano 1983, 57).
- 7 Bruno Romano, nell'affrontare il tema del riconoscimento come *relazione giuridica* fondamentale, afferma che "il diritto è la 'relazione riconoscente', secondo una reciprocità universale" (Romano 1983, 65).
- 8 Dai contributi citati, in particolare, emerge chiaramente come la rilevanza *antropologica* della famiglia si esprima essenzialmente attraverso due dimensioni fondamentali: l'*ordine* scaturante da una *sessualità* avente carattere *esogamico* e quello relativo alle generazioni, realizzato mediante l'articolazione e l'assunzione di *ruoli familiari* definiti e scaturenti dall'unione matrimoniale eterosessuale posta a fondamento della famiglia (Gambino 2013a, 127). La condizione *filiale*, infatti, "*strutturalmente legata al fluire del tempo tra le generazioni, (...) inserisce ogni uomo all'interno di una storia familiare che radica la sua identità*" (Gambino 2013b, 138).

# L'identità biologica

MARGHERITA DAVERIO

## 1. Introduzione: il problema dell'identità biologica

“Una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito”<sup>1</sup>. Così scriveva Hans Jonas nel saggio introduttivo del volume *Organismo e libertà*, raccolta di ricerche (1950-1966) sul tema della vita, apparsa per la prima volta nel 1966 con il titolo *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. I diversi scritti offrono una lettura filosofica del “testo” biologico, partendo dal dato di fatto che il tema della vita supera i confini canonici delle discipline.

La vita biologica, come è noto, è il riferimento primario di tutte le discipline che si occupano di vita<sup>2</sup>. Lo è per il diritto, che in quanto *ius*, cosa giusta, comprende necessariamente la giustizia riguardo alla vita; lo è in particolare per il sapere filosofico giuridico che con il biodiritto comprende le ricadute ordinamentali delle questioni bioetiche, e con la biogiuridica approfondisce lo statuto giuridico del corpo umano. Nell'ambito della biopolitica, inoltre, emerge con chiarezza la domanda sul *bios*, ovvero *che cosa è vita*, anche quando quest'ultima è completamente presa in carico dal potere politico<sup>3</sup>.

Nella cornice delle discipline che guardano alla vita da differenti prospettive epistemologiche, il tema dell'identità biologica è cruciale e può essere affrontato a diversi livelli. Infatti, “la fenomenologia della vita si presenta con tratti di continuità rispetto all'ordine inferiore dei fenomeni fisico-chimici ma anche con le dimensioni di un salto qualitativo”<sup>4</sup>. Il primo livello in grado di affrontare il tema è quello della biologia come scienza, che studia l'organismo vivente, nella sua singolarità, individuando ciò che lo rende *quell'*organismo, diverso da un altro, e il relativo funzionamento (ad es. quali sono le caratteristiche degli organismi viventi? Cosa rende un organismo tale? Come si differenziano tra loro gli organismi?)<sup>5</sup>. Il secondo livello potremmo dire che è quello della filosofia della biologia, che guarda invece all'organismo vivente dal punto di vista epistemologico, ovvero secondo le categorie interpretative della scienza (alcune delle domande che muovono la filosofia della biologia sono: che cos'è l'organismo vivente? Mediante quali categorie lo si può conoscere? Quale è il paradigma della conoscenza biologica?). Il terzo livello è quello filosofico *tout court*, che si chiede *che cosa è vita?* secondo

la prospettiva dell'intero e che però non può fare ciò prescindendo dai primi due livelli di domande poiché ha da farlo in una maniera che sia comunicabile, per così dire, con la rosa delle discipline che guardano alla vita, giungendo ad evidenziare un concetto di vita che per essere "resistente" deve in qualche modo includere (perlomeno sul piano dell'essere in relazione con) la risposta agli altri due livelli di domande. "L'anima è la causa e il principio del *corpo vivente*"<sup>6</sup>, afferma Aristotele, che mostra appunto come l'anima, quella che potremmo chiamare l'identità dell'uomo, raggiunge (e si manifesta in) tutto l'uomo, compresa la vita biologica. Con parole diverse: l'oggetto di tale livello di domande, il punto di partenza della ricerca, è proprio il *bíos*, la realtà vivente, "questa vita qui"; ma per definire che cosa è vita in generale, non si può prescindere dal piano biologico né dalla filosofia della biologia. I primi due livelli aprono alla definizione filosofica *tout court* che, affermandosi anche in relazione a questi due piani, potrà poi rispondere alle domande delle altre discipline, ad esempio, quella che si pongono (o dovrebbero porsi) le discipline filosofico giuridiche: *qual è la vita da proteggere?*

In questa sede non si avrà la possibilità né la pretesa di affrontare direttamente la nozione di *bíos* come individuazione epistemologica e ontologica della vita; tuttavia si possono prendere le mosse dalla nozione di identità biologica, che riguarda precisamente il tema dell'identità del *bíos*. Affronteremo il tema in due modi: da un lato, partendo dal diritto, che, nel contesto della biopolitica, sembra quasi far prevalere l'identità giuridica su quella biologica; dall'altro, e in base alle conclusioni della prima parte, riprenderemo il tema in oggetto provando una sorta di "terapia filosofica", vedendo appunto come nella nozione classica di *bíos* riposi una cifra dell'identità umana ineludibile, in grado di guidare l'agire giuridico e politico.

## 2. Potere, diritto e vita biologica

Il discrimine tra politica *per* la vita e politica *sulla* vita si fonda precisamente sul riconoscimento o meno di uno statuto epistemologico proprio del *bíos* che consenta o meno di metterne in luce l'intrinseca normatività, ovvero il carattere di riferimento significativo per il diritto e per l'agire politico.

Nella logica della biopolitica come politica *sulla vita* - per intenderci, la prospettiva di M. Foucault - , la triade di potere, diritto e vita biologica è sbilanciata nella direzione del potere, che prevale sia sul diritto che sulla vita biologica. "Nel contesto di questo discorso *potere* non è solo riferito al soggetto *Stato*, ma sta ad indicare ogni *prassi collettiva di carattere autoreferenziale*, che quindi giustifica se stessa solo in quanto prassi e non assumendo come proprio doveroso principio di riferimento l'oggettività del reale e la sua intrinseca normatività (secondo il paradigma classico del giusnaturalismo, in tutte le sue diverse varianti)"<sup>7</sup>. All'interno della prassi autoreferenziale il diritto non può che essere strumento delle logiche di potere, soggetto, al massimo, a rispettare delle condizioni di validità delle norme positive. Un rapporto simile intercorre tra potere e vita biologica: quest'ultima

è controllata e definita *in toto* dal potere, secondo quanto sosteneva Foucault, che nel 1976 si esprimeva così riguardo al “potere di regolazione”, cioè al controllo dell'autorità politica sull'uomo in quanto essere vivente: “Al di qua, dunque, di quel grande potere assoluto, drammatico, fosco, che era il potere della sovranità, e che consisteva nel poter far morire, ecco ora apparire, con la tecnologia del bio-potere, con questa tecnologia del potere su ‘la’ popolazione in quanto tale, e sull'uomo in quanto essere vivente, un potere continuo, scientifico: il potere di ‘far vivere’. La sovranità faceva morire e lasciava vivere. Ora appare invece un potere che definirei un potere di regolazione, il quale consiste, al contrario, proprio nel far vivere e nel lasciar morire”<sup>8</sup>. La vita biologica è totalmente presa nelle maglie del potere e definita dall'autorità politica, che si esercita sull'uomo in quanto essere vivente e che non riguarda più la vita sociale, la vita della *polis*, ma invece, e per sua essenza, controlla, organizza, gestisce “i corpi”. La sessualità e in generale la corporeità sono solo frutto dell'esercizio del potere pubblico e ridotti ad oggetto della sua disponibilità. Sempre secondo Foucault, già con la modernità “al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *re-spingere* nella morte”<sup>9</sup>, come abbiamo richiamato in precedenza.

La pervasività della biopolitica, abbiamo detto, riguarda la gestione della vita biologica e della corporeità in generale e si ritrova nei molteplici pratiche che riguardano non solo la gestione e la protezione della corporeità e della vita biologica, ma anche la sua definizione. Tra i molteplici esempi che si potrebbero riportare, è significativo quanto sta accadendo nei confronti del concetto di filiazione, che di per sé esprime il legame, biologico e antropologico, tra i genitori e il figlio e viceversa. Si tratta di uno dei concetti fondamentali dell'*humanum*, che in tempi recenti è stato messo in discussione non solo sul piano pratico, come vedremo nel considerare alcune pratiche biopolitiche, ma anche su quello teorico, come per esempio emerge dall'ancora recente rapporto dal titolo “Filiazione, origini, genitorialità”, commissionato nel 2014 dal governo francese ad un gruppo di esperti, allo scopo di elaborare una nuova legge sulla famiglia (progetto per ora rimandato).

Il rapporto, meglio noto come “rapporto Théry”, contiene tra l'altro la proposta di ridefinizione del concetto di filiazione, e auspica un adeguamento del diritto al riconoscimento di nuove forme di istituzione della filiazione. Infatti, se da un lato gli autori si propongono di fare della filiazione l'asse portante della famiglia, dall'altro, in particolare nella seconda parte del primo volume, è contenuta la richiesta, rivolta al diritto, di ridefinire la filiazione stessa, che potrebbe essere istituita in almeno tre modi, accomunati non tanto dal riferimento alla dimensione biologica, quanto dall'impegno procreativo.

Il percorso è questo: mentre la coniugalità, per effetto del cosiddetto “*démariage*” (“ormai sposarsi o meno, separarsi o meno, non è più percepito come un obbligo sociale imperativo o come un orizzonte ineludibile dell'insieme dei rapporti sessuati, ma come una questione di coscienza personale”, si legge nel rapporto), sarebbe diventata labile e mutevole, la filiazione invece continuerebbe ad avere il carattere dell'indissolubilità ed un ruolo centrale nell'ambito del diritto a conoscere le proprie origini. In proposito, troviamo nel rapporto: “Così questa prima parte



dà il senso della riforma che ci sembra necessaria: completare per la filiazione l'equivalente della metamorfosi che si è già realizzata per la coniugalità. Questo passa principalmente attraverso l'adozione e la generazione attraverso donatori terzi, con l'obiettivo di istituire per tutti un diritto della filiazione "comune e pluralista", capace di incarnare in modo leggibile e coerente i valori essenziali su cui oggi si fondano questi legami"<sup>10</sup>. L'intenzione è quella di superare un modello unico di filiazione, legato appunto alla dimensione biologica, altrimenti detta "carnale"; un modello valido, il più diffuso, ma non l'unico: "La filiazione, in quanto legame di parentela, deve ormai essere risolutamente definita come un legame comune a tutti e animato per tutti dagli stessi valori fondamentali di giustizia. Dobbiamo rompere decisamente con il passato di gerarchia tra le filiazioni (legittima e naturale, carnale e adottiva) e promuovere l'uguaglianza tra tutti i figli attraverso l'unità della nozione di filiazione. D'altra parte, deve però essere fatto uno spazio decisivo alla pluralità quando si tratta di modalità di istituzione della medesima, perché niente giustifica la conservazione del modello unico di procreazione, quando la filiazione contemporanea è sempre più fondata sull'impegno genitoriale verso un figlio che la coppia di genitori non pretende in alcun modo di aver procreato insieme"<sup>11</sup>. Continua il rapporto: "Lungi dall'escludere o dallo stabilire gerarchie, noi pensiamo che il senso di una riforma della filiazione debba essere quello di fare coesistere nella stessa dignità tre modalità di istituzione della filiazione: la generazione attraverso procreazione carnale, l'adozione, la generazione con donatore terzo"<sup>12</sup>.

Non siamo quindi solo in presenza dell'"emergenza sociale" delle nuove forme di procreazione: vengono auspicati riconoscimenti di diritto, che svuotano di senso la filiazione come legame originario, in particolare dal punto di vista biologico, equiparandovi altre forme di procreazione, in base appunto ad un comune impegno procreativo: "La generazione con donatore terzo nella Pma non può essere assimilato né a una procreazione carnale né ad un'adozione. Per questo proponiamo di stabilire per lui una modalità *sui generis* di istituzione della filiazione, basata per tutte le coppie su una «dichiarazione comune anticipata di filiazione»"<sup>13</sup>. Una "dichiarazione anticipata di filiazione", che porterebbe ad una prevalenza dell'identità giuridica sull'identità biologica, non è poi così lontana dalla realtà di alcune pratiche biopolitiche contemporanee.

### 3. Identità biologica e identità giuridica: cenni su alcune pratiche biopolitiche

In questo paragrafo prenderemo in esame alcune pratiche biopolitiche che riguardano da vicino il concetto di filiazione: in particolare, considereremo il caso delle pratiche di fecondazione eterologa<sup>14</sup> e di surrogazione di maternità, con le quali si moltiplicano di fatto le figure genitoriali, nonché la pratica dell'adozione, che in tempi recenti sta giungendo ad assumere nuove forme, dal carattere esplicitamente biopolitico. Culturalmente e giuridicamente, il concetto (ed il vincolo)

della filiazione tende a diventare esclusivamente affettivo, nella prospettiva attuale della biopolitica. Per quanto riguarda l'istituto giuridico dell'adozione, possiamo da ora osservare che il vincolo di filiazione da sempre prescinde dall'evento naturale della procreazione e da qualsiasi legame di sangue, giustapponendosi precisamente alla generazione naturale; d'altro canto, sempre nell'istituto giuridico dell'adozione, ciò avviene nell'ottica dell'*imitatio naturae*, dando per presupposto e pertanto riconoscendo che nell'ordine naturale genitorialità e filiazione si fondano sulla dimensione biologica. Per converso, nelle pratiche sociali che vanno diffondendosi - non ultimo il recente tema della *stepchild adoption* - il vincolo di filiazione tende sempre più ad essere fondato (e rivendicato) sulla semplice base affettiva, non solo di fatto, ma anche di diritto, senza nessun riferimento al *bios* che possa essere significativo per il diritto, che così facendo tende ad avvicinarsi più alla prassi autoreferenziale che alla *cosa giusta*, alla giustizia.

Se già con la fecondazione eterologa viene introdotta la distinzione tra genitorialità biologica e genitorialità sociale, con la pratica della maternità surrogata<sup>15</sup> viene ad aggiungersi un'ulteriore figura, quella della madre gestante, che può coincidere con la madre biologica, ma non con la madre sociale. Tale moltiplicazione delle figure materne rappresenta un problema per il concetto di filiazione, che viene messo a dura prova nella sua integrità. Oltre ai problemi legati allo sfruttamento e alla commercializzazione del corpo umano<sup>16</sup>, che già di per sé porterebbero a criticare la pratica della maternità surrogata, in questa sede possiamo mettere in evidenza un aspetto che riguarda direttamente i rapporti tra identità biologica e identità giuridica, come emerge dalla considerazione della legge californiana in materia. Dal 2013, nel *Californian Family Code* è stata infatti introdotta una nuova sezione all'interno del capitolo "*Parent and child relationship*", intitolata "*Surrogacy and donor facilitators, assisted reproduction agreements for gestational carriers, and oocyte donations*" (CA FAM, § 7960-7962): si tratta della legge che regola i contratti di maternità surrogata. Stando alla formulazione del codice, la genitorialità viene attribuita in anticipo agli *intended parents*, ovvero i genitori committenti, che stipulano il contratto per essere riconosciuti come genitori legali del bambino, già da prima della nascita. Secondo il § 7962 e), infatti "*an action to establish the parent - child relationship between the intended parent or parents and the child as to a child conceived pursuant to an assisted reproduction agreement for gestational carriers may be filed before the child's birth [...]*". Inoltre, nella pratica, sempre prima della nascita, i genitori committenti si rivolgono ad un tribunale che decreterà che né la madre gestante né un suo eventuale partner hanno alcun diritto sul bambino (cfr. il § 7962 f), 2: "[...] *the judgement or order may be issued before or after the child's or children's birth [...]. Subject to proof of compliance with this section, the judgment or order shall establish the parent-child relationship of the intended parent or intended parents identified in the surrogacy agreement and shall establish the surrogate, her spouse, or partner is not a parent of, and has no parental right or duties with respect to, the child or children*". La madre gestante, infatti, con il contratto, si impegna a firmare la cessione di ogni diritto sul figlio generato. In proposito, la nota sociologa francese, Sylviane Agacinski, ha fatto giustamente riferimento a tale situazione come a quella di un "legame filiale acquistato"<sup>17</sup>, espressione che suona ad ossimoro, ma che in questo caso pare

un'adeguata descrizione del fenomeno in atto. Quello che avviene è il prevalere dell'identità giuridica, ovvero dell'attribuzione legale della paternità, su quella biologica, la quale, anziché essere riconosciuta per la sua valenza, per l'appunto identitaria - "essere figlio di" è sempre stato innanzitutto un legame biologico ma fondante e pieno di senso a livello antropologico ed esistenziale - viene facilmente resa addirittura trascurabile e per questo anche cedibile.

Ulteriori notazioni possono essere proposte a partire dall'analisi del concetto giuridico di adozione, in quanto esso crea un vincolo di filiazione che si giustappone alla filiazione naturale. In tempi recenti, il concetto giuridico dell'adozione è stato sottoposto ad una rivisitazione pratica (che possiamo per l'appunto definire biopolitica) in particolare in merito all'emergere delle nuove forme di adozione, come per esempio nel caso della *stepchild adoption* che di fatto ammetterebbe l'adozione anche da parte di coppie formate da persone dello stesso sesso. Con Carlo Cardia possiamo legittimamente parlare "di un regresso nella linea d'evoluzione storico giuridica della famiglia e della filiazione che, tra l'altro, non è causato da scelte di un regime autoritario, retrivo, ma è frutto di un sommovimento culturale che investe l'antropologia delle relazioni affettive"<sup>18</sup>. Sullo sfondo del processo di evoluzione giuridica del concetto, vi è un vero e proprio cambio culturale, di cui è importante evidenziare la relazione con lo svuotamento di significato della dimensione biologica e corporea dell'essere umano, con conseguenze per l'identità antropologica del soggetto.

L'evoluzione o la stasi dell'adozione va di pari passo con un processo di analisi e critica dei rapporti tra vincoli biologici e giuridici. Nel caso del concetto giuridico di adozione, il vincolo di sangue è assente, mentre il provvedimento giudiziario stabilisce la creazione del vincolo. L'adozione recide i legami con i genitori biologici e con la sua famiglia naturale (ad eccezione degli impedimenti matrimoniali); è da notare che il fulcro dell'adozione risiede nella tutela degli interessi fondamentali del minore, e soprattutto nella protezione della sua infanzia per uno sviluppo della sua personalità il più possibile corretto. In altre parole, l'istituto dell'adozione è orientato alla tutela e alla protezione del minore. "L'adozione risulta certamente un istituto con una forte valenza antropologica: rimanda a una concezione di famiglia al di là dei vincoli biologici, rinvia all'idea della solidarietà e di un'unica e comune appartenenza umana. Essa inoltre, nella sua interazione strutturale con l'evoluzione della famiglia e della società, porta alla luce i profili e le istanze attuali più critiche, dovute a più fattori: l'avvento della pluralizzazione dei modelli famiglia, nonché la destrutturazione giuridica del nucleo fondamentale della famiglia a fronte della tendenza alla ipergiuridificazione di relazioni inter-soggettive che emergono dalla società"<sup>19</sup>. Tutto ciò perché in ultima analisi il fine dell'adozione non è quello di dare un bambino a dei genitori, quanto piuttosto quello di dare dei genitori ad un bambino, dando per presupposto che il bambino è prima di tutto un soggetto di diritto e non oggetto di un diritto, anche alla luce dei principi ispiratori del nostro impianto legislativo.

Nelle nuove forme di adozione, il paradigma della generatività viene vissuto in modo completamente svincolato dalla dimensione naturale, sostituita dalla

dimensione vuoi della decisione personale e affettiva (si decide di avere un figlio), vuoi della decisione politico-legislativa. L'assenza del vincolo di sangue, infatti, nella filiazione per adozione non ha mai costituito un problema. Commenta in proposito Giuseppe Dalla Torre: "Il mito del sangue è quello per cui i rapporti affettivi tra genitori e figli sono fondati sul sangue, sul rapporto biologico di discendenza-ascendenza. In realtà l'esperienza storica dimostra più che ampiamente che, se ciò corrisponde all'ordinario svolgersi dei rapporti stessi, tuttavia non sempre e non necessariamente è così; per i minori abbandonati il sangue non ha detto nulla; per i minori adottati e, quindi, sottratti all'abbandono, la mancanza del sangue non ha impedito che il tutto potesse dirsi"<sup>20</sup>. Ciò che è problematico, giuridicamente e filosoficamente, è che il legame biologico venga considerato irrilevante e soprattutto sia sostituito, nel suo significato profondo, dalla dimensione della decisione (anche della decisione "affettiva").

#### 4. La nozione di vita biologica come *bíos*

Le problematiche filosofico-giuridiche appena descritte rivelano la tendenza a riferirsi alla vita biologica come ad un ambito di disponibilità del potere, sia esso pubblico (come nell'esempio del rapporto Théry) sia esso privato (come nel caso del riconoscimento, da parte del diritto californiano, del primato dell'identità giuridica frutto della volontà dei genitori - *intended parents* - sull'identità biologica di un bambino, in realtà figlio di altri), più che come ad un ambito identitario, ovvero cruciale per l'individuazione dell'*humanum*. Nell'ottica di avanzare alcune ipotesi di "terapia" filosofica, può servire provare a leggere la nozione di vita biologica attraverso la categoria di *bíos*, che, come cercheremo di mostrare, può consentire di riempire il vuoto epistemologico - in parole povere, l'assenza di un "accesso" conoscitivo alla vita biologica - lasciato dagli interventi del potere e del diritto, rendendo forse anche più "resiliente", per così dire, la nozione di vita biologica stessa, nella sua identità.

Il concetto di *bíos* come categoria filosofica, trova già delle conferme sul piano della biologia e della filosofia della biologia. Dal punto di vista delle scienze sperimentali, "il vivente appare come un «sistema aperto» entro il quale si stabilisce un equilibrio complesso di flussi, dotato di individualità e capace di scambio con l'ambiente"<sup>21</sup>. Nella prospettiva della biologia, l'organismo vivente presenta delle caratteristiche e proprietà ben precise: metabolismo, differenziazione specifica della materia vivente, generazione specifica, variabilità e adattabilità, reattività, delimitazione in un ciclo vitale, autoregolazione e coordinamento delle diverse funzioni<sup>22</sup>. Tale base sperimentale, su un piano successivo, quello della filosofia della biologia, interroga precisamente sull'identità dell'organismo vivente, ovvero il *che cos'è* un organismo, al di là delle sue funzioni e proprietà. In proposito, ci viene in aiuto Jonas che conclude che l'identità dell'organismo vivente è l'identità di una forma nel tempo<sup>23</sup>: il suo specifico è il permanere della forma, a prescindere dal mutamento e dall'evoluzione della materia che ne compone le singole

parti. In altre parole, l'organismo è superiore alla materia, in virtù appunto della sua "forma vivente": "In quanto corpo fisico l'organismo presenterebbe gli stessi tratti comuni di altri aggregati [...]. Ma al proprio interno ed esterno sarebbero riscontrabili particolari processi che fanno apparire la sua unità fenomenica ancor più discutibile di quella dei corpi comuni e nel corso del tempo eliminano quasi totalmente la sua identità materiale. Parlo del suo metabolismo, del suo scambio di materia con l'ambiente. In questo singolare processo le parti di materia di cui l'organismo in un momento dato consiste, sono, per l'osservatore analitico, contenuti solo momentanei e transitori, la cui identità materiale non coincide con l'identità del tutto attraverso il quale passano, mentre questo tutto conserva la sua propria identità proprio per mezzo del passaggio di materia estranea attraverso il suo sistema spaziale, attraverso la forma vivente. Esso non è mai materialmente lo stesso e tuttavia in questo sé identico persiste proprio grazie al fatto di non continuare ad essere la medesima materia. Se un giorno giunge a coincidere perfettamente con la somma di materia presente in lui - se due dei suoi «intervalli di tempo» un giorno diventano nel loro contenuto individuale fra loro identici e identici agli intervalli fra loro -, allora esso ha smesso di vivere: è morto (oppure il suo processo vitale è temporaneamente sospeso)"<sup>24</sup>. Va aggiunto che di recente, nell'ambito della filosofia della biologia, è stato osservato che il concetto di *bíos* in Aristotele - perché è allo Stagirita il riferimento primario sul tema - è sia quanto permette di ricondurre all'unità dell'essere vivente i diversi modi di agire (*praxeis*) di ciascun vivente, sia il concetto che *spiega* la differenza funzionale delle diverse parti all'interno di ogni vivente<sup>25</sup>.

Il concetto di "forma vivente" a cui si riferisce Jonas può essere collegato a quello di *bíos*, che stiamo per considerare, e che è un concetto che appartiene al piano propriamente filosofico. È risaputo che in greco "il termine *bíos* indica il destino del singolo, il corso della vita, e *zoé* indica qualcosa che ha a che fare con la magnificenza degli esseri viventi. *Psyché* corrisponde pressappoco al termine ebraico che indica il sangue e può essere a volte tradotto con «anima»"<sup>26</sup>. Possiamo continuare, osservando con D'Agostino che "*bíos* è il termine con cui la lingua greca esprime il vivente nella sua individualità empirica, vincolata ineludibilmente alla temporalità e destinata a strutturarsi tramite il corpo, il *soma*, anche se con questo non può identificarsi: il *soma* può alterarsi (ad es. perché mutilato), senza che si alteri la sua realtà vivente (il *bíos*)"<sup>27</sup>. Il *bíos* esprime dunque la realtà vivente, una forma di vita diversa dalla *zoé*, la vita in comune con tutti gli esseri viventi; una forma di vita diversa dalla *psyché*, che è principio di "animazione" del *bíos* stesso; una forma di vita, però, inscindibilmente legata alle altre due. Dal punto di vista epistemologico, va notato che la nozione di *zoé*, se da un lato in quanto principio vitale comune unisce tutti gli esseri viventi (costituendo come lo sfondo di conoscibilità della nozione di vivente), dall'altro è anche il presupposto conoscitivo di una prima, iniziale, distinzione tra vivente e non vivente (*chi* - o *che cosa* - possiede tale principio vitale da *cosa* non lo possiede - in quest'ultimo caso non si dà l'ipotesi di un "chi" che non lo possieda) e quindi dell'individuazione del concetto di vita operata dal *bíos*. Possiamo riassumere come segue i caratteri principali della nozione di *bíos*. In primo luogo, dal punto di vista fenomenologico, *bíos* si qualifica

(e, d'altra parte, qualifica la vita) nella sua "fragile singolarità": è infatti la vita che nasce e che muore, a differenza della *zoé*, che non muore, poiché è la vita comune ad ogni vivente e che permette appunto di distinguere ciò che è vivo, vitale, da ciò che non lo è; in secondo luogo, *bíos* non è una realtà univoca, bensì è relazione tra più dimensioni, poiché esprime l'individualità che si compone di corpo - *questo* corpo - e vitalità, che formano appunto la "realtà vivente" singolare, ma declinabile al plurale, nella molteplicità delle vite individuali. In terzo luogo, sul piano delle cause, *bíos* non ha in sé il suo fondamento, poiché il fondamento della sua vitalità è la *zoé* (che ne rappresenta al contempo il fondamento *epistemologico*) e il fondamento della sua individualità è la *psyché* (con la quale possiede un legame di tipo *ontologico*). *Psyché*, infatti, è "ben più che un mero principio animatore di carattere fisico; la sua è animazione dell'individualità, che nei casi più eccellenti (come è il caso del *bíos* umano) lo apre all'attuazione di se stesso, gli consente di riconoscersi e affermarsi come un *io*; è ciò - in linguaggio moderno - che gli offre e gli spalanca la dimensione del senso"<sup>28</sup>. È il *bíos* che porta già in sé la cifra dell'*io*, la *psyché*, e pertanto si manifesta nel mondo come dimensione di valore.

In questi termini, letta attraverso la categoria del *bíos*, la vita biologica non è mai solo (nel senso di *meramente*) biologica, intesa come semplicemente la somma delle sue parti. A livello epistemologico, la si comprende invece come contenente in sé la traccia di un fondamento, quello della *zoé*, che è in comune a tutti gli esseri viventi, a cui si accede nella sua individualità, altrimenti inattuabile. Più in profondità, a livello ontologico, l'identità stessa del *bíos* è intrinsecamente legata a quella della *psyché*, che è appunto principio di animazione e di vitalità *singolare*. Sul piano dell'agire giuridico e politico, la dimensione biologica, pur manifestando le condizioni della fragilità di una vita costitutivamente mortale - per sua essenza e per i rischi di un'esposizione agli interventi di un potere e di un diritto che non la vogliano assumere a riferimento - rimane pur sempre l'unica via per la protezione dell'identità del soggetto. A maggior ragione ciò vale per gli aspetti biologici legati all'origine stessa dell'individuo, come tutto quanto riguarda l'ambito della filiazione e della generazione, che abbiamo richiamato in precedenza.

## 5. Conclusione

Come abbiamo visto, di fronte agli interventi della biopolitica, la vita biologica dell'individuo viene di fatto considerata sempre meno rilevante e, invece, sempre più dipendente dall'identità giuridica, da quanto viene deciso *a priori* dal diritto, come nell'esempio riportato riguardo alla filiazione. Le conseguenze, per quanto riguarda la definizione dell'*humanum*, come abbiamo avuto modo di richiamare, sono nient'affatto che felici: il potere politico giunge a (perlomeno ipotizzare di) ridefinire quello che è il concetto stesso di filiazione, come nel caso del Rapporto Théry, in una maniera totalmente svincolata dalla procreazione secondo la carne e pertanto dalla dimensione biologica; oppure, come nell'esempio relativo al diritto californiano, l'identità giuridica di "figlio" legale, correlata alla richiesta

degli *intended parents*, i genitori legali, precede addirittura la nascita del soggetto portato in grembo da una madre definita “gestante” con la quale, però, il nascituro per il periodo della gravidanza ha instaurato una fitta trama di scambi e relazioni dal punto di vista fisico, biologico e fisiologico. Ancora, nel caso delle nuove forme di adozione, tale istituto non viene più ad intervenire nell’ottica dell’*imitatio naturae* bensì tende a configurarsi come un nuovo vincolo, su base affettiva, fondato esclusivamente sulla libera elezione, anziché sulla necessità oggettiva di dare dei genitori ad un figlio.

D’altro canto, tale situazione è inscrivibile nella cornice teorica della biopolitica stessa, che, a partire dalle sue radici foucaultiane, considera la vita biologica come un ambito di disponibilità del potere, priva, di per sé del carattere di riferimento per il diritto e per la politica; la vita biologica, all’interno di tale paradigma, rimane svuotata della sua identità, non solo sul piano pratico (ne abbiamo enumerato alcune conseguenze) ma anche sul - e a partire dal - piano teorico. Pertanto, si rivela uno spazio di “vuoto” epistemologico, che può essere colmato attraverso la categoria di *bíos*. Si tratta di una categoria che, adeguatamente tematizzata, può consentire di tenere insieme la dimensione biologica con quella identitaria, permettendo di vedere nella protezione della vita biologica la via per la protezione della *psyché*. Per riprendere quanto auspicavamo in apertura, cercando un tentativo di risposta filosofica riguardo al concetto di *vita* che fosse comunicabile con i tre livelli di domande sulla vita stessa (quelle della biologia, della filosofia della biologia e del diritto e della politica), siamo davanti ad una categoria “sintetica”, che può comprendere il piano biologico in senso stretto (quello delle scienze sperimentali, per intenderci), quello della filosofia della biologia (lo abbiamo richiamato attraverso la definizione di organismo vivente data da Jonas) nonché quello del diritto e della politica, perché offre loro una strada di normatività, basata sul rapporto tra *bíos* e identità del soggetto. “Il diritto non appartiene all’ordine della natura, ma solo nell’ordine della natura può avere la possibilità di operare. È per questo che la vita che è chiamato a difendere non è il *bíos*, ma la *psyché*; ma poiché la *psyché* non è da esso direttamente attingibile, ecco il *bíos* [...]. La *psyché* dice di sì a se stessa dicendo di no ad ogni attentato che minacci il *bíos*”<sup>29</sup>.

## Note

- 1 Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 7.
- 2 Cfr. R. Colombo, *Vita: dalla biologia all'etica*, in A. Scola, *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, pp. 169-195: "Gli attuali dibattiti [...] si riferiscono ad un concetto, quello di «vita», e ad una delle sue specificazioni, quella di «vita umana», che non appartiene al solo sapere della biologia. Altre scienze, come la filosofia, la teologia, la psicologia, la sociologia, il diritto e la politica, si occupano di vita e di vita umana, ognuno secondo differenti punti di vista. Ciascuna di esse, tuttavia, si riferisce *iuxta propria principia* all'identico fenomeno la cui componente empirica - la cosiddetta «vita fisica» o «vita corporea» - sembra già senza dubbio conosciuta grazie a un implicito riferimento a un concetto «bio-logico» di vita, che viene considerato come immediatamente evidente", p. 178. In realtà, il concetto evidente non è, come spiega l'Autore stesso nei paragrafi successivi. Il contributo citato è a nostro avviso una buona sintesi della problematica della questione dell'organismo vivente tra biologia, filosofia ed etica.
- 3 Sia permesso rimandare a M. Daverio, *Biopolitica. Una prospettiva valutativa*, in M. Bertolaso, M. Di Bernardo (a cura di), *Biodisciplines*, in "Scienze e Ricerche" n. 30 (1 giugno 2016), pp. 41-49.
- 4 L. Melina, *Vita*, in G. Tanzella-Nitti, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, p. 1519.
- 5 Una questione che tocca da vicino il tema dell'identità biologica, su vari livelli, è il caso dei c.d. gemelli siamesi, che risultano congiunti in una o più parti del corpo: come noto, possono avere diversi organi in comunicazione tra loro, oppure organi, tessuti e intere parti del corpo condivise (ad es. un unico fegato in comune, un solo tronco, ecc., in relazione alla tipologia di gemelli congiunti alla quale appartengono). Ciò pone il problema di come considerare l'organo o la parte del corpo condivisa (c.d. *shared organs*), se appartenente ad un solo gemello (in base alla localizzazione) oppure se di entrambi e quindi non attribuibile a nessuno dei due in sede di un'eventuale separazione chirurgica. Approfonditi profili bioetici e biogiuridici della questione in F. D'Amato, *Gemelli siamesi: aspetti bioetici e biogiuridici*, tesi del Master in II livello in Bioetica e diritti umani, Lumsa-Camillianum, a.a. 2011-2012), *pro manuscripto*, dove tra l'altro si discute la sentenza della Corte D'Appello inglese, del settembre 2000, con la quale la Corte, contro il consenso dei genitori, autorizzò l'operazione di separazione delle gemelle Mary e Jodie (gemelle ischiopaghe, congiunte nella parte finale del tronco), operazione che portò alla morte della prima durante l'operazione e della seconda pochi mesi dopo.
- 6 *De Anima*, II (B) 4, 415 b (sottolineature nostre).
- 7 F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2012, p. 52.
- 8 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 213.
- 9 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 122.
- 10 I. Thery, A.- M. Leroyer, *Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*, Rapport du groupe de travail *Filiation, origines, parentalité*, 2014, in <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/>, tr. it. parziale in "Il Foglio" 16.04.2014, p. 3.
- 11 Rapporto "Filiazione, origini e genitorialità", cit., p. 3.
- 12 Rapporto "Filiazione, origini e genitorialità", cit., p. 3.
- 13 *Ibidem*.
- 14 Vietata dalla legge 19 febbraio 2004, n. 40, ma legittimata dalla sentenza della Corte Costituzionale 9 aprile 2014-18 giugno 2014, n. 162.



- 15 Sulla quale il CNB ha di recente preso posizione, affermando, nel comunicato del 18 marzo 2016 che ha preannunciato il documento “Mozione su Maternità surrogata a titolo oneroso”, che “la maternità surrogata sia un contratto lesivo della dignità della donna e del figlio sottoposto come un oggetto a un atto di cessione”.
- 16 Contro cui muovono istanze anche le femministe, cfr. in particolare Agacinski S., *Corps en miettes*, Flammarion, Paris 2009.
- 17 Su Avvenire del 17 marzo (<http://www.avvenire.it/Vita/Pagine/agacinski-ora-basta-col-mercato-dei-figli.aspx>).
- 18 Cfr. C. Cardia, *Matrimonio, famiglia, genitorialità. Quale sintesi per il nuovo millennio*, intervento al Convegno Nazionale UGCI, Adozione. Passato e futuro di un concetto giuridico, Roma, 5-7 dicembre 2014, pubblicato in [www.pensareildiritto.it](http://www.pensareildiritto.it), p. 2.
- 19 Cfr. C. Cardia, *Matrimonio, famiglia, genitorialità. Quale sintesi per il nuovo millennio*, cit., p. 12.
- 20 G. Dalla Torre, *Adozione. Considerazioni introduttive su passato e futuro di un concetto giuridico*, intervento al Convegno Nazionale UGCI, Adozione. Passato e futuro di un concetto giuridico, Roma, 5-7 dicembre 2014, pubblicato in [www.pensareildiritto.it](http://www.pensareildiritto.it), p. 2.
- 21 L. Melina, *Vita*, in G. Tanzella-Nitti, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, p. 1519.
- 22 Cfr. *ibidem*: “Le scienze sperimentali, e in particolare la biologia, studiano quei fenomeni vitali che si svolgono in seno a masse limitate di materia estremamente complessa e incessantemente mutantesi, rilevandone le caratteristiche distintive: il metabolismo, ossia il continuo rinnovamento mediante assimilazione di materia dall'esterno ed eliminazione di scorie; l'individualità di ciò che vive e che si presenta come un organismo, dotato di organi morfologicamente e funzionalmente diversi, commisurati e coordinati tra di loro; la differenziazione specifica della materia vivente; la generazione specifica, per cui ogni vivente deriva da altro o da altri viventi della stessa specie; [...]”.
- 23 Cfr. H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, e la sintesi in L. Melina, *Vita*, cit., p. 1521.
- 24 H. Jonas, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 95-129, p. 107.
- 25 Cfr. J. G. Lennox, *Bios, Praxis and the Unity of Life*, in AA.VV., *Was ist ‚Leben‘? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionweise von Leben. Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 23.-26. August 2006 in Bamberg*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2010, pp. 239-257. Chiaramente, tale contributo si inserisce nel dibattito e nella letteratura della filosofia della scienza, che in questa sede non possiamo approfondire, ma che è rilevante richiamare per dare un'idea dell'ampiezza del nostro tema.
- 26 B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 117.
- 27 F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 30.
- 28 F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 30. Si potrebbe far corrispondere alla distinzione tra i diversi significati di vita la distinzione arendtiana tra lavoro, opera e azione, che vale per il piano sociale e politico (cfr. H. Arendt, *Vita activa*, tr. it Bompiani, Milano 2003).
- 29 F. D'Agostino, *Parole di bioetica*, cit., pp. 31-32.

## Lo pseudonimo: l'identità nascosta

ARGENTINA DE ANGELIS

### 1. Lo pseudonimo: origine e sua rilevanza pubblica

*“Ingenuo, che stai a cercar di afferrare un'immagine fugace? [...] Quello che ami, se ti volti, lo fai svanire [...]”*<sup>1</sup>. “Che cosa ha veramente visto, o che cosa cercava di vedere Narciso nello specchio della sua chiara fonte?”.

*Iste ego sum* (*Metamorfosi* III, 463), esclamava. I temi del Narcisismo<sup>2</sup> e dell'identità sono tematiche complesse che da millenni rappresentano il problema, se non il compito, della cultura e della scienza. Pertanto, non può e non vuole essere questa la sede per questo tipo di trattazione. Il richiamo a queste tematiche avviene con un'aura diversa, di stimolante riflessione filosofica, per esplorare attraverso il Narciso di Ovidio, un'altra identità “nascosta”: lo *pseudonimo*, un viaggio in cui l'identità dell'individuo sembra non essere mai uguale a sé stessa, vulnerabile ai conflitti interiori, non scevra dai condizionamenti sociali. Tale aspetto, a volte, può far sì che l'identità esprima quei motivi biografici ed autobiografici che lasciano comprendere come l'esistenza umana non sempre scorra su sentieri lineari, ma possa addentrarsi in un labirinto esistenziale, celando una fragile ricerca di sé.

L'analisi della metamorfosi dell'identità pseudonimica implica inevitabilmente un itinerario conoscitivo che affronteremo, per sommi capi, sotto diversi profili avendo riguardo alle origini, all'etimologia del termine, alla valenza pubblica e, infine, alla sua funzione.

Muovendo dalle origini, lo pseudonimo è un'identità che si occulta. Sin dall'antico Oriente è noto che la sua funzione fosse quella di nascondimento dell'identità, poiché rappresentava, insieme all'anonimia, la maschera assunta dagli scrittori per occultare la propria identità.

Ciò poteva avvenire per diversi motivi: per proteggere la propria incolumità dai pericoli; per garantirsi una maggiore notorietà, come nel caso degli attori che usano un “nome d'arte” in luogo del nome reale, laddove questo possa risultare ridicolo o possa essere motivo di pregiudizio sociale e costituire un impedimento alla professione artistica.

Un aspetto forse meno noto è che la pseudonimia è scaturita dalla anoni-

nia. Lo si rinviene in Oriente nell'annalistica regia, dove si incontrano due generi letterari. Accanto ad opere redatte in forma personale, in cui il re parlava in prima persona delle proprie gesta, un esempio è costituito dagli annali dei re assiri, nei quali il re parlava in terza persona conferendo all'opera il carattere dell'anonimato. Dalla diffusione di quest'ultimo genere letterario si ritiene possa essere nato il romanzo autobiografico che conferisce alla personalità dell'autore un carattere fittizio. Questo passaggio, secondo alcuni, verrebbe a costituire, così, il primo passo verso la pseudonimia.

Lo pseudonimo, altresì, nella sua ricostruzione etimologica è una falsa identità. È latente il concetto di finzione, di menzogna, poiché il termine - dal greco ψεῦδος, "falso", e ὄνομα, "nome", sta ad indicare un falso nome, diverso da quello anagrafico che un soggetto o un artista assume e con cui si fa comunemente designare per nascondere o proteggere la propria identità personale. Molte le ragioni che inducono costoro a celarsi dietro identità nascoste <sup>3</sup>.

E ancora, il viaggio nella pseudonimia prosegue passando dalla *lettera* alla *legge*, dove lo pseudonimo acquista valenza pubblica.

La legge italiana lo riconosce e lo tutela quando "abbia acquistato la stessa importanza del nome, con le stesse modalità che difendono il diritto al nome od assolva alla stessa funzione di identificazione sociale" (artt. 7 e 9 c.c).

Parimenti lo ritroviamo nella normativa del "Diritto d'autore" secondo cui "valgono come nome lo pseudonimo, il nome d'arte, la sigla o il segno convenzionale, che siano notoriamente conosciuti come equivalenti al nome vero (artt. 8, 21 L. 22.4.1941, n.633 con le modifiche apportate dal D. Lgs. 21 febbraio 2014, n. 22 e dal D. Lgs. 10 novembre 2014, n. 163); nonché nel Codice sulla *privacy* (D. Lgs. 196/2003).

Da quanto sopra, emerge che il rilievo giuridico dello pseudonimo fa sì che in alcuni campi del sapere, specialmente in quello dell'arte, della letteratura e del giornalismo, ma non solo, l'identità della persona possa esprimersi sia attraverso il nome civile - che assume per l'ordinamento giuridico italiano segno distintivo imprescindibile di ogni persona - sia attraverso lo pseudonimo, che diviene designazione speciale della persona stessa.

La *ratio legis* riposa nel fatto che, nel nostro ordinamento, la tutela dello pseudonimo, (come la tutela del diritto al nome (art. 7 c.c) e del diritto all'immagine (art. 10 c.c.)) è considerata una specificazione del c.d. diritto all'identità personale, ossia è il diritto della persona nella sua proiezione sociale, e, quindi, dei suoi segni distintivi di cui in primo luogo il nome.

Pertanto, si comprende come la rilevanza giuridica dello pseudonimo stia nell'essere, parimenti al nome, un segno verbale distintivo dell'identità personale, per mezzo del quale la persona esprime e realizza il bene della sua identità, consentendole di distinguersi nei rapporti sociali.

La normativa in esame è l'esito di un'evoluzione che segna il tramonto della

concezione pubblicistica del nome come mero strumento identificativo nell'interesse della collettività, per accogliere la concezione odierna secondo cui il nome è un diritto fondamentale della persona, che trova la sua ragion d'essere nella dignità umana e come tale è classificato tra i diritti della personalità costituzionalmente garantiti (art. 22 Cost.).

## 2. Lo pseudonimo nel pensiero filosofico

Un altro tratto conoscitivo dell'identità pseudonimica è rappresentato dal suo aspetto per così dire "funzionale". Aldilà della sua funzione "genetica" di nascondimento, lo pseudonimo, nel mondo delle arti e delle lettere, e non solo, si pone come identità velata o deviata o pluralizzata da parte dell'uomo, che gioca con il concetto stesso di *branded identity*.

Il nascondimento dell'identità lo troviamo nel pensiero del filosofo danese Søren Kierkegaard, che lo considera strumento per moltiplicare la propria identità, ossia esprimere quel teatro di maschere che danno vita alle sue opere, ognuna delle quali rappresenta le possibilità dell'esistenza. Ciò crea, a sua volta, una pluralità di stadi identitari quale manifestazione di una personalità tormentata, incapace di parlare in prima persona e di assumere un'unitaria identità personale. Le sue stesse opere di maggior successo, *Aut aut*, *Timore e tremore*, *Briciole di filosofia*, sono state pubblicate sotto pseudonimi come *Victor eremita*, *Johannes Climacus*, usati in un gioco di luci ed ombre del proprio Io, al fine di creare un distacco tra il suo punto di vista e quello dei suoi personaggi circa le possibilità dell'esistenza umana, e far sì che l'interlocutore sia indotto a sceglierne una. Ma, paradossalmente, lo pseudonimo è anche una tecnica per far emergere l'Io, una sorta di pedagogia per indurre l'interlocutore ad entrare in dialogo con se stesso e provocare in lui quell'introspezione e, al contempo, immedesimazione sulle possibili scelte dell'esistenza, come egli stesso affermava: "*Il mio compito fu perciò di creare personalità di autori e di lanciarli in mezzo alla realtà della vita per abituare un po' gli uomini a parlare in prima persona. La mia azione è così quella di un precursore, fino a quando verrà colui che nel senso più rigoroso dica: io*".

Una diversa fisionomia del proprio Io, forse di una "identità deviata", la ritroviamo nello scrittore portoghese Fernando Pessoa. L'uso dei vari pseudonimi (di *Álvaro de Campos*, *Riccardo Reis*, *Alberto Caeiro* e *Bernardo Soares*) dà vita alla costruzione di molteplici identità, ma, a differenza di Kierkegaard, egli ne abita ognuna. Spiegava, così, queste sue scelte in una lettera del 1935: "*L'origine dei miei eteronimi è il tratto profondo di isteria che esiste in me. [...] L'origine mentale dei miei eteronimi sta nella mia tendenza organica e costante alla spersonalizzazione e alla simulazione. Questi fenomeni, fortunatamente, per me e per gli altri, in me si sono mentalizzati; voglio dire che non si manifestano nella mia vita pratica, esteriore e di contatto con gli altri; esplodono verso l'interno e io li vivo da solo con me stesso*".

Tali autori rappresentano dei casi limite, ma aiutano ad andare oltre il

concetto classico di pseudonimo nella sua accezione di semplice mascheramento dell'identità anagrafica. Essi svelano la sfera intima ed emotiva del soggetto che vi si cela, lasciando affiorare quelle incognite esistenziali che possono indurlo anche alla cancellazione del proprio nome e, dunque, del proprio Io, fino a condurlo alla costruzione di identità diverse. Talvolta, l'individuo attraverso l'uso di un falso nome non si limita a travestire la propria identità. Spesso la camuffa con sottigliezza, la nasconde e se, a volte, può essere un modo per prendersi gioco di sé, altre volte può divenire uno strumento - e il confine è labile - per eludere o sfuggire alla propria identità, facendo risuonare come reale ciò che non lo è.

Si coglie così la ragione di questa riflessione filosofica *in progress* sullo pseudonimo che tenta di andare alla scoperta di un'identità nascosta dai toni goliardici o camaleontici. Una identità strettamente connessa con fenomeni sociali e manifestazioni dell'*ethos* pubblico che sotto un certo aspetto, come avremo modo di vedere, potrebbe celare una personalità dai tratti narcisistici, in cui è latente quella pulsione al contempo di vita e di "morte" - ossia di esaltazione del proprio Io oppure di esasperazione della propria identità - che può giungere fino alla perdita e allo smarrimento di sé.

Pertanto, senza voler penetrare un terreno psicologico scivoloso, si adotteranno i concetti di identità e di narcisismo con una connotazione metaforica per sottolineare quelle tendenze o derive identitarie che caratterizzano la crisi della soggettività contemporanea, per poi valutare se è possibile considerare in questi termini l'identità pseudonimica come identità narcisistica, senza che ciò implichi necessariamente una patologia psichica della persona che ne porta i tratti.

Ecco, allora, che l'agnizione Ovidiana quale sinonimo per indicare il riconoscimento o la scoperta dell'identità di qualcuno, ai nostri giorni, sembrerebbe essere non più soltanto un elemento narrativo per giocare sul riconoscimento o la scoperta di un'identità occulta o dimenticata, ma qualcosa di più. Si può, infatti, prestare a paradigma interpretativo di un uomo che con il cambiamento del nome vuole dare il via alla metamorfosi di una identità volubile, o forse rinnegata, sintomatica di un fragile rapporto tra l'Io e la sua apparenza, oppure di un fragile rapporto tra la coscienza e il suo corpo, fragilità che finiscono per renderlo sempre più dedito alla propria immagine.

Chi è dunque colui che si cela dietro lo pseudonimo? Chi si cela dietro questa "identità nascosta"?

È in tal senso che la metafora diviene linguaggio e risposta e lascia esprimere quei simboli e quelle immagini che si ritrovano tanto nella filosofia quanto nel mito, nell'arte e nella letteratura.

L'uomo con lo pseudonimo è senza identità, come i personaggi delle fotografie di Brassai<sup>4</sup>, i cui volti non sono riflessi ma è riflessa la nuca che simboleggia la mancanza di identità, come nella *Ragazza del biliardo* (1932), *l'Armadio a specchi* (1932), dove i corpi dei protagonisti si voltano le spalle e non mostrano i loro volti, simbolo dell'indifferenza e della mancata conoscenza.

E ancora, è l'uomo "flessibile" di Sennet, ossia l'individuo plasmato dal nuovo capitalismo, che nell'enfasi e nell'inganno della flessibilità del lavoro ha introdotto un cambiamento nello scenario contemporaneo del lavoro con forti ricadute sulla vita personale dell'uomo. L'individuo ha visto, così, minate le proprie radici, ha conosciuto il senso di fallimento per l'incapacità di rispondere in modo adeguato alle nuove sfide con una progressiva erosione del proprio Io (Sennet R., 2009).

Ma è anche l'identità "liquida" di Bauman, del "qui ed ora", perché proprio come i "liquidi, a differenza dei corpi solidi, non conservano a lungo la propria forma, sempre pronti (e inclini) a cambiarla" incapaci di creare qualsiasi legame di tempo e spazio. Secondo l'autore, infatti, non vi è nulla di più instabile e di provvisorio dell'identità umana, rispetto alla quale gli ancoraggi solidi e tradizionali (famiglia, lavoro, Stato) sono venuti meno e l'individuo ha perso il proprio senso di appartenenza, creando quel divario tra ciò che dovrebbe essere e ciò che realmente è (Bauman Z., 2008).

E, infine, l'identità pseudonimica è l'identità senza alterità, come il Narciso di Ovidio che finisce per occuparsi dell'*imago*, così come Eco si è consunta d'amore per lui sino a divenire *flatus vocis*; e lo stesso fa lui, destinato ad innamorarsi senza saperlo della propria immagine riflessa in uno specchio d'acqua.

Sono solo alcune ipotesi di una identità nascosta: tanti piccoli pezzi di un puzzle difettoso, espressione utilizzata da Bauman, che critica il concetto d'identità-puzzle, poiché ritiene che le varie parti possono dar vita solo ad un insieme privo di senso. Il puzzle, infatti, parte da una soluzione definitiva perché è orientato all'obbiettivo, presume dunque la completezza dei pezzi da comporre e la garanzia di un'immagine finale. Nella costruzione dell'identità, invece, *l'intera impresa è orientata ai mezzi*: i soggetti non sanno quanti e quali pezzi hanno a disposizione e quale sarà l'immagine finale. L'identità pertanto diviene l'esito di un "*fai esperimenti con ciò che hai*" in una realtà sempre più liquida e generatrice di paure ed incertezze (Bauman Z., 2003).

Parafrasando Pirandello siamo in presenza di "*Una identità, nessuna o centomila*". Una identità in crisi, come quella del protagonista del romanzo Vitangelo Moscarda, che adotta una nuova identità, consapevole che l'immagine di sé non corrisponde a quella che gli altri hanno di lui e che lo condurrà ad una chiusura narcisistica.

Vero è che il fanciullo del mito, come la figura dello specchio, riassume tutte queste identità, che simboleggiano il socratico "conosci te stesso", consentendoci di operare nell'uso dello pseudonimo quell'introspezione filosofica del "*Si se non noverit*", ossia della non conoscenza, che vedrebbe l'identità dell'individuo ad un bivio tra una identità velata e una immagine svelata, tale da indurre chi vi si cela a vivere la propria identità in un narcisistico "gioco delle parti tra specchio-immagine-conoscenza di sé".

Ma se da Socrate a Platone "*Nosce te ipsum*" equivale a conoscersi per come

si è, ossia per conoscere la propria anima, con il Narciso di Ovidio la conoscenza di sé passa attraverso un' *imago* "riflessa nella fonte", l'apparenza. Eppure l'identità va al di là dell'apparenza, poiché il conoscersi attraverso un'immagine non equivale a conoscere se stessi per come si è realmente.

Dunque la versione di Ovidio ci consente di cogliere nell'identità pseudonimica una distonia dell'uomo, che rischia di vedere il mondo attraverso lo specchio in cui si contempla, con il pericolo di ricondurre la realtà all'immagine e far apparire reale ciò che è solamente immagine. (Ovidio, *Metamorfosi* III, 43 a.C. - 17 d.C.).

Tra realtà e illusione, il mito greco narra di questa contraddizione, ossia quell'abitare il conflitto rappresentato simbolicamente dall'uomo che si guarda allo specchio, espressione di un'ambiguità nel voler essere Alter, racchiusa nello spazio di un verso "*infelix, quod non alter et altera eras*" (Ovidio, *Fasti* IV, 9 d.C.).

La narrazione del mito si condensa, così, nella metafora dello "specchio" <sup>5</sup> d'acqua, quale luogo di trasformazione e di inganno. Simbolo che accompagna la storia dell'uomo con la propria immagine e, quindi, con il proprio doppio (e la propria moltitudine), e ci consente una analisi dell'identità pseudonimica per rivelare in colui che si cela dietro lo pseudonimo quelle contraddizioni dell'Essere come Narciso alla fonte: rimirandosi, si era innamorato di se stesso, fino a dimenticare Eco, fino a perdersi nella propria immagine.

### 3. La logica dello pseudonimo letterario, giuridico e filosofico

L'ambiguità dello specchio nello pseudonimo apre la porta a diversi e brevi spunti di riflessione. Lo pseudonimo letterario assolve alla funzione di nascondimento dell'identità, come nel caso dell'artista che usa un nome d'arte per avere notorietà, ed esprime così quel voler "Essere altrimenti sulla scena" di un soggetto che si cela o che vi si rivela.

Ma questo narcisistico "gioco delle parti" sul versante giuridico trasla in un "gioco di parole". Con l'uso di un falso nome il soggetto può rivendicare la sua identità. La legge, infatti, tutela lo pseudonimo perché segno distintivo dell'identità personale, ossia di colui che realmente è. Ma l'identità pseudonimica non coincide con l'"essere" ontologico.

In questi termini potremmo ritenere che nello pseudonimo giuridico il riconoscimento di sé va a discapito dell'identificazione dell'Io e porta allo sdoppiamento tra il soggetto reale e la sua immagine ideale.

Tra psicoanalisi e filosofia, questo aspetto tra realtà e immagine fu teorizzato da Jacques Lacan con "Lo Stadio dello Specchio" <sup>6</sup>, che a partire dal pensiero freudiano formula una genesi della psiche umana. L'immagine riflessa del soggetto, se da un lato costituisce il luogo in cui si genera l'Io, dall'altro configura solo un riconoscimento <sup>7</sup> (J. Lacan, 1974).

In altri termini, la conoscenza di Sé passa anche attraverso l'immagine, non designando perciò, necessariamente, un narcisismo patologico del soggetto, poiché l'individuo è anche ciò che *dice* di essere, purché non richiuda la propria soggettività nell'immagine stessa, facendo di sé una sorta di idolo. Sfocia invece nella patologia qualora il soggetto consapevolmente resti chiuso nella propria immagine e si riconosca in essa costruendo una identità diversa. È questo il caso dell'insidia che, anticipando quanto a breve si dirà, traccia il confine nell'identità pseudonimica tra la consapevolezza di nascondersi per non perdersi e la mancata consapevolezza di riconoscersi in una immagine riflessa, continuando ad amarsi come Narciso *"fino alla completa consunzione"*.

Lo pseudonimo come enigma del Sé e dell'Altro ci porta a riflettere su un'altra figura filosofica che si associa alla metafora dello specchio, quella dell'Identità e della Differenza.

Celarsi dietro un falso nome potrebbe essere per l'individuo una maschera di finzione del proprio Io<sup>8</sup> ossia di quella contraddizione derivante dal fragile rapporto tra l'Io e l'apparenza in una situazione limite di deriva identitaria o di narcisismo patologico.

In altri termini, dietro questa maschera potrebbe celarsi sia un individuo consapevole, che vuole prendersi gioco di sé, dando vita ad uno sdoppiamento positivo di un'identità duplicata, ma che non diviene sostitutiva del proprio Io; sia un soggetto che per sfuggire alla morsa della propria identità arrivi a falsificarla fino a smarrire la consapevolezza di Essere altro da Sé e dar vita ad un'altra identità distinta e separata, come accade al fanciullo del mito.

Ciò significa che l'identità pseudonimica, se da un lato può essere figlia dei tempi, un prodotto narcisistico del sociale,<sup>9</sup> dall'altro può arrivare a celare un narcisismo patologico.

Significativi in questo senso sono stati gli studi effettuati in chiave sociologica sul concetto psicologico di narcisismo, del quale possono esistere diverse declinazioni, che vanno dalla tendenza identitaria fino ad una vera e propria manifestazione patologica.

L'identità di un individuo si definisce e si modifica continuamente nel corso della vita attraverso le relazioni sociali (Mead, G.H., 1934). Pertanto, anche l'uso dello pseudonimo può risentire della logica sociale ed essere frutto di una costruzione sociale, oppure rivelare una personalità narcisistica condizionata da forme sociali che, di volta in volta, si affermano (Lasch C., 2001).

Non è un caso, secondo quest'ultimo autore, che il narcisismo sia ritenuto il *"ritratto accurato della personalità liberata del nostro tempo e sembra rappresentare realisticamente il modo migliore di tener testa alle tensioni e alle ansie della vita moderna, e le condizioni sociali prevalenti tendono perciò a far affiorare i tratti narcisistici che, in gradi diversi, sono presenti in ciascuno"*.

La rivoluzione digitale ne è al tempo stesso una risposta e una causa. La



tecnologia digitale ha intercettato la crisi di identità già esistente da tempo e ne ha accelerato lo sviluppo, facendo esplodere in internet le debolezze e le fragilità dell'uomo postmoderno.

Non stupisce che si parli di "nomadi digitali": quei soggetti che, attraverso la rete, conducono stili di vita nomadi, alla ricerca continua della propria identità (lavorativa e non solo) che, smarrita, si fa itinerante senza dimora e senza meta.

Lo si può osservare nella comunicazione virtuale caratterizzata da un sostanziale anonimato, compensato da uno pseudonimato virtuale, in un cyberspazio capace di rideterminare la costruzione dell'identità stessa e delle relazioni virtuali.

Dall'altro lato, il mascheramento della propria identità può andare oltre la tendenza identitaria fin qui esaminata, e presentare degli aspetti patologici latenti. Questa connotazione patologica indurrebbe a considerare lo pseudonimo, parimenti al mito, una identità statica, caratterizzata da quei tratti tipici che secondo l'interpretazione di alcuni studiosi rappresentano gli elementi distintivi del Narcisismo ( Cesareo V., Vaccarini I.,2012).

Tra questi elementi costitutivi che lasciano affiorare delle affinità con l'identità pseudonimica, si riconoscono l'attaccamento all'immagine, definito come *dominio dell'apparenza*, l'autoreferenzialità e l'entropia, ossia la progressiva perdita di energia che porterà l'individuo allo smarrimento della propria identità.

Insomma, l'identità pseudonimica sta al confine tra un narcisismo minimalista e un narcisismo patologico. Il concetto di narcisismo minimalista designa sul piano sociologico, *"quella deriva minimalista della soggettività che chiude la persona nella propria autoreferenzialità, privandola di conseguenza della capacità di costruire relazioni fondate sull'autentico riconoscimento di alter e di pensare e di agire in ottica progettuale. Il Sé, in altri termini, rimane confinato entro un orizzonte temporale chiuso al solo presente ed entro un orizzonte relazionale angusto, in cui i rapporti con gli altri sono illusori e, se esistenti, del tutto strumentali."*

Il narcisismo patologico rappresenta quella dimensione identitaria che, pur contenendo in forma minima i tratti di quello minimalista, se ne differenzia poiché il soggetto resta chiuso nella propria soggettività.<sup>10</sup>

La chiusura narcisistica nega l'aspetto antropologico perché l'identità dipende dalla relazione che si instaura con l'Altro, con la diversità. Ciò sta a significare che è la relazione con l'Altro che rende possibile l'auto-riconoscimento indispensabile alla costituzione dell'identità e che impedisce lo sviluppo di una personalità narcisistica.

La mancata apertura all'Altro, dunque, ci fa pensare all'identità pseudonimica, parimenti a quella narcisistica, come ad una identità senza alterità, che nega la differenza e, dunque, nasce dal rifiuto della relazione.

Questo tratto narcisistico lo ritroviamo ben descritto da un autorevole studioso: *"Narciso è espressione della pura identità, o più esattamente di una natura incapace*

*di cogliere fuori di sé altro se non se stesso, e dunque impossibilitata a concepire l'alterità, se non come proiezione della propria identità" (U. Curi, 2000).*

#### 4. Pseudonimo e comunicazione

Nella attuale società di massa nella quale si assiste ad un graduale abbandono della conversazione *vis-à-vis*, si tende a vivere nell'anonimato e dove l'uniformarsi gli uni agli altri induce all'impersonalità del proprio io, il soggetto può sperimentare lo pseudonimo per esplorare le proprie potenzialità comunicative. Il *Banksy style* ne è un esempio efficace. Grande comunicatore di se stesso, lo *street artist* contemporaneo senza identità, che si cela dietro lo pseudonimo di *Banksy*, ha saputo toccare con i suoi graffiti temi di grande rilevanza sociale internazionale (dall'immigrazione, ai territori occupati in Palestina).

Altro modello di comunicazione dell'anonimato, è quello del web, simbolo e metafora della crisi dell'identità odierna: non-luogo per eccellenza, dove mascherare la vita e vivere la finzione, si realizzano in vere e proprie sfilate delle identità *prêt-à-porter* (Bauman Z., 2009).

Nel web l'uomo nasce "*social*". Vive, ama e si relaziona dietro un *nickname* - post-moderna evoluzione dello pseudonimo - che designa un'identità apocrifamente funzionale alla partecipazione alle attività della Rete.

Nell'uomo *social* le fasi della vita vengono scandite dalla rete attraverso le *chat*, i *forum*, le *social rooms* e dietro l'anonimato del *nickname* l'individuo plasma la propria identità, la modella attraverso la *tecnocomunicazione*, ossia la "tecnologia senza razionalità", dove chi comunica e come comunica è più importante del contenuto del messaggio (Lasch C., 2001).

Si profila, pertanto, un tipo di società (sia reale che virtuale) in cui ci sono più maschere che volti, dove gli individui sono sempre meno capaci di comunicare in prima persona, instaurando un regime di relazioni autorevolmente definito il "vuoto delle apparenze" (Cesareo V., Vaccarini, I., 2012).

#### 5. Pseudonimo e corporeità

In questa cultura della immagine, una riflessione va riservata alla corporeità poiché, come autorevolmente osservato, "il soggetto contemporaneo rappresenta se stesso attraverso e unicamente attraverso il proprio corpo. L'io sembra concentrarsi tutto nell'esibizione della propria realtà fisico-corporea" (D'Agostino F., 2011). Pur tuttavia, nello pseudonimo questo radicamento dell'io può subire una sorta di inversione, ossia può verificarsi una strategia che scinde il corpo dall'io. La finzione di sé, in altre parole, può divenire mascheramento del corpo, potendo giungere fino al distacco totale e all'abbandono di esso, come auspicava Narciso: "*O utinam a nostro*

*secedere corpore possem!* "(Ovidio, Le Metamorfosi, Libro VIII).

Il corpo può diventare, così, un simbolo che rivela la sua caducità non solo in termini di finitezza dell'essere ma in particolare per la sua contingenza di "essere e al contempo di non essere" che lo rende plasmabile secondo quei requisiti considerati desiderabili nella vita reale. Si cambia nome, si cambia corpo e la corporeità può evolversi e mutare in termini di genere, di forma ed altre caratteristiche fisiche e, facendo dell'identità un mero processo interiore, un'esperienza mentale per fare migrare la propria identità in altri corpi. In tal senso, l'identità si fa incorporata, diviene "ethereal". Rievocando le parole di Keats, "L'uomo è passaggio". "E, se la vita dell'uomo è fundamentalmente passaggio, se il suo essere passaggio è il pensiero dominante dell'uomo, come può l'uomo dare consistenza di essere o di nulla a ciò che egli è, cioè passaggio?" (John Keats, 1817). Dunque, l'identità sarebbe "il niente che è". Il luogo del *nothing* di ciò che non ha esistenza di per sé, che non ha corpo e non occupa lo spazio della realtà.

Sul piano sociologico quest'idea di sé richiama, come anticipato, quell'"esercizi" nella società liquida di "chi è ma al contempo non è" (Bauman Z., 2003).

Le considerazioni fin qui svolte sulla metamorfosi dell'identità pseudonimica, oltre a consentirci di avviarcì alle dovute conclusioni, mettono in evidenza che sia nel mondo reale che virtuale, si assiste ormai ad un passaggio dell'identità da uno stato "solido", quale ancoraggio antropologico di ciò che è costitutivo dell'essere, ad uno stato "liquido", in cui l'identità tende sempre più a divenire un'esperienza mentale.

Parafrasando Nietzsche, si potrebbe affermare che "Non esiste l'identità (pseudonimica), ma solo interpretazioni".

## 6. Dal mito alla riflessione ontologica

In relazione allo pseudonimo, la metafora dello specchio può rendere vana la "terapia" del mito e porre la verità filosofica quale unico rimedio al nascondimento. Se da un lato, infatti, l'identità nascosta designa la consapevolezza nel soggetto, che vi si cela, di nascondere se stesso, dall'altro potrebbe implicare la mancata consapevolezza di un'identità che finisce per scorporarsi dal proprio Sé emigrando in altri siti identitari .

In altri termini l'identità pseudonimica nella sua naturale fisiologia è una identità involontaria, intesa come volontà di non abitare il confitto, ossia esprime quel voler "Essere altrimenti" senza metter in gioco l'Essere. In questo senso, lo pseudonimo preserverebbe la sua funzione fisiologica di nascondimento di sé. Ma la terapia potrebbe divenire malattia se nello pseudonimo convivesse anche una identità falsa, "volontaria" di Essere Altro.

Nella figura di Narciso, l'aspetto patologico nell'identità pseudonimica risiede, dunque, nel perseverare nel proprio narcisismo nonostante abbia capito che

ciò che vede è sé stesso.

Sebbene il mito sia una storia non terapeutica, esso mostra come senza l'apertura all'Altro non vi sia costituzione dell'Io, consapevolezza della propria identità. In tal senso, potrebbe essere filosoficamente terapeutica l'intuizione di recuperare un altro mito: quello dello specchio di Dioniso, nel quale l'esperienza dell'identità passa attraverso lo sguardo altrui. È questa, secondo un autorevole studioso, *l'essenza rispecchiante dell'uomo* (Tagliapietra A. 2008), da ritenersi verità purché conduca alla consapevolezza che lo pseudonimo non può essere un'identità sostitutiva e il soggetto deve risvegliarsi dall'inganno. Proprio come Narciso: *Iste ego sum : sensi, nec me mea fallit imago.*

## Bibliografia

AA.VV., *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, M. Bettini (a cura di), Editori Laterza, Roma-Bari 1991.

AA.VV., *Specchi nella mente*, Le Scienze n. 460 2006.

AA.VV. *Teoria della mente e autismo. Insegnare a comprendere gli stati psichici dell'altro*, Centro Studi Erickson, Trento 1999.

AA.VV., *Specchi infranti: una teoria dell'autismo*, Le Scienze n. 460 2006.

American Psychiatric Association, Ed. it. Massimo Biondi (a cura di), *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

Bettini M., Pellizer E., *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Milano 2003.

Bauman Z., *Intervista sull'identità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003.

Bauman Z., *Modernità liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

Cerri A., voce *Identità personale*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XV-bis, Roma 1988.

Cesareo V., Vaccarini I., *L'era del Narcisismo*, Franco Angeli Edizioni, Milano 2012.

Curi U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 2000.

D'Agostino F., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2011.

D'Avack P.A., voce *Identità*, *Enciclopedia del Diritto*, vol. XIX, Giuffrè, Roma 1970.

*Enciclopedia del Diritto*, (voce) *Pseudonimo*, vol. XXXVII, Milano 1988.

Freud S., *L'io e l'es* (1922), Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Freud S., *Al di là del principio di piacere* (1920), Bollati Boringhieri, Torino 1977.

Freud S., *L'introduzione al narcisismo* (1914), Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Keats J., *Lettere sulla poesia*, Feltrinelli, Milano 2016.

Lacan J., *Lo stadio dello specchio*, in J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

Lasch C., *La cultura del Narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 2001.

Lavelle L., *L'errore di Narciso*, IPOC, Milano 2012.

Lévi - Strauss C., *L'identità*, Sellerio, Palermo 1986.

Lowen A., *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano 1983.

Lucignani G., Pinotti A., (a cura di), *Immagini della mente. Neuroscienze, arte, filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

Mead, G.H. (1934) *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbèra, Firenze 1972.

Novissimo Digesto italiano, (voce) *Nome e cognome*, vol.XI, Utet 1957.

Ovidio, *I fasti*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano 1998.

Pirandello L. (1926), *Uno, nessuno e centomila*, Oscar Mondadori, Milano 1981.

Reale G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2007.

Rizzolatti G., Sinigaglia C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Sennet R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2009.

Wallon H., (1931), *Come si sviluppa la nozione del proprio corpo nel bambino* (trad. it. *Sviluppo della coscienza e formazione del carattere*, Firenze 1967).

Tagliapietra A., *La metafora dello specchio, lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

## Note

- 1 Ovidio, *Metamorfosi* III, 432-436, dal testo M. Bettini e E. Pellizer, *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2003.
  
- 2 Per una maggiore comprensione del concetto di narcisismo può essere utile fornire alcune definizioni che si ritrovano nell'Enciclopedia online Treccani. In tale contesto viene definito quale "tendenza e atteggiamento psicologico di chi fa di sé stesso, della propria persona, delle proprie qualità fisiche e intellettuali, il centro esclusivo e preminente del proprio interesse e l'oggetto di una compiaciuta ammirazione, mentre resta più o meno indifferente agli altri, di cui ignora o disprezza il valore e le opere". Nell'ambito della psicoanalisi, il narcisismo è definito, "entro certi limiti, uno stato normale, ma può talora assumere dimensioni e significato patologici che interferiscono seriamente sulla vita di relazione". E, da ultimo nell'ambito della psichiatria "È indicato tra i disturbi di personalità (disturbo narcisistico di personalità). Le persone affette da tale disturbo tendono a esagerare le proprie capacità e i propri talenti, sono costantemente assorbite da fantasie di successo illimitato, manifestano un bisogno quasi esibizionistico di attenzione e di ammirazione. Incapaci di riconoscere e percepire i sentimenti degli altri, tendono a sfruttare il prossimo per raggiungere i propri scopi o per poter ingrandire sé stesse." Aldilà dell'aspetto definitorio, il concetto di narcisismo vuole designare quel sentimento d'amore e di ammirazione verso l'immagine di se stessi, derivante dal mito di Narciso. L'etimologia del termine Narciso - dal greco Νηκίσσος - richiama il verbo *narcotizzare*, che presagisce il destino del fanciullo ovidiano colpito da quel torpore che lo porterà fino alla morte. Il Narcisismo nella sua accezione psicologica ha origine nell'800. Venne introdotto per la prima volta dallo psicologo Alfred Binet (*Il feticismo nell'amore*, 1887) per designare una forma di feticismo che considera la propria persona come oggetto sessuale. Venne studiato poi come patologia prima da H. Hellis e P. Nacke, e a seguire da S. Freud, J. Lacan, H. Kohut e da O. Kernberg. Il narcisismo, oggi, è annoverato tra i cinque disturbi di personalità nel DSM-V (Manuale diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali).
  
- 3 Analogo significato del termine pseudonimo, lo ritroviamo anche in espressioni linguistiche straniere. La locuzione latina, *alias* da *alias vices* che vuol dire 'altre volte'. O l'acronimo inglese *a.k.a.* che sta per *also known as* ossia 'conosciuto anche come'. O ancora *nickname*, voce inglese, per significare 'soprannome' o 'nome fittizio'. E ancora, l'espressione tedesca *Künstlername* per designare il 'nome maschile d'arte'; e infine l'espressione francese, usata dagli scrittori, *nom de plume*, dal significato letterale 'nome di penna'.
  
- 4 Gyula Halasz, (1899 - 1984) *alias* Brassai, nelle sue fotografie immortalava non solo gli eventi festosi delle notti parigine degli anni 30-40 ma anche l'esistenza difficile di coloro che ne vivevano ai margini, come i mendicanti, le prostitute considerati i reietti della società e per questo sfruttati dalla stessa per i propri scopi. Nell'indagine dell'artista, infatti, l'immagine riflessa tramite lo specchio diviene nella scena coprotagonista per rivelare quei simboli nascosti nell'animo dei soggetti che ritrae per svelare le loro vite e la loro vera essenza. L'uso dello specchio rappresenta, così, la peculiarità dei suoi lavori poiché alcuni dei suoi personaggi sono resi visibili allo spettatore soltanto attraverso l'immagine riflessa.
  
- 5 Il tema dello specchio, oggetto-simbolo dell'identità personale, accostata al doppio ha interessato da sempre il campo delle arti e delle lettere fino a interessare la psicoanalisi. Gli antichi attribuivano al simbolo dello specchio il significato di identità. Lo ritroviamo indicato nelle opere mitologiche e in quelle dell'antichità classica. Esempi li ritroviamo nei versi di Omero, nel teatro di Plautino della Roma imperiale. Nella letteratura, l'interesse per l'argomento si svilupperà intorno all'Ottocento, in cui molti artisti ne presero spunto per realizzare le proprie opere, come Kafka, Proust, Pirandello e Svevo. La psicoanalisi verso il novecento dedicherà attenzione all'argomento anche come sintomo patologico del narcisismo.
  
- 6 "*Specula seducunt imagines suas*", affermava Seneca. Citazione ripresa da Lacan per evidenziare come la propria immagine speculare possa sedurci perché attraverso lo specchio è possibile guardare quegli atteggiamenti che assumiamo e possiamo riguardare e che altrimenti non potremmo vedere. In particolare, secondo le teorie psicoanalitiche più accreditate la figura dello specchio si ritiene la base da cui prende forma il proprio Io. Freud già in *Al di là del principio di piacere* sottolinea implicitamente il ruolo essenziale dello specchio, in particolare, riguardo l'esi-

genza di controllo da parte del bambino sulla propria immagine. Ma è stato ad opera di Jacques Lacan, anche in riferimento implicito al saggio di H. Wallon dal titolo *Come si sviluppa la nozione del proprio corpo nel bambino*, che si è ribadito la funzione strutturante dello specchio poiché consente di dare forma e unità al corpo in frammenti. In particolare, in Lacan *Lo stadio dello specchio* costituisce un tentativo di elaborazione di una teoria che renda conto della nascita dell'io, così come dell'avvento del narcisismo dove la nozione di "stadio dello..." non ha nulla a che fare con un vero e proprio stadio-fase nel senso di Freud, né con un vero specchio ma diventa un'operazione psichica, ontologica, dal quale si forma l'essere umano attraverso l'identificazione del suo simile. E, così, attraverso studi di psicologia evolutiva parlando di uno "Stadio dello Specchio" egli descrisse la fase fondamentale dello sviluppo psichico del bambino che si realizza tra i sei e i diciotto mesi, fase in cui si guarda allo specchio e riconosce la propria identità individuando la propria immagine riflessa. È in questo stadio, dunque, che il bambino inizia ad elaborare il nucleo dell'io nella propria mente.

7 Le tesi di Lacan relative allo speculare ci introducono nell'ambito delle neuroscienze e, in particolare, in una speciale classe di cellule del cervello, i "neuroni specchio" che ci consentono di comprendere le caratteristiche relazionali che discendono da alcune aree del cervello. La scoperta dei neuroni specchio è il risultato di una importante ricerca svolta tra gli anni 80-90, dall'équipe di Giacomo Rizzolatti sul funzionamento neuronale. Ciò ha segnato grandi progressi in medicina e biologia ed ha avuto eco nei diversi ambiti disciplinari delle neuroscienze, della filosofia e della scienza cognitiva. In particolare i "neuroni specchio" sono cellule nervose della corteccia premotoria così chiamate per la loro capacità di attivarsi "riflettendo" le azioni degli altri e consentono di comprendere come l'uomo capisca e stabilisca i rapporti con i suoi simili. Ad essi è stata attribuita la funzione di riconoscere le azioni altrui e capirne il senso, fino ad individuare in essi anche la componente affettiva, "emotiva", prospettata come il correlato fisico di quello che nella letteratura psicologica filosofica è denominato "empatia". Si tratta di neuroni che si comportano come neuroni motori quando si attivano per un'azione propria, mentre mostrano la propria peculiarità quando si attivano in risposta alla stessa azione compiuta da altri. Lo scopo dell'azione altrui è quindi il criterio fondamentale in base al quale queste cellule nervose possono essere classificate. In seguito a questa scoperta, alcuni ricercatori (Simon Baron-Cohen dell'Università di Cambridge, Uta Frith dell'Università di Londra e Alan Leslie dell'Università Rutgers nel New Jersey) hanno rilevato che dal mal funzionamento/alterazione dei meccanismi specchio dipendono certe anomalie dell'interazione sociale. Tra queste vi sono alcune manifestazioni dell'autismo. L'autismo - dal greco *autòs* "sé" è una grave malattia dello sviluppo che si caratterizza in particolare per l'incapacità dell'individuo di costruire una "teoria della mente degli altri" ossia di entrare in contatto con le persone poiché egli tende a stare per conto proprio e non cerca di comunicare con gli altri. Ovviamente data la complessità del cervello umano, che ancor oggi è l'organo più difficile da esplorare e da comprendere, il campo di ricerca resta aperto. In particolare rimane aperta la questione di legittimità di una inferenza tra questi risultati e gli sviluppi filosofici che se ne possono trarre ed auspica novità che possano portare ad una maggiore comprensione del suo funzionamento e, forse, anche dei meccanismi della coscienza di sé e del mondo circostante quale chiave di lettura dei nostri comportamenti.

8 Dietro la maschera di finzione della propria identità è come recitare una parte. *Nihil sub sole novum* potremmo dire. Sappiamo che è insita nella natura dell'uomo la tendenza di riconoscersi. Altro-ve, di voler recitare un altro se stesso sul palcoscenico della vita e interpretare un ruolo sempre diverso a seconda delle esigenze di "scena". In questo senso è eloquente l'etimologia del termine latino '*persona*' che per traslato indica ciò che noi oggi chiamiamo personaggio, cioè il ruolo affidato ad ogni singolo attore che sale sul palcoscenico (D'Agostino F., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2011). In altri termini indossare la maschera del proprio Io esprime quella tendenza naturale propria di ogni individuo che, aldilà del ruolo che riveste nella vita, sarebbe sempre "solleticato" dall'idea di dare agli altri una conoscenza di sé diversa. Lo affermava W. James: "Ogni volta che due persone s'incontrano ci sono in realtà sei persone presenti. Per ogni uomo ce n'è uno per come egli stesso si vede, uno per come lo vede l'altro e uno per come egli realmente è". In questa sede l'etimologia del termine *persona* rileva anche sotto un altro aspetto poiché indica la maschera indossata dagli attori classici sul palcoscenico per far meglio risuonare (in latino *personare*) la loro voce e farsi così udire da tutti. In questo senso è interessante l'interpretazione che uno studioso da del narcisismo (A. Lowen, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Feltrinelli, Milano 1983). Egli ritiene che Narciso respingendo Eco abbia respinto anche la propria voce che è vista come espressione dell'essere interiore opposto all'apparenza. È come se nel termine *persona* sia implicita l'idea che sia possibile conoscere un individuo dal suono della sua voce. Stando a questa interpretazione Narciso nega "il suo essere interiore" a favore della



propria imago quale tratto tipico dei narcisisti. In questi termini parafrasando il mito è come se l'identità pseudonimica fosse il Narciso senza Eco.

- 9 Cfr. S. Freud, *L'Io e l'Es*, in *Opere* di S. Freud, vol. IX, Boringhieri, Torino. Per completezza si ricorda che nella psicoanalisi, l'Io che rappresenta una delle tre istanze psichiche accanto all'Es e al Super - Io, è preposto ai rapporti con la realtà ed in quanto tale è influenzato dai condizionamenti sociali.
- 10 Tra le distinzioni del "narcisismo" presenti in psicologia, in chiave sociologica si annovera anche il "Narcisismo fisiologico", riconosciuto dalla psicoanalisi, e si ritiene che faciliti "la formazione dell'autostima [...] per poter esprimere, [...] potenzialità che altrimenti rimarrebbero latenti, all'interno del soggetto stesso. Si ritiene che in questa categoria rientri il narcisismo infantile quale "fase necessaria dello sviluppo fisiologico del bambino [...] per il processo di costruzione della personalità".

## L'identità individuale in Giuseppe Capograssi

MASSIMILIANO DI BARTOLO

Parlare di identità individuale in Giuseppe Capograssi vuol dire andare dritti al cuore della filosofia capograssiana.

Potremmo affermare che *l'esperienza etica*, che viene descritta da Capograssi come il culmine dell'esperienza individuale umana, sia il centro da cui si dipartono tutte le direttrici della costruzione teorica del suo pensiero.

Se da una parte quindi è stato spesso rilevato che il pensiero capograssiano sia privo di sistematicità, dall'altra potremmo senz'altro affermare che l'organicità di questo lavoro teoretico abbia tuttavia un fulcro ben delineato, rappresentato dall'esperienza etica o per essere più precisi, dall'esperienza del Male nella vita.

E veniamo così immediatamente al tema dell'identità individuale, giacché il Capograssi sembra delinearla intorno all'esperienza del Male, che è appunto ciò che caratterizza la vita dell'individuo. Chi è l'individuo?

Vita e individuo sono due termini inscindibili dell'identità della persona in Capograssi: cioè, alla domanda "chi è l'individuo", Capograssi risponderebbe che è colui che si crea la vita etica, cioè colui che supera il problema del Male. È famoso un suo bellissimo "pensiero" alla futura moglie Giulia Ravaglia, tratto dalla raccolta postuma *Pensieri a Giulia*, (n. 1917), in cui il filosofo abruzzese afferma: «*La vita non c'è, bisogna farsela, e qui consiste tutto il suo pregio, qui consiste tutta la sua nobiltà e la sua volontarietà, qui consiste la sua altezza. Ma deve essere guadagnata come bontà, questa è la parola cristiana*»<sup>1</sup>.

L'attualità e la grandezza del Capograssi si misurano proprio forse nell'attributo che gli è stato riconosciuto, di "Socrate cattolico" del nostro tempo: e ciò a motivo del ruolo di rilievo che la cultura contemporanea e del Novecento effettivamente gli ha tributato nel panorama della scienza giuridico-filosofica italiana, e non. Questa grandezza va a nostro avviso giustamente imputata propriamente alla caratterizzazione come di *umanesimo universale e integrale* del pensiero di Capograssi.

Sulla scia del personalismo rosminiano e dello storicismo vichiano, la cifra caratteristica e distintiva della persona di ogni individuo e della sua *vita*, appunto, è *l'esperienza del male*. Potremmo cioè dire, in una prima generale approssimazio-

ne, che la vita dell'uomo si caratterizza come *volontà*, ed è ciò che universalmente può essere riconosciuto come il tratto distintivo di ogni uomo in ogni epoca, cioè l'elemento che caratterizza in modo inequivocabile la sua *identità* dal punto di vista ontologico. La volontà è l'azione che supera il male per la realizzazione di una verità di giustizia nella società e nel diritto che sia la più piena e totalizzante, che risponda alla domanda di felicità di ogni uomo nel suo essere in relazione con tutti gli altri uomini. Questa è la risposta alla domanda identitaria dell'uomo calato nella società e negli ordinamenti. L'uomo è la sua *volontà*.

L'esperienza del male è connaturale all'esistenza stessa dell'uomo, è implicita nella creazione del mondo, conformemente a quella che è anche la profonda Fede cristiana di cui il pensiero capograssiano è intriso.

Ma dato questo presupposto inequivocabile e incontestabile (dunque proprio dell'*esperienza di ciascun* uomo), nella sua opera forse maggiore, *Analisi dell'esperienza comune*, Capograssi ricostruisce il fulcro dell'*azione* umana, nell'*esperienza comune*, appunto, cioè propria di *ogni* individuo. Allora possiamo innanzitutto dire che c'è una pretesa verità di cui Capograssi si fa scopritore, proprio per il carattere di *universalità* che la caratterizza: cioè "ogni" individuo è chiamato ad *agire* nel momento stesso in cui diviene consapevole della propria esistenza fisica. E le modalità di quest'azione *costruiscono* la vita dell'individuo. Le differenze sopraggiungono successivamente all'incipit di questa azione, dacché l'uomo diviene consapevole della propria vita, della vita che man mano si va costruendo. Qui comincia la *vita etica*, come difesa dal male. Da qui cioè comincia la vita come *volontà* o *volontarietà*.

Dunque ciò che nel più profondo costituisce l'identità dell'uomo in quanto tale, è la sua *volontà*, ma anche la sua *eticità*: potremmo sintetizzare il tutto nella *volontà etica*.

Nel saggio *Analisi dell'esperienza comune*, troviamo innanzitutto la presentazione della coscienza come realtà profonda ed unificante il soggetto umano: «Ora la coscienza è l'individuo, l'individuo che noi siamo, l'individuo che noi amiamo, l'individuo che è e fa la nostra felicità e la nostra infelicità»<sup>2</sup>. A questo primo livello di vita il soggetto incontra un mondo che è già dato e formato, nel quale deve immettersi con tutte le sue capacità e possibilità.

Questo punto di partenza viene chiamato da Capograssi *coscienza comune*: è il momento in cui il soggetto vivendo nell'esperienza si incontra e più spesso entra in conflitto con tutta la realtà. È il momento in cui comincia quel processo che dura la vita intera di ogni individuo e che chiamiamo conoscenza.

Ciò può anche non essere pienamente chiaro alla consapevolezza di ogni uomo, ma non di meno risulta comunque essere un tratto essenziale della sua individualità. La formazione della coscienza etica, frutto della *consapevolezza* dell'azione, diviene poi, solo successivamente, compito precipuo di ogni individuo. Inizialmente infatti l'uomo vive solo per sé stesso, per la soddisfazione immediata dei propri istinti vitali naturali: la *voluptas* caratterizza questa prima fase dell'azione,

che è assolutamente libera, spensierata: è l'aurora della vita, quando l'individuo vede il mondo intero come tutto creato per la soddisfazione illimitata delle proprie pulsioni naturali. Tutti i beni del mondo sembrano creati per questo, in una visione assolutamente egocentrica della natura e del creato. È una fase caratterizzata da un'estrema concretezza, volta all'*utilità*, intesa come pratica e concreta realizzazione di tali bisogni immediati. L'azione nasce come «*il risultato, anzi l'apparizione pratica e come il punto di manifestazione di tutta questa concretezza della coscienza, di questa profonda costituzione della volontà, di questo fine e destino che l'idea della vita prescrive al soggetto*»<sup>3</sup>, pur essendo però avvertiti del fatto che l'azione in questa fase non ha ancora acquistato la «*consapevolezza di tutta la realtà che le è implicita, cioè del profondo contenuto di vita (volere la vita nella sua totalità) che all'inizio sfugge fino a quando resta confinata nella immediatezza*»<sup>4</sup>.

Successivamente, nel progredire dell'azione, l'individuo acquista sempre più la consapevolezza della sua dimensione relazionale poiché presto intende come il volere la propria utilità immediata per sé, coincida con lo stesso volere degli altri individui ed inizialmente a partire dai più prossimi. Così comincia il cammino dell'*esperienza comune*, prima nella famiglia, poi nelle associazioni che spontaneamente si formano per condividere o soddisfare interessi comuni, ed infine nell'esperienza più completa, quella dello Stato, in cui la totalità degli interessi dei cittadini dovrebbe essere temperata e contemplata.

Questa è la piena realizzazione della legge *etica*, l'*obiettività* dell'azione, se vogliamo, la Giustizia.

Tuttavia questo cammino non è lineare, e il male fa la sua apparizione nell'esperienza comune determinandone una realizzazione non piena, tortuosa e difficoltosa, preta di fatica e di insidie, che è la *storia*. La difficoltà consiste sempre essenzialmente nel fatto che la realizzazione obbiettiva della legge etica, è avvertata e negata perché dal soggetto singolo (o da gruppi particolaristici) viene riconosciuto valore solo a sé stesso: cioè lo spirito malvagio «*si ferma esclusivamente alla sua esperienza, che esclusivamente ritiene valida. Scambia la sua esperienza per l'esperienza universale e non trovando nella sua esperienza altro che la volontà del proprio dominio, riduce tutta la realtà e la verità a questo unico contenuto*»<sup>5</sup>. L'azione si ferma dunque alla fase iniziale, quella della soddisfazione delle utilità immediate, della *voluptas*, delle passioni le quali, assolutezzate, divengono idoli che annientano la *volontà*, e distolgono dall'azione che realizza la legge etica, la *vita*.

*Il diritto dopo la catastrofe*, altra opera essenziale del Capograssi, ci racconta proprio come l'uomo, dopo aver patito nella *storia* le conseguenze inenarrabili del sopruso e della violenza (siamo all'indomani del secondo conflitto mondiale), conseguenze di una mancanza aberrante di volontà etica, riscopra il valore della vita, dei beni di cui è stato tragicamente privato: «*La catastrofe, immergendo l'umanità in un mondo caratterizzato dalla morte e dall'incubo, ha messo in condizioni l'uomo di capire, che cosa è che difende e assicura la vita dalla morte e dall'incubo. Sarebbe preferibile che non ci fosse bisogno delle catastrofi per capire; ma l'uomo è fatto in modo che ha bisogno della terribile pedagogia della storia*»<sup>6</sup>. Ma in realtà cos'è in fondo questa catastrofe se

non la mancanza di umanità nell'uomo? Il fatto è che ad un certo punto i "sistemi" come possono essere certamente le istituzioni politiche di uno Stato o i sistemi economici, diventano espressione di gruppi dominanti e vengono utilizzati strumentalmente per realizzare gli scopi propri di questi. *«Quello che vale è il fine, lo scopo che i gruppi dominanti vogliono realizzare, e verso il quale vogliono avviare l'individuo. L'individuo non è (più così) libertà ma pura passività; e l'umanità è materia nella quale si imprime da fuori la direzione, la forma, il fine che si vuole»*<sup>7</sup>.

Cioè siamo di fronte ad un'umanità "disponibile", un'umanità malleabile a qualunque esperienza e a qualunque direzione. Le idee astratte e le dottrine prendono il sopravvento: ma in realtà dietro le dottrine ci sono gli uomini, sempre e solo uomini che fanno delle scelte. Le dottrine in questi casi servono per mascherare le scelte di male che il singolo individuo o gruppi di individui portatori di interessi particolaristici, intendono fare per un bene esclusivo e non inclusivo. E queste false idee calate nella pratica e nell'azione cui danno vita, nell'esperienza concreta che creano, si mostrano in tutta la loro portata mostruosa e tremenda: il tremendo della crisi è che queste false idee hanno *«cacciato dall'animo di molti nostri contemporanei l'idea dell'uomo»*<sup>8</sup>, cioè che tutti gli uomini sono innanzitutto appunto solo uomini. È così però che l'umanità perde sé stessa, la propria coscienza. In particolare la propria *vita etica*.

Dunque la verità di fondo è che al di là delle dottrine e delle idee strumentalmente prevalenti per soddisfare interessi *malvagi*, rispondenti cioè solo a quello spirito di male che è *l'utilità esclusiva*, nel senso che esclude gli altri individui agenti o, se vogliamo con perifrasi più tecnica, il *bene comune*, ogni individuo dovrebbe tornare sempre a far prevalere la sua vita (etica) la quale è soggetta a sue leggi e suoi fini: *«esplicare questa capacità e questo destino è insieme il dovere dell'individuo e la condizione della sua per così dire felicità o meglio dell'appagamento del suo animo. Questo destino è perciò insieme la sua prerogativa più gelosa ed il suo dovere fondamentale, in sostanza il fine ultimo e supremo di tutto il suo agire e del patire che il suo agire comporta. Questo è il principio ed il fondamento ultimo di ogni ordinamento giuridico, e di quello più importante e cioè dello Stato.»*<sup>9</sup>

Dunque Capograssi vuole salvare l'azione, ma vuole salvare anche l'individuo agente, ogni singolo individuo: in un altro saggio fondamentale dal titolo *Incertezze sull'individuo*, il nostro autore evidenzia come il cosiddetto individuo empirico, non è studiato come tale dalla cultura contemporanea in generale: prevalgono gli studi sui gruppi che gli individui formano e specialmente quell'insieme di gruppi che viene chiamato società, magari si studia la persona, l'uomo e l'individuo in genere, ma *«questo povero individuo empirico è trascurato, non è considerato, tutti lo considerano come oggetto trascurabile di studio»*<sup>10</sup>.

Invece in realtà ciascun singolo individuo, seguendo e perseguendo la vita etica salva il mondo con la sua scelta personale, con la sua coscienza etica, volendo la vita tutta. In questo modo agisce per la felicità intesa come bisogno assoluto di appagamento e di pienezza della propria umanità che caratterizza la dignità di ogni persona e dà un senso alla propria esistenza, in relazione però a quella di tutti

gli altri, in modo inclusivo. L'attenzione dunque deve tornare ad essere rivolta alla coscienza, a ciò che costituisce cioè il tratto essenziale dell'individuo, all'individuo stesso. Non solo l'individuo ha una coscienza, ma è anche la propria coscienza. Capograssi critica lo Hegel della *Fenomenologia* poiché incornicia il destino dell'individuo nello "spirito oggettivo" della storia, nei meccanismi e nelle fatalità della dialettica che ne determinano l'annientamento proprio come individuo. E Capograssi critica anche il successo che nel mondo della cultura sembra aver avuto questa impostazione: «*La cultura contemporanea ha rispecchiato bene lo stato delle cose: il problema del destino individuale ha cessato di avere significato e valore, e quindi ha cessato di essere urgente il problema del valore della vita individuale... la vita individuale come tale, come una realtà che dura che si muove verso un destino e un suo compenso, non c'è più per molti individui contemporanei*»<sup>11</sup>. Cioè in definitiva viene meno il senso stesso della vita, cessano i problemi relativi all'esito, alla direzione, al senso della vita, al destino di ogni uomo. Resta cioè «*l'individuo come insieme di tendenze, preferenze, interessi, azioni, che si equivalgono e si confondono, di cui l'una vale l'altra: dietro questo insieme di cose in sostanza non c'è nulla, quasi si direbbe che non c'è nemmeno l'illusione...*» e il tutto si può sintetizzare, conclude Capograssi, con la constatazione che «*molti individui contemporanei hanno perso il senso di Dio presente...*»<sup>12</sup>.

Potremmo dire che le dinamiche sociali, spesso sottoposte a confezionamenti formali teoretici e dottrinali che ne rendono bella la loro presentazione, ma ideologica la loro propaganda a causa dei fini particolaristici o di élite che perseguono, come nelle peggiori delle ipotesi pur già registrate dalla storia, non costituiscono la verità ed il fondamento della giuridicità dei sistemi. La struttura funzionale dei sistemi risponde sempre ad un'esigenza profonda dell'uomo e per l'uomo (finanche il singolo individuo) che rimane sempre il protagonista della storia, poiché unico soggetto ad avere una coscienza, una volontà e un senso del divino. E tra queste esigenze, la più profonda è quella religiosa. Anche il senso religioso, che le spinte dissipatrici della storia vorrebbero far perdere all'uomo, a ciascun singolo individuo, fanno parte della sua identità più profonda che non può essere il nulla dell'assolutismo relativistico. L'uomo sceglie, ed il diritto sistema; ma non sulla base di ciò che è liberamente voluto dallo Stato, ma sul "diritto naturale" inteso non alla maniera classica di sistema valoriale metagiuridico di riferimento, bensì considerandolo come insieme organico di principi costitutivi dell'esperienza giuridica più profonda, che rendono giuridico il diritto positivo. Come afferma il lettore di Capograssi, Fulvio Tessitore, «*La tematica del diritto naturale appare come una nuova "metafisica del genere umano", in quanto solo il giusnaturalismo può apparire, come è sempre apparso, insostituibile garante di un universale normativismo*»<sup>13</sup>. Insomma, entrando nell'esperienza pratica, l'individuo è costretto (dal diritto) a riconoscere innanzitutto sé stesso e successivamente gli altri poiché, volendo essere riconosciuto integralmente come sé stesso, l'esperienza gli impone al tempo stesso di riconoscere ogni altro soggetto: quindi l'individuo sperimenta che nella sua azione è tutto il mondo dell'azione. Questa esigenza profondamente umana è caratterizzante l'individuo, ogni individuo, ed è quindi imprescindibile. E la certezza del diritto non può prescindere dunque dall'incessante ricerca della struttura unitaria dell'esperienza giuridica.

Rileviamo in definitiva come «l'indagine di Capograssi sul diritto non guarda ad esso come un qualcosa di in fondo estrinseco alla vita umana, magari in una prospettiva da ultimo oggettivistico-strumentale, ma lo indaga invece come "un modo dell'esperienza, una forma di vita dell'esperienza dell'uomo"»<sup>14</sup>. Per dirla con Piovani, si tratta per lui di indagare «che cosa sia il diritto rispetto a tutta la vita [...] per cercar di comprendere perché il diritto sia nella vita»<sup>15</sup>. Questa identità dell'uomo, questa struttura dell'individuo calato nella *societas*, sembra essere stata dimenticata dall'uomo contemporaneo e in un'epoca "liquida" come quella in cui viviamo. La denuncia di Capograssi della necessità di salvare non solo l'azione ma anche l'agente, sembra essere quanto mai attuale ed essenziale.

Il tema è provocatorio, nel senso che "provoca le nostre coscienze".

Può l'uomo, ogni singolo individuo, rinunciare alla propria identità più profonda, a ciò che infonde dignità alla sua *esistenza* intesa come azione e al suo *essere* inteso come agente? Può in una parola rinunciare al suo anelito di infinita felicità, all'anelito dell'infinito in cui "è dolce il naufragar", e in cui consiste la piena realizzazione della sua essenza, del suo essere, finanche della sua dignità divina intesa come partecipazione all'Essere Assoluto? Può rinunciare in ultima analisi, al suo desiderio religioso di salvarsi dalla morte?

Non è possibile a questo punto dimenticare quella pagina altamente poetica del saggio *Analisi dell'esperienza comune*, in cui Capograssi narra dell'individuo giunto al culmine dell'esperienza etica che viene interrogata: le si chiede cioè se finalmente tale esperienza abbia sconfitto il male. Cioè se l'azione e l'agente, con la sua ultima massima perfetta costruzione umana che è lo Stato, abbia risolto il problema del male. E proprio quando sembra che tale costruzione sia nell'intenzione capograssiana giunta al suo massimo obiettivo di rendere la felicità all'individuo nella pienezza della Legge etica, l'individuo fa invece esperienza della massima incompiutezza, della massima infelicità: è il *responsum mortis*.

Il fatto ineluttabile della morte sembra vanificare lo sforzo della vita etica, sembra addirittura vanificare il mondo stesso dell'azione; la stessa esperienza etica sembra non avere più alcun senso, perché «se l'individualità dipende dall'azione, in ultima analisi l'azione dipende dall'individualità»<sup>16</sup>. Tutti i doni della vita sembrano essere stati inutili. Ma «se in questa prova il soggetto cede, il male ha vinto, e tutte le difese che sono state con così lunga pazienza messe in atto, in definitiva riescono inutili, sono state senza scopo»<sup>17</sup>.

Tuttavia si constata come l'esperienza invece non sia passata invano. L'individuo ha sempre saputo di dover terminare ineluttabilmente la sua vita, ha sempre saputo di avere un tempo dato, finito. E ciò non ostante, ha continuato a battersi per la vita, per la vita etica, per il vero "diritto naturale" che è l'eguaglianza, come vera legge etica, potremmo dire, come principio di Giustizia. Cioè al momento decisivo del *responsum mortis* l'individuo mette in atto quello stesso atteggiamento che ha dato vita a tutta la sua esperienza, quell'atteggiamento di difesa e di fiducia che non gli ha impedito di agire e che di fronte all'attacco del male ha dato vita alla sua esperienza. Cioè l'individuo apprende come neppure di fronte al Male per ec-

cellenza, alla morte, può rinunciare a portare a compimento la sua vita. Dunque vi è una "prescrizione del vivere" che supera la morte. Ma perché è possibile questo? Ciò è in definitiva possibile perché l'individuo ha contezza del fatto che «*la vita non si esaurisce*»<sup>18</sup> con lui, ma lo supera, lo travalica nella «*vita assoluta*»<sup>19</sup>: dunque il senso della prescrizione di vivere va trovato oltre la stessa esperienza comune, ed in ciò che dà il senso definitivo della vittoria sul male: ciò che, chiamiamo vita Assoluta, cioè Dio. In realtà a questo punto Capograssi dà conto del fatto che le soluzioni possibili di fronte al *responsum mortis* potrebbero essere due: una soluzione "immanentistica", che dà fiducia cioè ad un Dio immanente, per la quale «*l'azione è un continuo compiersi nell'assoluta vita dell'io universale*»<sup>20</sup>. Ma, a ben vedere, questa soluzione non salva l'individuo che annega, leopardianamente, nell'infinito indistinto, e ne viene annullato. In realtà questa soluzione non risolve il problema del male che in ultima analisi è il nulla. L'individuo, perdendo la propria individualità, di fatto si annulla inesorabilmente.

Oppure c'è una seconda soluzione, contrapposta alla prima, che dà speranza all'individuo: è la *speranza* cristiana nel Dio che è Amore e Giustizia, e che salva ogni individuo, finanche "ogni singolo capello". È il Dio dei cristiani, in cui Capograssi profondamente crede, e che vince definitivamente il Male con la Risurrezione. E qui realmente si chiude tutta l'esperienza etica.

Ora, qualunque soluzione comunque voglia darsi al problema del Male, Capograssi ha dimostrato, finanche con la sua stessa vita, oltre che con il suo pensiero, che il problema del Male ed il problema religioso ad esso strettamente connesso, sono inevitabilmente connaturati nella stessa realtà ontologica dell'individuo, nella sua stessa essenza. È irrinunciabile l'anelito religioso, il comando della vita, la pulsione a sconfiggere il nulla e cioè la morte; e dunque potremmo concludere, con Capograssi, che è parte dell'identità più profonda dell'individuo.

Capograssi ancora oggi, a distanza di più di cinquant'anni dalla sua morte, continua a dirci con grande passione, attraverso le sue opere e con grande competenza dell'uomo, che il nostro tratto identitario più profondo, quello religioso, è irrinunciabile se non a patto di aver perso in partenza la battaglia contro il Male, o meglio di essersi annullati senza nemmeno difendersi dal nulla, dalla morte, cedendo al relativismo nichilista.

Viviamo in verità in un'epoca "liquida", in cui vengono meno tutti i riferimenti identitari dell'uomo in quanto tale. I valori tradizionali e finanche le istituzioni sia civili che religiose, hanno perso completamente il loro ruolo di riferimento e di indirizzo nella vita delle persone, per la vita di ogni singolo individuo. In un mondo nuovo, sempre più "globalizzato", sempre più villaggio globale, tendono a perdersi le identità vecchio stile, quelle non negoziabili. Esse risultano inadatte, o piuttosto appaiono come tali, cedendo il passo alle sempre più fragili, innumerevoli e fugaci opportunità e scelte. Siamo, o possiamo essere, tutto ed il contrario di tutto; ed anzi il continuo cambiamento, la continua trasformazione, è sintomo di modernità, di progressismo: essere "al passo con i tempi", "alla moda", "trendy" è un dovere. Chi si ferma è perduto.



In questo magma pseudo-evolutivo, rimane però nel fondo di ogni uomo, indelebile, una domanda: chi sono io?

Anche lo Stato non fa eccezione a questo destino di oblio e di appannamento identitario che sembra ineluttabile: come afferma uno dei più noti ed influenti pensatori attuali al mondo, Zygmunt Bauman, nella sua ormai celebre *Intervista sull'identità*, la «globalizzazione significa che lo Stato non ha più il potere o la volontà per mantenere inespugnabile il suo matrimonio con la società... i governi dell'Europa centro-orientale hanno aperto il patrimonio nazionale al capitale globale e hanno smantellato tutte le barriere che ostacolavano il libero flusso della finanza globale»<sup>21</sup>. Le sempre più vistose cessioni di sovranità degli Stati a favore di organismi internazionali, spesso deresponsabilizzati politicamente, hanno determinato un'abdicazione anche del ruolo principale che contraddistingueva, fino alla seconda parte inoltrata del secolo scorso, l'attività fondamentale dello Stato: quella di organizzare, o almeno tentare di organizzare, i rapporti tra cittadini e istituzioni ed i rapporti dei cittadini tra di loro, in quel "progetto" di sistema integrale ed integrato di diritti e di doveri, che ha costituito, e a nostro avviso dovrebbe continuare a costituire, la misura ed il terreno di sviluppo di una convivenza solidale e responsabile dei cittadini, ispirata ai principi della Giustizia, che riporti al centro l'uomo.

Dunque non essendovi più lo Stato come istituzione di riferimento, portatrice di valori civici e patriottici, di valori alti per i quali vale la pena anche morire, nei quali ci si riconosce in quanto catalizzatrice dei valori nazionali, come anche la storia recente ci ha mostrato, viene meno la costruzione umana più alta caratterizzante l'esperienza etica: quella costruzione che, come insegna Capograssi, possa difendere l'individuo dal male facendosi portatrice essa stessa del valore dell'uguaglianza e della Legge etica per eccellenza, della Giustizia, in una parola.

Anzi il valore stesso della Giustizia non è più percepito come tale, in un mondo in cui avere degli appigli, delle certezze, dei principi di riferimento, suona come retrogrado, vecchio, inutile. Tutto si consuma dietro alle mode. Nulla resiste e tutti i comportamenti, le idee, le parole, i buoni sentimenti, lasciano il tempo che trovano, spesso il tempo di una fugace momentanea apparizione: importante è apparire, e la moda richiede che l'apparizione sia pirotecnica, fantasmagorica, adrenalina, quanto poi in realtà anche effimera, vacua e inconsistente nella sua essenza, poiché si consuma rapidamente, diventando presto "scarto". Nulla è duraturo, consistente. Tutte le cose sono sullo stesso piano, in continuo divenire, come nel più classico πάντα ῥεῖ eracliteo.

Ed in questo panorama "liquido", finanche le istituzioni religiose, anche la Chiesa, che nella storia aveva costituito per molto tempo il punto indiscusso di riferimento, universale, per la vita di tutta la popolazione dell'orbe conosciuto, hanno perduto il loro ruolo di guida nell'orientamento dell'individuo e nella ricerca del Bene, anche del Bene supremo. Anzi il bene viene relativizzato e diventa una delle tante opzioni, per cui vale tanto quanto il male. Così se da una parte alcuni vogliono perseguire il bene ancora oggi, dall'altra molti, altrettanto "legittimamente", sembrano potersi dedicare alla persecuzione del male, a volte neanche tanto

camuffato da bene, evitando ormai anche il pudore della bella forma: nella musica, nella poesia, come nelle arti in genere, il male affascina e diviene per molti punto di riferimento. A volte nemmeno in modo sottile, e quindi spesso volgare. Si perde il valore universale del bello oltre che del buono, poiché tutto è ammesso e lecito, purché stupefacente. In fondo vince chi è più stupefacente, non certo chi dice la verità. Anzi questa parola, come la parola “morte”, è bandita dal vocabolario: infatti è la morte che ci mette di fronte alla verità, alla verità della nostra essenza, della nostra identità di individui. E quindi è bandito anche il senso religioso, quello autentico: anche la religione diviene una moda, un modo per “stupire con effetti speciali”. Ma in realtà è bene dimenticare della nostra vera identità di individui, della nostra essenza e dignità, per dar luogo alla festa vacua del *consumarsi* di ogni cosa, anche la più sacra. Cioè anche della vita stessa. Motivo per cui l'individuo arriva, in questa ubriacatura della coscienza festante, del *divertimento* senza posa, all'estrema estraniamento da sé stesso, per cui la vita stessa, anche la propria, oltre che quella degli altri, è nulla, si consuma come tutto il resto. La vita perde di sacralità, la vita può essere gettata, è un puro dato statistico. Una variabile del sistema. La vita stessa diventa un bene di consumo. Un dato economico.

Ma ciascuno di noi, come individuo può dirsi soddisfatto? Anche dopo aver fatto un bellissimo spettacolo di sé stessi e della propria vita, al quale in tantissimi hanno applaudito, dopo aver perseguito e raggiunto questo vano protagonismo dell'essere stato più “alla moda” e più sotto i riflettori di tutti gli altri, l'individuo è salvo? Si ritiene effettivamente e pienamente appagato? Allora l'individuo capisce quanto effimeri siano stati i suoi sforzi senza i riferimenti ai valori universali ed in particolare a quelli religiosi. Ritorna magari in quel momento un barlume di senso religioso, ma spesso disperso in altre migliaia di opportunità e offerte tutte egualmente ritenute valide, tutte sullo stesso piano: nascono continuamente nuove sette e nuove religioni, in mille rivoli disperse, di possibilità più o meno oneste. Esistono gli idoli, ma è bandito Dio. Si tratta di una religiosità vuota, che non appaga, che non supera, come invece ha fatto l'individuo di Capograssi, il problema del Male. L'individuo, dimenticandosi della sua dignità divina, della sua partecipazione dell'Essere, come insegna Agostino, in quanto creatura creata con questa inequivocabile struttura o ordine da Colui che è l'Ordine, il Logos, brancola nel buio delle tenebre e rimane essenzialmente infelice. Viene vinto dal Male.

Appare chiaro allora come l'individuo di Capograssi sia, ancor oggi ed in modo attualissimo e mirabilissimo, la cura contro il vero Male della modernità: l'uccisione di Dio. Capograssi ci insegna come l'individuo non possa fare a meno di Dio, nella battaglia finale contro il Male, e come rinunciare a Dio voglia dire per tutta l'esistenza stessa dell'individuo, arrendersi al Male e rinunciare alla stessa azione. L'azione è vita, e rinunciare ad essa vuol dire rinunciare all'esperienza etica e alla storia, non considerare più come irrefrenabile la “prescrizione del vivere”. Capograssi ci insegna, in definitiva, come l'individuo (ogni singolo individuo) non può e non deve rinunciare a fare la storia. E per fare questo non può dimenticare la sua identità e dignità di figlio di Dio, anche in senso lato. Non può abbandonare, in ultima analisi, la ricerca della propria origine che dà senso alla propria identità.

## Bibliografia

- G. Capograssi, *Pensieri a Giulia*, prefazione di G. Savarese, ora in Bompiani, Milano 2007.
- G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II.
- G. Capograssi, *Il problema della scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II.
- G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. V.
- G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. V.
- G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. III.
- F. Tessitore, *Capograssi nello storicismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1965, fasc. IV.
- A. Dal Brollo, *Individuo e soggetto giuridico*, in *Due Convegni su Capograssi*, Giuffrè Editore, Milano 1990.
- P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1963.
- Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di Benedetto Vecchi, Edizioni Laterza, Bari 2003.

## Note

- [1](#) G. Capograssi, *Pensieri a Giulia*, prefazione di G. Savarese, ora in Bompiani, Milano 2007, n. 1917.
- [2](#) G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II, p. 7.
- [3](#) ID, *ibid.*, pp. 1-207.
- [4](#) F. Tessitore, *Capograssi nello storicismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1965, fasc. IV.
- [5](#) G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II, p. 91.
- [6](#) G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. V, p. 153.
- [7](#) ID, *ibid.*, p. 155.
- [8](#) ID, *ibid.*, p. 155.
- [9](#) ID, *ibid.*, p. 182.
- [10](#) G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo*, in *Opere*, vol. V, pp. 442-443.
- [11](#) ID, *ibid.*, pp. 451-452.
- [12](#) ID, *ibid.*, pp. 452-453.
- [13](#) F. Tessitore, *Capograssi nello storicismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1965, fasc. IV.
- [14](#) A. Dal Brollo, *Individuo e soggetto giuridico*, in *Due Convegni su Capograssi*, Giuffrè Editore, Milano 1990, p. 384.
- [15](#) P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1963, pp. 15-16. Cfr. anche S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza*, Giuffrè, Milano 1991 e G. Capograssi, *Il problema della scienza giuridica*, Giuffrè Milano 1959, vol. II.
- [16](#) G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II, p. 191.
- [17](#) ID, *ibid.*, p. 193.
- [18](#) ID, *ibid.*, p. 190.
- [19](#) ID, *ibid.*, p. 195.
- [20](#) ID, *ibid.*, p. 198.
- [21](#) Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di Benedetto Vecchi, Edizioni Laterza, Bari 2003, pp. 29-30.

## L'identità materna

GABRIELLA GAMBINO

### 1. Una definizione

Il termine madre deriva etimologicamente dalla radice *MĀ-* (misurare, formare, produrre, ordinare), comune a tutte le lingue indoeuropee<sup>1</sup>: nell'antico sanscrito, *mātrī* era colei che si occupava dell'esistente, della vita come *bios* - che ha un inizio e una fine - e dei limiti della vita umana. Madre, infatti, è la donna che genera, che contiene, che nutre, l'origine e il principio. Il concetto di maternità si riferisce pertanto all'*identità di colei che genera* esseri umani: figli. Speculare alla paternità (il termine *pitṛ*, padre, si riferisce a colui che si occupa non di ciò che ha limiti, ma di ciò che è eterno) appartiene strutturalmente ed ontologicamente alla donna quale incarnazione del femminile. Se l'identità è l'insieme delle caratteristiche specifiche che rendono l'individuo unico e inconfondibile rispetto a se stesso e agli altri, l'*identità materna* consiste, dunque, nell'*interiorizzazione ed individuazione di sé come generatrice di vita e di identità*.

La maternità appartiene, dunque, in maniera co-sostanziale alla donna che, necessariamente unita alla paternità dell'uomo, riflette il mistero del generare, nell'ambito del quale essa rivela il proprio contributo specifico nel comune divenire genitori. La stessa etimologia del termine matrimonio - che definisce l'istituto giuridico da sempre posto a tutela della famiglia - fa riferimento al *matris-munus*, ovvero alla *capacità* strutturale della donna di generare. Ella è *costituita*, cioè, secondo quella *capacità che concerne la sua essenza* e che è un dono, un privilegio<sup>2</sup> e, non da ultimo, la sua *realtà* costitutiva.

Tale considerazione presuppone che la maternità non sia riducibile alla sola dimensione fisica, sebbene la presupponga sotto il profilo naturalistico, ma si manifesti come una realtà complessa, composta di molteplici aspetti, che oscillano tra natura e cultura. La maternità legale e quella sociale si intersecano, infatti, con quella biologica, che, a sua volta, comprende momenti distinti, dalla trasmissione del patrimonio genetico, alla gestazione, al parto fino alla cura dovuta al bambino che viene al mondo.

Ciò considerato, è necessario che - per definire l'identità materna - si prendano le mosse dal *corpo differente* di ogni madre da cui scaturiscono la nascita e la

generazione, in altre parole dal principio della differenza tra uomo e donna. Sul punto, basti affermare che la corporeità è ciò in cui si mostra immediatamente l'umano differire<sup>3</sup>. Perciò, il corpo differente della donna, irriducibile ad un semplice fatto biologico o ad una percezione individuale o socio-culturale, in realtà «fa parte dell'identità umana come una dimensione privilegiata dell'essere umano e del suo compimento»<sup>4</sup>. In tal senso, esso costituisce il *carnale* da cui scaturisce l'essere umano con il suo singolare venire al mondo.

Tale considerazione non è scontata se si considera che per secoli nella filosofia occidentale ha dominato la riflessione sulla morte (si noti che l'opposto della morte è proprio la nascita e non la vita, come normalmente si pensa), che solo nel Novecento ha incontrato un paradigma alternativo per una definizione dell'uomo non più solo come essere-per-la-morte, ma come essere-per-la-nascita<sup>5</sup>. E poiché il nascere è sempre un nascere da donna, la rimozione della nascita ha corrisposto ad una rimozione del femminile e con esso, del senso della corporeità, dell'imprevedibilità del futuro, della genealogia femminile; ed ha alterato l'autopercezione dell'individuo - fortemente segnata, sia che si consideri il proprio inizio a partire da un corpo di donna, sia che non lo si consideri - ma anche il senso della propria libertà ed inter-dipendenza tra esseri umani.

## 2. Acquisire l'identità materna

La nascita è per tutti l'esperienza dell'accesso all'umano<sup>6</sup> attraverso il pro-venire da una relazione tra due e poi all'interno della relazione *primaria* con la propria madre. La maternità, infatti, è *essenzialmente* relazione<sup>7</sup>. L'espressione tradizionalmente usata nel linguaggio comune di "stato inter-essante" allude proprio a questa profonda consapevolezza: è lo stato che si realizza tra-due (*inter-esse*), madre e figlio.

La maternità, differente dalla paternità, si caratterizza come esperienza interiore unica, un periodo di *crisi* e di trasformazione dell'identità femminile<sup>8</sup>. Per realizzarsi appieno, essa implica una maturazione psichica che deve passare attraverso un abbandono definitivo dello stato *emotivo* di figlia, una identificazione con le figure significative della propria esistenza e una fortificazione della capacità di prendersi cura dell'altro. Stern individua nella nascita psicologica della madre quella situazione psichica in cui la donna si trova a creare in sé uno spazio mentale, nel quale riorganizzare la nuova identità e contenere l'idea del proprio bambino. Infatti, alla metamorfosi corporea corrisponde una crisi di identità<sup>9</sup>, nella quale incomincia a prendere forma quello stato mentale che la psicologia definisce *costellazione materna*, indispensabile affinché la donna affini la capacità armonica di sintonizzazione emotiva con il neonato. Ciò presuppone che l'identità materna non corrisponda a quella condizione nota come *istinto materno*, che l'antropologia culturale ha da tempo ridimensionato, soprattutto rispetto ad una sua presupposta natura universale<sup>10</sup>. La persona umana, infatti, donna o uomo che sia, non è determinata da istinti - come gli animali - ma da bisogni più o meno fondamentali, che

essa può governare a partire dalla propria dimensione morale - intelletto, libertà e volontà - e cognitiva. E che, pertanto, richiedono di essere oggettivati e compresi nei loro significati più profondi.

Il processo che conduce alla nascita dell'identità materna richiede, in tal senso, un intenso lavoro psichico che vede il riacutizzarsi dei conflitti legati alle fasi fondamentali della propria esistenza. La gestazione, infatti, comporta un dialogo silenzioso e segreto con il bambino futuro, ma anche con il proprio sé infantile e con la propria figura materna.<sup>11</sup> Perdere il confine della propria identità, diventando doppia, è un passaggio evolutivo complesso che dovrebbe concludersi, dopo la nascita, con il ritorno alla propria individualità. «L'Io della donna dovrà trovare un armonico compromesso tra la sua identificazione, profondamente inconscia, con il bambino, che è rivolta verso il futuro, e la sua identificazione con la madre, che è rivolta verso il passato».<sup>12</sup> Solo così è possibile, attraverso elaborazioni inconscie, accettare il feto, che da essere corpo estraneo diverrà presenza interna, ed identificarsi con la propria madre assumendo su di sé la funzione materna. Negli ultimi periodi gestazionali, il nuovo cambiamento che accompagna la donna la conduce alla graduale distinzione psichica di sé dal piccolo, predisponendola al parto. Una volta nato, il bambino deve essere percepito come un'entità separata, ma unita da una relazione capace di empatia, affinché si verifichi un'armoniosa risonanza emotiva ed un delicato adattamento ai suoi bisogni.

### 3. Dimensioni simboliche della maternità

Proprio in virtù della sua misteriosità e complessità, la maternità ha una dimensione simbolica ricchissima: essa è modello *originario* e *archetipico* tra i più densi dell'umanità. Icona di vita e di morte - da sempre compresenti nel mito della madre primigenia - fulcro dell'inarrestabile ciclo vitale<sup>13</sup>, nel patrimonio simbolico delle religioni la divinità materna ha quasi sempre una precedenza cronologica sulla divinità maschile. Dante, infatti, giunge a dire a Maria "tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sì, che 'l suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura"<sup>14</sup>. È in particolare l'identificazione della madre con la *terra* a farsi strada tra i popoli primitivi, fino ad arrivare al Cantico dei Cantici di San Francesco d'Assisi<sup>15</sup>. Nella tradizione cristiana, Maria, "*terra non arabilis, quae fructum parturiit*"<sup>16</sup>, è però anche regina del Cielo (nel Faust di Goethe "l'eterno Elemento Femminile ci trae verso l'alto"<sup>17</sup>), Madre-Primordiale celeste (*Ur-Mutter*), garante dell'unione coniugale tra cielo e terra<sup>18</sup>, custode del vivente, rivestita di un'aura sacrale<sup>19</sup>. Suggestivo è il simbolismo contenuto nella parola ebraica Miriàm (Maria), che ha due emme, una d'esordio e una finale. Esse hanno due forme opposte: la emme finale (*mem soft*) è chiusa da ogni lato. Quella iniziale è gonfia e ha una apertura verso il basso: è una emme incinta<sup>20</sup>.

Ma la madre evoca anche la morte, la fine: ogni uomo nasce dalla terra e vi ritorna. Per questo in alcune culture e religioni la morte è pensata come *regressus ad uterum* e la sepoltura in posizione fetale sta a significare l'attesa della rinascita e

della resurrezione.

Della complessità della figura materna si è interessata la psicanalisi del Novecento<sup>21</sup>, che con Jung e Lacan è giunta a definirne l'ineluttabile valore simbolico per ogni figlio: l'identità materna è la preconditione e il presupposto non soltanto fisico, ma anche psichico, del figlio e di ogni sua possibilità di differenziazione dell'Io. Madre "amorosa" e "terrificante" allo stesso tempo, causa e fondamento del complesso materno che - nei suoi risvolti positivi e negativi - condiziona l'esistenza di ogni bambino<sup>22</sup>. E che, per questo, chiede alla donna una profonda consapevolezza di sé per mantenere in equilibrio il proprio essere sia donna che madre. Come ha indicato Lacan, l'esistenza del desiderio della donna come non tutto assorbito in quello della madre è la pre-condizione affinché il desiderio della madre possa davvero farsi generativo<sup>23</sup>.

In proposito, non si possono non rileggere le attualissime osservazioni di Jung su quel tipo di donna, nella quale rimane impresso un complesso materno che tende all'ipertrofia del femminile: "[Esso] comporta un rafforzamento di tutti gli istinti femminili, in primo luogo dell'istinto materno. L'aspetto negativo [di esso] è costituito dalla donna il cui unico scopo è la procreazione. Per lei l'uomo è palesemente un elemento accessorio, essenzialmente strumento di riproduzione [...]. Questo tipo di donna prima fa i figli, poi ai figli si aggrappa, non avendo all'infuori di essi alcuna *raison d'être*. [In lei] l'Eros si sviluppa unicamente come dimensione materna [...] e si manifesta sempre come potenza: questa donna, infatti, malgrado tutta l'abnegazione di cui si dice capace, non è assolutamente in grado di compiere nessun sacrificio reale, ma impone il suo istinto materno con una volontà di potenza spesso sprezzante, che giunge fino all'annientamento della personalità sua e della vita stessa dei figli"<sup>24</sup>. Nel tipo individuato da Jung sembrano intravedersi quei tratti femminili che il mercato e la cultura odierna della fecondazione artificiale cercano in tutti i modi di accentuare, trascurando la predisposizione di luoghi di accoglienza nei quali il dolore della sterilità biologica - e dunque del non poter essere madre - possa essere elaborato e trasceso in una capacità generativa più ampia.

Gli elementi che strutturano il simbolismo materno si possono rinvenire a partire dai significati nei quali si può declinare la parola Madre e che integrano l'identità materna:

1. Madre è il *nome dell'Altro* che non lascia che la vita cada nel vuoto, che tende le sue nude mani alla vita che viene al mondo e che, venendo al mondo, invoca il senso<sup>25</sup>. Le cure materne non sono mai anonime e generiche, non si prendono cura *della* vita ma sempre di *una* vita, di quella vita: come direbbe Lacan, l'amore autentico è amore per l'uno, per il *nome* proprio del figlio.

2. Madre significa *attesa*: è l'esperienza radicale dell'attendere che un mistero si sviluppi e sul quale non si può esercitare alcun controllo né alcuna forma di padronanza. È l'attesa di un'alterità che ha in sé una trascendenza destinata a cambiare il mondo. "La madre attende chi già porta con sé, senza sapere chi è e senza sapere com'è, senza averlo mai visto prima"<sup>26</sup>. Essa custodisce quel frutto



anche a lei sconosciuto che le fa vivere l'esperienza di una prossimità straniera, che lei ospita. Sulla base di tale consapevolezza si sta facendo strada nel pensiero femminile più recente la proposta di una "filosofia della gravidanza" come ospitalità del differente, dell'Altro<sup>27</sup>. In questo senso, l'attesa della madre è ciò che sfugge per principio a una descrizione solo biologica della vita nel grembo. La maternità, infatti, non è solo un fatto della natura, ma un suo sconvolgimento, che prende le mosse dal *desiderio* e che vuole una conferma nelle parole. In tal senso, Luc Boltanski ha ben espresso quello che oggi è il processo di sviluppo della consapevolezza della maternità nella donna e della singolarità/unicità del suo bambino, quando dapprima dona al figlio la vita con il concepimento (il *figlio della carne*) e poi deve *donargli* la possibilità di venire al mondo scegliendo *quella* maternità, verbalizzando - con il parlare *del* figlio - la decisione della maternità: facendola traslare, cioè, dal piano del dialogo intimo e privato al piano della comunicazione familiare, sociale e pubblica (il *figlio della parola*).<sup>28</sup> È interessante ricordare che nell'Antico Testamento, le matriarche come Sara, Rachele e Rebecca sono madri sterili, che pur tuttavia generano dall'incontro con la Parola, il Verbo di Dio<sup>29</sup>.

Peraltro, la nascita non conclude l'evento dell'attesa: con la venuta al mondo del proprio figlio, la madre sa che dovrà attendere ancora, che le sue cure avranno bisogno di tempo e che in questo tempo ella incontrerà la dimensione irreversibile della perdita. La madre, cioè, è "ospitalità senza proprietà", esattamente come il padre è "responsabilità senza proprietà". Nella modernità, peraltro, la percezione del figlio come *proprio* non definisce affatto la maternità autentica, ma solo una sua declinazione patologica. La madre, invece, quella del desiderio, dovrebbe sempre sublimare e contrastare la madre possessiva, quella del godimento, affinché il figlio possa conquistare la sua autonomia e lei lo possa consegnare al mondo<sup>30</sup>.

3. Madre è il Volto dell'Altro, quel volto grazie al quale il bambino può specchiarsi, vedere se stesso e riconoscere la propria identità. Il volto materno funziona come uno specchio capace di svelare la natura dialettica del processo di umanizzazione della vita. La teoria di Lacan dello "stadio dello specchio" spiega come l'identità del soggetto non sorga affatto dallo sviluppo progressivo di potenzialità *innate*, ma dipende dalla mediazione dello sguardo di un Altro, che conferma nel bambino il sentimento di identità e di unità del proprio corpo e della propria psiche. È la madre il primo volto capace di unificare quel "corpo in frammenti" (Lacan) che il bambino percepisce inizialmente come sconosciuto, lesa, affamato, dolorante, privo di autonomia, incapace di accedere alla parola. Un volto, quello materno, che custodisce in sé il volto del mondo, che permette al bambino di riconoscere la propria vita e la realtà intorno a sé e lo fa accedere al mondo. In tal senso, l'inespressività, l'assenza o la chiusura del volto della madre chiudono al bambino il volto del mondo, il senso e il desiderio del suo esserci e l'amabilità della sua stessa vita, determinando in lui un'angoscia profonda<sup>31</sup>.

4. Madre è linguaggio del corpo. Il bambino accede al simbolico attraverso il linguaggio fisico materno: una lingua fatta non solo di suoni, ma di carne, emozioni, gesti, segni, bisbigli e corpo che introducono il figlio al linguaggio e alla consapevolezza di sé (Lacan definisce il linguaggio fisico *lalangue*).

5. Madre è nutrimento. Col proprio seno la madre non solo nutre il figlio, ma gli offre un *segno* del suo amore. Il soddisfacimento del bisogno primario di essere nutriti deve poter coincidere col riconoscimento del desiderio della madre a cui piace nutrire il proprio figlio. Il seno è segno di questo desiderio, che permette al bambino di essere riconosciuto come soggetto e suscita in lui i sentimenti più arcaici che legano l'individuo alla famiglia<sup>32</sup>. Per questo la sostituzione del ruolo materno, che oggi non viene proposta solo come un rimedio ad una mancanza casuale, ma come assenza strutturale (si pensi alla doppia figura maschile nella genitorialità omosessuale) andrebbe seriamente pensata alla luce delle conseguenze che può avere sulla soggettività dei bambini.

6. La madre rappresenta per il bambino l'esperienza della presenza, ma anche dell'assenza. Il racconto freudiano del gioco del rocchetto del piccolo Ernst nella sua stanza - che viene lasciato solo dalla madre e che trasferisce sul rocchetto legato ad un filo la posizione attiva di chi decide i tempi della sua apparizione e sparizione - esprime la potenza del simbolo. Il bambino può giocare solo grazie ad una madre che sa essere anche assente, e che, in tal modo, gli rende possibile di mobilitare le sue risorse, senza rimanere attaccata al figlio. L'esperienza dell'assenza non viene in questo caso dal padre - il cui compito è quello di separare il bambino dall'onnipotenza materna - ma viene generata direttamente dal gesto materno. Lasciare che il figlio faccia esperienza dell'assenza è coesenziale - tanto quanto la sua presenza - alla sua identità. E si iscrive perfettamente in una identità materna che è capace di non-essere-tutta-madre: per lei l'esistenza del figlio non esaurisce il mondo e il suo desiderio può muoversi in una direzione diversa rispetto al desiderio del figlio che la vorrebbe tutta per sé.

7. Madre è possibilità di salvezza. Sul piano psichico, il desiderio della donna che non si esaurisce in quello della madre è ciò che segna la discontinuità simbolica tra la donna e la madre, che costituisce una via di salvezza per il bambino e per la madre stessa. La cultura patriarcale ha tentato per secoli di confinare quel che appariva come l'eccesso della femminilità nella maternità, sublimandola come sacrificio di sé. Ma la cura del bambino non esaurisce il desiderio della madre, che già la prepara al tempo successivo della separazione<sup>33</sup>.

8. La maternità ha, infatti, in sé la necessità della perdita: il dono al figlio della sua libertà, sacrificando ogni proprietà su di lui. È la trascendenza del figlio che sancisce la morte del genitore (Hegel), e che viene sublimata nel racconto biblico di Isacco, la cui madre - Sara - muore proprio mentre il figlio viene sciolto dai lacci che lo stringevano come agnello sacrificale. Ciò è ancor più evidente nella figura cristiana di Maria, che porta in grembo la più sublime cifra della trascendenza e del sacrificio.

Alla luce di questa analisi, diventa complesso comprendere il senso della rimozione del simbolismo materno che si sta verificando nella post-modernità. Una delle cause di questo fenomeno va senz'altro imputata alla legittimazione giuridica, morale e sociale dell'aborto, consolidatasi a partire dal processo di legalizzazione dell'interruzione volontaria di gravidanza. La contraddizione di senso tra la

generatività della donna e l'aborto non è mai stata ritenuta sanabile nell'inconscio collettivo, tanto che non esiste una elaborazione simbolica dell'aborto volontario nell'esperienza femminile<sup>34</sup>. E questa mancanza ha senza alcun dubbio generato una prima frattura nell'identità materna.

Va anche considerato che la crisi della maternità, che storicamente è da farsi risalire alla scomparsa del modello familiare patriarcale, alla divisione dei ruoli endo-familiari e alla rivoluzione sessuale, l'ha resa di fatto *disponibile*, rendendo di difficile comprensione la sua carica simbolica<sup>35</sup>. Se nella società patriarcale, infatti, l'identità femminile era ridotta a quella materna, nella post-modernità l'organizzazione pratica della vita sociale non favorisce in nessun modo *l'integrazione feconda* tra la donna e la madre, generando versioni patologiche della maternità: "non più quella tradizionale [...] che divora il proprio frutto, che non lascia andare la propria creatura, ma quella ipermoderna della madre che vive i figli come un handicap alla propria affermazione sociale"<sup>36</sup>.

Peraltro il progresso biomedico e le trasformazioni sociali e culturali hanno prodotto nell'immaginario femminile nuove possibilità e nuove configurazioni di genitorialità, conducendo le donne alla sublimazione del desiderio e all'assunzione della responsabilità della scelta. Il confronto delle donne con una nuova idea di maternità, caratterizzata dal controllo della fecondità e dalla possibilità di intervenire medicalmente su di essa attraverso la procreazione assistita, le pone al cospetto di scelte un tempo impensabili. Scelte, che le costringono a confrontarsi con nuovi fantasmi, che possono condurre anche a forti vissuti depressivi e a conflitti interiori<sup>37</sup>. Nella maternità contemporanea, infatti, la decisione di generare non è più finalizzata a garantire la sopravvivenza della società e della stirpe familiare, ma a garantire la *propria* sopravvivenza di fronte all'idea della morte, intuita come evento personale irrinunciabile.

È, dunque, la ricchezza simbolica della figura materna a rendere delicata la crisi che la maternità sembra vivere nella società contemporanea e che si manifesta anche "fisicamente", da un lato, nei problemi legati al ciclo mestruale, nella crescente sterilità, nella crisi del desiderio di procreazione, nel disperato ricorso alle biotecnologie riproduttive per assecondare il principio della volontà procreativa, e dall'altro, nell'aumento delle depressioni puerperali, nell'elevato numero degli aborti volontari e nei parti indotti<sup>38</sup>. "La maternità è divenuta, alla fine del XX secolo, quello che era stata la sessualità nella seconda metà dell'Ottocento: un luogo di conflitti non dicibili né pensabili"<sup>39</sup>. Slegata dal suo contesto simbolico, ci si accontenta di offrire una soluzione medica o tecnologica ad ogni sintomo, che, messo a tacere, imbavaglia ogni interiore conflitto. E che induce la donna a pensare la propria generatività non come una possibilità, ma come un potere, colmo di ambivalenze profonde. Riconoscendo se stessa come arbitra delle sue facoltà generative, la donna si sente in diritto di modulare la generatività secondo le innumerevoli forme rese possibili dalle tecniche di fecondazione artificiale e di controllo della qualità dei figli (diagnosi prenatale pre-impianto e post-impianto), inclusa la possibilità ormai non lontana di poter rimuovere l'esperienza stessa della gravidanza con l'utero artificiale<sup>40</sup>.

In tal senso, togliendo alle donne la dimensione specifica e non surrogabile della loro sessualità, viene rimossa la naturale generatività dell'identità femminile, che, a partire dal corpo, viene ridotta a luogo di manifestazioni ludiche ed affettive, nella prospettiva di poter affermare la propria identità anche solo come *gender*. La frattura fra desiderio di maternità e desiderio sessuale amoroso, che nasce naturalmente dall'incontro con l'altro sesso, ma del quale ora si può fare a meno, non resta, tuttavia, privo di effetti nella differenziazione e nella comprensione simbolica della funzione materna rispetto a quella paterna<sup>41</sup>.

L'assenza della presenza carnale della madre che la società contemporanea ha ormai reso possibile legittimando ogni successo della tecnica e programmando figli destinati a nascere da corpi che dovranno restare anonimi (con la gestazione per altri), o da uteri artificiali (robot), sradica ogni possibilità del simbolico, cercando invano di simulare una presenza che non c'è più o che non c'è mai stata.

Il vero problema, peraltro, è che mentre il simbolico presuppone la presenza, *il simulato presuppone l'assenza*, la mancanza. Il cambiamento a cui la concezione della maternità sembra andare incontro si riflette infatti nell'impossibilità di radicare il materno in quell'orizzonte simbolico che serve all'umanità per generare la propria identità. La procreazione, che per secoli ha proceduto secondo moduli immutabili, è stata stravolta dapprima dalla contraccezione, che l'ha separata dalla fecondità, e poi dalle tecniche di fecondazione artificiale che l'hanno dissociata dalla sessualità<sup>42</sup>. Il problema è che senza il richiamo a sessualità e fecondità non c'è possibilità di lavorare su quei complessi e tabù, che la psicanalisi pone a fondamento della nostra maturità. Senza il simbolo resta il vuoto: non solo la madre è simbolo, infatti, ma il simbolo è a sua volta madre, custodia, grembo e seno a cui nutrirsi. "Penso che il male sia il meno di niente e che il meno di niente si ha quando c'è reale ma non c'è il simbolico. Questa situazione corrisponde a quella creatura che si trova distaccata dalla madre e non riesce a ritrovare il luogo comune originario che aveva con lei"<sup>43</sup>.

Se è vero che l'identità materna è strutturalmente relazionale (si diventa madre a seguito di una relazione con l'altro sesso e si avvia una relazione col proprio figlio), è innegabile che la donna, nel momento in cui diviene madre, si pone al centro di una relazione triadica (madre-padre-figlio) potenzialmente espansiva nella sua carica simbolica, capace di coinvolgere altri soggetti familiari. Non solo l'identità materna, infatti, ma a partire dalla generazione dei figli, ciascuna identità familiare ha un significato simbolico destinato a contribuire alla strutturazione dell'io di ogni individuo umano<sup>44</sup>. In proposito, la normatività antropologica costituita dalle relazioni familiari originarie tra madre, padre e figlio studiate dalla psicanalisi del Novecento fornisce alcune indicazioni preziose<sup>45</sup>, quantomeno rispetto all'ineludibilità di queste figure, capaci di imprimersi profondamente nella psiche di ogni individuo sessualmente maturo. È pur vero, inoltre, che ciò vale non solo per le figure genitoriali rispetto ai figli, ma ancor prima per la relazione uomo-donna che presiede alla generazione della prole. In particolare, l'identità materna ha strutturalmente bisogno dell'identità paterna incarnata in un uomo per prendere forma e potersi esprimere in tutta la sua generatività. Nella trasmissione della vita,

infatti, uomo e donna generano l'uno attraverso l'altra: proprio in virtù di questa simmetria il figlio non può mai essere posseduto in maniera totalizzante dall'uno o dall'altra, né può essere ridotto a proiezione simbolica e onnipotente del proprio sé.

La madre, infatti, per suo programma simbolico, indipendente dall'indole personale, accoglie, nutre, appaga il bisogno. Dunque, non lo frustra quel bisogno. Fatica, invece, a limitarlo, a inibirlo, a dirottarlo: compito, quest'ultimo, che l'ordine simbolico attribuisce al padre, in assenza del quale si impedisce nel figlio la formazione dell'autostima - che nasce proprio dalla consapevolezza del limite: proveniamo da qualcuno che non ci ha interpellati nel farci venire al mondo, per questo non siamo onnipotenti, ma *siamo* un valore - e insieme il possesso di un proprio posto nel mondo<sup>46</sup>. Il padre, dunque, è figura del limite e di direzione, che rende autenticamente generativa la madre, figura di soddisfacimento del bisogno e dell'attaccamento.

Peraltro, nella società di oggi, nella quale il legame amoroso da cui il figlio scaturisce non solo è annullato, ma *distingue e separa* la donna dalla madre, è anzitutto l'identità materna a risentirne. La donna rischia infatti di farsi tutta madre o tutta donna, perdendo quel riferimento essenziale nell'uomo-padre che la aiuta a distinguere simbolicamente i suoi ruoli. Se la Legge del padre impedisce alla madre di divorare nelle sue fauci il proprio figlio, è sempre la figura maschile che impedisce alla donna di pensarsi solo madre in maniera totalizzante, come un ostacolo alla propria individualità, vivendo nel rifiuto la propria maternità. Pensare di poterne fare a meno nell'immaginario collettivo e personale, sradicando la famiglia dalla presenza del maschile o del femminile, è quantomeno mistificatorio nel discorso sociale.

Certamente, il vissuto personale della maternità risulta condizionato dalla cultura, ma la costruzione culturale del materno non può prescindere dalla realtà carnale della maternità nella femminilità. In tal senso, non esiste una *maternità neutra*: essa è piuttosto sempre un'esperienza personale che si attua in modo originale *a partire dal dato corporeo* attraverso la mediazione di codici interpretativi culturalmente condizionati.

Ogni essere umano nasce e nascerà sempre dall'incontro tra una realtà biologica maschile ed una femminile e non ha alcun senso cercare di dissociare queste realtà concrete dal bisogno umano di ciascun figlio di poter chiamare padre e madre - con la carica simbolica e i significati che ne derivano - coloro che si sono prestati per quell'incontro.

Ciò premesso, e al di là delle mistificazioni che il diritto positivo oggi è capace di compiere - attribuendo il ruolo di madre a uomini che domandano il riconoscimento pubblico della loro maternità "legale"<sup>47</sup>- la maternità resta una dimensione intrinsecamente appartenente alla dimensione del femminile, e non del maschile<sup>48</sup>, della cui presenza invece ha profondamente bisogno per potersi realizzare come identità equilibrata.

#### 4. La maternità nel pensiero femminile

La maternità, ignorata ed emarginata dalla *gender theory*, è il fulcro di filosofie femministe che alla produzione discorsiva dei soggetti oppongono la generazione carnale e simbolica dell'uomo e della donna, con una conseguente lettura critica delle tecniche che escludono proprio il simbolico dalla relazione materna.

In relazione al significato biologico-generativo della maternità, infatti, si è verificata una concreta rimozione di essa dal pensiero femminile post-moderno: sia il pensiero femminista-emancipazionista che la teoria del *gender* hanno avuto l'effetto di negare la *realtà* del corpo sessuato e la dimensione costitutiva della maternità nella donna.

In particolare, la matrice filosofica della *gender theory* si rifa al *gender feminism*, diffusosi negli Stati Uniti alla fine degli anni Settanta e poi in Europa come reazione al "femminismo della differenza", accusato di essenzialismo. Il primo si è sviluppato in due direzioni: come "filosofia della decostruzione" e come "denaturalizzazione dell'umano", ossia come un processo che considera la contraccezione e le tecnologie procreative degli strumenti alleati della liberazione femminile dal fardello della maternità<sup>49</sup>. Tra le pensatrici più importanti che hanno proposto una valutazione critica della maternità va citata Adrienne Rich<sup>50</sup>. In polemica con le posizioni *tecnofile* della Firestone che respinge l'idea della gravidanza biologica, perché esperienza barbarica e dolorosa, auspicando il ricorso alla tecnologia sostitutiva<sup>51</sup>, introduce la distinzione tra *mothering* - essere madre nel senso di mettere al mondo figli - e *motherhood* - il fare la madre (*maternage*): una distinzione piuttosto discutibile che, sebbene conduca a dare un certo rilievo al corpo femminile, si rende funzionale ad interpretazioni dualistiche dell'identità materna. In una prospettiva costruzionista e psicanalitica, la Chodorow<sup>52</sup> tenta di decostruire la funzione materna - il fare la madre - e il suo "riprodursi" da una generazione all'altra, secondo un'interpretazione negativa di matrice marxista, per la quale la maternità non sarebbe che il frutto di una divisione del lavoro tra i sessi e dunque il perpetuarsi di una struttura fissa che imprigiona le donne attraverso l'inconscio e il desiderio di maternità. Per questo propone una riorganizzazione della cura dei figli, riducendo l'identità materna ad una funzione sostituibile e conducendo il pensiero all'idea dell'*insignificanza della differenza tra i ruoli genitoriali*.

Quest'aspetto viene sviluppato ulteriormente da Sarah Ruddick<sup>53</sup>, che ribadendo la separazione tra maternità biologica e pratica materna, ritiene che madre possa essere qualsiasi persona impegnata nel lavoro materno: perfino gli uomini possono essere madri poiché anche la paternità è solo un ruolo culturale. Tutte le madri perciò sono adottive e la pratica materna è sia maschile, sia femminile.

Virginia Held riconosce nell'esperienza della maternità il perno di una teoria morale declinata al femminile: linguaggio, cultura e relazione si sviluppano nell'individuo a partire dal legame con la madre. Secondo la Held, il vero contributo del pensiero femminista centrato sull'etica della cura è stato quello di mettere al centro l'*esperienza* della maternità, che la cultura post-moderna e anti-essenziali-

sta tendono a rimuovere a partire da un processo di de-corporeizzazione (secondo la formula per cui il corpo è un “non-corpo”). Il “femminismo della differenza”, invece, ha il pregio di rimettere al centro del discorso proprio la maternità quale esperienza specificatamente femminile che (insieme al rapporto con la propria madre e alla sorellanza) può rendere la donna soggetto originale e differente rispetto all'uomo, non più semplice variante del medesimo-maschile<sup>54</sup>. In particolare la Held prende le mosse dal tema della nascita, da sempre rimossa nel pensiero filosofico occidentale a causa della “necrofilia del pensiero”<sup>55</sup>. Mentre della morte, infatti, si è sempre ritenuto di poter avere esperienza e di poterla caricare di senso, alla nascita è stata sempre data un'interpretazione puramente naturalistica. Della propria nascita nessuno può dire di avere consapevolezza. Eppure tale esperienza è innegabilmente legata alla consapevolezza della donna-madre, che da sempre l'ha caricata di significati e riti simbolici. Occorre pertanto rivalutare quest'esperienza dal punto di vista della donna, cioè di colei che ha l'esclusiva possibilità di realizzarla. Lo stesso tema viene ripreso da Luce Irigaray, per la quale la donna deve diventare soggetto di un discorso capace di esprimere categorie femminili legate ai vissuti del corpo, capaci di avviare una riflessione nuova nell'ambito della filosofia, non più vincolata all'apparente neutralità della metafisica occidentale<sup>56</sup>.

## 5. Per una comprensione della maternità: labirinti giuridici e percorsi di terapia filosofica

Alla luce di quanto esaminato finora, tre sono dunque i problemi emergenti: pensare la donna solo come individuo autoreferenziale senza tenere in adeguata considerazione la dimensione relazionale sessuata della maternità; negare la dimensione simbolica della maternità, quale presupposto per la strutturazione dell'identità filiale; negare la rilevanza del nascere da un corpo di donna, e dunque ridurre la maternità ad un ruolo sociale sostituibile nell'indifferenza sessuale. Tutte e tre le questioni hanno ormai implicazioni giuridiche consistenti, con particolare riguardo per una definizione coerente del concetto di maternità e una sua adeguata tutela.

In un orizzonte di senso caratterizzato da un'omologazione dei sessi e dei generi e da una costante rimozione della rilevanza del corpo materno in relazione alla gravidanza (con la “gestazione per altri” e la fecondazione artificiale), il corpo femminile viene tutt'oggi confinato ad una dimensione *periferica dell'esistenza*<sup>57</sup>. L'adozione di quest'approccio da parte dei più recenti orientamenti legislativi e giurisprudenziali sta rendendo il diritto incapace di cogliere e rispettare le peculiarità della femminilità in relazione al ruolo della madre - coesistente ad un armonico sviluppo delle identità all'interno della famiglia - che non è solo un ruolo sociale (se fosse solo tale, nessuno percepirebbe come un problema l'idea di sostituirlo anche biologicamente con dei *cyborg*), ma antropologico, perché radicato nella differenza sessuale. La donna viene così esposta al rischio di essere danneggiata da un approccio sociale che tende a non riconoscere fino in fondo le specificità e i bisogni

propri del suo essere donna e madre e che la considera sostituibile nel suo ruolo fin dalla fase di concepimento del bambino<sup>58</sup>. Sul piano istituzionale, significa privarla delle condizioni per lo sviluppo armonico delle sue potenzialità come donna.

È pur vero che nell'ordinamento italiano, sebbene vi sia una chiara tutela costituzionale della condizione di maternità (art. 31 e art. 37, 1 co.), la definizione della maternità biologica contenuta nella norma dell'art. 269 comma 3 c.c., elaborata sul presupposto della naturale coincidenza tra madre genetica e madre gestazionale, è oggi messo in discussione da quella dottrina che ritiene l'equazione madre-donna partoriente non più veritiera nella ricerca dell'autentica maternità<sup>59</sup>, soprattutto in relazione alle situazioni derivanti da maternità surrogata. La medesima definizione recentemente introdotta di "gestazione per altri" dischiude ulteriori riflessioni di carattere gius-filosofico e antropologico, alludendo ad una dimensione di solidarietà e di dono nel portare un bambino in grembo per "donarlo" a chi non è in grado di affrontare la gravidanza, destinato a stravolgere la percezione comune e la consapevolezza del portato reale e simbolico della gravidanza rispetto alla maternità. Non solo, ma il ricorso ormai lecito (L. 40/2004) alle tecniche di fecondazione in vitro con trasferimento di embrione sta conducendo al configurarsi di situazioni inedite dovute a scambi imprevisi di embrioni inseriti in uteri "sbagliati", che sta costringendo i giuristi a frammentare il concetto di maternità in una molteplicità di livelli non necessariamente sovrapponibili e confluenti in un'unica donna: il livello genetico (il gamete utilizzato); il livello uterino di colei che porta la gravidanza; il livello volontaristico di colei che commissiona il figlio accettando di assumerne la responsabilità genitoriale. Giungendo, peraltro, la giurisprudenza e la dottrina a soluzioni contrapposte: così, mentre in relazione alla maternità per sostituzione (negli ordinamenti che l'hanno legittimata) si tende a ritenere irrilevante la gravidanza e il figlio "di proprietà" della madre genetica e/o committente, in relazione allo scambio di embrioni si è ritenuto che madre è colei che partorisce il figlio, poiché è nell'utero che la vita si forma e si sviluppa<sup>60</sup>. Ma non si può non far cenno anche alle più recenti ipotesi di frammentazione ulteriore della maternità genetica, allorché la scienza ipotizza la possibilità di distinguere in un unico Dna filiale una porzione di patrimonio genetico nucleare - proveniente da una donna - e una porzione di patrimonio genetico mitocondriale - proveniente da un'altra donna - per evitare, attraverso la manipolazione genetica, la trasmissione di malattie genetiche di provenienza materna all'embrione prodotto in vitro.<sup>61</sup>

Proprio alla luce di una tale complessità nella frantumazione del materno si è giunti a parlare della "fine della maternità"<sup>62</sup>. Resta, tuttavia, il fatto che la realtà esistenziale di ogni essere umano esige ed esigerà sempre la verità. E la verità è quella che ci ricordava anche Platone: "se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso"<sup>63</sup>. La fenomenologia dello sguardo materno, che fa da specchio all'identità del proprio figlio, è insostituibile nella sua potenza salvifica. La madre è il primo essere umano che vede, che guarda il volto del figlio e gli svela il proprio esserci nel mondo. Non solo, ma quello della madre è il primo e l'unico sguardo al quale il figlio non si può sottrarre. Al suo volto l'individuo non si può nascondere. Nell'auto-annichilimento dell'uomo, che nella post-modernità nasconde a se stesso e agli altri la propria



piena ed autentica identità, lo sguardo materno, quello che lo ha visto nella sua nudità ed autenticità quando è venuto al mondo, può ancora salvare l'individuo. In fondo, l'autocoscienza dell'uomo incomincia a definirsi con l'aiuto dell'altro, e non nella solitudine autoreferenziale<sup>64</sup>. Ed è la donna, e solo lei, più vicina alla *natura* dell'essere, ossia al suo *nascere*, a conoscere la realtà dell'uomo: essa *intu-itur*, entra nella realtà. Il suo sguardo, cioè, coglie l'essere, gli dà sicurezza, lo rende *tutum* (*intu-i-tum*). Come tale, custodisce quello che nasce e che deve nascere (*natura*)<sup>65</sup>. E lo orienta a saper essere. Il compito dell'identità materna, infatti, è un *agere* - non un *facere* - che *genera* facendo nascere l'altro.

È, peraltro, evidente come la capacità generativa della donna venga oggi rinnegata a partire dal linguaggio, che nella modernità ha sostituito procreazione con ri-produzione (produrre l'uguale), dono della vita con "diritto al figlio", salute con "diritti sessuali e riproduttivi". Innanzi a tali sfide, bisogna restituire alle donne la consapevolezza di essere custodi della vita umana: la cultura che riduce la maternità ad una decisione riproduttiva rende le donne incapaci di accogliere il dono della vita come frutto spontaneo e naturale dell'amore sessuato, privandole dell'autentica *libertà di essere madri*. Proprio perché il materno appartiene alla donna in quanto tale, la difesa dell'identità umana può essere davvero efficace se proviene dalle donne, segno di contraddizione in una società che le vuole senza genere e senza sesso, in un orizzonte di ridefinizione continua della propria identità. A tal fine, bisogna ricollocare al centro della questione la femminilità come *luogo* insostituibile della maternità, come polo di una relazione antropologica che serve a generare e costruire identità umane insieme alla paternità. Di qui l'importanza della antropologia duale (l'essere umano è uomo o donna), la cui rifondazione serve per comprendere il significato della maternità. Nell'antropologia duale, cioè, la maternità della donna ha un significato *normativo* che bisogna recuperare per salvaguardare l'umano. Peraltro, la negazione dell'identificazione della questione femminile con la maternità conduce ad una incomprendione - tipica della modernità - del significato antropologico dell'avere figli e dell'essere figli. Ciò presuppone un ripensamento della maternità in una dimensione *relazionale*, aspetto questo che in termini concreti può aiutare le donne a ritrovare il senso della propria capacità di maternità anche quando si scoprono biologicamente sterili. L'umanità ha bisogno di donne che non abbiano paura della propria capacità di essere madri. La donna, infatti, di per sé è forte per la "consapevolezza che Dio le affida in modo speciale l'uomo"<sup>66</sup> e questa consapevolezza deve *poter* consolidare il suo contributo nel generare e proteggere le identità.

## Note

- [1](#) Da *MÁ-* derivano: materia (sostanza definita da un limite), misura (che determina un limite), madre, colei che si occupa dei limiti della vita umana. In latino e in greco il significato della radice *MÁ-* si sviluppa nelle forme *med/mad*, *med/mel* che esprimono il concetto di occuparsi, curarsi di (*medeor*, *medéō*), medicare (*medicus*), riflettere, meditare (*meditor*, *meletáō*).
- [2](#) Sul privilegio naturale della donna di “poter fare” i propri figli, cfr. F. Héritier, *Masculin-féminin. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Parigi 2002.
- [3](#) Sul punto G. Salatiello, *Verità della differenza sessuale*, in A. Molinaro, E. Francisco De Macedo (edd.), *Verità del corpo*, Ed. Pro Sanctitate, Roma 2008, pp. 113-128. Cfr. anche S. Picone Stella, C. Saraceno, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna 1996, pp. 12-18; G. Salatiello, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, in “*Studium*”, 2 (2005), pp. 253-264.
- [4](#) L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 43. Perciò, “l'appartenenza a un genere rappresenta, per una persona umana, una destinazione all'altro, più che un destino biologico”. Poiché “l'umanità si compie *fra* i due generi” (p. 42).
- [5](#) Cfr. Hannah Arendt, Maria Zambrano, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Claude Romano e Peter Sloterdijk. Per una lettura filosofica della nascita, si vedano S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia, 2017 e A. Ales Bello, A. M. Pezzella, *Nascita e ri-nascita, Intersoggettività - Comunicazione - Educazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017.
- [6](#) F. Rigotti, M. Veladiano, *Venire al mondo*, Il Margine, Trento 2015, p. 8.
- [7](#) I. Malagrìno, *Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'ermeneutica all'etica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- [8](#) T. Schirone, *Identità e trasformazioni di identità: la maternità*, in “*Studi Urbinati B*”, Scienze umane e sociali, 2009.
- [9](#) Il termine *crisi* (κρίσις) nell'antichità era utilizzato in riferimento alla trebbiatura, cioè all'attività conclusiva nella raccolta del grano, consistente nella *separazione* della granella del frumento dalla paglia e dalla pula, ossia dall'involucro che riveste il chicco di grano. Nel presente contesto allude proprio al suo significato originario di *separazione e scelta*: separazione dalla propria condizione di figlia e scelta di assumere su di sé il proprio ruolo materno.
- [10](#) S. Blaffer Hrdy, *Istinto materno. Tra natura e cultura, l'ambivalenza del ruolo femminile nella riproduzione della specie*, Sperling & Kupfer, Milano 2001.
- [11](#) D. N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1985; D. W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1975.
- [12](#) H. Deutsch, 1945, *Psicologia della donna*, vol. 2, *La donna adulta e madre*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 143.
- [13](#) A. Votrico, *La giustizia di Medea e il doppio volto del materno*, Aracne, Roma 2004, pp. 115 ss.
- [14](#) Dante, *La divina Commedia, Paradiso*, Canto XXXIII, vv. 4-6.
- [15](#) E. Neumann, *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten* (1957), Düsseldorf 2003, (tr. it. A. Vitolo, *La grande madre*, Roma 1981).
- [16](#) Adamo di San Vittore, *Salve Mater Salvatoris*, inno del XII secolo.

- [17](#) J. W. Goethe, *Faust*, II, V, 12110.
- [18](#) S. Biancu, voce "Madre", in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 7, Bompiani, Milano 2006, pp. 6893-6895.
- [19](#) J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861), Frankfurt am Main 1997 (tr. it a cura di G. Moretti, *Il matriarcato: storia e mito tra Oriente e Occidente*, Milano 2003).
- [20](#) Erri De Luca, *In nome della madre*, Feltrinelli, Milano 2012.
- [21](#) S. Biancu, voce "Madre", in *Enciclopedia filosofica*, cit.
- [22](#) C.G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre (1938-1954)* in ID. *Opere, Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Bollati e Boringhieri, Torino 2002, pp. 77 ss.
- [23](#) M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 57, ss. L'autore, riprendendo Lacan, evidenzia in tal senso la discontinuità psichica che deve essere salvaguardata tra l'essere donna e l'essere madre: la donna eccede la madre ed indica quella parte del desiderio che non si risolve nella "cura dei figli" e che la prepara al tempo della sua prossima separazione dal figlio. Salvaguardando così sia lei che il figlio all'interno di un autentico processo generativo.
- [24](#) CG. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre (1938-1954)* in ID. *Opere, Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Bollati e Boringhieri, Torino 2002, pp. 87-88.
- [25](#) M. Recalcati, *cit.*, p. 24.
- [26](#) *Ivi*, p. 26.
- [27](#) M.T. Russo, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, G. Ladolfi Editore, Novara 2013, p. 8.
- [28](#) Boltanski, infatti, spiega che quando questo passaggio non avviene e il figlio della carne non diviene anche il figlio della parola, ciò accade perché la donna - per qualsivoglia motivo - elabora la scelta dell'interruzione volontaria di gravidanza, ossia rifiuta la propria maternità. L. Boltanski, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 47 ss.
- [29](#) C. Chalier, *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2002.
- [30](#) È il senso che Silvia Vegetti Finzi vede nell'immagine della madre china sul proprio bambino, mentre lo aiuta a compiere i primi passi: "da una parte lo comprende dentro il suo corpo arcuato e lo sostiene per le fragili braccia, dall'altra guida i suoi passi lontano da lei, verso il mondo". *Il Bambino della notte. Divenire donna, divenire madre*, Mondadori, Milano 1990, p. 254.
- [31](#) J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1976, vol. 1 e D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.
- [32](#) J. Lacan, *Il complesso familiare*, in R. Manovkian (a cura di), *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna, Il Mulino 1974, pp. 456 ss.
- [33](#) In questo senso, la Legge del padre, che interdice l'incesto materno, non determina la separazione, ma la conferma, perché essa è già annunciata dalla madre. Per questo - spiega Lacan - il valore della parola di un padre dipende da come la madre ha significato il ruolo del padre nella famiglia. Il padre, dunque, come sottolineato dalla critica femminista, non è l'unico strumento di accesso all'ordine simbolico per il bambino. Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Ed. Riuniti, Roma 1991.

- [34](#) F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica*, Giappichelli, Torino 2011, pp. 1-9.
- [35](#) Cfr. L. Boltanski, *La condizione fetale...*, cit.
- [36](#) M. Recalcati, *op. cit.*, p. 13.
- [37](#) M. Bydlowski, 1997, *Il debito di vita. Inventario psicoanalitico della maternità*, Quattroventi, Urbino 2000.
- [38](#) B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- [39](#) S. Vegetti Finzi, *Il mito delle origini. Dalla madre alle madri, un percorso di identità femminili*, in S. Lagorio, L. Ravasi, S. Vegetti Finzi, *Se noi siamo la terra, Identità femminile e negazione della maternità*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 35-36. Cfr. anche L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit.
- [40](#) S. Firestone, *The dialectics of sex. The case for feminist revolution*, Morrow, New York 1970.
- [41](#) In tal senso M. Recalcati, da psicanalista, si pone la seguente domanda provocatoria: "Cosa resta della madre, quando diventare madre non è più un destino naturale della donna, ma una scelta di libertà che decide i suoi tempi grazie al sostegno della scienza e del diritto?", *cit.*, p. 14.
- [42](#) S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità tra natura e scienza*, Milano 1997.
- [43](#) L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma 2006<sup>2</sup>, p. 100.
- [44](#) F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003.
- [45](#) Cfr. J. Lacan, *Il complesso familiare*, cit. pp. 449-487; e C.G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, (*Opere*), Bollati e Boringhieri, Torino 1997, vol. 9, pp. 77 ss.
- [46](#) C. Risé, *Il padre, assente inaccettabile*, San Paolo, Milano 2013.
- [47](#) Cfr. il recente caso di Fay Purdham, un transessuale inglese che prima di diventare donna ha fatto congelare il suo seme, col quale ha ottenuto un bambino per mezzo di una madre surrogata. In seguito ha chiesto al tribunale inglese di essere nominato "madre legale" di suo figlio, pur essendone il padre biologico (<http://www.dailymail.co.uk>).
- [48](#) Cfr. S. Lagorio, L. Ravasi, S. Vegetti Finzi, *Se noi siamo la terra*, Milano 1996.
- [49](#) S. Firestone, *La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica* (1970), Guaraldi, Firenze 1971.
- [50](#) A. Rich, *Nato di donna* (1976), Garzanti, Milano 1977.
- [51](#) S. Firestone, *The dialectics of sex. The case for feminist revolution*, Morrow, New York 1970, p. 227.
- [52](#) N. Chodorow, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno* (1978), La Tartaruga, Milano 1991.
- [53](#) S. Ruddick, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* (1980), Red, Como 1993.
- [54](#) Cfr. N. Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics & moral education*, University California Press, 1986.

- [55](#) V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), Feltrinelli, Milano 1997.
- [56](#) L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, 1994.
- [57](#) L'espressione è stata usata da Papa Francesco nella sua prima Udienza generale il 27 marzo 2013.
- [58](#) Vale in tal senso, ad esempio, la legge italiana sull'astensione obbligatoria di maternità (congedo di maternità), che prevede un periodo molto breve (di tre mesi) di congedo dopo il parto; tale periodo è ancor più breve se considerato in rapporto ai parti gemellari - in vertiginosa crescita con la fecondazione in vitro - rispetto ai quali la legge non prevede alcuna differenza quando i figli partoriti siano due o tre. Il criterio adottato dalla legge, infatti, è quello del parto, che resta uno solo anche in caso di gemellarità, e non è misurato in base al numero di bambini partoriti, sottovalutando le difficoltà della madre - in termini di tempo da dedicare, di organizzazione pratica, di relazione psichica che vive - quando deve dedicarsi a due o tre neonati per volta. Si tenga presente che l'*astensione* obbligatoria è cosa diversa - sotto il profilo del valore costituzionale - dal congedo parentale che, a differenza della prima, infatti, prevede una riduzione dello stipendio della lavoratrice-madre. Cfr. il nuovo testo coordinato del D. Lgs. n. 151 del 26/03/2001 (T. U. sulla maternità) con il D. Lgs. n. 80 del 15/06/2015, in vigore dal 12/08/2015.
- [59](#) I. Corti, *La maternità per sostituzione*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da), *Trattato di Biodiritto*, in particolare *Il governo del corpo, II*, S. Canestrari, G. Ferrando, C.M. Mazzoni, S. Rodotà e P. Zatti (a cura di), Giuffrè, Milano 2011, pp. 1479-1496.
- [60](#) Tribunale di Roma, 8.8.2014, in "Nuova Giurisprudenza Civile Commentata", 12/2014, pp. 1110-1122 (*Mater semper certa est? Considerazioni a margine dell'ordinanza sullo scambio di embrioni*, Nota di commento di A. Scalera).
- [61](#) L. Gómez-Tatay, J. M. Hernández-Andreu, J. Aznar, *Towards an ethically acceptable proposal in the prevention of mitochondrial DNA-associated diseases*, in "Medicina e Morale", 2016/1, pp. 9-17.
- [62](#) E. Roccella, *Fine della maternità, Il caso degli embrioni scambiati e la fecondazione eterologa*, Cantagalli, Siena 2015.
- [63](#) Platone, *Alcibiade, I*, 133a.
- [64](#) Anche nella tradizione cristiana, l'uomo è spiritualmente e moralmente generato dallo Sguardo e dalla Parola di Dio, che è *Theós* (dal greco *theomai*, che significa guardo). Cfr. S. Grygiel, *Dolce guida e cara*, Cantagalli, Siena 2008, p. 33.
- [65](#) *Ivi*, p. 49.
- [66](#) Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem*, 1988, n.30.

## L'identità del nascituro

LUISA LODEVOLE

L'espressione "identità del nascituro" è problematica sotto diversi aspetti.

In primo luogo si potrebbe porre in discussione la giustapposizione dei termini e chiedersi: ha un'identità il nascituro? Ma questa domanda di fondo potrebbe essere formulata in altro modo: cosa è identico nel nascituro dall'inizio della sua esistenza alla nascita, quando diventa *nascens* e poi *natus*? Costituisce un'identità il nascituro?

In secondo luogo: di quale identità si vuole parlare? Il tema deve essere circoscritto, poiché si può parlare di identità sotto diversi profili, per esempio di identità biologica, genetica, filosofica, psicologica, giuridica. In questa sede si affronterà il tema dell'identità del nascituro con gli strumenti dell'argomentazione filosofico-giuridica.

A proposito del *nascituro* da parte della dottrina e della filosofia del diritto molto è stato detto.

Qui non interessa riproporre un *excursus* delle diverse posizioni dottrinarie, seppure sarà necessario tenere conto di alcune di esse nel percorso argomentativo, ma mettere in chiaro le questioni sottostanti e tentare di sciogliere i nodi dell'*iter* logico.

Chi è il *nasciturus*? Il vocabolo nascituro, come noto, è participio futuro del verbo latino *nascor* e non ha un equivalente nella lingua italiana, salvo che si voglia utilizzare una costruzione esplicita con una proposizione relativa: colui che nascerà<sup>1</sup>. Dunque: chi è colui che nascerà? Solo qualcuno che già è, può agire, acquistare una qualità, subire l'azione altrui. Se nascerà qualcuno, vuol dire che già è, già esiste, come evidenziato da autorevole dottrina<sup>2</sup> nell'esame dell'art. 1 del codice civile italiano<sup>3</sup>. Lo stesso autore rileva infatti che il complemento di agente della proposizione trasformata nella forma passiva (che reciterebbe: la capacità giuridica è acquistata dal momento della nascita) non potrebbe essere che "ogni uomo" o "ciascuno"<sup>4</sup>.

Fino ad alcuni decenni or sono non era possibile con gli strumenti della scienza e della medicina osservare l'esistenza di un uomo prima della sua nascita, ma nonostante questa mancanza di visibilità, il diritto, sin dall'epoca della civiltà

romana mediante l'elaborazione dei *prudentes*, riconosceva l'esistenza dell'uomo nell'utero della donna e riconduceva ad essa importanti effetti giuridici. L'inserimento del *conceptus* nella trama delle relazioni intersoggettive rilevanti per il diritto era pertanto effettiva, nonostante non esistesse nella cultura giuridica romanistica una concettualizzazione astratta della capacità giuridica o della soggettività di diritto.

Paradossalmente mentre in epoca post-moderna grazie ai progressi della biomedicina<sup>5</sup> sono aumentate incredibilmente le possibilità di osservazione e di indagine sul nascituro, si è accresciuto lo iato tra i concetti di nascituro e di soggetto, e conseguentemente tra condizione del nascituro e titolarità di spettanze e diritti fondamentali.

Qui si vuole ravvisare una prima criticità nel discorso che riguarda l'identità del nascituro: in epoca contemporanea sembra possibile non tenere conto del dato osservazionale e la negazione del riconoscimento nel corpo di un nascituro nei primissimi stadi del suo sviluppo dell'esistenza di un uomo viene spesso considerata legittima senza necessità di giustificazione.

Come è stato autorevolmente affermato al fine di comprendere correttamente il valore della vita ed in particolare della vita umana, non è sufficiente la considerazione della dimensione biologica poiché "il *bios* non ha in se stesso il proprio fondamento, né per quel che riguarda il principio della sua vitalità, né per quel che concerne il principio della sua individualità"<sup>6</sup>.

Tuttavia per una retta indagine sulla realtà della vita umana la dimensione fisica, corporea, è punto di partenza necessario e imprescindibile perché manifesta, rende visibile l'individualità dotata di valore; viceversa la salvaguardia e la protezione di quest'ultima passa necessariamente per la salvaguardia dell'integrità fisica<sup>7</sup>, anche se non si esaurisce con questa. Altrimenti detto "il valore non appartiene all'ordine della natura [...] ma è solo grazie all'ordine della natura che il valore può avere possibilità di manifestarsi"<sup>8</sup>.

Partendo dall'ordine della natura non possono essere messe da parte le recenti indicazioni della comunità scientifica su *chi* è l'«embrione umano»<sup>9</sup> considerato che il nascituro o concepito ovvero "l'embrione umano, fin dal momento della fecondazione, ossia dalla fusione dello spermatozoo e dell'ovocita, è un nuovo individuo umano, distinto dai suoi genitori"<sup>10</sup>.

Dimensione fisica e dimensione di valore sono intimamente connesse nel singolo vivente allo sguardo di chi sappia vedere oltre "i materialismi riduzionistici" - a quello sguardo che permetteva ai filosofi classici di indagare oltre la realtà fisica ovvero meta-fisica - perché "solo *ontologicamente* si può percepire in un uomo vivente una unità superiore alla mera somma delle cellule che compongono il suo corpo"<sup>11</sup>.

L'individualità del nascituro dovrebbe peraltro risultare ancora più evidente in un'epoca in cui l'embrione può iniziare ad esistere e svilupparsi anche all'esterno del corpo della donna: eppure il fatto che l'embrione possa trovarsi *in*

*in vitro* in "isolamento"<sup>12</sup>, al di fuori di quell'ambiente naturale, il grembo materno, dove da sempre è stato considerato, realizza una *reificazione*<sup>13</sup> dell'embrione, perché rende disponibile la sua vita. La "separabilità biologica", piuttosto che aiutare a vedere con chiarezza "la dualità di soggetti"<sup>14</sup>, favorisce un trattamento del nascituro come oggetto piuttosto che come soggetto e "crea il problema di ripristinare il percorso naturale verso la nascita", anche se "non può essere un alibi per disporre altrimenti del principio di vita o per distruggerlo"<sup>15</sup>.

Il primo tassello del mosaico del nostro discorso è quindi costituito dal riconoscimento del nascituro come l'uomo che già è e che uscirà dal grembo della madre e della sua realtà corporea come dato fenomenico portatore di senso e di valore, quel valore proprio dell'identità umana.

Il legame tra i concetti di uomo e quello di individualità dotata di valore o, con linguaggio giuridico, tra uomo e persona, non è ritenuto dalla dottrina prevalente del tipo della corrispondenza biunivoca ed anzi è da rilevare lo sviluppo di filoni di pensiero per i quali vi sarebbero uomini non qualificabili persone e viceversa persone per il diritto non appartenenti alla specie umana. Come è stato evidenziato "la questione è rilevante antropologicamente [...]: se gli esseri umani allo stadio embrionale, fetale e infantile, se i malati mentali, quelli in stato vegetativo persistente, quelli in fase terminale, non rientrano nella categoria delle persone, essi perdono ogni autonomo diritto al riconoscimento della loro dignità"<sup>16</sup>. La previsione stessa della necessità di "requisiti ulteriori" rispetto all'esistenza dell'essere umano vivo ai fini del riconoscimento del suo valore, genera in un ordinamento pericolose zone "d'ombra, la parte oscura", ovvero la possibilità di "esclusioni dal novero dei soggetti"<sup>17</sup> meritevoli di tutela di alcuni esseri umani. Se non è vero che tutti gli esseri umani hanno lo stesso valore, indipendentemente da qualità o facoltà, potenziali o attuali, abilità solo possedute o anche esercitate, e nonostante difetti fisici o psichici, allora si apre la possibilità di stabilire un criterio di selezione o *discrimen* tra gli uomini<sup>18</sup>.

Neanche dovrebbe essere possibile ravvisare alcuna inferenza tra grado di sviluppo dell'organismo umano e suo valore: l'essere umano, che dalla fusione dei due gameti maschile e femminile alla morte possiede una sua individualità ed un suo patrimonio genetico, è in costante sviluppo e la sua conformazione fisica, chimica, biologica è inserita in un continuo processo all'interno del quale le singole fasi non possono essere isolate o "soggettivizzate"<sup>19</sup>. Altrimenti anche il biologo che ricerca sull'embrione è un aggregato di cellule, solo più complesso di quello<sup>20</sup>.

Il secondo tassello mette a fuoco l'inestimabile valore di ogni essere umano, che nel linguaggio giuridico è espresso dal termine dignità e, nel sistema dottrinario elaborato a seguito della codificazione, dai concetti giuridici di persona<sup>21</sup> o soggetto.

La deduzione che alcuni ricavano dall'interpretazione dell'art. 1 c.c. secondo la quale "ogni nato va trattato *da* persona ed è (o «ha») una *persona* per il diritto"<sup>22</sup> porta del tutto fuori strada. Sarebbe del tutto fuorviante dedurre dal diritto positivo una proposizione assertiva di natura ontologica sull'uomo prima della



nascita: il diritto non nega, e non potrebbe negare, l'esistenza dell'uomo nel grembo materno, bensì attribuisce una determinata qualità, propria del mondo del diritto, all'uomo in quella fase della sua esistenza. Quella qualità, la capacità giuridica, è concetto astratto, avente un suo contenuto all'interno di quel sistema di concetti e collegamenti che è un ordinamento giuridico positivo. In altre parole il ragionamento che facesse derivare da una asserzione per quanto di natura definitoria una qualità onto-fenomenologica opererebbe un chiaro errore logico.

Chi però, come l'autore sopra citato, ritiene il concetto di persona fondato su una mera convenzione<sup>23</sup>, adotta una "concezione convenzionalistica del linguaggio e nominalistica della definizione"<sup>24</sup> ed ammette una discriminazione tra uomo e persona, poiché assume il dato giuridico positivo a schema interpretativo e valutativo della realtà. Se non tutti gli uomini sono persone, allora un'ombra minaccia il mondo del diritto, perché, come la storia dovrebbe insegnare, questo ragionamento giustifica pratiche selettive e discriminatorie degli esseri umani con gli esiti tragici tristemente noti.

L'asserzione impropriamente dedotta dall'art. 1 del codice civile "ogni nato va trattato da persona ..." dovrebbe essere correttamente riformulata come segue: "ogni uomo va trattato da persona ...". Inoltre anche da una rilettura<sup>25</sup> attenta delle norme positive emerge che "la subordinazione alla nascita non esclude, come non esclude la condizione, che si sia in presenza di una realtà giuridica attuale e tutelabile"<sup>26</sup>.

Il quadro assume ora una configurazione più completa e l'itinerario logico fin qui percorso porta a collegare i contenuti esposti e ad affermare sinteticamente che "l'unica astratta soggettività giuridica è poggiata alla «nuda corporeità» dell'esistenza umana"<sup>27</sup>. Tra la corporeità, l'identità umana e la soggettività corre un filo di una matassa che non può essere reciso ma solo sviluppato: l'identità esprime una "dimensione antropologica"<sup>28</sup> dell'essere umano che è ancorata<sup>29</sup> alla dimensione biologica e può essere tradotta nel linguaggio giuridico mediante le concettualizzazioni proprie di quest'ultimo, quali soggetto di diritto, persona.

Difendere l'identità umana<sup>30</sup> a partire dalla dimensione fisica del nascituro è fondamentale per un ordinamento che voglia difendere la comune identità umana, perché "per sacrificare il concepito a un fine diverso dalla nascita, bisogna apertamente affermare che l'uomo, nato nella natura e dalla natura, può disporre non solo della natura ma di se stesso contro la natura"<sup>31</sup>. Ciò che rimane identico durante lo sviluppo coordinato dell'essere umano è il progetto iscritto nel corredo cromosomico, che è uguale anche dopo la nascita, e cioè la sua identità genetica; ma a quella identità bio-chimica è ancorata l'individualità umana, e in questo senso il nascituro è *identico* all'uomo adulto e non ha identità propria, ma ha la stessa identità del bambino e poi dell'uomo adulto.

Chi è privo di pregiudizi e di sospetti anti-metafisici può con lapalissiana evidenza riconoscere che colui che nascerà non è un *altro* ma è lo stesso che prima deve nascere e può ravvisare un identico *quid* presente in lui e nell'uomo adulto, la comune identità umana. Solo uno sguardo che sappia cogliere lo spessore antropo-

logico dell'identità ed il carattere ontologico del legame tra questa e la dimensione corporea dell'uomo - *nasciturus, nascens, natus*, e allo stesso tempo *moriturus* - rende giustizia alle spettanze di *qui in utero est*.

## Bibliografia

Borsellino P., *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano, Raffaello Cortina, 2009.

D'Agostino F., *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998.

D'Agostino F., *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2011.

Denninger E., *La tutela dell'embrione e la dignità dell'uomo. O: dei limiti della forza normativa di una costituzione*, in V. Baldini (a cura di), *Diritti della persona e problematiche fondamentali. Dalla bioetica al diritto Costituzionale*, Torino, 2004, pp. 21-31.

Gambino G., *Diagnosi prenatale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

Giacobbe E., *Il concepito come persona in senso giuridico*, Torino, Giappichelli, 2003.

Grossi P., *Alcune considerazioni in merito al problema della tutela giuridica del concepito*, in G. Razzano (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive: Atti del Convegno di studi tenutosi a Roma il 31 gennaio 2005 nella sede dell'Accademia dei Lincei/ a cura dell'ISLE, Istituto per la documentazione e gli studi legislativi e della Fondazione nuove proposte, Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Fasano (BR), Schena editore, 2005, pp. 209-228.*

Oppo G., *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, in G. Razzano (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive: Atti del Convegno di studi tenutosi a Roma il 31 gennaio 2005 nella sede dell'Accademia dei Lincei/ a cura dell'ISLE, Istituto per la documentazione e gli studi legislativi e della Fondazione nuove proposte, Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Fasano (BR), Schena Editore, 2005, pp. 15-30.*

Pearson H., *Your destiny, from day one*, in *Nature*, 2002, vol. 418, pp. 14-15.

Pöltner G., *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien, Facultas Universitätsverlag 2002.

V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Roma, Armando editore, 2013.

Razzano G. (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive: Atti del Convegno di studi tenutosi a Roma il 31 gennaio 2005 nella sede dell'Accademia dei Lincei/ a cura dell'ISLE, Istituto per la documentazione e gli studi legislativi e della Fondazione nuove proposte, Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Fasano (BR), Schena editore, 2005.*

Serra A., Voce «Dignità dell'embrione umano», in Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003, pp. 185-190.

Violini L., *Tra scienza e diritto: riflessioni sulla fecondazione medicalmente assistita*, in G. Razzano G. (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive: Atti del Convegno di studi tenutosi a Roma il 31 gennaio 2005 nella sede dell'Accademia dei Lincei/ a cura dell'ISLE, Istituto per la documentazione e gli studi legislativi e della Fondazione nuove proposte, Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Fasano (BR), Schena editore, 2005, pp. 459-476.*

Zatti P., *Questioni della vita nascente*, in S. Canestrari, G. Ferrando, C.M. Mazzoni, S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), *Il governo del corpo, Trattato di Biodiritto*, vol. II, Tomo II, diretto da S. Rodotà, P. Zatti, Milano, Giuffrè, 2011, pp. 1307-1337.

## Note

- [1](#) Sarebbero necessarie in tedesco cinque parole per esprimere ciò che il participio futuro *nasciturus* esprime: “*der, der geboren werden wird*”.
- [2](#) Cfr. P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da) *Trattato di Biodiritto*, vol. II, Tomo II, *Il governo del corpo*, Milano, Giuffrè, 2011, pp. 1307-1337, in particolare p. 1310: “Chi è dunque questo acquirente, chi il nascente che «conquista», nascendo, la capacità che consegue solo da «nato»? Chi nasce?”.
- [3](#) L’art. 1 codice civile recita: “La capacità giuridica si acquista dal momento della nascita”.
- [4](#) P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, cit. Anche se l’autore perviene a conclusioni non condivise da chi scrive, questa analisi appare estremamente chiarificatrice.
- [5](#) Sul delicato rapporto tra scienza e diritto con riferimento al “tema [...] *terribilis* dell’inizio (ma anche forse della «produzione») della vita umana e quindi della possibile manipolazione della stessa” vedasi L. Violini, *Tra scienza e diritto: riflessioni sulla fecondazione medicalmente assistita*, in G. Razzano (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive. Atti del Convegno di studi tenutosi a Roma il 31 gennaio 2005 nella sede dell’Accademia dei Lincei/ a cura dell’ISLE, Istituto per la documentazione e gli studi legislativi e della Fondazione nuove proposte*, Centro Studi Giuseppe Chiarelli, Scheina editore, Fasano (BR) 2005, pp. 459-476. Vedasi anche Erhard Denninger che parla di “difficile ruolo del diritto nell’intreccio di progresso scientifico, controllo dei rischi tecnologici, interessi economici e concetti di moralità”, in E. Denninger, *La tutela dell’embrione e la dignità dell’uomo. O: dei limiti della forza normativa di una costituzione*, in V. Baldini (a cura di), *Diritti della persona e problematiche fondamentali. Dalla bioetica al diritto Costituzionale*, Torino 2004, pp. 21-31.
- [6](#) F. D’Agostino, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*, Giappichelli, Torino 2011, p. 45. L’autore ricorda che per i classici la *psyché* non è “mero principio animatore di carattere fisico” ma “apre” l’individualità “all’attuazione di se stesso, gli consente di riconoscersi ed affermarsi come un *io*; è ciò che gli offre e gli spalanca la dimensione del senso”. La dimensione fisica è pertanto il “luogo in cui la *zoé* può manifestarsi fenomenicamente come *psyché*, cioè come quella forma di individualità, che è il presupposto e il fondamento di ogni assiologia”, cfr. *ibidem*, pp. 45-46.
- [7](#) F. D’Agostino, *Bioetica*, Giappichelli, Torino 1998, p. 200.
- [8](#) F. D’Agostino, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 47.
- [9](#) G. Gambino, *Diagnosi prenatale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, p. 191.
- [10](#) G. Gambino, *Diagnosi prenatale*, cit., p. 192; cfr. sul punto A. Serra, *The human embryo: a disposable “mass of cells” or a “human being”?*, in *Medicina e Morale*, 2002, n. 1, pp. 63-80; nonché H. Pearson, *Your destiny, from day one*, in *Nature*, 2002, vol. 418, pp. 14-15.
- [11](#) F. D’Agostino, *Bioetica e biopolitica*, cit., p. 46.
- [12](#) G. Oppo, *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, cit., p. 28.
- [13](#) G. Gambino, *Diagnosi prenatale*, cit., p. 196.
- [14](#) P. Grossi, *Alcune considerazioni in merito al problema della tutela giuridica del concepito*, in G. Razzano (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive...*, cit., pp. 209-228, in particolare p. 214.
- [15](#) G. Oppo, *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, cit., p. 28.

- [16](#) A. Pessina, *Bioetica*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 80; l'autore sviluppa il discorso evidenziandone le nefaste conseguenze: "Questa tesi porta con sé diverse conseguenze: rende legittime le sperimentazioni su certe categorie di cosiddetti esseri umani-non-persone, toglie ogni spessoro all'accusa di omicidio [...], impone dei doveri nei confronti di alcuni mammiferi non-umani [...], modifica le modalità relazionali tra i viventi", *ibidem*, p. 81.
- [17](#) P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, cit., p. 1312.
- [18](#) Adriano Pessina rileva come le diverse correnti di pensiero, che tuttavia convergono nel "riconoscere l'imperativo morale del rispetto e accettare come inviolabile il principio, fonte della stessa convivenza umana, del non uccidere", nascondono "quello che oggi si presenta come il più radicale progetto di discriminazione antropologica, legato al fatto che non tutti concordano nel definire «persona» ogni uomo, ad ogni stadio della sua vita in ogni condizione di salute", cfr. A. Pessina, *Bioetica*, cit., p. 80.
- [19](#) G. Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien, Facultas Universitätsverlag 2002, p. 213: "«Embrione» non significa un individuo distinto da me, e neanche affatto un mero qualcosa, significa invece una trascorsa fase di vita di me stesso. Non è l'embrione diventato un uomo adulto, ma io stesso lo sono diventato. Altrimenti la unità storico-temporale di me stesso viene convertita nell'unità di un ente collettivo (a modo di una mandria di mucche). Non si può fare di una fase di vita un soggetto del divenire" [la traduzione è redazionale].
- [20](#) G. Pöltner, *Grundkurs ...*, cit., p. 215: "Quando si descrivono con metodo riduzionistico le primissime fasi di vita e per esempio si parla di aggregati di cellule, si deve conseguentemente descrivere allo stesso modo l'intera storia esistenziale - altrimenti si commette un errore di categoria. Dal punto di vista delle scienze naturali anche l'Embriologo non è niente altro che un aggregato di cellule - solamente uno divenuto più complesso" [la traduzione è redazionale].
- [21](#) Per un *excursus* storico-giuridico sulla tutela riservata al nascituro nella legislazione positiva a seguito della codificazione vedasi E. Giacobbe, *Il concepito come persona in senso giuridico*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 1-94.
- [22](#) P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, cit., p. 1313, per l'autore la norma dell'art. 1 c.c. "prescrive di circondare la realtà fattuale del corpo vivente dell'uomo di quel totale rispetto che si dà all'uomo persona", laddove per l'autore l'essere umano vivente sarebbe tale solo dopo la nascita, diversamente da come sostenuto da chi scrive.
- [23](#) P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, cit., p. 1316.
- [24](#) P. Borsellino, *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Milano, Raffaello Cortina, 2009, p. 58.
- [25](#) G. Oppo, *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, in G. Razzano (a cura di), *Procreazione assistita: problemi e prospettive...*, cit., pp. 15-30. L'autore istituisce un collegamento tra art. 1 del codice civile, art. 1 della legge n. 194 del 1978 e art. 1 della legge n. 40 del 2004 e ne ricava che "la tutela e la stessa fecondazione sono dunque volte alla nascita [...]".
- [26](#) G. Oppo, *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, cit., p. 18. Nello stesso senso vedasi P. Grossi, *Alcune considerazioni in merito al problema della tutela giuridica del concepito*, cit., p. 215: "Subordinato alla nascita non appare, infatti, il riconoscimento di quest'ultimo [*ndr*: del concepito], o meglio il prodursi dei requisiti necessari per la sua venuta ad esistenza, bensì l'effetto negativo dell'acquisto da parte di un titolare che evidentemente è già supposto come giuridicamente esistente [...] sotto il profilo sistematico, avuto riguardo cioè al meccanismo operativo, che è proprio della condizione: dalla quale dipende l'eventuale verificarsi degli effetti della fattispecie negoziale, non l'esistenza dei suoi destinatari".
- [27](#) P. Zatti, *Questioni della vita nascente*, cit., p. 1314.
- [28](#) F. D'Agostino, *Bioetica*, cit., p. 199.

- [29](#) G. Gambino, *Diagnosi prenatale*, cit., p. 197: "L'identità dell'uomo - intesa come dimensione antropologica - [...] ci struttura come soggetti individualizzati e [...] ha nella costituzione fisica dell'individuo il proprio radicamento".
- [30](#) F. D'Agostino, *Bioetica*, cit., p. 200: "La difesa dell'identità costituisce la norma fondamentale, a partire dalla quale si costituisce ogni sistema normativo, come difesa delle spettanze dell'uomo".
- [31](#) G. Oppo, *Procreazione assistita e sorte del nascituro*, cit., p. 28.

## L'identità etnica

FABIO MACIOCE

### 1. Introduzione

I dibattiti intorno al carattere multietnico delle società occidentali, e le questioni sollevate dalle diverse risposte ai problemi dell'integrazione delle minoranze, hanno contribuito a mettere in rilievo il tema dell'etnicità, in (almeno) due prospettive. Nella prima prospettiva, ci si chiede quali siano gli aspetti delle diverse identità etniche meritevoli di essere accolti, rispettati, protetti, garantiti dagli ordinamenti delle società occidentali. Nella seconda - speculare, ma in fondo analoga - prospettiva, ci si è chiesti quali siano gli aspetti della *nostra* identità etnica meritevoli di essere protetti, e considerati irrinunciabili e fondanti. Aspetto curiosamente comune a tali prospettive è l'assunto implicito che l'identità etnica esista, che sia facilmente percepibile, che sia scomponibile in elementi primari e secondari, e che sia qualcosa di sostanzialmente stabile nel tempo (dunque meritevole di essere tutelata *qua talis*, come una tradizione).

Dedicherò pertanto qualche riflessione all'analisi del concetto di identità etnica, per verificare se, e fino a che punto, tale assunto implicito sia corretto.

### 2. L'identità etnica come categoria emica tra razza e cultura

Nella percezione comune, l'identità etnica ha a che fare - seppure in modo non ben chiaro e definito - tanto con la cultura quanto con la razza. Sembra insomma un concetto piuttosto elastico, che si presenta di volta in volta sotto la prospettiva della comune discendenza e appartenenza ad un gruppo con determinati tratti somatici, caratteristiche fisiche, e così via, o sotto la prospettiva della comune cultura, di tradizioni condivise, di prassi comuni.

Tale ambiguità non è del tutto superabile, anche perché i concetti di razza e cultura, ai quali si dovrebbe in ipotesi far riferimento per definire l'identità etnica, sono a loro volta ambigui e difficilmente definibili con precisione.

Che il concetto di razza sia altamente problematico è un dato, oggi, acquisito. Non vi è dubbio infatti che, da un punto di vista genetico, la suddivisione

dell'umanità in razze sia praticamente improponibile, esistendo tante varianti genetiche all'interno di un medesimo, presunto gruppo razziale, quante ve ne sono tra un gruppo e l'altro (Cavalli-Sforza et al., 1994); è insomma scientificamente screditata la pretesa di suddividere l'umanità in gruppi sulla base di tratti genetici ereditari e omogenei. Stando così le cose, è evidente che il concetto di razza è - laddove utilizzato - fondato su basi culturali, ovvero sull'*idea* che l'identità di ciascuno sia in qualche modo collegata ad un'eredità ricevuta dai suoi antenati; e poiché anche il concetto di etnia tende a veicolare l'idea di una comune discendenza da antenati comuni - dell'appartenenza ad una comune famiglia - i due concetti tendono a sovrapporsi.

Tale somiglianza è tuttavia altamente problematica. Se si osservano più da vicino alcuni fenomeni ci si rende conto che il rapporto tra etnia e razza non è così lineare, e non si esaurisce nell'essere due formulazioni, su basi differenti, della medesima idea di una comune discendenza. Ad esempio, è certamente vero che il conflitto nella ex Jugoslavia, o quello altrettanto atroce in Rwanda, hanno avuto una connotazione etnica, fortemente rivendicata dai gruppi in essi coinvolti, ma altrettanto certamente nessuno dei due poteva essere descritto in termini di conflitti razziali. Per converso, è possibile che gruppi con caratteristiche fisiologiche simili siano "eticizzati", realizzando così una sorta di sovrapposizione tra aspetti naturali e aspetti culturali dell'identità: si pensi, in proposito, ai concetti di African-American, o Latinos, che vengono utilizzati nell'idea di qualificare sul piano etnico (ovvero attribuire comuni atteggiamenti, valori, pretese) gruppi di persone accomunate da una comune origine (e dunque, in tesi, da una comune appartenenza razziale) (Hylland Eriksen 2004: 7).

Non minori difficoltà si incontrano quando si voglia dare dell'identità etnica una connotazione puramente culturale. Gli europei condividono, da molteplici punti di vista, una medesima cultura, ma difficilmente potrebbero essere classificati come un gruppo etnico. Così come i Latinos e gli Afro-Americani, che negli USA vengono classificati come un gruppo etnico unitario, fanno riferimento a culture che difficilmente si riconoscerebbero reciprocamente riducibili le une alle altre. E tuttavia, anche in tal caso, qualche vicinanza tra i due concetti è ben presente, se non altro nella misura in cui i gruppi etnici che richiedono qualche forma di riconoscimento, e qualche forma di tutela giuridica, sottolineano la necessità di tale tutela proprio per garantire il loro comune patrimonio culturale, le loro tradizioni culturali, ed il loro diritto alla differenza culturale.

Ora, effettivamente l'identità etnica è allo stesso tempo qualcosa di diverso, e qualcosa di simile, dall'identità culturale e dalla razza. E ciò è possibile perché l'identità etnica fa riferimento ad una appartenenza e ad una dimensione relazionale al tempo stesso.

Più precisamente, l'etnia è interpretabile come una categoria *emica* di ascrizione, che diviene rilevante qualora un gruppo entri in relazione con un altro dal quale intende distinguersi. L'etnia *diventa* un elemento dell'identità quando un gruppo entra in rapporto con un altro, e quando i membri di ciascun gruppo



percepiscono dall'interno (cioè, dal loro punto di vista) una differenza rilevante con l'altro gruppo. Per tale ragione l'etnia è una categoria emica, perché non fa riferimento a dati oggettivamente rilevanti e percepibili mediante un'osservazione dall'esterno o un'analisi scientifica, ma fa riferimento a dati che *divengono* rilevanti e oggettivamente nella misura in cui così sono percepiti da coloro che, dall'interno di ciascun gruppo, ad essi fanno riferimento. E tali dati possono essere, di volta in volta, prettamente culturali, o prettamente razziali (comunque si intenda questo termine), o un misto di entrambi gli elementi.

Così, l'identità Hutu o Tutsi, o quella Serba e Croata, non sono fondate su caratteristiche di per sé rilevanti; ma tali caratteristiche, quali che siano, diventano rilevanti nel momento in cui i membri di ciascun gruppo percepiscono l'importanza della differenza, e ne fanno un tratto identitario. Per tale ragione, come ho detto, l'etnia è una caratteristica relazionale (cioè rilevante solo se e fintanto che serve a marcare la differenza con *gli altri*) e emica (cioè fondata su elementi rilevanti per chi vi fa riferimento, e che lo diventano oggettivamente in virtù di tale rilevanza interna) (Hylland Eriksen 2004:16). In questo senso è certamente un dato sociale, culturale, parzialmente fittizio (Yelvington, 1991: 168), ma che non di meno diventa reale nel momento in cui costituisce il tratto distintivo tra due gruppi che entrano in relazione cercando di mantenere le rispettive differenze. E quando ciò avviene, il mantenimento della differenza, ovvero la difesa dell'identità etnica, può produrre comportamenti tutt'altro che fittizi, che vanno dall'incoraggiamento dell'endogamia (si pensi al proverbio: "moglie e buoi dei paesi tuoi") alla difesa di tradizioni che diventano rilevanti quanto più si vuole sottolineare la propria appartenenza differenziale (è il caso delle seconde o terze generazioni di immigrati, che riscoprono tradizioni spesso trascurate dai loro genitori), dalla rivendicazione di diritti di gruppo (relativi alla lingua, ad usi alimentari, all'abbigliamento, a pratiche rituali, alla celebrazione di festività specifiche), alla separazione territoriale (sia come rivendicazione di una ancestrale proprietà di determinati territori, come nel caso degli aborigeni o altri comunità native, sia in senso autonomistico, come nel caso dei baschi o dei catalani in Spagna, e dei Tirolesi in Italia), fino a ipotesi estreme, ma non rare, di guerra e pulizia etnica.

### 3. L'emersione e il rilievo giuridico dell'identità etnica

Se l'identità etnica è relazionale e situazionale (ovvero, come detto, dipendente dalla contingente relazione con un'alterità rispetto alla quale si percepisce, dall'interno, l'importanza della separazione), si rivela allo stesso tempo un elemento difficile da definire a priori, in rapporto a determinate caratteristiche e funzioni, e difficile da proteggere (ove lo si voglia fare). Infatti, l'etnia assume importanza in misura direttamente proporzionale a quanto si percepisce l'urgenza della coesione interna fra membri di un gruppo, o addirittura a quanto si ritiene opportuna l'affermazione di un'identità di gruppo.

È il cambiamento, in altri termini, che attiva processi di consolidamento o

riscoperta dell'identità etnica. Ciò può avvenire in ragione di eventi migratori, di cambiamenti demografici, di mutamenti economici o politici; quale che sia l'origine del mutamento, è in ragione di esso che l'identità di un determinato gruppo comincia a percepirsi come minacciata, ovvero messa a rischio in relazione ad un altro gruppo da cui, invece, ci si vuole distinguere. Ed è per questo che singoli fattori, irrilevanti per molto tempo, possono diventare immensamente significativi laddove servano a distinguere un gruppo da un altro. Così è avvenuto nella ex Jugoslavia, dove la differente identità religiosa tra Serbi e Croati, irrilevante per molti decenni, è divenuta il luogo di una distinzione feroce e radicale, proprio nel momento in cui il contesto politico generale era mutato, e diventava perciò più urgente distinguersi e delimitare i rispettivi gruppi.

Sul piano politico, la questione dell'identità etnica assume rilevanza soprattutto - anche se non esclusivamente - laddove determina richieste di autonomia territoriale. Tali richieste si fondano sull'idea che l'identità etnica abbia una particolare relazione con il radicamento su un determinato territorio, e che il riconoscimento di tale radicamento costituisca il presupposto per il riconoscimento dell'identità etnica sotto ogni altro profilo (culturale, linguistico, religioso, ecc...). L'aspetto caratteristico di tali richieste è che esse, per giustificare la necessità di un riconoscimento territoriale, e di una maggiore o minore autonomia normativa, giurisdizionale e amministrativa all'interno di esso, tendono a dare dell'identità etnica un'immagine statica, anche molto lontana dalla realtà. In altri termini, l'identità etnica, che come ogni altro aspetto dell'identità è soggetto al mutamento nel tempo (Barth 1969), viene invece presentata come legata ad aspetti originari e - in quanto tali - bisognosi di essere preservati al fine di garantire la sopravvivenza di quella particolare identità. Così la lingua, o alcune tradizioni estetiche, o altre pratiche tradizionali, tendono ad essere proposte come fattori identitari bisognosi di essere preservati come tali, proprio al fine di dimostrare la necessità di una maggiore autonomia sul piano politico e territoriale: si pensi, in Italia, alle minoranze altoatesine, o ladine, che proprio in ragione della loro specificità hanno ottenuto spazi consistenti di autonomia sul territorio, e la preservazioni di tradizioni linguistiche e culturali che, altrimenti si sarebbero modificate o perdute.

Sul piano sociale, l'identità etnica assume rilievo per i diversi fattori che ne determinano i contorni e i contenuti. Più precisamente, è sul piano sociale che l'identità etnica si costituisce, ed è pertanto a tale livello che si deve collocare l'analisi se si vogliono comprendere i fattori che contribuiscono a determinarne i contenuti: in tal senso, l'identità etnica di ciascuno è la risultante del modo in cui ciascuno definisce se stesso, e del modo in cui è percepito dagli altri.

Ma quali sono, in concreto, i fattori che sul piano sociale contribuiscono a definire l'immagine che l'individuo ha della propria identità etnica? Certamente, accanto a molti fattori non formalizzabili, e che tuttavia hanno un peso significativo a livello individuale e intersoggettivo (pregiudizi, stereotipi, esperienze pregresse), un peso non secondario è svolto dalle categorizzazioni etniche veicolate dalle stesse politiche pubbliche. Le politiche migratorie, o le politiche sociali di sostegno alle minoranze etniche, o ancora le varie forme di *affirmative actions* su

base etnica, contribuiscono a consolidare e ipostatizzare specifiche identità, spesso in modo indipendente dalla loro effettiva consistenza sociale (J. Nagel 1986). Se ad esempio si utilizzano dei criteri etnici per selezionare gli studenti universitari, o si riservano quote per le minoranze etniche all'interno degli organismi politici e giudiziari, o si destinano risorse pubbliche per la promozione di specifiche tradizioni etniche e per la sopravvivenza di specifici gruppi, l'identità etnica diviene - almeno parzialmente - un costrutto dell'azione politica, un suo correlato (Gamson e Modigliani 1987); e ciò in modo non necessariamente corrispondente all'effettiva solidità, compattezza e consistenza numerica di un certo gruppo etnico.

Dal punto di vista più strettamente giuridico il problema dell'identità etnica viene in rilievo sotto vari profili. Gli ordinamenti dei paesi occidentali infatti sono messi di fronte al problema dell'identità sia perché all'interno dei confini sono radicate storicamente una o più minoranze, che condividono una comune lingua e comuni tradizioni, e che sono per lo più concentrate in un determinato territorio; e sia perché i flussi migratori hanno determinato, nel territorio, la presenza di comunità più o meno consistenti che condividono una medesima cultura, e che vedono in essa una fonte importante per la loro identità. Nel primo caso - più direttamente politico - ci troviamo di fronte a comunità che pretendono di essere definite come "nazioni" o "popoli" (il popolo basco, catalano, tirolese, franco-canadese, ecc...), e pertanto conferiscono un carattere multi-nazionale allo Stato in cui risiedono, che in esse deve riconoscere delle vere e proprie minoranze nazionali. Quale che sia l'origine di tale carattere multi-nazionale (esperienze coloniali, una volontaria federazione di gruppi nazionali, una guerra) esso rappresenta il versante *politico* dell'identità etnica.

Nel secondo caso, l'immigrazione non giustifica né sostanzia richieste di tipo nazionalistico, e tuttavia impegna l'ordinamento dello Stato di destinazione nella gestione di un delicato bilanciamento tra esigenze di eguaglianza e tutela della diversità. Se è generalmente ammesso che gli immigrati debbano conformarsi alle norme dello Stato, integrando la loro cultura nelle forme della vita sociale come disciplinate dal legislatore, è anche evidente che molti aspetti della cultura di origine saranno mantenuti, e *pretenderanno* di essere mantenuti proprio in nome della tutela della loro cultura tradizionale e della loro identità. In tal caso, poiché le comunità immigrate tendono a condividere i modelli culturali dominanti (o ibridarli) e non avanzano pretese di autonomia sul piano politico e istituzionale, lo Stato assume un carattere multi-etnico, ma non multi-nazionale: e per conseguenza, il problema non è più direttamente politico ma giuridico, ovvero la determinazione degli spazi all'interno dei quali le comunità etniche possono esprimere la loro cultura particolare, e quale debba essere la risposta dell'ordinamento a tale diversità di prassi e tradizioni (Kymlicka 1991). In altri termini, è un problema di riconoscimento, e di quale sia il ruolo del diritto nel favorire, o ostacolare, il riconoscimento delle identità culturali.

#### 4. Il riconoscimento dell'identità etnica

Se le identità sono dialogiche, la risposta dell'ordinamento alle richieste avanzate dalle comunità etniche è tale da contribuire a definirne l'identità stessa. Va tenuto presente come il riconoscimento sia un'attività complessa che si sviluppa su piani molteplici, reciprocamente interferenti seppur concettualmente distinguibili (Honneth 2002). Il riconoscimento, in altri termini, avviene quotidianamente a vari livelli, da quello interpersonale a quello sociale e giuridico, e con varie modalità.

Questa molteplicità di piani e di strumenti, oltre che questa pluralità di esiti e di significati del riconoscimento, deve pertanto essere tenuta presente laddove si affronti il problema dell'identità dei migranti e delle strategie per il riconoscimento compatibili con uno Stato democratico di diritto.

In questa prospettiva, da tempo è stato osservato il conflitto fra le c.d. politiche dell'eguaglianza e le politiche della differenza (Taylor 1994: 32). Entrambe tali politiche mirano a garantire, in una prospettiva universalistica, la possibilità che ciascun individuo sia riconosciuto pubblicamente per quello che è, poiché da tale riconoscimento deriva la garanzia della dignità e del valore insopprimibile di ogni individuo. Ma tale universalismo si sviluppa in due direzioni del tutto differenti: da un lato (nelle politiche dell'eguaglianza) esso fonda la garanzia, per ciascun individuo, di un medesimo *corpus* di diritti e libertà; dall'altro (nelle politiche della differenza), esso impone che siano riconosciute quelle caratteristiche differenziali fra ogni gruppo sociale, al fine di garantirne la sopravvivenza. Da un lato esso garantisce che ciascuno possa vivere in conformità all'immagine di sé che, come individuo, ritiene più degna; dall'altro che ciascuno possa vivere in conformità all'immagine di sé che, come membro di un gruppo, dà significato e valore alla sua esistenza.

Il modello politico del proceduralismo liberale è incapace di gestire questa duplicità di piani, perché ogni politica di protezione delle differenze, ovvero ogni politica in cui una specifica identità culturale sia assunta in quanto tale come oggetto di protezione da parte dell'ordinamento, contraddice l'idea che l'unico modo per garantire la dignità umana sia quello di tutelare l'autonomia delle scelte individuali, relegando la politica in una posizione di neutralità rispetto ad ogni finalità "sostantiva". In altri termini, tutelare questa o quella specifica identità collettiva violerebbe proprio questo principio di neutralità delle scelte pubbliche, poiché solo il rispetto delle procedure democratiche è compatibile con esso (Barry 2001).

Neppure versioni più "ospitali" del liberalismo riescono a risolvere il problema. Tali prospettive non sono infatti in grado di rispondere alle richieste di approvazione pubblica (e dunque di *promozione* ad esempio a livello scolastico, universitario, istituzionale) avanzate dalle culture che con le migrazioni entrano sulla scena sociale, e che per l'appunto sono richieste di riconoscimento. Il fatto poi che queste culture siano condivise dagli stessi cittadini, ovvero che non siano semplicemente delle prassi rispetto alle quali si possa opporre l'omogeneità del

Noi politico ("noi, qui, facciamo così"), fa sì che l'atteggiamento più convincente sia quello di una disponibilità all'inclusione, subordinata alla verifica e alla valutazione di queste istanze culturalmente motivate.

Più convincente mi pare la prospettiva che, nel tempo, è emersa dal confronto tra Benhabib e Habermas. In tale prospettiva, anzitutto, si sostiene che una democrazia può essere accogliente nei confronti delle istanze avanzate dalle differenti culture, ed essere al contempo ferma nella difesa dei diritti individuali, a patto che vengano rispettate tre condizioni fondamentali: una reciprocità egualitaria, la volontaria ascrizione di ciascun individuo a ciascun gruppo, e la libertà di uscita (Benhabib 2002: 19). Il primo principio impone di considerare i membri di ogni gruppo minoritario come titolari, indipendentemente dalla loro appartenenza a tali gruppi, dei medesimi diritti civili, politici e sociali della maggioranza. Il secondo principio garantisce che l'appartenenza ad un gruppo debba essere il più possibile conseguente ad una libera scelta dell'individuo. Infine, il terzo principio impone di garantire a ciascuno il diritto di non-appartenenza, o più esattamente il diritto di svincolarsi dall'appartenenza ad una specifica comunità, e non considerarsi più un membro di essa.

Ora, se si considerano prioritari questi principi, ciò che emerge è la centralità del principio di autonomia individuale; l'autonomia garantisce la libertà di auto-ascrizione e uscita dai gruppi da parte dell'individuo, e l'autonomia nella partecipazione al dibattito pubblico garantisce l'accettabilità delle decisioni della maggioranza. La libera partecipazione al dibattito pubblico sui valori e le pratiche ammesse rende le deliberazioni pubbliche accettabili da parte di tutti, così come ciascuno può, autonomamente, scegliere a quale gruppo fare riferimento per costruire la propria identità. La democrazia discorsiva, pertanto, non solo determina la legittimità delle scelte politiche e normative, ma produce anche il rafforzamento delle virtù civili e la coesione sociale, poiché fa percepire la democrazia stessa come un'impresa collettiva e cooperativa tra soggetti liberi ed eguali (Benhabib 2002: 133).

Questo modello, tuttavia, è apparso eccessivamente idealistico ad alcuni studiosi, i quali hanno sottolineato che le distanze fra le varie concezioni e culture presenti in un medesimo contesto sono spesso di tale consistenza che l'effettiva partecipazione al dibattito pubblico può restare, in larga misura, inattuabile o illusoria (Valadez 2001: 101).

Tale perplessità, in effetti, è stata anche recentemente riproposta dallo stesso Habermas, in relazione ai problemi nascenti dal confronto fra più identità religiose. Egli ha notato difatti che in uno Stato laico l'esercizio del potere, necessariamente fondato su basi non religiose, colma le proprie lacune di legittimazione conseguenti a tale neutralizzazione ideologica col richiamo alla Costituzione; e che, d'altro canto, la procedura democratica si legittima tanto sulla eguale accettabilità razionale, da parte dei cittadini, delle decisioni prese, quanto sulla pari partecipazione politica di questi stessi cittadini (Habermas 2006: 25).

Ora, se il primo di tali elementi fa sì che le scelte normative debbano sempre

essere motivate razionalmente, e precisamente sulla base di quella 'ragione naturale' che può essere condivisa da tutti, e attraverso forme pubbliche e condivise di discussione, il secondo elemento rappresenta un problema infinitamente più spinoso; la "riserva istituzionale di traduzione" in argomenti razionali delle scelte di valore non può essere imposta normativamente ai singoli: poiché la necessità di assicurare l'impegno cooperativo di tutti i cittadini, e di far sì che essi si sentano parte *allo stesso titolo* di una *civitas* alle cui leggi sono soggetti, fa ritenere infatti auspicabile "l'ammissione di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica politica".

In altre parole, devono essere ammessi al dibattito pubblico non soltanto gli argomenti razionali e razionalmente giustificabili, ma anche le argomentazioni religiose che i cittadini (monoglotti, con la definizione di Habermas) non riescono a tradurre in equivalenti razionali; ciò perché è necessario assicurare quella cooperazione intersoggettiva della quale lo Stato si nutre (Habermas 2006: 32ss.), e perché non è opportuno privarsi di risorse ulteriori (anche non razionali) per la creazione del senso, preziosissime in uno Stato post-secolare.

Il rischio dello Stato liberale, secondo Habermas, è insomma quello di ripartire in misura asimmetrica gli oneri cognitivi, imponendo solo ai cittadini credenti (e potremmo aggiungere: a tutti coloro che fondano su argomenti culturali e tradizionali le loro prassi) o uno sforzo di traduzione delle loro visioni del mondo, minando con ciò quella solidarietà unificante che, non potendo essere imposta per legge, si fonda sul sentimento di eguale partecipazione dei singoli alla vita pubblica. Tale asimmetria, insomma, dovrebbe essere risolta non con il semplice e vuoto appello alla tolleranza, ma cominciando a prendere sul serio i contributi religiosi, tradizionali e culturali ai dibattiti politici, non escludendo un loro possibile valore cognitivo (nel riconoscimento, tuttavia, della preminenza delle argomentazioni razionali), ed attivando dei "processi complementari di apprendimento" (Habermas 2006: 41).

Tale obiezione (si veda anche Williams 2000: 133), a mio parere molto fondata, ha spinto ad una parziale riformulazione della teoria della deliberazione pubblica, determinando una maggiore accoglienza verso prassi argomentative e giustificazioni anche non esclusivamente razionali. S. Benhabib, ad esempio, ha cercato di opporre a detta obiezione numerosi contro-argomenti; in primo luogo, ha ritenuto che in un contesto pluralista la discussione pubblica non implica necessariamente un onere di traduzione razionale della propria visione del mondo, quanto piuttosto un impegno reciproco di *familiarizzazione* e traduzione fra i rispettivi orizzonti (riprendendo, così, il tema gadameriano della fusione di orizzonti, *horizontverschmelzung*). Ancora, ha proposto di non considerare la sfera pubblica come dominata da un unico modello argomentativo (quello del dialogo razionale) ma come capace di accogliere stili narrativi e modelli argomentativi differenti, distinguendo fra *sintassi* e *semantica* dell'argomentazione (Benhabib: 140). Infine, ha sottolineato che se certamente la possibilità concreta di raggiungere un accordo mediante l'argomentazione razionale resta, in molti casi, un'illusione, la prospettiva della democrazia deliberativa è compatibile con la ricerca di compromessi mo-

rali e strategie politiche, poiché tali attività si rivelano essere, in fondo, una forma di reciproco apprendimento e di mutua cooperazione al fine di trovare modi e stili di vita reciprocamente accettabili (Benhabib: 145).

Insomma, la democrazia deliberativa non va intesa come un astratto ideale teoretico, ma come una prassi politica, un modello concreto di gestione dei conflitti e dei dibattiti pubblici in una società pluralista; ed in tal senso resta, ad avviso di molti, la migliore modalità per rendere compatibile il riconoscimento dei diritti dei singoli con il riconoscimento delle identità etniche e delle tradizioni culturali.

## Bibliografia

Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard, Cambridge MA 2001.

Barth, Fredrik, 'Introduction' in Fredrik Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9-38. Universitetsforlaget, Oslo 1969.

Benhabib, Sheila, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds *The History and Geography of Human Genes*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1994.

Gamson, William, and Andre Modigliani, "The changing culture of affirmative action." in *Research in Political Sociology*, ed. R.G.Braungart. JAI Press, Greenwich, Conn. 1987.

Habermas, Juergen, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas - Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001.

Habermas, Juergen, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma- Bari 2006.

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fr. am Main 1992; tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Hylland Eriksen, Thomas, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London - New York 2010.

Kymlicka, Will (1991) *Liberalism and the Politicization of Ethnicity*, (4) *Can. J. L. & Jurisprudence*, pp. 239-256.

Nagel, Joane, "The political construction of ethnicity." in *Competitive Ethnic Relations*, eds. S. Olhakand J. Nagel, 93-112. Academic Press, New York 1986.

Taylor, Charles, *The politics of recognition*, in A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994.

Valadez, J.M., *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-determination in Multicultural Societies*, Westview Press, Boulder 2001.

Williams, M., *The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy*, in W. Kymlicka - W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Yelvington, Kevin (1991) "Ethnicity as practice? A comment on Bentley". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158-68.



## L'identità sadica

LEONARDO NEPI

Nel linguaggio comune la persona "sadica" è quella che si comporta in maniera crudele verso gli altri, cercando di umiliarli gratuitamente nelle relazioni sociali, familiari e lavorative. Al di là di questo significato comune, il sadismo è annoverato tra le parafilie, cioè le perversioni sessuali causate da impulsi intensi e ricorrenti: in questo caso, il sadico trae piacere sessuale dall'infliggere umiliazioni e sofferenze agli altri e questa tendenza può essere all'origine di atti di aggressione sessuale. Se, infatti, il corpo dell'altro è visto come mero oggetto di piacere, senza alcun riguardo per la dignità della persona di cui il corpo stesso è parte essenziale, il rischio che si corre è quello di utilizzare l'altro come strumento e non come fine, trascurandone quindi il valore-persona per assecondare il proprio desiderio.

Caratteristica dell'atteggiamento sadico sembra quindi essere l'*oggettualizzazione*, intesa come riduzione dell'altro ad oggetto, privato quindi della sua dignità e della sua autonomia. Il concetto di oggettualizzazione è stato proposto soprattutto dalle teorie femministe (MacKinnon, 1987) per indicare la negazione dell'espressione autonoma delle donne, ma analogamente può essere esteso ad ogni relazione interpersonale di assoggettamento. Il sadismo è allora interpretabile come una forma malata di individualismo possessivo, nel quale il rapporto con il corpo dell'altro è vissuto come forma di dominio perverso, in quanto possesso orientato all'abuso e alla prevaricazione. Perversa è anche la forma di comunicazione che si instaura tra il sadico e la sua vittima, poiché le atroci sofferenze dell'altro non attivano sentimenti di compassione e solidarietà, quanto piuttosto sensazioni di piacere e soddisfazione. Luigi Lombardi Vallauri, in un saggio del 1976, individuava il fondamento teoretico del sadismo nello "scientismo materialista", inteso come riduzione del corpo umano a materia plasmabile e, in definitiva, a prodotto. Questo comporterebbe l'impossibilità di pensare l'essere umano come persona, in tutta la sua valenza ontologica e normativa, aprendo la strada a forme sadiche di manipolazione dell'umano fondate su un *indifferentismo naturalistico puro* (p. 59) e quindi sul mancato riconoscimento dell'altrui dignità trascendente.

Paradossalmente, Martha Nussbaum (2014) afferma che in un contesto di parità, rispetto e consenso, l'oggettualizzazione può non essere così problematica, o comunque non necessariamente riconducibile ad un comportamento sadico: l'inerzia della persona-oggetto non è infatti condizione necessaria per rendere la

persona stessa strumentale e priva di autonomia. Il punto fondamentale della questione, secondo Nussbaum, non risiede nel fatto che si debba essere trattati come soggetti piuttosto che come oggetti, ma nel fatto che si debba essere trattati kantianamente come un fine in sé. Se, tuttavia, è vero che l'utilizzo strumentale delle persone le spoglia dell'autonomia, esponendole al rischio di abusi, l'oggettualizzazione può essere giustificata dal principio di reciprocità.

Nussbaum fa esplicito riferimento a Kant, il quale, riflettendo su sessualità e matrimonio, afferma che il desiderio sessuale è una pulsione molto intensa, che può portare a trattare l'altro non come un fine in sé, ma come strumento per raggiungere il soddisfacimento del proprio desiderio. Per poter configurare come moralmente e giuridicamente legittimo questo comportamento, Kant pone l'accento sulla reciprocità di tale "oggettualizzazione", sul fatto cioè che ambedue le parti del rapporto sessuale giungano a trattarsi reciprocamente come mezzi e non come fini. Tale reciprocità, che legittima questa forma di strumentalizzazione dell'altro, verrebbe compiutamente realizzata soltanto nel matrimonio, un istituto che garantirebbe reciproco rispetto tra i coniugi. Ed è proprio partendo da questi autorevoli presupposti kantiani che Martha Nussbaum arriva ad affermare che "in molti casi, se non in tutti, la differenza fra un uso deprecabile e uno benigno dell'oggettualizzazione dipenderà dal contesto globale della relazione umana in questione". Seguendo gli sviluppi della cultura contemporanea, il contesto che legittima l'oggettualizzazione per Nussbaum non è soltanto quello coniugale, ma qualsiasi relazione caratterizzata da mutua fiducia, rispetto e considerazione.

Se, quindi, non è l'oggettualizzazione la caratteristica fondamentale del comportamento sadico, questa può essere individuata nella *inflizione del dolore* e nel piacere che da questa inflizione scaturisce. Anche in questo caso occorrono delle precisazioni, perché non sempre il dolore è un criterio attendibile per giudicare come illegittimo un rapporto. Il dolore entro certi limiti può apparire idoneo ad attivare una relazione erotica soddisfacente sia per chi lo procura, sia per chi lo subisce. Esiste infatti una relazione tra potenza e desiderio, che in certi casi può portare una delle parti della relazione ad attivare stimoli sessuali con azioni che apparentemente appaiono sopraffazioni, ma che in realtà sono gradite al partner nel contesto erotico. La percezione del dolore, attraverso la stimolazione dei sensi, genera emozioni che possono invitare al rapporto sessuale, senza per questo degenerare in comportamenti patologici (Scruton, 1986).

A ben vedere, il sadico riesce a trovare una soddisfazione quando suscita una reazione di sofferenza nell'altro, che quindi non può essere concepito meramente come oggetto, ma deve essere consapevole vittima delle crudeltà che vengono inflitte. Nell'infliggere dolore, il sadico è bramoso di riconoscimento ed assoggettamento, che non possono essere ottenuti da un oggetto: per questo si tratta di una perversione che si realizza nell'ambito di una relazione intersoggettiva. Il ruolo del sadico non è quindi quello di dominio assoluto sul corpo-oggetto della vittima, ma si inserisce in una relazione con un altro soggetto.

Ci potremmo spingere oltre, affermando che c'è un altro protagonista da

prendere in considerazione nella definizione dell'identità sadica: la Natura a cui il sadico fa riferimento, la quale non soltanto è indifferente, ma è malvagia, al punto tale da strumentalizzare il sadico stesso. Laddove la Natura sia concepita come matrigna e la legge naturale come imperativo volto all'annichilimento dell'altro, l'atto sadico è infatti governato da una legge superiore e trascendente, un'etica perversa che impone di infliggere sofferenze e di punire. Come hanno ben evidenziato studi psicanalitici (Benvenuto, 2005), il sadico si fa allora strumento di un ordine naturale ingiusto e crudele, senza per questo aver alcun risentimento personale nei confronti della vittima, ma seguendo la legge naturale della perversione. La prospettiva di padronanza e di dominio, apparentemente propria dell'identità sadica, inizia quindi a sfumare in nome di un (dis)ordine superiore, al quale il sadico stesso si assoggetta.

C'è inoltre la possibilità che il gesto di sottomissione alla legge perversa sia consapevole e volontario, da parte di una persona che prova a sua volta piacere nell'essere maltrattato ed umiliato in quanto *masochista*. La relazione sadomasochista è infatti una relazione tra soggetti consenzienti e consapevoli, nella quale la "vittima" desidera soffrire, perché riconosce nel dolore un messaggio erotico che comunica interesse nei suoi confronti. Nel dichiararsi schiavo del suo padrone, il masochista non gode della soddisfazione del desiderio del sadico, ma soltanto del sentirsi esso stesso schiavo. Paradossalmente la relazione si capovolge ed è il masochista a strumentalizzare il sadico per il perseguimento del proprio piacere. Il masochista non è allora una vittima passiva, ma il soggetto attivo della sofferenza e, in quanto tale, ha una certa padronanza nel rapporto con il sadico.

Per questo l'identità sadica, apparentemente semplice da definire, risulta ben più problematica di quanto si possa immaginare. Ciò che caratterizza l'atteggiamento sadico è la perdurante necessità di assoggettare ed umiliare l'altro, senza tenere in debita considerazione la volontà dell'altra persona, che tuttavia nel masochista è una volontà consenziente. Questo non impedisce al sadico di farsi strumento di una legge perversa, in quanto finalizzata alla distruzione, né ad altri di strumentalizzare il sadico stesso, il quale si espone quindi al rischio di perdere la padronanza sugli altri e su di sé; ma, soprattutto, perde la possibilità di provare il piacere di una relazione autentica.

## Bibliografia

Benvenuto, Sergio. 2005. *Perversioni. Sessualità, etica, psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.

Lombardi Vallauri, Luigi. 1976. *Abortismo libertario e sadismo*. Milano: Scotti Camuzzi.

MacKinnon, Catharine. 1987. *Feminism Unmodified*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. 2014. *Persona Oggetto (1995)*. Trento: Erickson.

Scruton, Roger. 1986. *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, Free Press: New York.

## Identità e *enhancement* (potenziamento)

LAURA PALAZZANI

L'*Enhancement* (potenziamento) indica l'uso volontario delle conoscenze scientifiche e delle applicazioni tecnologiche per intervenire sul corpo umano di individui sani al fine di alterare il normale funzionamento fisico-psichico, aumentando - in modo radicale o moderato - le capacità fisiche (forza), mentali (intelligenza, memoria) ed emotive (umore, personalità). Ne sono esempi la chirurgia estetica per migliorare la bellezza, il doping nello sport per aumentare la forza, la selezione e/o alterazione eugenetica per scartare i caratteri indesiderati, incrementare i caratteri desiderati o creare nuovi caratteri, il potenziamento neuro-cognitivo per aumentare l'intelligenza e il potenziamento biologico per prolungare la vita fino ad una possibile immortalità terrena.

All'*enhancement* si contrappone l'*achievement*: tale espressione ricorre nella letteratura per indicare la scelta intenzionale, anche a fronte della disponibilità di nuove tecnologie, di acquisire i risultati sul piano fisico-psichico-emotivo mediante lo sforzo attivo e l'impegno personale al fine di modificare le proprie capacità naturali migliorando se stessi.

È proprio nel contesto della contrapposizione *enhancement/achievement* che emerge la discussione con riferimento al tema dell'identità.

In modo particolare gli oppositori dell'*enhancement* ritengono che l'intervento farmacologico o tecnologico di potenziamento sul corpo o sulla mente sia una mera facilitazione tecnologica, esteriore ed artificiale, una "scorciatoia biotecnologica" che consente di raggiungere risultati desiderati anche ottimi e superiori, in tempi più brevi e in maniera più efficiente, ma in modo "ingannevole". Il potenziamento in questo senso costituirebbe un "imbroglio": pur potendo anche aumentare in senso quantitativo funzioni determinate e isolate dell'individuo (quali le funzioni fisiche, intellettive o emotive), rischia di perdere di vista la globalità e la complessità dell'io.

Le tecniche di potenziamento agiscono direttamente sul corpo e sulla mente per produrre un effetto: il soggetto tende a rimanere passivo, non giocando alcun ruolo attivo nel cambiamento. Il soggetto subisce e sente gli effetti indotti dall'assunzione di farmaci o dall'uso di tecnologie, ma non ne comprende il significato in termini umani, perché non "acquisisce" interiormente i risultati, bensì li raggiunge

solo esteriormente. In questo senso si pone in evidenza come l'elemento negativo delle tecnologie di potenziamento sia la deformazione della struttura profonda dell'attività umana, che incide sulla stessa identità. Il potenziamento produce o può produrre un'alienazione dell'identità dell'agente, impedendo all'individuo di esprimere il vero sé e impoverendo l'uomo fino a de-umanizzarlo.

Chi ottiene la magrezza chirurgicamente eliminando radicalmente il grasso corporeo, non impara l'equilibrio alimentare; chi si calma prendendo una pillola, non apprende l'auto-controllo della aggressività; chi prende un analgesico per bloccare il dolore, disimpara a misurarsi con la sofferenza; chi assume un farmaco per non avere paura, non capisce il significato di essere coraggioso. L'uso delle sostanze psicotrope può migliorare la capacità di controllare l'umore, ma rende le azioni prodotti impersonali della volontà, togliendo la possibilità di trovare energie interne di rielaborazione delle avversità della vita, falsificando la relazione con gli altri e la stessa percezione di sé. Una medicina che ci rende felici consente di raggiungere uno stato emotivo senza la comprensione del come e del perché di tale condizione; mentre la felicità che deriva dalla soddisfazione raggiunta faticosamente con il lavoro è umanamente comprensibile ed esperibile nel "vissuto". Modificare l'intelligenza e le disposizioni emotive mediante l'assunzione di farmaci può rendere euforici, ma può mettere in pericolo la capacità di costruire una solida e coerente identità personale ed influire significativamente sulla capacità di affrontare i limiti personali oltre che le relazioni interpersonali.

Se si raggiunge un risultato in modo impersonale - come avviene/può avvenire con il potenziamento farmacologico e/o tecnologico - non è il raggiungimento del risultato *della persona*. Bisogna distinguere l'identità numerica, ovvero il permanere dello stesso ente nonostante la pluralità di cambiamenti, dall'identità narrativa ossia il permanere di un sé che trasforma se stesso nel corso delle esperienze della propria vita. Il potenziamento produce cambiamenti senza incidere sulla trasformazione dell'umano: sono le esperienze nelle azioni che costituiscono l'identità umana. Il potenziamento artificiale interrompendo il rapporto tra le attività e i risultati, tra il soggetto conoscente/agente e le sue attività intenzionali, offusca la linea di confine tra ciò che raggiungiamo con le nostre forze ed energie e ciò che risulta dalla presenza di un determinato quantitativo di sostanze ingerite o tecnologie usate. In questo senso, offusca o può offuscare la costruzione autentica dell'identità della persona.

In contrapposizione al potenziamento, *l'achievement* consente una trasformazione sostanziale autentica del soggetto, quale "miglioramento" in senso qualitativo o crescita complessiva dell'identità personale. Nelle nostre azioni di auto-miglioramento viviamo e sperimentiamo il rapporto tra mezzi e fini, tra il nostro fare e gli obiettivi che raggiungiamo. Attraverso l'impegno e lo sforzo "acquisiamo" i risultati e proprio nell'acquisirli interiormente, cresciamo intimamente, formiamo la nostra identità e personalità, relazionandoci con noi stessi e con gli altri.

*L'achievement* consente, anche a costo di sacrifici, di rendersi conto del cambiamento di sé, come soggetti delle azioni. La "fioritura umana" non è l'accumulo

di risultati di eccellenza ottenuti artificialmente, ma consiste nello sforzo quotidiano, costante e regolare, nella vita per la realizzazione di sé: uno sforzo che consente, attraverso l'esperienza diretta e personale, di mettere alla prova le proprie capacità anche di fronte alle avversità. Anche se desideriamo una pillola che ci faccia dimagrire istantaneamente, possiamo capire che la nostra salute si costruisce con uno stile di vita che si esprime nella quotidianità del modo di nutrirsi e fare esercizio fisico. Anche se ci diverte o ci entusiasma vedere la performance di un atleta che raggiunge ottimi risultati e sembra non fare sforzo, ammiriamo nello sportivo la capacità di superare gli ostacoli, la conquista personale mediante l'impegno. Anche se ci risulta più semplice usare il calcolatore, comprendiamo che la matematica consiste nel misurarsi con la fatica del calcolo. Se scaliamo la montagna prendendo le pillole per avere la forza di arrivare fino alla cima più alta, ci rendiamo conto che non siamo davvero "noi" ad avere scalato la montagna.

Se il buon funzionamento del corpo e della mente diviene l'obiettivo assoluto, quale che sia il mezzo che utilizziamo, rischiamo di assolutizzare la tecnica che diviene mero mezzo autoreferenziale e perdiamo la nostra identità ed umanità. Il riduzionismo diviene tecnicismo, chiuso nell'orizzonte dell'immanenza che limita la tecnica al come/fattibile e perde di vista il perché/il fine.

Gli interventi biotecnologici di potenziamento possono alterare l'esperienza umana, filtrare e sostituire l'azione, togliendone il significato autentico. È l'attività genuinamente umana, perseguita per se stessa, che ci consente di essere soddisfatti di noi stessi incondizionatamente, a prescindere dai risultati che otteniamo. La profonda struttura di queste attività rivela l'autenticità non mediata e trasparente: in questo senso l'azione acquisisce un valore morale, in relazione alla modalità e al fine. Il risultato ottenuto con mezzi artificiali potenziativi non è suscettibile di lode o di biasimo, ma solo di un giudizio tecnico relativo all'adeguatezza dei mezzi in relazione ai fini, che coincidono con i desideri soggettivi e/o sociali.

Il senso autentico e morale dell'agire umano si esprime nella tensione alla realizzazione di sé che coincide con il compimento di ciò che è propriamente umano (*human fulfillment*). L'*achievement* è la modalità non tecnologica e non artificiale che consente all'uomo di esprimere pienamente se stesso mediante la virtù, intesa in senso aristotelico, ossia l'abitudine costante a comportarsi in modo buono in vista della realizzazione delle proprie capacità naturali. La virtù pone l'attenzione sull'agente morale e non sull'azione, sulla riflessione personale o in prima persona nel tentativo di rispondere alla domanda "che tipo di persona voglio essere?" o anche "chi dovrei essere?" in contrapposizione alla riflessione impersonale che mira solo a raggiungere in modo più veloce un risultato meramente funzionale. La virtù riguarda la motivazione ed intenzione interiore, rimanda ad un modello d'impegno nell'arco complessivo della "vita etica" individuale, quale sforzo volto all'eccellenza dell'agire. A. MacIntyre parla di "pratiche significative" con riferimento alle azioni in cui il fine non è il risultato esterno (*external good*), ma la crescita interiore (*internal good*) del soggetto a prescindere dai risultati raggiunti.

Anche nella prospettiva di M. Nussbaum e dell'approccio delle capacità si

evidenzia la distinzione tra capacità intese come attività umane complesse volte alla realizzazione di sé con gli altri e mere funzioni: l'autrice mostra il nesso tra capacità e vita buona, quale possibilità di realizzare una vita felice. La "capacitazione" significa essere in grado di scegliere le modalità di attuazione delle proprie capacità come condizione di identità personale e relazione e come condizione di libertà. I risultati in termini di felicità non dipendono dunque dall'assunzione passiva di farmaci o dall'uso di tecnologie potenziative a cui si finisce per "delegare se stessi", ma dal libero agire personale ed interpersonale.

I sostenitori dell'*enhancement* ritengono equiparabili l'allenamento e il doping sportivo o l'educazione e il potenziamento cognitivo, negando che vi sia una netta distinzione tra intervento tecnologico e non tecnologico quando l'obiettivo è lo stesso, ossia l'aumento di specifiche funzioni siano esse fisiche, intellettive o emotive.

Si tratta di una posizione comprensibile sul piano ergonomico, ossia dell'efficienza delle azioni in rapporto ai risultati, ma che mette in pericolo il processo di identificazione umana. A ben vedere il miglioramento ottenuto mediante l'apprendimento o l'allenamento non corrisponde al potenziamento intellettuale e fisico: il primo consente di raggiungere risultati mediante uno sforzo personale e critico che nasce dalla motivazione a sviluppare naturalmente le proprie potenzialità mediante un esercizio su se stessi e mediante il rapporto con gli altri; il secondo ottiene, attraverso la medicalizzazione, la soddisfazione di desideri in modo rapido e meccanico, falsificando l'esperienza individuale e relazionale. Le attività diverrebbero automatiche conseguenze del potenziamento, corrodendo i significati intrinseci dell'identità che si esprime nell'agire personale.

In questo senso il potenziamento non è uno strumento di liberazione del soggetto, bensì restringe l'autonomia dell'agente, intesa come libertà e responsabilità, con un "imbroglio fraudolento" nei confronti di se stesso e degli altri. In questo senso l'*enhancement* rischia di essere un *de-potenziamento* dell'uomo, un potenziamento farmacologico e/o tecnologico, ma non un miglioramento umano, in quanto toglie l'opportunità al soggetto di fare esperienza del limite e del suo superamento, come luogo di senso e di valore.

È la consapevolezza del limite, della vulnerabilità, della mancanza che fonda l'autentica aspirazione dell'uomo alla realizzazione di sé. La motivazione al raggiungimento della pienezza umana dipendono dal nostro essere creature indigenti con bisogni e desideri, consapevoli della finitezza, del divario ineliminabile tra l'aspirazione trascendente dell'anima e la limitata capacità dei corpi e delle menti. La fioritura dell'umano autentica non si esprime nel vivere in corpi perfetti e felici senza malattia, sofferenza e morte, ma è la vita vissuta nel tempo che accetta i limiti scanditi dal tempo in grado di apprezzare le soddisfazioni, di costruire legami con gli altri (familiari, amicali, solidali) nelle diverse stagioni della vita, dalla nascita all'invecchiamento, accettando anche il declino e la morte. La stessa aspirazione del desiderio è felicità, non solo l'appagamento del desiderio: la felicità si realizza anche nella soddisfazione raggiunta con l'impegno. La volontà che



desidera la perfezione è una falsa illusione, che può costare il prezzo della stessa identità personale e umanità.

## Bibliografia

Aguti A. (a cura di), *Anthropologica. Annuario di studi filosofici* (2011). *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011.

Buchanan A.E., *Enhancement and the Ethics of Development*, "Kennedy Institute of Ethics Journal", 2008, 18 (1), pp.1-34.

Coeckelbergh M., *Human Development or Human Enhancement? A Methodological Reflection on Capabilities and the Evaluation of Information Technologies*, "Ethics Inf. Technol.", 2011, 13, pp. 81-92.

D'Agostino F., *Virtus in infirmitate perficitur* (1 Cor. 12.9), in L. Palazzani (a cura di), *Verso la salute perfetta: enhancement tra bioetica e biodiritto*, Studium, Roma 2014.

DeGrazia D., *Enhancement Technologies and Human Identity*, "Journal of Medicine and Philosophy", 2005, 30, pp. 261-283.

Elliott C., *Enhancement technologies and identity ethics*, "Society", 2004, 41 (5), pp. 25-31.

Fröding B., *Virtue Ethics and Human Enhancement*, Springer, Dordrecht 2013.

Jonas H., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis der Prinzips Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1985, tr. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

Kass L., *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, cit., p. 27.

MacIntyre A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1981, p. 194, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

Nussbaum M., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000, tr. it., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.

Palazzani L., *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli, Torino 2015.

## L'identità giuridica dei soggetti collettivi

MATTEO POMPEI

Il diritto è considerato in genere come un insieme di regole volte a disciplinare i rapporti tra gli uomini, o meglio, le relazioni che si vengono ad instaurare tra gli individui. Talvolta però è inevitabile fare riferimento a situazioni che non possono essere riferite specificamente a delle persone fisiche, sicché è opportuno ricorrere a strumenti che consentano di perfezionare la disciplina generale, sostituendo alla persona fisica un altro centro di interessi cui riferire le situazioni giuridiche<sup>1</sup>.

Ciò avviene allorché una pluralità di soggetti si riunisca per il perseguimento di scopi comuni e, in tale ottica, l'interesse del gruppo finisce per presentarsi diverso ed autonomo rispetto a quello di ciascun componente in sé considerato. In questo modo l'attività comune può essere esaminata in quanto tale e lo stesso gruppo diventa punto di riferimento per l'imputazione di situazioni giuridiche soggettive<sup>2</sup>.

Il diritto positivo attribuisce, dunque, a questi gruppi la qualifica di persone o soggetti giuridici. Ma quali sono i criteri alla radice di ciascuna attribuzione? Vi è una scelta formalistica, finalizzata solo ad ordinare gruppi di persone e a ridurre il riconoscimento giuridico sulla base di norme tecniche, o può esistere un riconoscimento ontologico dei soggetti collettivi, tale da individuare una loro identità giuridica?

Non è agevole definire univocamente un'identità giuridica attribuibile ai soggetti collettivi, proprio perché essi sono il frutto di lente elaborazioni culturali nelle quali si riverbera tutta la storia dell'esperienza giuridica medievale e moderna. Fra le numerose nozioni correnti, si può annoverare la "personalità giuridica", la "soggettività giuridica", la "capacità giuridica": tutte nozioni di cui si continua però a discutere la portata, dando evidenza della loro fragile struttura che forse è ontologicamente patologica, in quanto non è declinata sotto un profilo sostanziale, ma appartiene ad un ordine formale eteronomo, posto di volta in volta dal legislatore o dall'interprete del diritto.

Proprio in virtù di questa considerazione, non si intende in questa sede discernere gli enti aventi personalità giuridica da quelli a cui tale personalità non è riconosciuta, in quanto si preferisce evitare un approccio di stampo eminentemen-

te legalistico. Si cerca pertanto di inquadrare la questione nella cornice più ampia della soggettività giuridica, considerando soggetto collettivo qualunque centro di interessi cui possano essere riferiti diritti ed obblighi, come ad esempio un ente non riconosciuto<sup>3</sup>.

Ciò anche seguendo la scia dei recenti orientamenti giurisprudenziali, che non si sono tanto focalizzati sul riconoscimento della personalità giuridica in capo agli enti, ma si sono concentrati, piuttosto, sulla sussistenza o meno di una soggettività che individui un'identità separata di un gruppo rispetto ai singoli componenti.

Occorre riflettere, dunque, su quali possano essere i canoni per definire l'identità giuridica dei soggetti collettivi e se tale identità possa essere tutelata dagli organi giurisdizionali, così da essere qualificata come *identità giuridica*.

Un'interessante sponda ci è offerta da una sentenza del Tribunale Civile di Roma in occasione dell'arresto di un avvocato romano nell'ambito di vicende di corruzione e di intrecci politico-affaristici. In tale circostanza, molti organi di informazione avevano attribuito all'avvocato capitolino la qualifica di "commercialista", cosicché il Consiglio Nazionale dei dottori commercialisti e l'Ordine dei dottori commercialisti di Roma avevano notificato un atto di citazione agli organi di informazione, lamentando che l'uso improprio dell'attribuzione della qualifica di commercialista ad un soggetto sottoposto a misure cautelari creasse nocimento all'onorabilità collettiva dell'intera categoria dei commercialisti.

La sentenza susseguente ha condannato i convenuti, ancorandosi all'orientamento giurisprudenziale che riconosce il diritto alla tutela dell'identità personale degli enti, intesi non come i soggetti collettivi aventi personalità giuridica, ma come i gruppi in cui è possibile individuare una soggettività - e quindi un'identità - separata da quella dei singoli componenti<sup>4</sup>.

Tale ragionamento muove da un'interpretazione costituzionalmente orientata sulla base dell'art. 2 Cost. che, com'è noto, tutela i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità. Dal momento che gli enti collettivi (anche sprovvisti di personalità giuridica) sono qualificabili come "formazioni sociali" è opportuno che vengano tutelati tutti i diritti inviolabili della personalità, compresa l'identità<sup>5</sup>.

Si osservi che il diritto all'identità personale è il frutto di una vivace attività giurisprudenziale iniziata negli anni settanta<sup>6</sup>, in un moto di approfondimento rispetto al diritto al nome e al diritto all'immagine, mentre il richiamo alle formazioni sociali, dette anche società intermedie, scaturisce dalla cultura giuridica degli anni sessanta, perlopiù influenzata dal corporativismo e dal solidarismo cattolico. In tale prospettiva, il soggetto collettivo deve agire per perseguire fini suoi propri, dal momento che i singoli partecipanti beneficiano della tutela accordata all'ente collettivo solo in via indiretta.

Tra le formazioni sociali, di cui all'art. 2 Cost., sembra possibile annoverare gli ordini professionali, che sono anch'essi titolari di diritti inviolabili, tra i quali

spicca il diritto all'identità. È evidente, quindi, che vi sia una temperie tendente alla superfetazione dei diritti della personalità, che ormai sembrano avere piena cittadinanza nella nostra Carta costituzionale.

Dato per certo che un ordine professionale sia titolare di un proprio diritto all'identità personale, si pone l'interrogativo se tale diritto comprenda anche il diritto all'identità personale dell'intera categoria professionale, o meglio, dell'insieme indistinto di individui che esercitano la medesima professione.

Il Tribunale romano ha risposto affermativamente alla questione, ponendo le basi per alcune considerazioni.

Anzitutto, l'identità collettiva non si limita a un mero riconoscimento giuridico di una formazione collettiva, bensì ha *in re ipsa* il diritto alla onorabilità dell'intero soggetto collettivo. In altri termini, l'identità dei commercialisti non scaturisce dalla loro iscrizione all'albo professionale, bensì dalla loro appartenenza a quella categoria professionale che condivide determinati valori ed obblighi deontologici qualificanti la loro identità collettiva. Si potrebbe sostenere, quindi, che un uomo non *fa* il commercialista ma è commercialista.

Tale aspetto della sentenza sembra condivisibile, perché eradica quella visione fredda e formalistica dei corpi intermedi a vantaggio di una loro risemantizzazione, che cerchi di guardare oltre la riduzione volontaristica imposta dal legislatore.

Un profilo rischioso della sentenza in esame pertiene, invece, alla sovrapprotezione dei diritti della personalità dei soggetti collettivi, i quali potrebbero abusare degli strumenti giuridici preposti alla loro tutela<sup>7</sup>, come accade negli Stati Uniti d'America, ove c'è un continuo incremento delle cause di diffamazione da parte degli enti collettivi<sup>8</sup>.

Non sembra, infatti, che i tribunali nazionali tutelino con lo stesso zelo tutte le categorie professionali, allorché sia messa in discussione l'onorabilità dei dipendenti pubblici, degli operai o dei rappresentanti delle Istituzioni, che molto spesso sono oggetto di contestazioni generaliste e poco circoscritte. O, ancora, sembra improbabile che gli studenti universitari possano organizzare una *class action* contro chi li definisce immaturi e poco inclini al sacrificio. L'assenza di parametri oggettivi e validi per tutte le categorie fa sì che siano i giudici - forse anche sulla base della loro "sensibilità sociale" e quindi in antitesi con il principio di una cieca giustizia - di volta in volta a stabilire quali siano le categorie che meritino maggior tutela a discapito di altre.

Tali considerazioni potrebbero essere traslate verso l'identità etnica, che, almeno in Italia, sembra essere più permeabile alle critiche in tema di identità collettiva. Gli unici giudici che hanno avuto intenzione di tutelare l'identità etnica sembrano essere stati quelli sportivi, che hanno punito i c.d. "cori di discriminazione territoriale" ripetuti negli stadi italiani durante le partite di calcio, in ottemperanza all'articolo 14 delle *Regole disciplinari dell'Uefa* che punisce «chi insulta la dignità umana di una persona o di un gruppo di persone in qualsiasi modo, inclusi

il colore della pelle, la razza, la religione o l'etnia».

Ma in questi casi, non viene tanto tutelata l'identità propria dei soggetti collettivi, quanto la loro identità mediatica, che è salvaguardata soprattutto nelle nazioni in cui vi sono molteplici gruppi etnici. Paradigmatico è il caso del teatro Metropolitan di New York, che ha recentemente interrotto la tradizione lirica dell'*Otello*, in cui la parte del *Moro* era sempre rappresentata da un attore bianco truccato da «blackface»<sup>9</sup>. In seguito alla pressione mediatica, infatti, il teatro dell'opera americano ha deciso di non truccare più il volto del *Moro veneziano*, poiché ritenuto offensivo per l'identità collettiva degli afro-americani.

Sarebbe interessante sapere se quest'aspra polemica avrebbe avuto la stessa risonanza se l'*Otello verdiano*, anziché essere un uomo ai margini della società veneziana, dominato dalla gelosia che lo spinge sino al tragico epilogo, fosse stato un'icona eroica e valorosa, un esempio tale da accrescere l'orgoglio e il senso di identità collettiva di tutti gli afro-americani degli Stati Uniti.

Al di là dei profili descrittivi, la considerazione più importante che scaturisce da queste riflessioni pertiene al fatto che l'identità dei soggetti collettivi si palesa in modo multiforme. Ed infatti, si scopre che il soggetto collettivo non è portatore di una mera identità ontologica o, tutt'al più, sociologica. Nell'epoca contemporanea ai soggetti collettivi è riconosciuta soprattutto un'identità mediatica.

Come nel mito platonico della caverna, ciò che sembra significativo riguarda l'opinione (la *doxa*) che circonda i soggetti collettivi, anziché la loro identità vera (*aletheia*). L'identità mediatica dell'epoca postmoderna, quindi, permette tanto alle persone fisiche quanto alle persone giuridiche - *rectius* soggetti di diritto - di porre una "maschera" dinanzi alla propria identità ontologica, al fine di comunicare non ciò che si è, ma ciò che si vorrebbe essere. La dicotomia tra *essere* e *dover essere*, sembra essere superata da quella tra *essere* e *volere essere*.

Ed è proprio la maschera che evoca il significato del termine *persona* che, com'è noto, trae origine dal sostantivo latino usato in epoca classica, con cui veniva chiamata la maschera indossata dagli attori sul palcoscenico, cosicché risuonasse meglio la loro voce<sup>10</sup>. Volendo compiere un breve *excursus* storico, senza pretese di completezza, si osserva, tuttavia, che solo nel tredicesimo secolo è stato usato il termine *persona* per delineare entità unitarie ed astratte, distinte dalle persone fisiche, sicché il primo che ha elaborato il concetto di *persona giuridica* fu probabilmente Sinibaldo dei Fieschi, poi Papa Innocenzo IV<sup>11</sup>.

Va considerato che l'insigne canonista, individuando con lucidità l'unità d'imputazione dell'*universitas*<sup>12</sup>, non ha ritenuto di formulare una teoria organica, ma si è limitato a dare una soluzione concreta a un'esigenza di carattere pratico<sup>13</sup>. In altri termini, l'espedito tecnico utilizzato non ha mai messo in discussione la saldezza metafisica del contesto in cui si sviluppava<sup>14</sup>.

Il concetto di *persona giuridica* era quindi il frutto di una costruzione intellettuale, per effetto della quale le *personae fictae* potevano essere centri di imputazione di diritti e obblighi giuridici, prescindendo dall'elemento naturalistico

dell'uomo in quanto entità fisica reale<sup>15</sup>. Tale soggettività, tuttavia, era sempre declinata secondo un principio pluralistico, sicché l'insieme delle persone veniva considerato come unità o molteplicità a seconda dei casi.

Si può ritenere, dunque, che la scienza del diritto non abbia mai riconosciuto il sintagma *persona giuridica* come una figura definibile di per sé in termini validi per qualsiasi ordinamento, tempo e luogo. Non avendo vera e propria struttura ontologica e non essendo caratterizzato da elementi "naturali", il concetto di persona giuridica è variato a seconda degli ordinamenti in cui si è sviluppato entro i limiti e i caratteri definiti dalla regolamentazione positiva.

È stata probabilmente la pandettistica che ha tracciato il sentiero che ha separato il contenuto giuridico da quello ontologico<sup>16</sup>, fino a quando la prospettiva economicistica e immanentistica dell'epoca moderna ha scalfito l'univocità ontologica dell'individuo, prospettando la coincidenza tra personalità e soggettività giuridica, che è sfociata nella *persona civilis* di matrice hobbesiana con la riduzione della personalità a un concetto eminentemente giuridico<sup>17</sup>.

Non avendo la pretesa di essere in grado di esaminare in questa sede questioni filosofiche di notevole difficoltà teoretica, ci si limita ad osservare che, nonostante il concetto di persona giuridica sia stato introdotto in epoca medievale, non sia possibile associare Sinibaldo dei Fieschi a Savigny, giacché solo dalla pandettistica in poi la struttura ontologica della personalità è stata sostituita con il formalismo e il logicismo legale.

Tale formalismo ha probabilmente creato una nozione intrinsecamente inadeguata ad individuare un insieme organizzato di individui. Nonostante la citata etimologia del termine, infatti, la personalità giuridica non può essere una maschera o uno schermo per interpretare la realtà, in quanto lo statuto ontologico della persona dovrebbe essere fonte di giuridicità e non viceversa<sup>18</sup>. Si rischia altrimenti una dissociazione tra *essere* e *dover essere*, sulla scorta del ragionamento che la persona è sempre giuridica mentre l'ente giuridico non è sempre persona.

Questa dissociazione è stata corroborata dal sistema mercantilistico, che, connotato da uno spiccato volontarismo, è arrivato ad identificare la personalità con la soggettività, ove quest'ultima veniva ricondotta alla capacità di volere e di disporre. In tal modo, il concetto di *universitas* è stato svuotato del riconoscimento dell'unitarietà di un complesso di relazioni, assumendo l'attribuzione di una specifica qualifica esteriore astratta, dipendendo esclusivamente dai requisiti stabiliti dal legislatore. È assente, così, un'imputazione unitaria di atti e di rapporti a vantaggio di una creazione del soggetto del diritto di matrice giuspositivistica.

La qualificazione delle persone giuridiche e dei soggetti collettivi, infatti, è divenuta problematica soprattutto nel diciannovesimo secolo, in un'epoca che è iniziata ad essere permeata quasi totalmente dal positivismo giuridico<sup>19</sup>, sino ad approdare alla categoria del soggetto di diritto, nomenclatura - questa - così infarcita di concettualismo giuridico e di economicismo, che ha probabilmente finito per deformare la categoria di *persona*<sup>20</sup>.

Ma come sosteneva Foucault, la modernità non saprà più cosa farsene delle persone (in senso morale) e dei soggetti (in senso giuridico, ossia dei soggetti di diritto) una volta che l'identità non sia più ritenuta un presupposto ma un prodotto.

Sembra, invero, che alla base della costruzione della persona giuridica o dei soggetti di diritto attuali non vi sia la ricerca della loro identità strutturale, ma solo la volontà creativa del legislatore o dell'interprete del diritto. L'auspicio è che la priorità delle persone o dei soggetti giuridici non sia più logica o deontologica, bensì ontologica e sostanziale.



## Note

- [1](#) P. M. Vecchi, *Le persone giuridiche: uno sguardo al diritto*, 2004.
- [2](#) M.V. De Giorgi, *Le persone giuridiche in generale. Le associazioni riconosciute e le fondazioni*, in *Trattato di diritto privato*, diretto da P. Rescigno, 1999.
- [3](#) F. Galgano, *Delle associazioni non riconosciute e dei comitati*, in *Commentario del Codice Civile*, 1976.
- [4](#) G. Pino, *Sul diritto all'identità personale degli enti collettivi*, in *Il diritto dell'informazione e dell'informatica*, 2001.
- [5](#) G. Giacobbe, *Il diritto all'identità personale di gruppi organizzati: riflessioni sulla elaborazione giurisprudenziale*, in *Il diritto alla identità personale* a cura di G. Alpa, M. Bessone, L. Boneschi, Padova, 1981.
- [6](#) V. Zeno Zencovich, *Onore, reputazione e identità personale*, in *La responsabilità civile* a cura di G. Alpa, M. Bessone, 1987.
- [7](#) A. Zoppini, *I diritti della personalità delle persone giuridiche*, 2002.
- [8](#) Fenomeno che viene definito SLAPS (*Strategic Litigation Against Public Participation*).
- [9](#) Tecnicamente, si intende il trucco di un attore finalizzato ad assumere le sembianze stilizzate di una persona di pelle nera, con, ad esempio, sughero bruciato, cerone nero o lucido per scarpe.
- [10](#) F. D'Agostino, *Corso breve di filosofia del diritto*, 2011.
- [11](#) R. Orestano, *Il "Problema delle persone giuridiche" in diritto romano*, 1968.
- [12](#) <<Nomina sunt iuris et non personarum>>.
- [13](#) M. Del Pozzo, *Ius Ecclesiae*, 2013.
- [14](#) La *persona ficta* di Sinibaldo dei Fieschi permette di considerare unitariamente l'insieme collegiale, discernendo l'agire del rappresentante e la responsabilità individuale o comune nella totalità.
- [15](#) "Universitas est persona" e "Universitas est quoddam individuum", in F. Ruffini, *La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi*, 1939.
- [16](#) Le personalità più eminenti furono Savigny e von Gierke, secondo i quali la personalità era ricondotta al soggetto di diritto creato artificialmente dall'ordinamento e abilitato ad operare nelle relazioni giuridiche.
- [17](#) T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, 1986.
- [18](#) M. Del Pozzo, *Ius Ecclesiae*, 2013.
- [19](#) G. Perticone, *Concezione dommatica e concezione speculativa della "persona giuridica"*, in *Studi Ferrara*, 1943.
- [20](#) F. D'Agostino, *Bioetica e biopolitica*, 2011.

## Identità e obiezione di coscienza

REMIGIO MARIA RICOTTI

### 1.

Se si pensa oggi alla relazione fra identità e obiezione di coscienza, sembra scontato considerare la seconda come un diretto strumento di tutela e potenziamento della prima.

Questa convinzione si fonda generalmente su due presupposti: la *coscienza*, in quanto intesa come massima espressione di autonomia e identità individuale; la *legge*, in quanto concepita sempre più spesso come principale antagonista di una tale, libera, espressione.

Non è possibile qui ripercorrere il lungo percorso che ha portato all'affermarsi di tali presupposti: rispetto al primo, basti ricordare come il *concetto di coscienza* abbia subito nella modernità una decisiva *metamorfosi*: se fino agli albori dell'età moderna il suo significato rimandava a un sapere comune, condiviso e oggettivo - dal latino *conscientia* (*cum-scientia*), che designava "il possesso di, e/o il procedere con, scienza; ma nel significato largo del greco *episteme*, trasmesso al latino *scientia*: il sapere certo, veritiero distinto dall'opinione (*doxa*)" (Cotta S., 2004, p. 157) - essa, invece, negli ultimi secoli, è stata sempre più considerata come "una specie di eruzione dell'originalità del sé della quale si può soltanto prendere atto con meravigliata tolleranza e rispettarla, ma che non può essere verificata con riguardo al contenuto" (Luhmann N., 1990, p. 267).

Quello che in precedenza era concepito come un "organo" - cioè uno strumento - di cui ciascun uomo era dotato per accogliere nel proprio intimo una *verità* che si ergeva *fuori* di lui - come di qualsiasi altro - e che perciò era potenzialmente da *tutti* conoscibile e verificabile, nella modernità diviene invece luogo privilegiato in cui l'*identità* del *singolo* - il sé - si esprime, emerge, si lascia conoscere, attraverso, però, valutazioni tanto personali e soggettive quanto *insindacabili*<sup>1</sup>.

È evidente, così, che oggi, a differenza del passato, ciò che emerge dalla coscienza, coincidendo in qualche modo con l'identità e l'originalità proprie del soggetto, non possa più essere valutato o verificato, ma solo accolto e rispettato "con meravigliata tolleranza", pena il negare quel sacro rispetto spettante ad ogni persona in quanto tale.

## 2.

Questo primo presupposto - riassumibile nel passaggio da una concezione di coscienza eteronoma ad una autonoma (cfr. Chiassoni P., 2011, pp. 37-40) - conduce inevitabilmente verso il secondo, e cioè verso la percezione della legge - e più in generale di qualsiasi fenomeno di *eteronomia* - come di un'istanza il più delle volte *pericolosa* per l'identità del singolo.

È evidente, infatti, che se - come si è detto - i comportamenti dell'uomo ne determinano l'identità, e se come ovvio la legge svolge la sua funzione proprio prescrivendo al singolo determinati contegni, il concetto di legge diviene inevitabilmente problematico dinanzi ad una concezione del tutto *individualistica* del processo di formazione dell'identità umana<sup>2</sup>.

In questo contesto, quindi, se l'identità del singolo vorrà affermarsi senza l'intromissione di alcuna eteronomia, non potrà che guardare con estrema diffidenza alla stessa *presenza* della legge.

Ecco, dunque, come il secondo presupposto derivi necessariamente dal primo, caratterizzando inevitabilmente l'odierna problematica relazione del singolo con la normatività.

## 3.

Solo a partire da quanto detto, può comprendersi il peculiare ruolo che oggi generalmente viene attribuito all'obiezione di coscienza.

Intesa come "diritto" o come mero "fatto", l'obiezione è vista il più delle volte come ultimo *baluardo identitario* dinanzi all'intollerabile contrasto fra le prescrizioni della legge e i dettami della coscienza, fra l'omologante normatività sociale e l'insindacabile morale personale.

Essa, nella ricostruzione dei più, non appare - come invece in passato - un "no" alla legge in nome del diritto, un dovere di testimonianza altruistica e generosa dinanzi ad una prescrizione giuridica che violi i principi fondanti del vivere comune: l'obiezione assume oggi, invece, sempre più l'aspetto di pretesa soggettiva, identitaria, strumento attraverso il quale il soggetto rivendica e protegge la propria identità contro qualsiasi eteronoma intromissione da parte del giuridico<sup>3</sup>.

Nel suo nucleo più profondo, quindi, non più testimonianza di verità, ma difesa della libera espressione del sé.

Può dunque confermarsi che l'obiezione svolga nei confronti dell'identità un ruolo di difesa e di tutela?

Secondo il paradigma descritto, la risposta non potrebbe che essere affermativa: certo oggi non manca chi noti gli effetti deleteri che il dilagare del feno-

meno obiettorio comporta nell'equilibrio dell'ordinamento giuridico e della vita democratica (cfr. Ainis M., 2009; Gemma G., 1991; Id., 2007), ma rispetto all'identità *individuale* difficilmente si arriva ormai a mettere in discussione la sua valenza positiva.

Uno sguardo più attento, però, sembra spingere in una direzione diversa.

Può essere utile, a tal riguardo, prendere le mosse da una semplice constatazione: la grande diffusione del fenomeno obiettorio nelle società occidentali<sup>4</sup> - la sua "*esplosione euforica*", come è stato efficacemente detto (cfr. Navarro Valls R., Martínez Torrón J., 1995, p. 29) - non è affatto coincisa con una diminuzione o attenuazione delle molte "patologie" odierne dell'identità individuale, la quale anzi è da più parti riconosciuta sempre più in crisi.

Come si spiega, allora, che proprio il periodo di massima espansione dell'obiezione, e quindi - secondo lo schema interpretativo fin qui descritto - in qualche modo della massima *subordinazione* della legge all'identità, sembra aver causato per quest'ultima un ulteriore indebolimento?

Se l'identità trova la sua più piena espressione nell'assenza di condizionamenti esteriori di cui la legge è emblema, perché l'affermare sempre più il suo primato sulla legge non ha portato alla sua definitiva consacrazione?

Le questioni appena sollevate evidenziano come l'impostazione dominante in materia, fin qui tratteggiata, meriti di essere messa in discussione: se è vero, infatti, che i presupposti citati corrispondono a un sentire diffuso - anche se non sempre consapevole - nelle società occidentali, gli stessi però, alla prova dei fatti, sembrano essere inadeguati a rappresentare la *realtà* della condizione attuale.

Al fine, quindi, di inquadrare correttamente la relazione fra identità e obiezione di coscienza, occorre provare a fare propria una diversa impostazione *teoretica*, che non consideri la legge e l'identità individuale come concetti implicitamente antagonisti, o, detto in altri termini, che non consideri l'identità umana - così come la coscienza ad essa inerente - come *assoluta* - nel senso etimologico di "*ab soluta*", "sciolta da" tutto ciò che la circonda - bensì come necessariamente *relativa* - ancora in senso etimologico, e cioè "riferita" all'altro.

#### 4.

Secondo una consolidata tradizione - qui citata nella ricostruzione di Sergio Cotta - la coscienza, lungi dal rappresentare in sé una granitica autoreferenzialità, deve essere considerata nel suo significato oggettivo "il luogo dell'accoglienza, [...] capacità (prima ancora che atto) di accoglienza. [...] Al livello strutturale la dimensione dell'accoglienza non è dunque una libera possibilità della coscienza (che, se così fosse, avrebbe anche la libertà di rifiutare tale dimensione), bensì una necessità di essa" (Cotta S., 1972, p. 61 s.).

“Chi per assurdo, fosse *veramente* solo, - continua ancora Cotta - non sarebbe certo vincolato da e a nulla. Ma non sarebbe nemmeno libero, bensì chiuso in se stesso, nell'assenza di comunicazione e di pensiero e quindi di coscienza: nullificato. L'altro pertanto mi costituisce come io, come coscienza. Questa dunque esige l'alterità, ma una alterità oggettiva non puramente pensata, creata da me nel mio pensiero. Se così non fosse non si avrebbe affatto l'alterità costitutiva del me, ma solo una narcisistica illusione del mio *ego*, chiuso nella contemplazione di sé in un gioco di specchi” (Cotta S., 1972, p. 63).

Secondo questa impostazione, quindi, l'io appare, per sua stessa natura, come un “io in relazione”: da ciò ne consegue che non può esserci alcuna autentica identità se non nella relazione con l'altro, e con un altro *reale*.

“L'incontro con l'altro non solo accade ed è sempre *possibile*, come abbiamo cercato di mettere in luce, ma esso è anche *necessario* allo sviluppo di qualsivoglia identità. La chiusura in sé equivale alla morte. Il rapporto all'altro non è originariamente uno scacco o una perdita, ma una condizione della nostra continua *identificazione*: l'identità, in questo senso, viene sempre dall'altro. [...] L'uomo non si realizza, infatti, se non attraverso l'incontro con l'altro; l'altro è tanto originariamente necessario perché l'uomo esista, quanto lo è perché egli si compia, diventi sempre più se stesso” (Di Martino C., 2007, p. 503).

L'identità, quindi, lungi dal potersi costruire senza l'altro - o nonostante l'altro - appare formarsi e definirsi a partire dall'altro e grazie all'altro, e, in particolare, proprio attraverso la coscienza, intesa appunto quale capacità di apprendere l'altro da sé.

## 5.

Se ci si fermasse a quanto detto, però, non si potrebbe cogliere il ruolo che la *legge* svolge in tale dinamica di formazione dell'identità umana.

Questa ontologica apertura coscienziale all'altro da sé, che, per così dire, strutturalmente “costringe” l'identità per fondare se stessa ad aprirsi all'accoglienza dell'altro, non svela, infatti, l'interezza di questo processo: la *necessità* di tale apertura deve essere integrata dalla sua *libertà*.

Se “l'accoglienza in quanto modo di essere del soggetto è una necessità, essa al tempo stesso, in quanto concreta *attività* di accoglienza (accoglienza in atto), non solo è creativa e liberante bensì è anche attività *libera*, implica la libertà” (Cotta S., 1972, p. 63).

Se da una parte, quindi, sul piano *ontologico* dell'essenza, la stessa presenza - e la sola presenza - di una alterità reale, costituisce la coscienza come “io in relazione”, dall'altra deve essere osservato come su un distinto piano - quello *ontico* dell'esistenza - la coscienza permanga libera nell'accoglienza dell'altro: non solo *necessità*, dunque, ma anche *libertà* di accoglienza, tali per cui togliere l'una neghe-

rebbe automaticamente anche l'altra e renderebbe impossibile alla coscienza essere se stessa.

“Si ha dunque una fondamentale e indissolubile *dualità strutturale* della coscienza, che si esprime nella compresenza di necessità e libertà. Non sono libero di essere o no aperto ad accogliere; ma non posso accogliere se non sono libero. La cancellazione di uno dei due termini comporta la distruzione della coscienza. È importante sottolineare che è proprio la presenza dell'*altro* a fondare sia il vincolo che la libertà” (Cotta S., 1972, p. 63).

Decisivo precisare che l'alterità in questa dinamica non presenta solo un volto positivo: essa, nella sua libertà, potrebbe anche assumere le sembianze del *nemico*, e quindi essere assolutamente distruttiva per l'identità stessa.

“Pertanto l'*altro* può rivelarsi esistenzialmente familiare od estraneo, fiducioso o diffidente, simpatetico o indifferente, servizievole od esigente e via dicendo in una catena di atteggiamenti esistenziali opposti, che ha il suo culmine nella ambivalenza di amico-nemico. Sul piano così della pura esistenza come della pura autenticità incentrata sull'*ego*, non v'è nulla che possa impedire una volta per tutte questo rovesciamento dell'*altro* dalla valenza positiva a quella negativa” (Cotta S., 1972, p. 65 s.).

Sotto il segno della negatività, quindi, l'incontro con l'altro può condurre ad effetti drammatici: “Invece di vincolarmi ad aprirmi liberamente e creativamente, mi costringe a isolarmi nella contrapposizione della lotta e a chiudermi infine o nella supremazia del *dominus* o nella passività del *subditus*. La coscienza strutturalmente aperta può quindi in ogni momento venir costretta esistenzialmente a chiudersi, cioè ad annullarsi” (Cotta S., 1972, p. 66).

Ecco in poche battute descritta la situazione esistenziale in qualche modo *assurda* - ma che corrisponde però alla sua ineliminabile struttura - in cui è posta la coscienza - e l'identità umana: “senza l'altro, come si è visto, essa non può nemmeno costituirsi; ma se l'altro è libero di seguire la sua valenza negativa, essa viene di continuo negata. Infatti l'altro - che con la sua pura e semplice presenza mi vincola ad aprirmi e mi libera - mi respinge in un atteggiamento di difesa e di chiusura e finisce con l'asservirmi qualora si atteggi esistenzialmente nel modo della negatività, del «nemico»” (Cotta S., 1972, p. 66).

Solo a partire da questo potenziale “dramma” derivante dall'inevitabile scarto nella coscienza - e nella condizione umana - fra *essenza* ed *esistenza*, fra struttura ontologica e situazione esistenziale (su cui, più in generale, cfr. Cotta S., 1981, pp. 146-152), può essere compreso l'imprescindibile ruolo svolto dalla *legge*.

Quest'ultima, infatti, ha proprio per sua stessa natura lo scopo di ovviare al descritto *paradosso* in cui è immersa la coscienza<sup>5</sup>.

La legge, infatti, con la sua presenza, garantisce l'intervento di una *normatività oggettiva* che a favore della coscienza sia capace di vietare “questo rovesciamento dei vari altri (che ciascuno di noi è)”, e che - a un livello più alto - sia

capace di fissarli nella "loro valenza positiva [...]. Pertanto, se la presenza dell'altro costituisce *strutturalmente* la coscienza, la legge, che mira a escludere il rovesciamento negativo, garantisce *esistenzialmente* la coscienza nella sua apertura" (Cotta S., 1972, p. 67).

Essa - la legge - svolge quindi una fondamentale funzione di *mediazione* e di *sintesi* fra l'ontologico e l'ontico, fra necessità e possibilità, in quanto attributi imprescindibili della strutturale dualità della coscienza, e binari necessari nella difficile costruzione dell'identità umana<sup>6</sup>.

Riassumendo: l'identità-coscienza del singolo non solo ha bisogno per formarsi di relazionarsi con l'altro, ma è proprio per sua natura in sé un "io in relazione"; tale relazione è soggetta però ad una duplice ambivalenza: quella del soggetto, che dovrà sempre liberamente scegliere l'apertura all'altro, e quella dell'altro che potrà sempre porsi verso il primo in modo distruttivo e asservente; la legge svolge proprio la funzione di garantire tanto il singolo quanto l'altro nella loro reciproca apertura, necessaria per il formarsi dell'identità di entrambi.

Nella prospettiva appena descritta, quindi, il rapporto fra coscienza e legge appare rovesciato rispetto a quello già evidenziato: lungi dall'essere concetti antitetici, essi si implicano reciprocamente, perché se "la coscienza dipende dalla « legge » - poiché è questa a garantire che la coscienza nel proprio esplicarsi esistenziale resti fedele alla propria struttura - la « legge » a sua volta è richiesta dallo statuto ontologico dell'io da cui è quindi fondata. Pertanto l'ontologico e il deontologico, senza affatto confondersi, si implicano" (Cotta S., 1972, p. 68).

## 6.

Rilevato il fondamentale ruolo attribuito alla legge in questa dinamica, una domanda sorge spontanea: sarà sufficiente "qualsiasi" legge per adempiere a un simile compito?

Secondo questa impostazione, la risposta non può che essere negativa: non qualsiasi legge, infatti, potrà adempiere a tale scopo, ma solo quella legge "oggettiva e oggettivante, tale cioè da mettere i vari altri in una posizione esistenziale paritaria almeno quanto all'esigenza di apertura e di accoglienza, ossia di superamento della possibilità di inimicizia" (Cotta S., 1972, p. 68).

Una legge, dunque, anche formalmente ineccepibile, ma che nel suo contenuto prescrittivo fosse incompatibile con la funzione appena descritta - che, detto in altri termini, fosse radicalmente *ingiusta* - costringerebbe il singolo in una condizione esistenziale di perenne chiusura e incastro.

Secondo questa prospettiva, proprio come antidoto a tale condizione, si pone *l'obiezione di coscienza*.

Obiettando contro una simile legge, infatti, la coscienza non danneggia l'i-

dentità, ma in qualche modo viene in suo soccorso, consentendole di liberarsi da una chiusura esistenziale tanto più irrimediabile, quanto "consolidata" dal *tradimento* di quello stesso elemento - la legge - che quella "chiusura" sarebbe invece ordinariamente chiamato ad evitare.

In questo contesto, quindi, l'obiezione non ha strutturalmente la funzione di salvaguardare all'identità uno spazio libero dal diritto, bensì al contrario di riportare proprio il *diritto* - dinanzi a una legge che non sia più in grado di veicolarlo - nel *cuore* dell'identità umana, in modo da rendere nuovamente possibile una sua fiduciosa e necessaria apertura.

L'identità, la legge e l'obiezione assumono così delle caratteristiche antitetiche rispetto a quelle delineate in precedenza: l'identità, da espressione di totale autonomia diviene luogo di relazione; la legge, da antagonista della prima diviene sua massima garanzia di apertura e vitalità; l'obiezione, da strumento di separazione fra identità e diritto diviene luogo della loro riconciliazione, e ultima garanzia che la legge mantenga la sua ineliminabile funzione di fissare la relazione fra le identità dei singoli nella loro valenza positiva.

Da quanto detto, quindi, può osservarsi come questo secondo paradigma riesca meglio del precedente a decifrare la condizione attuale, ed in particolare ben spieghi come l'allontanamento *tout court* del fenomeno giuridico dal complesso processo di formazione della personalità umana, non comporti in sé una difesa dell'identità personale, bensì al contrario il suo progressivo annichilimento.

## 7.

In conclusione, cercando di tirare le fila dell'analisi fin qui svolta rispetto alla relazione fra identità e obiezione di coscienza, deve rilevarsi come la sua caratterizzazione ruoti principalmente attorno alla diversa "tipologia" di coscienza presupposta: davanti ad una concezione di coscienza *identitaria* e *individualistica* - nel senso prima esposto - la relativa obiezione non potrà che minare alle fondamenta il ruolo di garanzia svolto dalla legge e finire così per indebolire anche l'identità umana che da quella è garantita: questa tipologia di obiezione, di conseguenza, si porrà non come strumento di tutela e difesa, ma come *causa* - o nel migliore dei casi *sintomo* - delle "patologie" dell'identità stessa.

Diverso discorso, invece, deve essere fatto dinanzi ad una concezione di coscienza, per così dire, *relazionale* - quale quella del secondo paradigma descritto - e quindi strutturalmente aperta all'alterità.

In questo caso, l'obiezione di coscienza potrà svolgere un vero e proprio ruolo *terapeutico* nei confronti delle "patologie" dell'identità umana, non attraverso una sua aprioristica difesa dall'intromissione del giuridico, bensì mediante una funzione di salvaguardia della *verità* della legge: verità della legge, da intendersi come corrispondenza di quest'ultima al suo fondamentale ruolo di garanzia di



“apertura” dell'identità stessa.

## 8.

Un ultimo aspetto è necessario sottolineare.

Per poter adempiere al suo scopo, per poter divenire veramente atto “terapeutico”, l'obiezione di coscienza non potrà accontentarsi di “proclamare” questa verità della legge, ma dovrà, al contempo, necessariamente “incarnarla”, facendosi atto di *carità*.

Quest'affermazione non deve essere intesa come una concessione sentimentale al termine di un discorso eccessivamente impostato, o quale riconoscente enfattizzazione della “grandezza” di tanti gesti di obiezione, ma invece come necessaria traduzione dinamica ed esperienziale della ricostruzione teoretica tratteggiata in precedenza.

Se, infatti, da una parte, si è sottolineato come soltanto una forma di obiezione che aspiri a testimoniare la *terzietà* della verità e della legge - nel senso della loro necessaria alterità rispetto alle coscienze e alle identità dei singoli - possa rendere veramente conto della struttura intrinsecamente relazionale dell'identità umana, dall'altra, deve aggiungersi, come solo un'obiezione che allo stesso tempo incarni a suo modo amore e misericordia - che quindi testimoni dinamiche di *perdono* e *dono di sé* - possa farsi veramente carico di un'identità ferita e ripiegata su se stessa.

Per comprendere questa ulteriore implicazione, basta riflettere su come l'atto libero di apertura, segno pieno di guarigione, seppur fondato sull'*essere* stesso dell'identità umana, necessiterà sempre, in quanto garantito esclusivamente sul distinto piano del *dover essere*, di una *volontà* “aperta” - *buona* - per essere attuato.

La legge da sola, cioè, seppur “giusta”, non basta - e di questo può farsi esperienza tutti i giorni - a “costringere” la volontà umana ad adempierla; e neppure la verità, se intesa in senso intellettualistico e impersonale, può raggiungere un simile scopo: esse potranno indicare la via, ma non doneranno in sé la *forza* di percorrerla.

Solo la carità - l'amore - può *donare* alla volontà di “aprirsi” liberamente ad una tale chiamata all'apertura<sup>7</sup>.

Proprio perché così profondamente radicata nella struttura stessa della condizione umana, essa non potrà dipendere solamente da una mutata concezione intellettuale, o dalla percezione dell'esistenza di una reale eteronomia rispetto alla coscienza del soggetto, ma dovrà investire *tutto* l'uomo - intelletto, volontà, affettività - fin nel suo *cuore*: così come la chiamata originaria, anche la terapia dovrà quindi implicare una *relazionalità totale*, senza limiti nel tempo e nello spazio.

Davanti all'ambivalenza propria o dell'altro, passata o presente, che può

arrivare fino a prendere le sembianze del nemico, solo un amore che spinga ad amare senza fare differenza fra amici e nemici - la carità, appunto - può donare all'identità la forza di *scegliere* di essere *se stessa*, e quindi in relazione con l'altro, *qualunque* forma abbia assunto - o ancora assuma - il proprio e l'altrui volto.

Se le identità umane percepiranno l'esistenza di *un'alterità* che voglia con tutta se stessa il *loro bene* - che le ami, quindi - solo se saranno raggiunte "pienamente" dalla *misericordia* potranno essere spinte loro stesse a *volere* quello stesso *bene* - quella stessa "piena apertura" - che le ha amate, e così di conseguenza a mutare l'inimicizia in concordia, obbedendo *liberamente* e senza limiti alla *necessità* del loro reciproco implicarsi.

L'obiezione di coscienza, nella sua forma più alta e più piena, può rappresentare per delle identità ferite proprio quest'*alterità terza*, che di fronte alle chiusure reciproche fra gli uomini, voglia *comunque* il loro bene, e sia disposta a pagare del proprio per testimoniare.

Per farlo, essa non potrà però accontentarsi di richiamare semplicemente e teoreticamente la verità della funzione di garanzia svolta dalla legge - in tutte le sue declinazioni irrinunciabili - ma dovrà *incarnare* quella verità - divenire essa stessa *verità incarnata* in un *amore diffusivo* - tradurre cioè sul piano relazionale la verità della legge che essa pretende di testimoniare: essa dovrà in qualche modo farsi atto d'Amore.

Di questo necessario incontro fra verità e carità, solo un'autentica *umiltà* potrà essere garante: una simile obiezione, infatti, dovrà aver abbandonato ogni pretesa di superiorità morale o narcisismo etico (cfr. Cassano F., 2011, p. 85), così come ogni vittimismo assoluto (cfr. Hadjadj F., 2010, pp. 224-228), per radicarsi sulla profonda consapevolezza di essere lei stessa bisognosa, senza infingimenti, di quelle stesse verità e misericordia che si è trovata a poter donare.

Così, l'obiezione di coscienza, affermando la cogenza di *un'altra legge* - non formalmente presente, ma esistenzialmente operante - la cui piena efficacia deriverà dalla *verità* e dalla *carità* del suo gesto di testimonianza, si troverà, a suo modo, ad incarnare il legame inscindibile fra giustizia, verità e amore, necessario alla fisiologia di qualsiasi identità e convivenza umana.

## Bibliografia

Ainis M., *Dall'obiezione di coscienza all'obiezione di massa*, in «Quaderni costituzionali», 2009, 4, pp. 903-905.

Caffarra C., *L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità*, in Borgonovo G. (a cura di), *La coscienza*, (Conferenza Internazionale patrocinata dallo «Wethersfield Institute» di New York, Orvieto, 27-28 maggio 1994), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, pp. 142-162.

Cassano F., *L'umiltà del male*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Chiassoni P., *Obiezione di coscienza: negativa e positiva*, in Borsellino P., Forni L., Salardi S. (a cura di), *Obiezione di coscienza. Prospettive a confronto*, fascicolo monografico di «Notizie di Politeia», 2011, 101, pp. 36-54.

Cotta S., *Coscienza - Legge - Autorità*, in Id., *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli, Morano, 1972, pp. 45-71.

Cotta S., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Giuffrè, 1981.

Cotta S., *Il fondamento dei diritti umani*, in Concetti G. (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma, AVE, 1982, pp. 645-655.

Cotta S., *Coscienza e Obiezione di Coscienza (di fronte all'antropologia filosofica)*, in Id., *Il diritto come sistema di valori*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004.

D'Agostino F., *Parole di bioetica*, Torino, Giappichelli, 2004.

D'Agostino F., *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006.

Di Martino C., *La convivenza tra culture*, in Cartabia M. (a cura di), *Diritti in azione*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 491-506.

Gemma G., *Brevi note critiche contro l'obiezione di coscienza*, in Botta R. (a cura di), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, (Atti del Convegno di Studi. Modena 30 novembre - 1 dicembre 1990), Milano, Giuffrè, 1991, pp. 319-337.

Gemma G., *Obiezione di coscienza ed osservanza dei doveri*, in Mattarelli S. (a cura di), *Doveri*, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 55-74.

Hadjadj F., *La fede dei demoni ovvero il superamento dell'ateismo*, Genova, Marietti, 2010.

Luhmann N., *La libertà di coscienza e la coscienza*, in Id., *La differenziazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 263-298.

Navarro Valls R., Martínez Torrón J., *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, Torino, Giappichelli, 1995.

Pizzorni R.M., *Giustizia e carità*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995.

Turchi V., *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

Watzlawick P., Helmick Beavin J., Jackson D.D., *Pragmatica della Comunicazione Umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma, Astrolabio, 1971.

## Note

- 1 Più in particolare, volendo distinguere, secondo la prospettiva descritta, *coscienza e identità*, può dirsi che la prima appaia come la suprema - e soprattutto *unica* - istanza di controllo della seconda. Secondo questa impostazione, infatti, la *funzione* della coscienza consiste nel ridurre, attraverso il suo controllo, le innumerevoli potenzialità dell'io ad una coerente autorappresentazione individuale, affinché cioè la personalità del singolo si mantenga integra e coerente nelle situazioni più diverse, garantendo in questo modo l'identità del soggetto. Se l'uomo, infatti, vuole presentarsi come *personalità identica* nel tempo e nello spazio, vuole cioè mantenere un'identità, egli deve tenere il controllo sul suo manifestarsi, sui propri gesti esteriori: questo perché ogni atto presenta accanto "ad aspetti causali anche aspetti comunicativi (di informazione, simbolici)", che esprimono "qualcosa di ciò che l'uomo è. L'uomo si rappresenta, volente o nolente, nel suo comportamento e si determina con ciò [...]" (Luhmann N., 1990, p. 271). A tale funzione di controllo sugli atti umani, necessaria a determinare e a mantenere l'identità, presiede proprio la coscienza.
  
- 2 Cfr. Chiassoni P., 2011, p. 40: "Le coscienze autonome sono *individualistiche*. Dal punto di vista delle coscienze autonome e della libertà di coscienza libertaria non vi sono che individui, con le loro vite qui e ora, i quali devono pertanto essere ritenuti titolari di diritti giuridici che ne tutelino l'autonomia, la dignità, l'inviolabilità".
  
- 3 Si è parlato, a riguardo, di una peculiare forma di "neogiusnaturalismo libertario", che a differenza di quello classico, utilizza il *codice simbolico della natura* in un modo del tutto diverso: il suo fine non è tanto quello di "costituire il fondamento di legittimità e di giustificazione del diritto positivo (secondo i moduli del giusnaturalismo 'tradizionale')", bensì quello di "operare sul diritto positivo, facendolo ritrarre progressivamente dalla sua funzione di normatività sociale, per ridurlo a mero ed estrinseco garante di nuove dimensioni di autonomia" (D'Agostino F., 2004, p. 193 s.), che aggiunge come di conseguenza "le più forti e diffuse istanze bioetiche appaiono in genere caratterizzate da pulsioni *libertarie*, che si trasformano, sul piano del diritto positivo, in istanze di *delegalizzazione*, volte al limite a creare quello che la dottrina tedesca chiama «uno spazio libero dal diritto», un *rechtsfreier Raum*" (p. 191); nello stesso senso, cfr. anche Cotta S., 1982, pp. 651-655.
  
- 4 "Obiezione al servizio militare, obiezione all'aborto, obiezione ai trattamenti sanitari obbligatori, obiezione in campo bioetico e sanitario, obiezione *al* e *nel* giuramento, obiezione fiscale, obiezione a determinate prestazioni lavorative, obiezione al sistema assicurativo e previdenziale obbligatorio, obiezione e diritto alla riservatezza, obiezione ecologica, obiezione ai consumi, obiezione al voto, obiezione a far parte delle giurie popolari, obiezione agli insegnamenti confessionali obbligatori o a materie ideologicamente connotate, obiezione ai simboli religiosi nei luoghi pubblici, ...l'elencazione potrebbe continuare ancora"(Turchi V., 2009, p. 6).
  
- 5 Questo paradosso della coscienza potrebbe in qualche modo essere equiparato a quella forma di paradosso comunicativo che in psicologia viene generalmente definito "doppio legame": cioè quella situazione di stallo che viene a verificarsi in seguito a ingiunzioni paradossali di tipo pragmatico - cioè scaturenti dal confliggere di *diversi* livelli di comunicazione - tali per cui, qualunque cosa il soggetto ingiunto faccia, egli non potrà che "non adempiere" a quanto richiesto. Sul punto cfr. Watzlawick P., Helmick Beavin J., Jackson D.D., 1971, p. 201 ss.
  
- 6 Cfr. Caffarra C., 1996, p. 155: "Senza questa sintesi non si costruisce nessuna esistenza. Un'esistenza senza possibilità è morta; un'esistenza senza necessità è vacua. Un'esistenza senza possibilità non si muove; un'esistenza senza necessità non sa dove va. La sintesi si colloca nel punto di equilibrio fra due poli. Questo punto di equilibrio può essere abbandonato o a spese della necessità o a spese della possibilità. Nel primo caso, la persona esce dalla sua realtà nel regno della pura illusione; nel secondo caso, la persona non diviene mai pienamente se stessa. Kierkegaard dice acutamente che per poter parlare occorrono consonanti e vocali: le vocali sono la possibilità, le consonanti sono la necessità. Un uomo senza possibilità è muto: le consonanti da sole sono incomunicabili. Un uomo senza necessità emette suoni senza significato: le vocali da sole non costituiscono un senso".

- 7 Sul valore dell'amore nella dinamica che porta all'obbedienza alla legge, in chiave antropologica e filosofico-giuridica, a partire dalla riflessione di Agostino, cfr. D'Agostino F., 2006, pp. 141-158. In termini più generali, cfr. anche Pizzorni R.M., 1995.

## Identità e potere

GIANLUCA SADUN BORDONI

### I

La riflessione che propongo muove da un interrogativo: “potere” e “identità” sono due categorie tanto imprescindibili nell’analisi politica, giuridica, economica e sociologica, quanto per molto versi oggi considerate sospette. Basti pensare all’ombra negativa che aleggia sul potere (come realtà da imbrigliare, contenere, limitare) o al timore che l’insistenza sull’identità conduca a conseguenze fondamentalistiche. Eppure, non ci vuol molto a notare che, per un verso, proprio la debolezza del potere (contrariamente alle preoccupazioni mutate dall’epoca post-bellica) sembra oggi fonte di ingovernabilità a molto livelli, a cominciare naturalmente dal nuovo, emergente “disordine” nelle relazioni internazionali e che per altro verso l’imporsi di istanze identitarie attraversa settori vitali dell’esperienza pubblica, individuale e collettiva (si pensi ad esempio alla “prevalenza dell’identità” analizzata da Manuel Castells nella trilogia dedicata alla *Information Age*).

Sul piano teorico, nelle scienze sociali, la situazione sembra tuttavia estremamente incerta e fluida e lo stato di crisi dei paradigmi a lungo dominanti non offre un orientamento sicuro alla ricerca. L’obiettivo limitato che mi propongo è quello di accennare alle principali difficoltà che oggi si frappongono allo sforzo di pensare l’identità, il che presuppone che l’analisi di tale concetto sia incrociata con quella del concetto di “potere”. Solo allora, nel concetto di “riconoscimento”, diviene possibile pensare la costruzione dell’identità e naturalmente i suoi problemi ed eventuali fallimenti.

L’esigenza di ritematizzare le due nozioni e il loro nesso sorge dunque a partire da due ordini di problemi, teorici ed “epocali”:

1) Sul piano teorico, va anzitutto considerato un doppio profilo di crisi: da un lato, la pretesa della Teoria della scelta razionale (TSR) di spiegare, sulla base del paradigma economico, l’intero comportamento umano; dall’altro, la crisi dello statualismo, e della sussunzione della sfera del potere sotto quella dello Stato, sebbene l’illusione “globalista” del superamento della cornice dello Stato nazionale sia palesemente smentita dai fatti.

Il punto che qui ci interessa è che uno degli esiti della crisi dei modelli con-

trattualisti è costituita proprio dal ritorno del concetto di "identità".

Nella teoria politica, anche la riflessione sul potere, sul suo ruolo insostituibile, è stata modificata dall'analisi dei limiti delle ideologie politiche tradizionali (si pensi alle letture di Foucault nel post-marxismo di Negri o alla riflessione sul liberalismo di Panebianco in *Il potere, lo stato, la libertà*).

2) Sul piano politico, c'è da menzionare anzitutto il ritorno prepotente della conflittualità internazionale, la consunzione dell'illusoria proclamazione della "fine della storia" (ritrattata dal suo stesso autore, Fukuyama: "oggi registro limiti e involuzioni dei processi politici che non avevo visto nella festosa eccitazione del 1989"). D'altro canto, sul piano storico, delle relazioni internazionali, la logica tradizionale, centrata sulla distribuzione del potere, sembra aver ceduto spazio ad un'analisi anche in questo caso fondata sull'identità, ad esempio nell'influente paradigma di Huntington dello "scontro tra civiltà".

Di fatto, in ogni ambito sembra sempre più difficile il "trasferimento" del potere al sovrano, sia questo il monarca o il popolo, le superpotenze - o l'Onu. Ciò dà forza all'idea del potere diffuso, rete senza centro, distribuzione molecolare, microfisica del potere (come in Foucault o Luhmann). Ciò sembra naturalmente configurare, come accennato, un pericolo nuovo nell'assenza di potere, anziché nella sua eccessiva concentrazione. Questa indefinitezza è probabilmente fonte di attivazione di lotte identitarie.

## II

Ora, per quanto riguarda il concetto di "potere", ne esistono due accezioni fondamentali :

Potere *di* (disposizionale) e potere *su* (relazionale)

Quale delle due forme è più fondamentale?

Da un lato si può sostenere che il potere relazionale è sempre riducibile a quello disposizionale; ad esempio, il potere di un dirigente rispetto ai subordinati deriva dalle sue abilità disposizionali (ad esempio licenziarli, o trasferirli ecc.)

D'altro canto, il potere rileva in quanto fenomeno sociale, e non come semplice capacità: la capacità di correre i cento metri in meno di dieci secondi non la definiremmo un "potere", perché con potere intendiamo comunque la capacità di influenzare le relazioni sociali. Esso va esercitato (non è qualcosa di cui si possa godere in privato). Indica dunque un tipo di relazione sociale, che si esercita attraverso un'azione causale (il potere di A causa il comportamento di B); è una relazione asimmetrica e dunque indica un rapporto non egualitario (come lo scambio).

Secondo un'idea intuitiva, si ha potere se si può modificare il corso degli eventi, superando una resistenza o opposizione.

Nel quadro della concezione disposizionale, il potere può poi essere inteso in senso strumentale (mezzo in vista di un fine) o finale (il potere come fine in sé): “quel desiderio perpetuo e inquieto di potere e ancora potere, fino alla morte” di cui parla Hobbes; la volontà di potenza di Nietzsche: “Non lo stato di necessità, né la bramosia - ma l'amore della potenza è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, nutrimento, abitazione, svago - essi sono e resteranno infelici e balzani; poiché il demone attende e vuole essere soddisfatto. Si prenda loro tutto e si soddisfi quest'ultimo: saranno quasi felici - tanto felici come proprio uomini e demoni possono essere” (*Aurora*, IV, fr. 262).

Nel quadro della concezione disposizionale, che cosa rende certi individui o gruppi dotati di questo potere di superare una resistenza? Si può distinguere un *hard power* (la forza fisica, le capacità militari) e un *soft power*, fondato sull'opinione. Come già notava Hume:

Perciò soltanto sull'opinione si fonda il governo, e questa massima si applica ai governi più dispotici e bellicosi come ai più liberi e popolari. Il sultano d'Egitto o l'imperatore di Roma possono governare i loro innocui sudditi come dei bruti, contro i loro stessi sentimenti e contro la loro inclinazione, ma devono, quanto meno, aver guidato i mammalucchi o le schiere dei pretoriani come uomini, cioè facendo ricorso alla loro opinione (*Saggi morali*, parte I, IV).

È chiaro che non si può usare la forza per ordinare l'uso della forza, pena un regresso all'infinito.

Ciò orienta l'analisi politico-sociale verso la questione della legittimità come fondamento del potere politico e delle sue forme, che nella classica analisi di Weber si distinguono in tradizionale, carismatico e legale-razionale.

Anche nel pensiero sociologico, comunque, la distinzione tra potere e violenza è netta: in generale, il potere è un'azione sulle azioni degli altri, che ne determina/seleziona il campo di possibilità (che deve dunque sussistere); il potere è in sé è dunque diverso dal mero uso della forza (che esso implica, ma non necessariamente, e che in sé è piuttosto il fallimento che la realizzazione del potere); l'esercizio del potere presuppone (ad esempio per Luhmann) il condizionamento delle scelte altrui, ma non la loro soppressione. L'uso della forza implica cioè la rinuncia a orientare la selettività altrui, indicando, in certo senso, mancanza di potere; l'uso della forza implica l'assunzione dell'onere della selezione e della decisione (sotto tale profilo, la dissociazione luhmanniana di potere e coercizione è analoga alla critica foucaultiana del “potere repressivo”).

È chiaro comunque che per pensare la fenomenologia del potere occorre allontanarsi dalla TSR, che discendendo dal paradigma neoclassico ha particolari difficoltà a spiegarla; nelle condizioni ideali di concorrenza perfetta e di contratti completi, non c'è relazione di potere, nessuno coarta la volontà di un altro, c'è cooperazione nello scambio. In un mercato concorrenziale, lo scambio non è un esercizio di potere, perché gli attori acquisiscono l'oggetto della loro scelta attraverso pratiche di cooperazione, e non contro la volontà dell'altro. Ciò richiede però che i



contratti siano completi.

La TSR naturalmente riconosce che, a differenza dello scambio, in politica vigono rapporti gerarchici basati sull'autorità, ma tende a spiegarli come ratifiche di transazioni volte ad incrementare il benessere (per cui alla base c'è sempre uno scambio). Questa visione è particolarmente incompatibile con la visione del potere come cristallizzazione di lotte per il dominio (di cui diritto e istituzioni sarebbero le maschere), come nell'influente paradigma foucaultiano.

### III

La stessa difficoltà della TSR affiora riguardo al problema dell'identità, anch'esso oggi come visto cruciale, e variamente intrecciato con quello del potere.

È significativo che alle origini dell'economia neoclassica Wicksteed definisse l'economia una scienza "non-tuistica" (ovvero caratterizzata da rapporti anonimi e spersonalizzati). Essa lascia l'identità anticipatamente fuori della porta.

Alla base invece di quello che, al di là delle differenze, possiamo chiamare il "paradigma identitario", c'è la convinzione che l'agire sociale e politico non sia spiegabile a partire dall'azione individuale (e che dunque l'azione collettiva non è la mera aggregazione di azioni individuali). I gruppi organizzati (movimenti, istituzioni, stati, partiti ecc.) sono in lotta per la sopravvivenza, la supremazia, il riconoscimento; in essi, l'agire del singolo non è spiegabile senza riferimento alle finalità del gruppo. Si potrebbe dire che l'identità collettiva è una *proprietà emergente* di un complesso di interazioni tra individui.

Possiamo schematizzare come segue la differenza tra il paradigma della scelta razionale e quello identitario:

TSR: considera interazioni contingenti e volatili

Identità: considera formazioni stabili, con forte identificazione

TSR: si basa su tempi brevi, su interazioni limitate nel tempo

Identità: si basa su identificazioni attraverso tempi lunghi, memoria storica, miti di fondazione

TSR: sottolinea la routine e le condizioni normali

Identità: accentua le discontinuità, le crisi, le situazioni d'eccezione.

L'esigenza identitaria si colloca comunque oltre l'orizzonte dello scambio, sia essa proiettata verso consumi espressivi, beni posizionali (il potere ne è un tipico esempio), desiderio di riconoscimento (dunque sempre oltre l'economia del "non-tuismo").

## IV

Può essere allora conclusivamente utile riassumere quali sembrano essere i limiti “categoriali” della TSR. Almeno alcune delle principali nozioni della teoria neoclassica appaiono oggi particolarmente in difficoltà:

*equilibrio* (prevalgono invece oggi schemi evolutivi, adattativi e di *social learning*)

*l'omogeneità dei processi di decisione* (accanto al calcolo razionale sono oggi sottolineati fattori emozionali e schemi culturali)

*l'insignificanza delle preferenze* (ruolo importante, invece, accanto ai vantaggi materiali, dei vantaggi simbolici)

*la concezione atomistica dell'interazione* (che trascura la rilevanza del contesto sociale e delle strutture di rete)

*la centralità della decisione* (l'attenzione si orienta oggi anche verso altri aspetti, come la formazione delle credenze, il ruolo della fiducia, della reputazione - dunque in genere del “capitale sociale”)

*l'inessenzialità dell'apprendimento* (selezione “naturale” anziché “culturale”, la quale sembra oggi al centro di un nuovo e diversificato interesse).

Un problema particolare, cui mette conto almeno accennare, è che il più autorevole paradigma nelle relazioni internazionali, e cioè il (neo-)realismo politico, ponendo al centro lo Stato e l'anarchia internazionale, ridelinea un paradigma che presenta affinità con quelle dell'utilitarismo e dell'economia neo-classica (attori monadici, autointeressati, agonismo *market-like*, equilibrio classico). A partire da qui si sono appuntate contro di esso le critiche del costruttivismo e l'ipotesi di una costituzione “dinamica” (attraverso interazione e apprendimento) dell'identità e degli interessi degli Stati.

Non è comunque solo il riduzionismo economicista che occorre rimuovere per pensare adeguatamente l'identità.

Se pensiamo in primo luogo alle scienze sociali, il prevalere per un lungo periodo di paradigmi “oggettivistici” (affermandi cioè il primato delle “strutture”, come il marxismo, o lo strutturalismo) tendeva inevitabilmente a porre in secondo piano tutto ciò che si collega alla sfera della soggettività, ivi incluso il bisogno d'identità.

Sul piano filosofico, l'eredità novecentesca sembra poi compendiabile, almeno nella tradizione continentale, in una messa in discussione dei paradigmi tradizionali dell'identità, dopo Nietzsche e Heidegger, verso quella che potremmo forse in generale chiamare una “decostruzione” dell'identità, nella quale sembrano impegnate molte tendenze del pensiero contemporaneo.

## V

Non è naturalmente possibile qui indicare in modo articolato come, oltre i limiti della TSR e dello statalismo "classico", sia possibile pensare i rapporti tra potere e identità in uno scenario epocale nuovo e ancora indefinito.

Mi limito a suggerire la centralità della nozione di *lotta per il riconoscimento*. L'approccio che propongo lega la costruzione dell'*identità* alla reciprocità del *riconoscimento*. L'idea (derivante da Hegel e oggi ripresa nel pensiero sociale da più parti, ad esempio Honneth e Pizzorno) è che la trasparenza del contesto di vita nel quale agiamo è essenziale per il consolidamento della nostra identità. Abbiamo bisogno di una trama di interazioni sociali in cui sia possibile essere *riconosciuti da altri* che noi stessi *riconosciamo*. È questa omogeneità della cerchia di riconoscimento che costituisce il nucleo dell'identità collettiva, ed è per difendere questa che ci mobilitiamo, ingaggiando se necessario un conflitto, che è però in tal caso finalizzato a preservare un piano d'intesa, di reciprocità, di eguaglianza. È questa dimensione del conflitto - volta a preservare una parità - che viene mancata da tutte le teorie che insistono sul momento strategico dell'azione (come la *rational choice theory*) e che rischiano perciò di non riuscire a cogliere la complessità dell'interazione sociale e, parallelamente, la diversa fenomenologia del conflitto.

A partire dalla nozione di riconoscimento (e di lotta per il riconoscimento) si può invece attivare forse una riflessione capace di cogliere il senso dei conflitti identitari della nostra epoca, incrociando le tradizioni delle scienze sociali e della filosofia.

Questo approccio all'identità è dunque dinamico ed evolutivo (ed è in tal senso affine all'interazionismo simbolico e ai processi di *social learning*).

Si può misurare la prospettiva della "lotta per il riconoscimento" esaminando quella che potremmo indicare come la parzialità categoriale delle nozioni di "potere" e "scambio". Mentre infatti la relazione contrattuale è *simmetrica* ma non *costitutiva*, quella di potere è *costitutiva* ma *asimmetrica*.

Tuttavia, nell'asimmetria della relazione di potere c'è una tensione, derivante dal fatto che il potere presume comunque che l'altro, su cui viene esercitato, sia egli stesso un soggetto, e venga *riconosciuto* come tale.

Sia Foucault che Luhmann devono ammettere che la natura relazionale del potere implica la possibilità del rifiuto/resistenza, il che presuppone appunto che l'altro, l'oggetto del potere, sia *riconosciuto* come soggetto.

Foucault costantemente suggerisce che la relazione di potere presuppone la *libertà* del soggetto sul quale il potere viene esercitato. Il potere non è infatti violenza: piuttosto, scrive ne *Il soggetto e il potere*, "una relazione di potere può soltanto essere articolata sulla base di due elementi che le sono indispensabili per essere propriamente una relazione di potere: che l'"altro" (colui sul quale viene esercitato il potere) sia interamente *riconosciuto* e conservato fino all'estremo come soggetto che agisce; e che, di fronte ad una relazione di potere, tutto un campo di

risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto". Sembra perciò che la stabilizzazione dei rapporti di potere, senza la quale difficilmente parrebbe possibile pensare una società, contenga al suo interno una negazione dell'essenza profonda dei rapporti di potere stessi, che di per sé tendono all'agonismo, dunque non a ridurre in servitù, ma ad incitare, fomentare, provocare perennemente la lotta, eccitando la resistenza, la contrapposizione, in una dialettica irriducibile di potere e libertà.

La relazione di riconoscimento è allora forse più fondamentale di quella legata allo scambio o al dominio. Essa è, assieme, *costitutiva e simmetrica*, nella reciprocità del riconoscimento, sebbene generatrice di una tensione fondamentale che mira a ridurla al puro dominio.

La reciprocità del riconoscimento non è infatti mai pacifica. La lotta che si genera attorno al riconoscimento è piuttosto in perpetua oscillazione tra l'esigenza dell'affermazione di sé, che mira a ridurre l'altro a oggetto, e il riconoscimento della soggettualità dell'altro.

La dialettica del riconoscimento, la sua natura conflittuale ci portano ancora a Hegel, che per primo ne indicò il carattere fondativo del legame sociale. Hegel però sottolineò con forza che l'emergere del riconoscimento reciproco presuppone che la lotta sia condotta fino all'estremo, che essa sia lotta per la vita o per la morte, che l'esperienza in altri termini della finitezza sia compiuta in modo radicale.

Solo l'esperienza della finitezza limita il senso d'onnipotenza della pura affermazione di sé, moderandolo nel riconoscimento dell'altro.

Solo in quest'esperienza della morte si ha il riconoscimento; in esso, dice Hegel, v'è il diritto nella sua immediatezza (cioè prima che si realizzi in norme e istituzioni).

Resta naturalmente aperto e problematico come possa oggi configurarsi, tra soggetti individuali e collettivi, un riconoscimento eguale (e ancor più problematico in quali istituzioni possa oggettivarsi).

Da Hegel ci deriva comunque la suggestione, che nella tensione tra il potere e la morte si costituiscano originariamente l'identità e il diritto - ed è questa la connessione che qui suggerisco.

## L'identità coniugale

VALERIA SALA

Robert Spaemann nell'ambito del suo iter teoretico sul concetto di persona, annovera la "promessa" tra gli atti di natura autenticamente personale. Il filosofo tedesco parte dal presupposto secondo cui è possibile promettere, perché "noi non siamo semplicemente la nostra natura, ma abbiamo questa natura e in una certa misura possiamo disporre di essa"<sup>1</sup>. La promessa, pertanto, costituisce la cifra della nostra umanità. L'individuo tramite la promessa eleva la propria volontà dal piano della mera contingenza soggettiva a quello della dimensione pubblica, e rendendo la comunità depositaria del proposito della propria volontà, sperimenta l'espressione suprema della libertà nell'esistenza. L'uomo dalla volontà propria, indipendente, duratura, cui è concesso promettere - afferma Nietzsche - è autenticamente libero e sovrano<sup>2</sup>.

Questa premessa teoretica veicola un elemento veritativo ontologicamente presente nella promessa che lega per l'intera durata della vita: quella nuziale, che con la sua costitutiva apertura al definitivo costituisce la forma in cui si incanala la libertà di scelta verso un impegno di vita stabile e duraturo. La progettualità, il poter decidere oggi ciò che si vorrà domani e, trascendendo questa stessa decisione, trasformarla in una pretesa da parte dell'altro, costituisce una specifica espressione dell'essere persona. Anche l'etimologia del termine coniugio ci conduce con immediatezza alla piena comprensione del presupposto teorico dal quale si è partiti, ossia l'inveramento della dimensione di libertà nell'ambito dell'unione tra uomo e donna caratterizzata "dall'unità tra corpo e anima, e dall'unità tra essere e dover essere scelto, tra natura data e potere di disporre in una biografia riuscita"<sup>3</sup>. Il termine coniugio, infatti, con la sua non equivoca assimilazione del vincolo matrimoniale a quel giogo che il contadino pone sul collo dei buoi, per farli muovere di pari passo durante l'aratura, ci conduce con immediatezza al senso profondo della semantica del matrimonio<sup>4</sup>. Una visione autenticamente giuridica dell'unione coniugale presuppone, infatti, che il vincolo matrimoniale sia avulso dalla logica dell'arbitrio soggettivista e dalla contingenza dell'effimero sentimentalismo. Pregnanza in tale senso è la definizione hegeliana secondo cui "la conclusione del matrimonio è dunque la solennità con cui l'essenza di questo legame viene pronunciata e constatata come entità etica innalzata sopra l'accidentalità del sentimento e la logica del particolare"<sup>5</sup>.

Il matrimonio, quindi, non costituisce la mera veste giuridica dell'amore sentimentale tra due persone, ma è un'unione totalizzante, esclusiva, oblativa tra un uomo e una donna nella totalità del loro essere per condividere l'intero progetto di vita. Come è stato affermato, "questo dono di sé in tutta la dimensione complementare della donna e dell'uomo, con la volontà di doversi l'uno all'altro in giustizia, si chiama coniugalità e i contraenti si costituiscono quindi in coniugi: questa comunione coniugale affonda le sue radici nella complementarietà che esiste tra l'uomo e la donna, e si alimenta mediante la volontà personale degli sposi di condividere l'intero progetto di vita, ciò che hanno e ciò che sono: perciò la comunione è il frutto e il segno di un'esigenza profondamente umana"<sup>6</sup>.

L'identità coniugale, pertanto, sia dal punto di vista ontologico sia fenomenologico, ha in sé la radice della natura costitutivamente razionale e relazionale dell'essere umano; o meglio è la cifra dell'identità ontologica dell'uomo, identità "che si definisce in una natura che lo esprime e lo spiega e dalla quale discendono dei diritti e dei doveri fondamentali"<sup>7</sup>.

L'identità forgiata dall'unione matrimoniale si fonda su un elemento biografico-temporale e su uno biologico-naturale: l'indissolubilità e la complementarietà eterosessuale. Entrambi gli elementi costitutivi dell'identità coniugale sono oggi sottoposti ad un processo costante di depotenziamento e destrutturazione; l'attuale cultura giuridica, permeata da una concezione volontaristica del diritto inteso sempre più come strumento per la massimizzazione dell'espansione soggettiva, tende infatti a deformare ineludibilmente l'essenza dello status coniugale.

Per quanto concerne la prima proprietà essenziale della coniugalità, ossia l'indissolubilità, è opportuno precisare che l'amore diviene autenticamente coniugale quando costituisce la cifra dell'impegno stabile e definitivo reciprocamente assunto tra i coniugi per realizzare un progetto comune di vita mediante la reciproca accettazione e donazione, in modo tale che si dà all'altro la facoltà di esigerlo. I consorti sono i protagonisti di una comunità di vita e amore, che si costruisce in un percorso "che non raggiunge mai traguardi definitivi, ma progredisce portando avanti una graduale identificazione dei coniugi in una cosa sola"<sup>8</sup>. Come è stato osservato in una delle più compiute elaborazioni teoretiche sulla filosofia della famiglia, la coniugalità, nella misura in cui dà fondamento alla possibilità di operare una scelta verso la fedeltà e l'impegno, rappresenta l'unica possibilità per la familiarità di esperire la dimensione temporale. I coniugi - infatti - entrano in relazione presupponendo che il loro rapporto naturalistico venga qualificato in termini giuridici: vogliono escludere a priori la duplicazione della loro esperienza; vogliono che la loro vita privata sia riconosciuta pubblicamente e strutturata secondo le modalità del diritto<sup>9</sup>. In altri termini, la piena comprensione del matrimonio come *status de iure* e non mera realtà *de facto* è possibile solo nella logica della durata.

Nell'ambito dell'attuale contesto culturale, animato da un radicale secolarismo, il tema dell'indissolubilità è stato confinato nel novero delle problematiche ritenute vetuste e confessionali, retaggio di mere illusioni metafisiche, rese inat-

tuali da un diritto sempre più degradato a mero strumento di legittimazione del volontarismo individuale. Il matrimonio, pertanto, avulso dalla logica della bipolarità sessuale, viene inteso come mera relazione affettiva per diritto dissolubile, e i suoi *fini* sono tramutati ineludibilmente in *diritti individuali*. Tuttavia - come è stato autorevolmente affermato - la logica libertaria della dissolubilità è costitutivamente contrastante con quella giuridica del matrimonio. L'indissolubilità al contrario della dissolubilità garantisce pienamente ai coniugi l'esperimento di un autentico spazio di libertà.

Come è stato osservato<sup>10</sup>, nonostante il giudizio negativo di Hegel che la riteneva "rozza e degradante", ai fini di un corretto inquadramento del tema dell'indissolubilità, si rivela preziosa la definizione kantiana di matrimonio come "unione di due persone di sesso diverso, per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita"<sup>11</sup>. Il filosofo tedesco annovera il matrimonio tra i diritti personali di *natura reale*, ossia tra quei diritti che consistono "nel possedere un oggetto esterno come una cosa e nell'usarne come una persona". La regola dell'indissolubilità giuridica dell'unione coniugale può essere perfettamente compresa all'interno della logica kantiana, infatti, "solo ciò che si possiede come una cosa resta segnato dal possesso. Lo spirito non può essere posseduto, il corpo sì. [...] Ma proprio per evitare la totale oggettualizzazione del corpo, proprio per mantenere viva l'istanza personalistica di cui esso è portatore, ecco la regola dell'indissolubilità. Tutto ciò che può essere posseduto e usato è alienabile. Il corpo coniugale no"<sup>12</sup>. In altri termini, un coniuge potrà pur rivendicare la cessazione dello stato di unione coniugale, tuttavia la pretesa di ricostituire un'unione con un'altra persona implica inesorabilmente la sua *oggettualizzazione* nella misura in cui tale unione non potrà mai essere posta sotto il sigillo dell'unicità. La dimensione di libertà vissuta nell'ambito dell'unione coniugale indissolubile è autenticamente giuridica, perché sottoposta ad una regola, e quindi reale ed incarnata, e soprattutto conforme alla verità del vincolo di donazione reciproca. Nella relazione coniugale il riconoscimento reciproco in virtù della costitutiva indigenza individuale, avviene secondo una regola oggettiva - come osserva Sergio Cotta - che è garanzia di comunicazione stabile e duratura<sup>13</sup>. Le identità istituite tramite la dinamica familiare sono universalmente riconosciute proiettate nel tempo secondo la logica della definitività.

Come premesso, l'identità coniugale è costitutivamente contrassegnata non solo dall'elemento indelebile della durata ma anche da quello della complementarità sessuale, che ne costituisce la condizione di possibilità. La dottrina tomistica sui fini del matrimonio ci offre delle suggestioni importanti ai fini di un corretto approccio ermeneutico al tema. La complementarità dei sessi costituisce l'a priori dal quale nascono i fini del matrimonio e la conseguente capacità di intraprenderli. Entrambi i fini, ossia il *bonum prolis* e il *mutuum obsequium sibi a coniungibus in rebus domestici impensum*<sup>14</sup>, presuppongono la complementarità biologica e relazionale *tout court*, che rappresenta la condizione di possibilità di tutela dell'ordine della sessualità e delle generazioni, nonché il tramite per esperire la concretezza e l'autenticità della reciproca donazione anche nella prospettiva della proiezione sociale. La reciprocità asimmetrica, veicolata dalla differenza sessuale, evidenzia la naturalezza dell'affidamento reciproco che si realizza nel coniugio. La com-

plementarietà dei sessi, maschile e femminile, implica che l'uno non possa fare a meno dell'altro, nell'ambito di una relazione che ha ontologicamente inscritta la possibilità della fecondità<sup>15</sup>.

L'alterazione del paradigma matrimoniale, veicolata dall'attuale cultura giuridica di matrice libertaria sempre più fluida e permeata dal dogma dell'onnipotenza della volontà individuale, implica che sia enfatizzato il legame affettivo di sostegno reciproco, de-enfatizzata la differenza sessuale, oltre che la durata del legame e la finalità procreativa. La sessualità, quindi, non viene solo scissa dalla procreazione, ma anche dalla normatività eterosessuale con la conseguenza di alterare ineludibilmente l'identità minima della coniugalità. Al riguardo, è opportuno constatare come il paradigma eterosessuale, inteso come costitutivo dell'identità coniugale, sia stato messo in discussione anche da alcuni approdi giurisprudenziali recenti, in particolare con riferimento alla previsione di cui agli artt. 2 e 4 della legge n. 164/1982 sul mutamento di sesso, secondo cui la sentenza di rettificazione dell'attribuzione di sesso di uno dei coniugi provoca lo scioglimento del vincolo matrimoniale. È noto il caso del giudizio promosso da una coppia di coniugi per ottenere la cancellazione della annotazione di "cessazione degli effetti del vincolo civile del matrimonio" che l'ufficiale di stato civile aveva apposto in calce all'atto di matrimonio contestualmente all'annotazione, su ordine del tribunale, della rettifica (da "maschile" a "femminile") del sesso del marito. La Corte di Cassazione adita in sede di impugnazione avverso il decreto di Corte d'Appello che, riformando la sentenza di primo grado, aveva respinto la domanda dei ricorrenti - ha sollevato la questione di legittimità costituzionale degli artt. 2 e 4 della legge sul mutamento di sesso<sup>16</sup>, argomentando nel senso dell'incompatibilità del cd. "divorzio ex lege" con il diritto di autodeterminazione nelle scelte relative all'identità personale, di cui la sfera sessuale esprime un carattere costitutivo; con il diritto alla conservazione della preesistente dimensione relazionale, quando essa assuma i caratteri della stabilità e continuità propri del vincolo coniugale.

La deformazione della logica giuridica del matrimonio, e la conseguente destrutturazione dell'identità coniugale, costituiscono il frutto di una contaminazione ideologica del diritto, attuata mediante una modificazione convenzionale di linguaggi che invece hanno origini e storie non sempre malleabili. Com'è stato osservato, non si tratta di un mero disallineamento semantico, ma di una metamorfosi delle esistenze di cui l'approssimazione dei linguaggi è solo la spia<sup>17</sup>.

Si rivela ineludibile, pertanto, lo sforzo ermeneutico di recupero del senso oggettivo del diritto come espressione della verità strutturale della coesistenza umana. La tutela dei diritti individuali è ineludibile, ma è necessario che sia preceduta dalla garanzia della relazione e della possibilità di incontro che ci rende pienamente umani. La verità giuridica del matrimonio implica che l'amore sia vincolato con la giustizia. Quest'ultima è il vero significato del vincolo coniugale e la ragione per definirlo la *quidditas* del vero matrimonio, in quanto questo vincolo di giustizia è la differenza specifica che distingue, *de iure*, l'autentica comunione coniugale dal resto delle alternative sessuali possibili *de facto*<sup>18</sup>.



## Note

- [1](#) R. Spaemann, *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p.84.
- [2](#) F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton, Roma 1992, p.76.
- [3](#) P. Viladrich, *I fondamenti antropologici dell'indissolubilità del matrimonio*, in H. Franceschi (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, ESC, Roma 2015, p. 160.
- [4](#) F. D'Agostino, *Credere nella famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 70.
- [5](#) Per Hegel il vincolo spirituale proprio del coniugio si pone al di sopra dell'accidentalità delle passioni e dell'arbitrio delle parti, risultando indissolubile anche se " il momento del sentimento, non è assoluto ma vacillante ed ha in sé la possibilità dello scioglimento". Cfr.G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1966, p. 313.
- [6](#) La definizione di Karol Wojtyła, contenuta nell'Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, è stata ripresa anche dal Pontificio Consiglio per la famiglia nel documento, *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"*, 26 luglio 2000.
- [7](#) A. Melloni, *Amore senza fine, amore senza fini*, Il Mulino, Bologna 2015, p.126.
- [8](#) G. Dalla Torre, *L'indissolubilità intrinseca del matrimonio nella concezione cristiana del diritto naturale*, *Persona y Derecho*, vol I, 1974, p. 203.
- [9](#) Cfr. F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè S.p.A. editore, Milano 2003, pp. 134-135.
- [10](#) F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 32.
- [11](#) I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1973, p. 76.
- [12](#) Cfr. F. D'Agostino, *Matrimonio e indissolubilità*, in «Communio» n. 51, 1980, p. 41.
- [13](#) S. Cotta, *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, in F. D'agostino (a cura di), *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Jaca Book, Milano, 1985, p. 34.
- [14](#) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, q. 41, art.1.
- [15](#) Si veda al riguardo, F. D'Agostino, *Credere nella famiglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, p. 25; G. Gambino, *Matrimonio*, in F. D'Agostino - A.C. Amato Mangiameli (a cura di), *Cento e una voce di filosofia dal diritto*, Giappichelli, Torino 2013, p.217. L'autrice afferma: "Il matrimonio, con la sua intrinseca stabilità protegge uomini e donne dalla loro debolezza, dà forza e permette di sottoporre alla prova del tempo la sfida della fedeltà".
- [16](#) Cass. Ord. 6.6.2013, n. 14329.
- [17](#) Cfr. A. Melloni, *Amore senza fine, amore senza fini*, cit. pp. 67-69.
- [18](#) Cfr. P. Viladrich, *I fondamenti antropologici dell'indissolubilità del matrimonio*, in H. Franceschi (a cura di), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, cit. p.212.

## L'identità dell'ospite

GUIDO SARACENI

### 0. Brevissime precisazioni terminologiche

Non risulta corretto confondere l'“ospite” con lo “straniero”, né, tantomeno, con l'“estraneo”. L'ospite può infatti essere uno sconosciuto, o, addirittura, qualcuno che proviene da un altro Paese, ma può trattarsi anche di un cittadino - se non di un parente, o di un amico di famiglia. Dal canto suo, la qualifica di “straniero” non possiede un fondamento “naturale”, ma nasce a causa della mutevole definizione dei confini (geo)politici che separano gli Stati, mentre il concetto di “estraneo” esiste in ragione del fatto che gli esseri umani si trovano costitutivamente calati all'interno di una dimensione dialogica e relazionale.

Eppure, non vi è chi non veda come le nozioni di “ospite”, “straniero” ed “estraneo” siano strettamente legate tra loro - al punto che, quando studiamo una di esse, è quasi impossibile non fare riferimento alle altre due. Non a caso, i termini in questione derivano da radici etimologiche comuni e profondamente intrecciate (E. Benveniste 2001; U. Curi 2010; E. Vitale 2004; D. Gentili 2009). Ancor di più, appare del tutto evidente che l'ospite, nella sua versione più interessante e, per dir così, “provocatoria”, si presenta a noi nella duplice veste di straniero ed estraneo. Detto in altre parole: l'ospite che “fa problema” - colui il quale è sommamente inquietante e *perturbante* - non è di certo l'amico o il parente, ma più esattamente un estraneo che giunge sino alla nostra casa chiedendo ospitalità ed accoglienza. A maggior riprova delle considerazioni sin qui sviluppate, molte e diverse culture hanno elaborato un giudizio ambiguo degli stranieri, giudicandoli incivili, sporchi, infantili, ma anche affascinanti ed esotici - proprio perché ancora non ancora civilizzati (U. Curi 2010, 79; F. D'Agostino 2010).

L'ospite si fa dunque “personificazione di un'interrogazione, ma anche di un interrogatorio, che il nostro stare-insieme-nel-mondo rivolge a se stesso” (G. Coccolini 2004, 11). La sua semplice presenza mette sotto scacco la cultura e le tradizioni dei cittadini, revocandone in dubbio la fondatezza. Essenzialmente, egli chiede di essere *ricosciuto per ciò che è*, ma questa domanda, apparentemente ovvia e, per dir così, “innocua”, nasconde molte e profonde insidie. L'identità dell'ospite deve essere dunque considerata come un gioco di specchi riflessi e necessita di essere studiata sotto molteplici ed eterogenei profili.

## 1. Teologia. L'ospite sacro

A differenza di altre etnie - che pur riservano un ruolo di primo piano al valore dell'accoglienza, caldeggiando un generico trattamento di favore per lo straniero - il popolo eletto è stato straniero per più di quattrocento anni in terra d'Egitto ed ha in tal modo imparato che la salvezza è possibile solo accettando il rischio di essere sradicato e dunque nomade. Come diretta conseguenza, l'ebraismo ha incentrato la propria narrazione fondativa sulla cura che Dio riserva a colui il quale viaggia nel mondo alla ricerca di aiuto (M. F. Schepis 2005, 85-103). La narrazione originaria di Israele non descrive gesta eroiche ed imprese sanguinarie, ma racconta un lungo periodo di indigenza ed oppressione trascorso in terra altrui (C. Di Sante 2006, 63). Al riguardo, è stato giustamente notato che "le vicende ebraiche [...] non iniziano [...] tracciando i confini di una terra che istituisca l'ordine fra dentro e fuori [...] ma a partire da un verbo di movimento" che Dio rivolge al patriarca Abramo (M. F. Schepis 2005, 62). La stessa Torah non sarebbe altro che un fiore del deserto offerto ad Israele nel cuore del viaggio che essa compie verso la libertà.

La coppia concettuale "strano e straniero" ha dunque giocato un ruolo fondamentale ed originario all'interno della cultura ebraica, sottoponendola ad una "massiccia pressione" e consentendole successivamente di resistere ed evolversi grazie al confronto con elementi ad essa estranei (M. Maffesoli 2000, 59). La comunità ebraica non rivendica una specifica appartenenza territoriale, ritenendo prioritario ed effettivamente fondativo il legame che essa ha istituito con il cielo tramite la sottoscrizione del Patto da cui origina l'Alleanza. Risulta quindi pienamente condivisibile l'affermazione in base alla quale il popolo eletto non è "vivente nel senso degli altri popoli della terra" - che possono godere di una propria vita nazionale manifestamente collocata nel mondo -, ma vive *eternamente* in ragione del suo essere eternamente sradicato. Detto in altre parole: "per Israele migrare non è un accidente", ma il presupposto che "sradica da ogni possibile dimora solo-nel-tempo", indicando nel deserto "l'immagine stessa della salvezza, il luogo, anzi, della sua stessa possibilità" (M. Cacciari 1985, 43). A maggiore ed ulteriore riprova di ciò, lo stesso termine "ebreo" - *ivri* - deriverebbe dalla radice *'avar* che significa "passare".

Non stupisce, dunque, che una delle peculiarità dell'insegnamento biblico consista nel comandamento di amare e rispettare l'altro nella sua veste meno rassicurante ed accettabile, ovvero, di amarlo in quanto "altro essere umano" - a prescindere dal fatto che si tratti di un "altro familiare" o di un "altro cittadino". In tal modo, la Parola di Dio impone ai fedeli di abbandonare il rassicurante *vocabolario dell'appartenenza*, insegnando ad avere cura di chi sta attraversando una condizione di precarietà, stabilendo che l'altro al quale essi devono rispondere - e del quale devono rispondere - è il soggetto debole per antonomasia. La Parola richiede quindi che l'affettività dei credenti sia messa al servizio di colui il quale non ha nulla da offrire, se non, paradossalmente, la propria povertà. Proviamo, di seguito, ad analizzare i principali racconti talmudici ed i passi veterotestamentari che si trovano a sostegno di questa tesi.

Molti testi midrashici amano ricordare come la tenda di Abramo avesse “un quadruplice ingresso: a nord, a sud, a ovest e a est”, sottolineando con ciò che chiunque provenisse da qualsiasi punto del deserto avrebbe potuto trovarvi accoglienza e rimarcando come il Patriarca fosse solito sedere all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno, “per stare allerta e vigilare perché, scorgendo qualcuno da lontano, potesse subito invitarlo nella sua tenda, offrendogli riparo al più presto”. Ancor di più, per gli ebrei il dovere dell'ospitalità era talmente cogente da spingere il Patriarca a congedarsi da Dio - che lo sta consolando a causa di un profondo dolore - al fine di fornire la giusta accoglienza a tre stranieri che vede sopraggiungere all'orizzonte (C. Di Sante 2006, 61; C. Di Sante 2002, 110).

Nel Libro dell'Apocalisse si legge che Dio “sta alla porta e bussava”, aspettando di *essere ospitato*; mentre, la colpa maggiore dei sodomiti - che porterà alla distruzione della città - non riguarda la sregolatezza delle loro abitudini sessuali, ma più esattamente la violazione del dovere di ospitalità nei confronti di uno straniero (J. Derrida 2000, 129; U. Curi 2010, 141-142; P. Carile 2004, 20). Anche le relazioni di coniugio sembrano confermare la sostanziale benevolenza del popolo ebraico nei confronti degli stranieri - basti considerare che Abramo prese come concubina una egiziana di nome Hagar (Gn 16,3); Giuseppe sposò la figlia di un sacerdote di On (Gn 41,50) anch'essa egiziana e Mosé sposò Zippora - una madianita -, e più tardi una kushita (Nu 12,1).

Sono tuttavia le parole di Dio a chiarire definitivamente perché l'Antico Testamento contiene una vera e propria pedagogia dell'ospitalità. Accogliendo il popolo di Israele a Canaan - nel capitolo XXV del Levitico - Dio avvisa gli israeliti che potranno fermarsi in quel luogo solo se l'abiteranno rinunciando a dire “è nostro”. Esattamente, Dio ammonisce il popolo eletto affermando: “la terra è mia e voi siete presso di me stranieri e inquilini” (Lv 25, 23). La diade posta a conclusione di quest'ultima frase (*gherim vetoshavim*) esprime in maniera estremamente nitida la concezione antropologica che si trova a fondamento della Bibbia, stabilendo che l'uomo deve rimanere immune dalla tentazione del radicamento e del possesso, perché solo restando estraneo alla terra egli potrà sperare di rimanere inquilino presso Dio.

L'impostazione antropologica appena descritta risulta pienamente confermata dalla istituzione del sabato, dell'anno sabbatico e dell'anno giubilare. Difatti, questi periodi di riposo forzato non servono per consentire all'uomo ed alla terra di riaversi dalle fatiche o dalle sofferenze sopportate, ma hanno il fine di interrompere il rapporto funzionale ed economico tra l'uomo ed il mondo, denunciando la sconvenienza di ogni pretesa egoistica ed appropriativa.

Sarebbe quindi possibile sostenere che il significato peculiare e provocatorio che possiamo rinvenire nella religione ebraica non consiste tanto nel dovere di “amare lo straniero”, quanto nel più significativo messaggio per cui “Dio si rivela attraverso lo straniero”. A maggior riprova di ciò, nella prospettiva testamentaria il luogo rivelativo della divinità non è né il cosmo né la natura, “né il linguaggio, inteso come la parola che parla costituendo l'io uditore, né la storia intesa come

concatenazione di eventi realizzanti un disegno provvidenziale di cui l'uomo è testimone a sua insaputa, ma il volto del povero con cui Dio comanda all'io la solidarietà" (C. Di Sante 2006, 24; 63).

Anche le divinità greche raccomandavano il rispetto e l'accoglienza per il viandante, ma il Dio di Israele si distingue in maniera parecchio marcata, istituendo una "nuova patria" in cui le relazioni interpersonali non vengono definite sulla base di un principio di appartenenza etnico o territoriale, ma dipendono più esattamente dal principio di compassione. Chinandosi verso Israele, Dio si rivolge ad essa con tras-cendenza e con-discendenza. L'unione di queste caratteristiche - che Lévinas conclude magistralmente nel termine *ex-scendenza* - segna la massima distanza tra la teologia veterotestamentaria e la filosofia greca: "lungi dal fondare e legittimare l'essere", il Dio biblico "lo delegittima come orizzonte ultimo del reale" dischiudendo un al di là dove "non vige la legge dell'affermar-si e del costituir-si" bensì la regola "del perder-si e del depotenziar-si" (E. Lévinas 1986).

In un certo qual senso, sarebbe dunque possibile affermare che l'antropologia biblica destituisce la stessa categoria concettuale dell'estraneità, implicando che ogni uomo partecipi della medesima condizione esistenziale in cui versa lo straniero: l'essere umano è strutturalmente povero e straniero, non perché finito rispetto all'infinito del quale comunque partecipa e neanche perché mortale rispetto all'immortale verso cui tende, ma perché costitutivamente ed ontologicamente affidato alle cure di un'altra persona (C. Di Sante 2006, 52-53).

Se tutto questo è vero, non dobbiamo tuttavia dimenticare che nel vocabolario semita esistono tre diverse parole per identificare gli stranieri: il termine "*zar*" - lo straniero che abita fuori dai confini di Israele del quale bisogna avere timore -; il lemma "*nokri*" - lo straniero di passaggio al quale bisogna garantire ospitalità - e la parola "*gher*" (o *toshaw*) - lo straniero residente che gode di protezione giuridica. La simmetria fonetica e grafica che accomuna il lemma *zar* alla parola *sar* - che sta ad indicare il nemico risulta parecchio significativa (L. Perrone 2005, 18-22). Così come risulta significativo che il termine *gher* - spesso accostato alla vedova ed all'orfano in quanto personaggio meritevole di tutela e di protezione - non debba essere propriamente tradotto con il termine italiano "straniero", risultando più opportuno il lemma "immigrato" (B. Ognibeni 2002, 40). Tutto ciò è tanto più importante quanto più si considerino alcune regole sapienziali che sembrano revocare in dubbio la piena ed incondizionata accettazione degli stranieri da parte di Israele. Ad esempio, la Legge vieta di vendere ad un *nokri* una ragazza precedentemente presa come concubina (Es 21,8); nell'anno sabbatico bisogna rimettere i debiti ad un israelita, ma non necessariamente ad un *nokri* (Dt 15,3); non è possibile prestare ad interesse ad un israelita, ma è legittimo comportarsi così nei confronti di un *nokri* (Dt 23,21); re di Israele potrà essere solo un israelita e mai un *nokri* (Dt 17,15); una vedova priva di figli maschi dovrà andare in moglie ad un cognato, non ad uno *zar* (Dt, 25,5) ed anche le funzioni sacerdotali possono essere esercitate solo da coloro cui il Signore ha affidato questo compito, ad esclusione di qualsiasi *zar* (Es 30,33; Nu 3,10; 17,5; 18,7).

Israele è quindi tollerante ed accogliente, ma questo non vuol dire che non operi discriminazioni, alcune delle quali parecchio significative, nei confronti degli stranieri. Per questo motivo, alcuni autori sostengono che il seme dell'ospitalità, già saldamente radicato all'interno della religione ebraica, sia compiutamente germogliato solo con l'avvento del cristianesimo: nel vocabolario del Primo Patto, la parola *pleisos* fa riferimento all'altro, allo straniero, all'estraneo che dobbiamo amare come se fosse "legato" a noi "o dal simbolo dell'ospitalità, o da rapporti di reciproca fiducia, garantiti da patti e forieri di accordi utili alle parti". Mentre il *mandatum evangelico*, con il termine *plesios*, indica colui il quale è completamente e provocatoriamente altro, per "costumi, tradizioni, interessi, chi mai potrà esserci *hospes*" (M. Cacciari 2011, 91).

Tutto ciò risulta tanto più evidente quanto più si consideri lo scandaloso atteggiamento di Cristo nei confronti dei Samaritani. Al riguardo, Luca afferma che lo straniero è l'unico, tra i dieci lebbrosi guariti da Cristo, a tornare indietro per ringraziarlo del miracolo, per questo motivo, egli sarà l'unico ad essere proclamato "salvo" (Lc 17,18); sempre nel Vangelo di Luca possiamo leggere la parabola del buon Samaritano che si distingue, per carità e saggezza, dal sacerdote e dal Levita (Lc 10,30-35), mentre Giovanni riporta un dialogo tra Gesù ed una Samaritana presso il pozzo di Sichar (Gv 4,5-42) al quale sarebbe opportuno riservare una maggiore attenzione di quella consentita dall'economia e dalle ambizioni di questo scritto (B. Ognibeni 2002, 46; E. Bianchi 2006, 15-30). Inoltre, lo stesso Cristo assume le vesti dello straniero, accompagnando i pellegrini in viaggio verso Emmaus e restando a fianco dei pescatori a seguito della resurrezione.

Quanto detto sin qui ci consente di affermare che nel testo biblico l'ospite è un simbolo della condizione umana, non solo perché egli è *altro* rispetto al cittadino, ma anche perché rappresenta una chiara metafora della redenzione, che consente agli uomini di cambiare, divenendo altro rispetto a se stessi (P. Carile 2004, 19-28).

## 2. Psicologia: l'ospite è perturbante

La stesura di "*Al di là del principio di piacere*" impegnò un autore prolifico come Freud per un periodo insolitamente lungo - ben quindici mesi. Pare che simili tempi di gestazione non furono dovuti alla complessità dei temi trattati, ma al fatto che Freud si bloccò subito dopo aver scritto le prime pagine, decidendo di rimandare alle vacanze estive il completamento dell'opera poiché sentiva l'urgenza di tornare su di un tema solo accennato, circa un decennio prima, in una breve nota di *Totem e tabù*. Il manoscritto che costrinse il Padre della psicanalisi ad interrompere la stesura del suo capolavoro, ed al quale egli lavorò alacremente tra il maggio ed il luglio del 1919, si chiamava *Das Unheimliche* - titolo successivamente tradotto in italiano con un discutibile "Il perturbante".

In quel saggio, Freud indaga l'etimologia del termine *Unheimlich* - "esplo-

rando il significato che l'evoluzione della lingua ha sedimentato nel termine"-, prefiggendosi inoltre di "collazionare ciò che, riferito a persone e a cose, a impressioni sensoriali, a esperienze e situazioni, evoca in noi il senso del perturbante" al fine di sceverare con precisione in cosa consista, esattamente, la peculiare essenza angosciosa di "ciò che perturba" (S. Freud 2006, 760-801; C. Resta 2008, 51-63; R. Esposito 2006, 20-25; U. Curi 2010, 21-55; A. Carotenuto 2002, 43-56).

Muovendo da simili premesse, Freud annota che la parola *Unheimlich* sembra rappresentare l'antitesi del termine *Heimlich* - che significa "familiare" -; da ciò sarebbe ovvio dedurre che qualcosa suscita spavento proprio perché *non è familiare*. Tuttavia, non ogni novità risulta spaventosa, ma "bisogna aggiungere qualcosa all'inconsueto perché diventi perturbante". Citando il vocabolario della lingua tedesca a cura di Daniel Sanders e le indagini comparative svolte da Theodor Reik, Freud giunge quindi a concludere che il termine *Unheimlich* sarebbe in realtà "meno oppositivo" di quanto non sembrerebbe indicare la presenza del prefisso "un". Più esattamente, *Unheimlich* dovrebbe essere considerato come una variante del suo contrario: il termine *Heimlich*.

Al fine di suffragare una simile tesi, Freud procede ad analizzare due opere letterarie: la prima è un racconto di Hoffmann datato 1816, intitolato *Der Sandman* e tradotto in italiano con il ben poco congruo *Il mago sabbiolino*, la seconda è *Gli elisir del diavolo* - sempre di Hoffmann - e narra lo scontro tra due personaggi, l'uno il doppio dell'altro. A dire il vero, L'Autore riserva maggiore attenzione al primo racconto, criticando l'interpretazione psicanalitica proposta da Ernst Jentsch, mentre cita la seconda opera letteraria al solo fine di sviluppare una breve riflessione sul tema del doppio e del sosia.

Nel rispetto del proprio metodo di indagine, Freud procede alternando esempi tratti dalla narrativa - dal *Faust* a Mark Twain - a resoconti di esperienze vissute in prima persona, alla disamina di veri e propri casi clinici. Solo alla fine del saggio egli opera una netta distinzione tra poesia e vita reale, affermando che sperimentiamo "direttamente" una sensazione perturbante "quando complessi infantili rimossi sono richiamati in vita da un'impressione o quando convinzioni primitive superate sembrano aver trovato una nuova convalida". Al riguardo, l'Autore si premura di sottolineare che la distinzione tra rimosso e superato non può essere applicata alle opere d'arte "senza subire una profonda modificazione" in gran parte dovuta alla peculiarità di un meccanismo psicologico che potremmo definire "sospensione della credulità". Tralasciando le considerazioni di filosofia estetica - che meriterebbero ben altro contesto per essere correttamente approfondite -, possiamo quindi concludere che per Freud il sentimento del perturbante non nasce da qualcosa di estraneo al vissuto del soggetto, ma proviene dalle più recondite profondità della mente, si tratta di "qualcosa che avrebbe dovuto rimanere nascosto e che è invece affiorato" (U. Curi 2010,49).

Commentando la teoria sin qui esposta, Umberto Curi annota: "la *domus*, il rassicurante ambito dei nostri affetti - il luogo nel quale ci ritiriamo per sentirci protetti, nel quale crediamo di poter trovare accoglienza e comprensione -, ospita

in realtà anche ciò che credevamo essere esterno e remoto rispetto ad essa" (U. Curi 2010, 53). In maniera altrettanto significativa, Roberto Esposito sostiene che la rimozione primigenia che genera il sentimento del perturbante sarebbe da identificare con l'uccisione del padre. Più esattamente, egli afferma che gli esseri umani siglano il contratto sociale, rinunciando al proprio potere ed alla propria libertà, non per la paura della morte - come sarebbe sin troppo facile inferire dalla lettura dei testi hobbesiani a cui egli opera costante e preciso riferimento -, ma per la paura di un morto, "o meglio, del suo ritorno come morte per tutti coloro - i fratelli - che l'hanno una prima volta data e così per sempre fatta propria" (R. Esposito 2006, 22).

Curi ed Esposito ritengono quindi di poter individuare nello straniero "una figura del perturbante". Nelle sue linee essenziali, si tratta di uno spunto parecchio interessante e condivisibile. Come avremo modo di considerare nelle pagine che seguono, lo straniero affascina e spaventa, mette in moto una dialettica lacerante che Freud ha descritto in maniera magistrale facendo riferimento ad una rimozione ancestrale. Eppure, corre l'obbligo di operare alcune precisazioni: la prima, e forse la più importante, è che in questo scritto lo straniero non viene espressamente citato come esempio di perturbante. Quando il Padre della psicanalisi propone la sua tassonomia esplicativa, egli menziona a più riprese la paura di essere evirati; il buio; la solitudine; il sospetto che il nostro pensiero possa realmente influenzare il corso degli eventi; le coincidenze; la perdita dell'orientamento che ci induce a girovagare senza meta, tornando più volte al punto di partenza; gli arti mozzati; l'organo genitale femminile ed il timore che un oggetto possieda vita propria. Si tratta di una lista parecchio esaustiva e dettagliata. Per questo motivo, credo che qualsiasi riflessione sul carattere perturbante dello straniero, pur innestandosi legittimamente nell'impianto generale delle riflessioni freudiane, debba dichiarare esplicitamente che si sta spingendo oltre la lettera del testo, prospettandone un significato ulteriore - ma certamente plausibile.

La seconda importante precisazione è che, a mio avviso, ad essere freudianamente perturbante, non è, propriamente, lo straniero, ma più esattamente l'ospite o l'estraneo; non solo e non tanto perché all'interno del racconto di Hoffman colui il quale turba il piccolo protagonista sino a determinarne - molti anni più tardi - la tragica morte per suicidio non è affatto uno straniero, ma più esattamente un amico di famiglia, ma soprattutto perché l'irruzione del volto dell'altro è un'esperienza ben più radicale della successiva opposizione - di matrice chiaramente giuridica o forse più propriamente "politica" - tra cittadino e straniero. Intendo dire che molto prima di entrare in qualsiasi altra forma relazionale - come, ad esempio, quella tra amico e nemico - dobbiamo saper fare i conti con l'apparire di figure "non genitoriali" nei confronti delle quali tendiamo ad avere un atteggiamento ambiguo, genuinamente sospeso sul confine tra paura e curiosità (S. Tabboni 2006, 11).

Tutto ciò accade perché, nell'istante stesso "in cui emerge il Due (e la radice di *dŷo* è la stessa del verbo che dice il timore, *deido*, e del termine che indica il tremendo, lo spaesante, *deinòs*)", emerge anche la meraviglia che "inquieta e spaven-



ta", stimolando "la ricerca intorno alla sua origine, alle sue interne relazioni, al suo stesso fine" (M. Cacciari 1994, 12-13). Come avremo modo di considerare più diffusamente nelle pagine che seguono, lo spaesamento causato dal rapporto con Altri dipende essenzialmente dal fatto che l'a-venire altrui non è prevedibile, si tratta di un evento che - destituendo ogni costituzione di soggettività - è stato correttamente definito l'invenzione dell'impossibile (J. Derrida 2000, C. Resta 2003, 24 ss.).

### 3. Sociologia. L'ospite è povero

Come ha ben illustrato Georg Simmel, tutte le relazioni sociali sono, in una qualche misura, "ambivalenti": prescindendo da particolari esperienze di amore e di ascesi mistica - le persone tendono a rifiutare le relazioni totalizzanti, preferendo preservare sempre e comunque una zona di disimpegno e di autonomia rispetto allo specifico ruolo che hanno deciso di assumere - o che è stato loro assegnato - in un determinato contesto sociale. Questo tema viene sviluppato all'interno del celebre *Exkurs über den Fremden*, in cui lo straniero, il povero ed il reietto vengono presi ad esempio come figure paradigmatiche dell'ambivalenza, dato che tutti e tre esistono, all'interno di un gruppo sociale, proprio in ragione del loro esserne esclusi (G. Simmel 1998, 580).

Non è un caso se l'*Exkurs* fa parte di un più ampio capitolo dedicato a *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*. L'analisi simmeliana rimarca infatti come ciascun gruppo sociale tenda naturalmente a collocare se stesso al centro dell'universo, relegando tutto il resto in periferia. Questo significa che la posizione sociologica occupata dallo straniero è *eccentrica* e può essere compresa solo attraverso le coordinate cartesiane del dinamismo e della immobilità. Lo straniero avvicina a noi ciò che era lontano, innescando, in tal modo, una polarità dialettica nei confronti della nostra staticità.

Se volessimo definire ulteriormente l'essenza dello straniero, potremmo sostenere che egli, oltre ad occupare una posizione eccentrica è, per definizione, "povero." Per giustificare simile tesi, potremmo rintracciare un primo elemento di conforto nel legame etimologico che unisce la parola tedesca *Elend* ("miseria") all'antico sassone "*eli-lendi*" ("altra terra", "terra straniera") (A. G. Conte 2002). Un secondo elemento di prova potrebbe essere rappresentato dalle tesi simmeliane, che, come abbiamo avuto modo di ricordare, assimilano la posizione sociologica in cui si trovano lo straniero e l'indigente. Infine, questa equiparazione sarebbe legittimata dalla esegesi del testo biblico che collega con estrema chiarezza "il rivelarsi di Dio al gemito dello straniero", accomunando la condizione in cui si trovano il viandante ed il povero (C. Di Sante 2002, 28-31).

Tuttavia, quando affermo che lo straniero è povero - seguendo la traccia aperta dalle suggestioni poc'anzi illustrate - non intendo in alcun modo fare riferimento ad una precarietà economica - è del tutto evidente che esistono stranieri che non si trovano in condizioni di bisogno. Lo straniero sarà sempre e comunque po-

vero perché si troverà a vivere una condizione esistenziale di costitutiva indigenza che dipende - in maniera ellittica e ricorsiva - esattamente da ciò che egli è, non da ciò che egli ha o non ha, ovvero dalla qualità e dalla quantità delle cose che ogni straniero, in quanto tale, ignora.

Per avere una riprova del fatto che l'essere straniero dipende essenzialmente da una difettività culturale, basti pensare che, in greco, la parola "barbaro" possedeva un referente eminentemente linguistico, attribuendo il massimo e più dispregiativo grado dell'estraneità a colui il quale, non riuscendo ad esprimersi fluentemente nell'idioma attico, balbettava; questo stesso significato sarebbe da attribuire alla parola latina *balbus* (da cui, appunto, il termine italiano "balbuziente"); allo stesso modo, gli slavi d'Europa chiamavano il loro vicino tedesco *nemec*, "il muto"; i maya dello Yucatan definivano *nunob* ("i muti") gli invasori toltechi, mentre i *maya cackchiquel* si riferivano ai *maya mam* come ai "balbuzienti" (T. Todo-rov 1992, 92).

Un uomo è dunque straniero quando non conosce la lingua ed ignora la religione, il cibo e più in generale "i tempi" ed i "luoghi" della terra in cui si trova. Come potremmo parlare di "straniero" e di "ospitalità" se egli conoscesse "già la nostra lingua, con tutto ciò che la cosa implica, se condividessimo già tutto ciò che insieme alla lingua si condivide"? (J. Derrida 2000, 46). Anche per questo motivo, è stato giustamente scritto che "lo straniero non è portatore di una differenza oggettiva, non è pensabile come elemento o soggetto indipendente; dal punto di vista sociologico lo straniero non esiste mentre esiste la relazione noi/altro" (L. Perrone 2005, 46.) D'altronde, è solo interpretando in questo modo la condizione dello straniero che diviene possibile comprendere come si possa essere stranieri all'interno dello Stato in cui si è nati ed in cui si vive, esattamente come Socrate che, a fronte dei suoi giudici, dichiarò di essere estraneo all'oratoria, alla retorica e più in generale alle tecniche del diritto e di sentirsi dunque spaesato, "semplicemente uno straniero senza capacità, senza sostegni e senza risorse. Come se nella realtà fossi un uomo di un altro Paese" (B. M. Bilotta 2006, 193 e ss.).

#### 4. Conclusioni

Come abbiamo avuto modo di considerare, l'ambigua identità dell'ospite ingenera molte e legittime preoccupazioni. Da dove nasce questa inquietudine? Non si tratta tanto di evitare l'imbarazzo che proviamo a fronte della povertà e della sofferenza altrui quanto del fatto che i cittadini hanno paura di riconoscere se stessi nel volto dello straniero, temendo che un qualsiasi contatto possa causare un contagio, ovvero, che la povertà del nuovo arrivato si possa trasformare nella povertà di tutti. Ospitare uno straniero significa infatti accettare che la propria lingua non è la lingua, la propria religione non è la religione e la propria cultura non è la cultura. Avvicinarsi ad uno straniero significa toccare con mano la contingente relatività della società in cui si vive, sperimentare la propria creaturale indigenza e scoprire che la nazione di cui si è parte non è assoluta e non è perfetta. Perché non

è unica.

Il volto del nostro ospite è quindi inquietante, perché su di esso noi leggiamo scritta la parola "morte". Di fatti, lo straniero narra la storia dei nostri limiti, della nostra stessa finitudine. Eppure, in questa epifania esistenziale - nel riconoscimento dei limiti che afferiscono ad una condizione naturalmente umile - consiste uno dei più grandi doni che lo straniero porta con sé: la sua "dimensione numinosa" dipende, dalla sua stessa "alterità inquietante" (A. G. Conte 2002, 10; A. Montandon 2004, 64).

La contagiosa malattia della povertà è dunque il *vero dono* di cui si fa latore l'ospite. Grazie al suo arrivo siamo finalmente messi nella condizione di divenire proprietari del nostro terreno, comprendendo di avere un confine. Questa povertà, a cui ci costringe la preziosa presenza di uno straniero, risulta tanto più provocatoria ed urticante quanto più si consideri che la società moderna sembra caratterizzata dal prevalere di una logica sociale immunitaria, e dunque affatto incline al rispetto ed all'accoglienza.

La parola "immunità" fa riferimento al privilegio, alla differenza che distingue e separa. Per definizione, il soggetto immune si sente autorizzato a tirarsi fuori dalla logica dello scambio e del dono reciproco. Per questo motivo, la parola "immunità" può essere considerata come se fosse l'antinomo del lemma "comunità": il sistema immunitario dell'essere umano ha il compito di reagire nei confronti di un antigene esterno, esattamente come la comunità politica usa reagire nei confronti di quei soggetti che sembrerebbero minacciarne la purezza. Purtroppo, la società in cui viviamo non sembra in grado di definire se stessa in maniera esclusivamente affermativa, ma ha bisogno di negare e *combattere* per poter confermare la propria identità. Tutto ciò espone il corpo sociale al rischio di ammalarsi di una malattia autoimmune, ovvero, di contrarre una di quelle malattie provocate da un eccesso di protezione. Perché è fuor di dubbio che quando una società si difende ossessivamente dall'altro è destinata a cadere in un processo di distruttiva e perversa "autoimmunizzazione" (R. Esposito 2006, 47).

## Bibliografia

- Benveniste, E., *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società*, Torino 2001.
- Bianchi, E., *Gesù e le donne straniere*, in AA. VV., *Lo straniero: Nemico, Ospite, Profeta?*, Milano 2006.
- Bilotta, B. M., *L'ospite poco ospite*, in *Il diritto d'asilo* (a cura di B. M. Bilotta e F. A. Cappelletti), Padova 2006.
- Cacciari, M., *Icone della legge*, Milano 1985.
- Cacciari, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994.
- Cacciari, M., *Drammatica della prossimità*, in *Ama il prossimo tuo*, (a cura di) E. Bianchi, M. Cacciari, M., Bologna 2011.
- Carile, P., *L'ospitalità: un problema antropologico, un topos letterario*, in AA. VV., *L'Ospitalità e la rappresentazione dell'Altro nell'Europa moderna e contemporanea*, (a cura di) V. Pompejano, Roma 2004.
- Carotenuto, A., *Il fascino discreto dell'orrore*, Bologna 2002.
- Coccolini, G., *Ospite Ostaggio Nemico*, Bologna 2004.
- Conte, A. G., *Elend: il linguaggio dell'alterità*, in AA. VV., *Lo Straniero e l'ospite. Diritto Società Cultura*, a cura di R. Astorri e F. A. Cappelletti, Torino 2002.
- Curi, U., *Straniero*, Milano 2010.
- D'Agostino, F., *Lo Straniero. Multiculturalismo, identità, diritto*, (a cura di) A. C. Amato-G. Saraceni, Napoli 2010.
- Dal Lago, A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano 2004.
- Derrida, J., *Sull'ospitalità*, Milano 2000.
- Di Sante, C., *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Troina (EN) 2002.
- Di Sante, C., *Lo Straniero Ospitato e lo straniero ospitante*, in AA. VV., *Lo Straniero: nemico, ospite, profeta?*, Milano 2006.
- Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 2006.
- Esposito, R., *Ospitalità e immunità*, in *L'ospitalità, l'infrangersi*, (a cura di) R. Panattoni e G. Solla, Genova-Milano 2006.
- Freud, S., *Opere*, Parte II, Torino 2006.
- Gentili, D., *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini* in Walter Benjamin e Jacques Derrida, Macerata 2009.
- Lévinas, E., *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato 1986.
- Maffesoli, M., *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Milano 2000.

- Montandon, A., *Elogio dell'ospitalità. Storia di un "mito" da Omero a Kafka*, Roma 2004.
- Ognibeni, B., *Lo Straniero nella Bibbia*, in AA. VV., *Lo Straniero e l'Ospite. Diritto. Società. Cultura*, (a cura di) R. Astorri e F. A. Cappelletti, Torino 2002.
- Perrone, L., *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Napoli 2005.
- Resta, C., *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Genova 2008.
- Resta, C., *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*, Torino 2003.
- Schepis, M. F., *Confini di sabbia. Un'ermeneutica simbolica dell'esodo*, Torino 2005.
- Simmell, G., *Sociologia*, Torino 1998.
- Strauss, C. L., *Razza e storia e altri studi antropologici*, Torino 1967.
- Tabboni, S., *Lo straniero e l'altro*, Napoli 2006.
- Tarter, S., *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Assisi 2004.
- Todorov, T., *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino 1992.
- Vitale, E., *Ius migrandi, figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Torino 2004.

## L'identità battesimale

CLAUDIO SARTEA

Il *principium individuationis*, secondo i classici, è il corpo. Ciascuno di noi è pensabile come se stesso, individuabile e pertanto, letteralmente, *identificabile*, grazie alla sua corporeità, all'appartenere alla materia: avere un corpo (che vuol dire al tempo stesso esserlo, per questo medesimo motivo) significa molte cose, tra cui, in un certo senso preliminarmente, occupare una porzione di spazio che, finché sono io ad occuparla, nessun altro può occupare.

La visione cristiana dei sacramenti (che per esempio Tommaso d'Aquino chiamava, tra l'altro, le "*gressus Christi et ejus vestigia*", *Super Salmum 16*, n. 1, in riferimento al fatto che essi, in quanto istituiti da Gesù Cristo, prolungavano la sua divina presenza sulla terra), è strettamente legata a questo primato individualizzante della corporeità: ognuno di loro consta di una "materia" (acqua, olio, pane, vino: tutte materie semplici ed essenziali), e si dirige alla "materia" della persona che lo riceve, alla sua corporeità.

Come osservò tempo addietro Joseph Ratzinger - al cui pensiero ampiamente s'ispirano le presenti riflessioni - il fatto che sia un corpo ad identificare ognuno di noi attestandone l'esistenza individuale implica simultaneamente due caratteristiche dell'individuo, isolamento e dipendenza (Ratzinger 2005, 236): l'*isolamento* è quello di cui abbiamo detto, nessuno può occupare lo stesso spazio fisico che occupo io mentre sono io ad occuparlo, e la fusione dei corpi è solo una bella metafora dell'amore carnale, non certo un'allusione ad un'impossibile identificazione corporea. La *dipendenza*, dal canto suo, è quella, radicale, della generazione, e poi le innumerevoli dipendenze che ad essa in qualche modo rimandano: dall'epoca fetale e neonatale fino alla fase finale dell'esistenza, fortemente dipendente, passando per tutte le fasi intermedie in cui ogni aspetto del nostro sviluppo fisico ed ancor più del nostro sviluppo psichico dipende, in senso proprio, dagli altri e dall'ambiente in cui tale sviluppo avviene, per cooperazione o anche per contrasto.

Queste elementari considerazioni sono sufficienti ad intendere la tesi principale che qui si presenta sull'identità battesimale: "Essere cristiani, secondo la sua prima finalità, non è un carisma individuale, bensì sociale. Non si è cristiani perché soltanto i cristiani pervengono alla salvezza, ma si è cristiani perché la diaconia cristiana ha senso ed è necessaria per la storia" (Ratzinger 2005, p. 240). Tale idea si connette in profondità col mistero centrale del cristianesimo, cioè l'Incarnazione

di Dio: se la salvezza di tutti è dipesa dall'azione di uno solo, allora "il singolo è la salvezza del tutto, e il tutto riceve la sua salvezza unicamente dal singolo, il quale è *realmente* la salvezza e proprio in questo cessa di essere solo per sé" (Ratzinger 2005, p. 241).

Può essere altresì interessante osservare per contrasto che la riflessione sull'idea di illuminismo proposta da Adorno e Horkheimer insiste proprio sul fatto che la moderna scienza quantitativa ci ha reso incomprensibile l'idea di sostituzione vicaria che invece vediamo messa al centro dell'identità salvifica di Cristo: l'illuminismo, matrice essenziale della cultura odierna nella lettura che ne fanno i celebri e perspicui fondatori della Scuola di Francoforte, rovescia la prospettiva precedente; in tal modo, invece che dirigersi dal sé verso l'altro-da-sé nella logica del "per", l'autocomprensione identitaria moderna prende la direzione opposta. "L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti [...]. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*. Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. [...] Solo in quanto è (si ritiene) fatto a immagine di quel potere, l'uomo consegue l'identità del Sé, che non può perdersi nell'identificazione con altro, ma si possiede, una volta per tutte, come maschera impenetrabile" (Adorno e Horkheimer 1982, 17). Nella logica ebraico-cristiana, "il carattere sacro dell'*hic et nunc*, l'unicità dell'eletto, che anche il sostituto viene ad assumere, lo distingue radicalmente, lo rende, anche nello scambio, insostituibile. A ciò mette fine la scienza. Non c'è, in essa, sostituibilità specifica: vittime sì, ma nessun dio. La sostituibilità si rovescia in fungibilità universale" (Adorno e Horkheimer 1982, 18).

Da questa inattesa prospettiva intravediamo meglio il motivo per cui l'identità, e l'identità battesimale per quel che qui ci interessa specificamente, sono così evanescenti nella nostra cultura. L'individuo smarrisce persino il senso del sé nel dominio della ragione strumentale: a maggior ragione gli diviene inafferrabile il senso del vivere-per, ed il battezzato perde il senso profondo della propria identità. Considerato dunque che il battesimo è porta d'ingresso all'identità cristiana, simili considerazioni consentono una lettura identitaria del sacramento ed anche dell'appartenenza alla Chiesa. Prima di svilupparle ulteriormente dal punto di vista filosofico e teologico, converrà in ogni caso ricordare alcune caratteristiche essenziali del primo sacramento cristiano.

## 1. Introduzione storica

Battesimo significa immersione. Il passaggio attraverso l'acqua è simbolo di rinascita già nella tradizione ebraica, anche in riferimento al passaggio prodigioso del Mar Rosso che sancì la liberazione del popolo eletto dalla schiavitù d'Egitto. Gesù di Nazareth inizia la sua vita pubblica facendosi battezzare da parte del parente e quasi coetaneo, ma all'epoca assai più famoso di lui, Giovanni, detto

appunto “il Battista” per l’attività che notoriamente e prioritariamente svolgeva sul fiume Giordano, in Galilea. La missione affidata ai discepoli al momento del congedo su cui si chiude la narrazione evangelica è missione battesimale universale: “Andate in tutto il mondo e *battizzate* ogni creatura” (così Mt XXVIII, 19). La predicazione apostolica (*kérygma*) fin dai primi tempi è annuncio del “vangelo” (la buona notizia della vita salvifica di Cristo tra gli uomini): e per “vangelo” i primi predicatori intesero proprio il periodo della vita di Gesù ricompreso tra i suoi due “battesimi”, in cui si consuma il senso salvifico della sua Incarnazione: dall’immersione nel fiume Giordano all’immersione nella passione, morte e resurrezione.

In questa direzione va chiaramente a porsi già la prima fase di diffusione del cristianesimo: Giustino (*Apologia*, I, 61) descrive il rito a metà del secondo secolo; ancor prima, la *Didaché* lo rappresenta con grande somiglianza a tutta la tradizione successiva, in una rimarchevole continuità di sostanza e forma rituale. Del resto, le sacre scritture cristiane sono molto esplicite nel collocare questo sacramento tra le realtà essenziali della novità evangelica: gli Atti degli Apostoli ne parlano con frequenza, fin dall’immediato periodo successivo alla Pentecoste (vero e proprio “battesimo collettivo” del gruppo apostolico: At II, 1). Le lettere paoline, poi, insistentemente menzionano questo passaggio sottolineandone il carattere qualificante per il seguace di Cristo (1Cor I, 13; 1Cor XII, 13; Gal III, 27; Rm VI, 3; Col II, 12).

Peraltro, fin dai primi tempi furono ammessi due istituti paralleli al Battesimo, entrambi configurati in chiave battesimale: il “battesimo di sangue” (quello dei martiri, a cui viene assicurata la salvezza anche in assenza della celebrazione effettiva del rito battesimale: battesimo virtuale accessibile anche da parte di bambini e dementi, come testimonia l’antichissima tradizione della Festa dei Santi Martiri Innocenti, poco dopo la celebrazione annua del Natale: toccanti le poetiche riflessioni in merito di Péguy 1912), ed il “battesimo di desiderio” (per l’accesso al quale è essenziale la capacità di intendere e volere; tale tipo di battesimo è accordato a chi si trovi in punto di morte senza possibilità di ricevere l’acqua rigenerante del sacramento vero e proprio, ma col desiderio sincero di riceverlo per la salvezza eterna). Vedremo alla fine di queste riflessioni come tali “eccezioni” non siano affatto estranee alla logica universalistica e sostantiva (non formalistica né giuridista) in cui s’inserisce e diviene comprensibile l’identità battesimale, e solo in seno a questa logica entrambe acquistano un significato che va ben al di là dei vincoli rituali, così come va al di là di modalità troppo estrinseche ed automatiche di comunicazione della grazia.

Gli effetti identitari del Battesimo secondo la dottrina cattolica sono molteplici ed assai rilevanti, dalla comunicazione soprannaturale della *grazia* sacramentale e santificante, all’attribuzione di un *carattere* indelebile che configura a Cristo, al *lavacro* di rigenerazione dal peccato originale e personale, all’*inserimento* del battezzato nella Chiesa quale membro del Corpo mistico di Cristo. L’insieme di questi effetti ha evidentemente un notevole rilievo, con ripercussioni anche giuridiche di primissimo piano. Il Battesimo viene abitualmente presentato come il “fondamento di tutta la vita cristiana, il vestibolo d’ingresso alla vita nello Spirito (*vitae spiritualis ianua*), e la porta che apre l’accesso agli altri sacramenti. Mediante



il Battesimo siamo liberati dal peccato e rigenerati come figli di Dio, diventiamo membra di Cristo; siamo incorporati alla Chiesa e resi partecipi della sua missione" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1213).

## 2. Forma e contenuto

L'insistenza liturgica con cui nel rito battesimale si fa riferimento al *nome* (il nome del battezzando, ed il nome di Dio che battezza e redime: necessario elemento della formula rituale per la stessa validità del sacramento; sulla centralità evangelica del "nome di Dio" e sul senso simbolico innovativo della sua rivelazione: Ratzinger 2005, 124), rimarca di nuovo, ma su un diverso versante semantico, il carattere identitario di questo sacramento. Dopo il peccato, che ha reso necessaria la purificazione attraverso l'acqua, il battezzato rinasce tramite un sacramento detto appunto di rigenerazione: tutto è al singolare perché il peccato è di ognuno, anche quello originale, commesso individualmente dai progenitori, ed ereditato singolarmente da ciascuno. Perciò i battesimi collettivi sono nella tradizione cristiana piuttosto un'eccezione fattuale che una regola dottrinale: il battesimo è la risposta salvifica del Dio personale all'uomo che personalmente pecca; esso è la sostituzione gratuita del giudizio di colpevolezza con la rigenerazione offerta al peccatore. La singolarità radicale del suo peccato e della sua responsabilità di fronte a Dio viene confermata dall'assoluta singolarità dell'iniziativa salvifica: idonea pertanto ad instaurare e garantire le premesse di una relazione dialogica autentica tra creatore e creatura, tra Dio redentore ed uomo peccatore. Il giudizio, con tutto quel che esso implica di singolarità nel giudice e soprattutto nell'imputato, viene trasformato in una grazia: anzi, a rigore *nella grazia*, che è salvezza concessa a chi la accoglie (pur non meritandola, a causa dell'inevitabile irreparabilità del peccato commesso, qualunque esso sia).

Kierkegaard, da un'angolatura filosofica, offre suggestioni preziose su questi aspetti, e proprio in virtù della sua decisa insistenza sulla singolarità dell'essere umano. Se l'identità non è *del singolo*, essa non è: "Qui comincia il cristianesimo, con la dottrina del peccato e perciò col *singolo*" (Kierkegaard 1991, 145, corsivi nell'originale; da questa fonte le successive citazioni testuali). L'osservazione del pensatore danese, che può sembrare condizionata dal gusto del paradossale, è invece assai puntuale: la narrazione biblica colloca il peccato alle sorgenti dell'azione dell'uomo. Dopo l'ampia pagina dedicata all'azione di Dio, la creazione, il libro della *Genesi* con cui si apre la Bibbia passa a descrivere le gesta degli uomini: ed ecco che l'inizio della storia umana è il peccato. Un peccato rimproverabile perché singolare, cioè effettuato dalla coppia primigenia ma ciascuno con la propria iniziativa e la propria responsabilità: così, cioè in modo singolare, Dio li giudica e condanna, cacciandoli dall'Eden senza sopprimerli. "Il concetto di giudizio corrisponde al singolo; perché non si può giudicare *en masse*; si può ammazzare la gente *en masse*, inaffiarla *en masse*, lusingarla *en masse*, insomma trattare in diversi modi la gente come il bestiame, perché non si può giudicare il bestiame; per quanto sia

grande il numero di coloro che si giudicano, se si deve giudicare con serietà e verità, si giudica ogni singolo uomo" (Kierkegaard 1991, 145).

Il significato profondo della condizione libera dell'uomo è la scaturigine prima del giudizio, che è azione responsoriale: corrisponde cioè ad una chiamata a rispondere delle proprie azioni e ad una risposta di testimonianza, confessione e giudizio (Ricoeur 1993, 259). Solamente la pura singolarità può sostenere tale dialogo: ed è invitata a farlo venendo alla luce, assumendosi il peso della propria identità personale e dunque morale, senza rimanere nell'ombra dell'anonimato o del collettivo, dove illusoriamente oppure vilmente ci si può nascondere (D'Agostino 1999, 150). Il giudizio così inteso è molto di più che la semplice valutazione del bene e del male delle azioni compiute: è la verifica di una fedeltà dinamica alla vocazione di ognuno, e quindi alla sua identità profonda. Non è perciò la fine, ma semmai un principio che accompagna la storia di ognuno e ne struttura internamente il senso: perciò il giudizio è identità, e conferma l'essenziale dimensione giuridica della nostra esistenza, in un'accezione molto più profonda di quella comunemente associata al termine "diritto" (Cotta 1972, 41).

Nella prospettiva cristiana, il battesimo costituisce allora una cruciale dinamica identitaria: un vero e radicale "rito di passaggio", e non solo nel senso antropologico-culturale più elementare (comune a molte tradizioni etniche, anche ancestrali), ma proprio e soprattutto nel senso teologico più denso che si possa immaginare. Quella che esce dall'acqua del fonte è "nuova creatura": la sua identità è spiritualmente trasformata, pur non mostrando alcun carattere differenziale sul piano empirico. Da peccatore derelitto il battezzato diviene figlio; da non-popolo il gruppo dei battezzati diviene popolo, adunanza, *ecclesia*.

### 3. Prospettive giuridiche

Molto sinteticamente sintetizziamo i profili di rilievo giuridico del battesimo cristiano, che secondo i canonisti presenta i seguenti principali risvolti identitari (Rincón 1988, 426):

- l'attribuzione di una nuova soggettività al battezzato, che lo abilita a funzioni altrimenti non esercitabili (can. 204 CIC: "Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti");
- l'uguaglianza radicale di tutti i battezzati, a questo livello senza distinzioni dipendenti dalla diversità di funzioni, poteri, e così via (can. 208 CIC: "Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christo regeneratione, vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque condicionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur");

- l'accesso agli altri Sacramenti (can. 842 CIC); la questione è specialmente rilevante, anche dal punto di vista delle ripercussioni sul diritto civile, in relazione al matrimonio (CIC, can. 1055, § 2: "Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum");
- la titolarità (che ha origine e fondamento nel Battesimo stesso) di tutti i diritti e doveri tipici della condizione di fedele cristiano. Stante la volontà salvifica universale di Dio, ogni essere umano ben disposto ha pertanto il diritto fondamentale di ricevere questo sacramento.

Come è stato notato (Blanco 1988, 447), parallela all'idea di "dignità umana" può essere configurata e studiata giusfilosoficamente l'idea di "dignità cristiana": avente appunto origine nella recezione del sacramento battesimale, e nella conseguente acquisizione di una nuova identità (che non si sostituisce a quella naturale universale ma la integra ed arricchisce). Può legittimamente parlarsi dunque di una soggettività ontologicamente rinnovata (grazie alla conformazione a Cristo che il sacramento del battesimo produce sotto forma di comunicazione di un carattere indelebile, quello dell'identità cristiana come metamorfosi prodotta dalla grazia salvifica e come inserimento nella comunità ecclesiale), da cui deriva e dipende la soggettività giuridica del fedele battezzato, titolare di tutti i diritti e i doveri conseguenti a questa condizione (si veda in proposito Neunheuser 1974). Anche per tale ragione è netta fin dai primordi l'affermazione della non reiterabilità del sacramento, che produce una condizione definitiva e permanente di appartenenza alla comunità ecclesiale (da questo punto di vista la questione del cosiddetto "sbattezzo" appare più come ostentazione ideologica che come procedura dotata di una qualche effettività, e d'altra parte non si vede quale significato possa e debba avere una qualsiasi formalizzazione dell'allontanamento dalla fede di un individuo che volontariamente si sottrae ad un'appartenenza di carattere spirituale non coercibile: trattasi semplicemente dell'antico atto dell'apostasia, oggi - in condizioni politico-culturali profondamente segnate dalla laicità e refrattarie ad imposizioni confessionali nell'ambito della vita pubblica - certamente irrilevante dal punto di vista civile. In altri termini, il "giogo identitario" derivante dal battesimo, anche a voler considerarlo tale, opera solo a condizione che il fedele battezzato lo assuma e mantenga liberamente, visto che sono del tutto assenti strumenti di coazione o rappresaglia in mano alle autorità del gruppo religioso).

Sul piano del diritto pubblico, si deve anche rimarcare - specie dopo l'approfondimento della teologia di comunione del Concilio Vaticano II, e la sua nota insistenza sulla nozione di Chiesa come Popolo di Dio (vedasi eminentemente *Lumen Gentium*) - che l'identità battesimale si manifesta anche come cittadinanza: non si tratta solo dell'espressione, forse enfatica ma certamente solenne e suggestiva, cui ricorre la prima lettera di Pietro (1Pt II, 9: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*), ma più tecnicamente dell'appartenenza canonica alla *societas* governata dalla norme del diritto della Chiesa (cfr. a titolo esemplificativo can. 11 CIC, sull'applicazione delle *leges mere ecclesiasticae* ai soli fedeli battezzati, che sono dunque gli unici a potersi e doversi considerare da esse

vincolati). Come spesso accade, questo ha anche un più profondo significato spirituale: l'appartenenza, prodotta dal battesimo, alla famiglia ed al popolo di Dio, implica una speciale configurazione delle relazioni tra i fedeli, che divengono tra di loro concittadini (Ef II, 11: *concives sanctorum*) e, in quanto a pari grado figli di Dio nel Figlio, fratelli (*ibidem: domestici Dei*), anche sul piano della comune partecipazione ai beni di questa comunità spirituale (*communio in sacris*).

#### 4. Suggestioni teologiche

Detto tutto questo, rimane ancora da meditare il profilo forse più rimarchevole dell'identità battesimale, cui abbiamo fatto cenno all'inizio delle presenti riflessioni, che al tempo stesso relativizza ed esalta il senso profondo del sacramento nelle sue implicazioni liturgiche e giuridiche.

Stimolanti prospettive sul significato del battesimo ed in particolare sulla sua attitudine identitaria sono state avviate in epoca moderna a causa della secolarizzazione e del secolarismo (che della secolarizzazione è una possibile ideologia conseguente, non certo la struttura concettuale: D'Agostino 1982, 2012). Da una parte, l'infittirsi degli scambi prima economico-politici poi, sempre di più, culturali ed umani, ha mostrato se ancora ce n'era bisogno che la religione cristiana non è certo di maggioranza assoluta, e forse nemmeno di maggioranza relativa (per quel che valgono, in questa materia, le statistiche ed i calcoli: si veda sul punto già Balthasar 1963). Dall'altra parte, anche nei territori di tradizione cristiana, bagnati per secoli da acque battesimali assai penetranti, tale flusso pare essersi inaridito o almeno è passato da fiume a ruscello, anche senza considerare la questione del battesimo dei bambini. Più in generale, è agevole constatare che per secoli prima di Cristo sono vissuti e trapassati moltissimi esseri umani; e che anche dopo di Lui, e quindi dopo l'istituzione del sacramento battesimale e la nascita storica della Chiesa come comunità dei battezzati, moltissime persone lasciano il mondo senza aver desiderato o potuto ricevere questo segno, senza cioè passare attraverso tale misteriosa porta di salvezza. Ebbene, considerare semplicemente condannata questa sterminata folla è, oltre che molto problematico dal punto di vista della fiducia nella misericordia divina, addirittura riduttivo nei riguardi stessi della fede e della missione dei battezzati.

Il senso del battesimo, e della Chiesa stessa, non può infatti essere quello di una separazione tra "noi" e "loro" che determini un'esclusione, ed ancor meno la rivendicazione di un privilegio da cui discende una discriminazione. Ricorrendo alla dialettica uno/molti che, dal piano di salvezza realizzato da Cristo (l'Uno che ha salvato i molti), si trasferisce a quello della prosecuzione della sua missione salvifica nella missione dei suoi discepoli (appunto il mandato missionario di battezzare), è possibile al contrario osservare che l'espressione evangelica secondo cui "molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti" (Mt XXII, 14) non implica necessariamente la distinzione tra salvati e dannati (declinabile ai nostri presenti scopi anche in base alla logica battezzati/non battezzati, secondo una lettura riflessiva dell'an-

tica e complessa affermazione probabilmente risalente ad Origene [*In Iesu nave homilia*, 5, 3 - PG 12, 841]: *extra ecclesiam nulla salus*). “Il problema della salvezza degli uomini non è un problema di autogiustificazione, ma un problema di giustificazione ad opera della libera benevolenza di Dio. (...) Non ci sono due modi in cui gli uomini *si* giustificano, ma due modi di elezione da parte di Dio; e questi due modi di elezione da parte di Dio sono l'unica via della salvezza di Dio in Cristo e nella sua chiesa, via della salvezza che si fonda sul rapporto di reciprocità tra i pochi e i molti e sul servizio di rappresentanza dei pochi nel prolungamento della rappresentanza di Cristo” (Ratzinger 1992, 363).

Ciò perché nella Chiesa si riproduce lo schema vicario che ha determinato la salvezza dell'intero genere umano: Cristo rappresenta tutta l'umanità e per questo è capace di salvarla interamente, unendo in sé divino ed umano ed innalzando pertanto la natura umana ad una nuova condizione, redenta. Riguardato da un altro punto di vista, ciò significa che l'incarnazione non implica la divinizzazione dei soli discepoli (i battezzati, *in facto* o anche solo *in voto*), ma eleva tutto il genere umano in una condizione di salvezza nella filiazione divina partecipata nel Figlio. “L'irrevocabile elezione dell'umanità da parte di Dio nell'incarnazione, l'universalità del sacrificio di Cristo e la sua vittoria definitiva sul peccato e la morte, stanno ad indicare che l'umanità nella sua totalità è entrata con Gesù in una nuova situazione di salvezza” (Baum 1974, 604). Che ci sia comunque del buono nel genere umano, nonostante tanta triste e tragica “realtà” (Eliot 1994) che sta lì implacabile a mostrarcene il male, il legno irrimediabilmente storto di cui è fatto (Kant 1956), non è soltanto una pretesa magari buonista e ingenua che fa leva sul bisogno di speranza che tutti abbiamo nel cuore: è, molto di più e si direbbe anche molto prima, la constatazione del fatto storico da cui dipende l'esistenza stessa del cristianesimo, vale a dire l'incarnazione di Dio.

Tutto questo non solo non nega il senso proprio dell'identità battesimale, ma al contrario lo esalta: “Essere cristiani significa esistere per gli altri” (Ratzinger 1969, 52), dove questo “essere-per” non si limita a costituire l'esortazione morale ad un comportamento altruista, bensì molto più profondamente identifica la struttura antropologica e teologica del cristiano, in quanto membro di Cristo nella sua Chiesa. Eccoci nel cuore dell'identità battesimale: i battezzati *sono* per i non battezzati, oltre che per gli altri battezzati (ovviamente l'essere-per non si dirige soltanto *ad extra*, dovendosi anche dedicare alla cura *ad intra*: che però non può mai diventare esclusiva ed autoreferenziale, mai potrà chiudersi e concentrarsi su se stessa, se ci tiene a non perdere se stessa, come frequentemente ricorda il Papa: cfr. per esempio Francesco 2013, n. 20): l'identità dei battezzati, come quella di Cristo e ad imitazione di essa, è essenzialmente vincolata alla rappresentanza ed alla missione, che vanno dunque considerate come inseparabili. “Il servizio della Chiesa non è compiuto *da* tutti, ma *per* tutti” (Ratzinger 1969, 52).

Il senso teologico di simili affermazioni è molto chiaro: si tratta di salvaguardare al tempo stesso la consistenza universale (ben sperimentabile) del peccato degli uomini, l'anelito alla salvezza, altrettanto universale e ben visibile in ciascuno di essi come aspirazione alla felicità per sempre, e l'ultima gratuità

della salvezza medesima. Infatti, se per l'essere umano la salvezza è essere amato (senza condizioni, e dunque da Dio), non è possibile vincolare questo amore senza snaturarlo, così come non è possibile assoggettarlo ad una pratica, come il battesimo, per quanto essa possa essere elevata e di rango sacramentale: e per di più assoggettarlo con un doppio vincolo, vale a dire mediante un assoggettamento positivo (il battezzato deve essere per forza salvato), ed un assoggettamento negativo (il non battezzato non può essere in ogni caso salvato). Tutt'al contrario, "se si comprende che la natura 'pura' non esiste, che l'uomo vive invece sempre ed inevitabilmente nella dimensione della storia, dove gli perviene la chiamata da parte di Dio, sarà inevitabile ammettere che l'uomo (storico) *in quanto tale* e la rivelazione (storica) son due entità che si condizionano a vicenda. L'offerta di salvezza fatta da Dio esiste anteriormente alla predicazione pratica, di essa anzi è l'intrinseca premessa di possibilità" (Rahner 1973, 627, nt. 12). Ciò naturalmente non solo non priva di senso la predicazione (e l'esistenza in generale di una chiesa storica e della sua liturgia sacramentale), ma al contrario la pretende ed attende, nelle necessarie condizioni di capacità d'accoglienza: "Il cristianesimo anonimo non rende superfluo quello esplicito, ma lo reclama" (Rahner 1973, 637), e di questo dialogo il battesimo dell'adulto è segno decisivo, perché al momento della celebrazione del rito è già avvenuto sia che la grazia si è rivelata alla persona, sia che la persona si è lasciata conquistare da essa: "In caso contrario, il sacramento sarebbe valido ma non darebbe la giustificazione" (Rahner 1973, 635).

La possibilità e quindi la speranza di salvezza è per ogni uomo intrinsecamente connessa all'offerta di essa in Cristo; per penetrare il senso dell'identità battesimale è insomma necessario andare molto al di là della prospettiva giuridista: "Per volontà di Dio questo grande mistero di rappresentanza, di cui vive tutta la storia, continua in un'intera serie di rappresentanze, che hanno il loro coronamento e congiungimento nel rapporto di chiesa e non chiesa, di fedeli e 'pagani'. La contrapposizione di chiesa e non chiesa non significa due fatti paralleli, né due fatti contrari, ma un rapporto reciproco, in cui ogni parte ha la sua funzione [...], e la salvezza di ambedue avviene soltanto nel loro rapporto di reciprocità e nella comune sottomissione alla grande rappresentanza di Cristo, che abbraccia ambedue" (Ratzinger 1992, 361).

È allora possibile sinteticamente concludere: l'identità battesimale si rivela in definitiva come un "essere-per" (analogamente a quella di Cristo), e pertanto una "identità-per" che s'intreccia in modo misterioso ma indissolubile con gli altri ("il sacramento del fratello", come viene chiamato in Ratzinger 1992, 381). "Si viene sempre per così dire salvati per gli altri e, in questo senso, anche tramite gli altri" (Ratzinger 1992, 385): ciò significa che la salvezza dei (pochi) eletti è nel servizio ai (molti) chiamati, e che la salvezza dei (molti) chiamati è nella fedeltà, nonostante tutto, dei (pochi) eletti. Acquista in questa luce nuovo equilibrio la riflessione umana sul piano provvidenziale di un Dio "che vuole si salvino tutti gli uomini" (2Tm II, 4): e l'identità battesimale, lungi dall'essere un privilegio, un confine di separazione tra "noi" e "loro", mostra un'essenziale configurazione di servizio, un'attitudine "per" che conferma la strutturale apertura ed inclusività dell'evento salvifico cristiano.

## Bibliografia

- Adorno, T., e Horkheimer, M., *Dialettica dell'illuminismo*, (1969), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1982.
- Balthasar, von, H. U., *Chi è il cristiano? Meditazioni teologiche*, (1965), trad. it., Queriniana, Brescia, 1966.
- Baum, G., *Battesimo di desiderio*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, a cura di K. Rahner, (1967-1969), trad. it a cura di A. Bellini, Morcelliana, Brescia, 1974.
- Blanco, M., "Sacramento del Battesimo", in AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona, 1988.
- Cotta, S., *Decisione - Giudizio - Libertà*, in Id., *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli, 1972.
- D'Agostino, F., *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Giuffrè, Milano, 1982.
- D'Agostino, F., *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1999.
- D'Agostino, F., *Ius quia iustum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Eliot, T.S., *Quattro Quartetti*, (1945), trad. it. di F. Donini, Garzanti, Milano, 1994.
- Francesco, *Evangelii gaudium*, Roma, 2013.
- Kant, I., *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, (1784), in I. Kant, *Scritti politici*, trad. it. di L. Firpo, UTET, Torino, 1956.
- Kierkegaard, S., *La malattia mortale. Svolgimento psicologico cristiano di Anti-Climacus*, (1848), trad. it. di M. Corssen, Rizzoli, Milano, 1991.
- Neunheuser, B., *Battesimo*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, a cura di K. Rahner, (1967-1969), trad. it a cura di A. Bellini, Morcelliana, Brescia, 1974.
- Péguy, Ch., *Il mistero dei Santi Innocenti*, (1912), in Id., *I misteri*, trad. it. a cura di M. Cassola e P. Lia, Jaca Book, Milano, 1997.
- Rahner, K., *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, in Id., *Nuovi Saggi*, IV, (1972), trad. it. a cura di A. Frioli, Paoline, Roma, 1973.
- Ratzinger, J., *Rappresentanza/Sostituzione*, voce in *Dizionario Teologico*, a cura di H. Fries, (1963), trad. it. a cura di G. Riva, Queriniana, Brescia, 1969.
- Ratzinger, J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, (1969), Queriniana, Brescia, 1992.
- Ratzinger, J., *Introduzione al Cristianesimo*, (1968-2005), trad. it. a cura di G. Francesconi, Queriniana, Brescia, 2005.
- Ricoeur, P., *Sé come un altro*, (1990), trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993.
- Rincón, T., "Disciplina canónica del culto divino", in AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona, 1988.
- Le citazioni della Sacra Scrittura, i documenti del Magistero cattolico nonché i canoni del *Codex Iuris Canonici* sono accessibili in internet presso il sito istituzionale [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

## Identità, normatività della persona e diritto

TOMMASO SCANDROGLIO

### 1. Ambito e glossario

L'oggetto del presente contributo si articolerà unicamente nell'alveo del pensiero aristotelico-tomista. Il motivo di tale scelta risiede principalmente nella constatazione che le tesi di Aristotele e di Tommaso d'Aquino sull'identità sono servite come paradigma ineludibile per autori quali Cartesio, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Freud, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Ricoeur e Parfit<sup>1</sup>, le cui argomentazioni in questa sede non potranno essere messe a tema per evidenti limiti di spazio.

Al fine di agevolare la comprensione delle riflessioni qui esposte, offriamo un glossario di alcuni termini usati dall'Aquinate<sup>2</sup>. *Essenza*: ciò che una cosa è, ciò che è espresso nella sua definizione, la *quidditas* per dirla in termini tomisti. L'essenza sul piano ontologico-reale è individuale perché attualizzata nell'ente singolare, è *id quod habet esse* nel particolare. Sul piano epistemologico l'essenza è universale perché intesa come entità logica della mente e corrisponde alla definizione<sup>3</sup>. *Natura*: è l'essenza in quanto principio intrinseco di attività, è «l'essenza della cosa in quanto ordinata all'operazione della cosa stessa»<sup>4</sup>. *Essere*: è l'attualità<sup>5</sup>, l'atto per cui qualcosa esiste, attraverso cui il *quid* diventa ente: «essere sta ad indicare l'atto»<sup>6</sup>. *Ente*: ciò che esiste, ciò che ha l'essere nel singolare, ciò il cui atto è l'essere nel particolare. È l'attualità partecipata dall'essenza nello specifico. Altresì può essere intesa anche come attualità limitata dall'essenza nell'individuale<sup>7</sup>. *Forma*: ciò che determina la struttura propria di una data realtà, ciò che, ad esempio per i corrottabili, «dimensiona formalmente»<sup>8</sup> la materia: «forma autem substantialis est quae facit hoc aliquid»<sup>9</sup>. La forma nei corrottabili viene partecipata dalla materia<sup>10</sup>. Ad esempio l'anima è la forma sostanziale dei viventi<sup>11</sup>. *Materia*: è il sostrato fisico indeterminato<sup>12</sup>. La materia prossima ricevendo la forma sostanziale costituisce, secondo il principio dell'ilemorfismo<sup>13</sup>, la sostanza materiale. Cornelio Fabro definisce la materia come «soggetto fisico di diverse determinazioni da parte di diverse forme o di modi di essere»<sup>14</sup>. *Sostanza*: ciò a cui compete di esistere in sé e non in qualcosa d'altro<sup>15</sup>: un gatto, un uomo etc. Ogni sostanza ha una sua natura: ad esempio «la persona è una sostanza individuale di natura razionale»<sup>16</sup>. *Accidente*: ciò a cui compete di esistere in qualcosa d'altro come nel suo soggetto<sup>17</sup>: la bian-



chezza rende bianco un soggetto.

## 2. Definizione di identità e sue proprietà

Per arrivare ad una definizione di identità sul piano ontologico<sup>18</sup> analizziamo prima le sue proprietà. In prima battuta l'identità richiede l'unità. «Uno non altro significa che ente indiviso»<sup>19</sup>, coeso, da cui il lemma «in-dividuo». Afferma Tommaso: «L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso»<sup>20</sup>. Indiviso e indistinto però in atto, ma divisibile e distinguibile in potenza<sup>21</sup>, perché l'uno - eccetto Dio - è composto di parti. Infatti «l'unità non esclude la pluralità ma la divisione [attuale]»<sup>22</sup>. Le parti in cui un'unità può essere divisa hanno a loro volta una loro unità (pensiamo alle cellule, tessuti ed organi nell'essere umano), ma non sono individuo (dal punto di vista biologico solo l'organismo è individuo). Questa argomentazione è presente implicitamente nel diritto e in riferimento all'uomo: solo l'organismo umano è persona fisica, non le sue parti.

In merito alla persona umana però è bene specificare due casi. Dato che la persona umana - come vedremo meglio *infra* - è sinolo di materia umana e forma razionale, se la scissione di carattere materiale (perdita di un braccio) non determina la morte, abbiamo ancora l'unità-persona, perché la forma razionale - sede dell'identità personale perché, come illustreremo tra poco, principio di unità - continuerebbe ad informare la materia. Il braccio amputato diventerebbe una *res*, un ente di carattere solo materiale a sé, non informato dalla forma della persona. Da notare dunque che l'identità-unità non si oppone alla divisione corporea, perché solo l'uno aritmetico e logico non è composto di parti e dunque è inscindibile<sup>23</sup>. Un individuo che ha perso un braccio rimane sempre perfettamente individuo come lo era prima dell'amputazione, perché la sua identità non ha origine massimamente nel plesso empirico, bensì in quello metafisico. Il secondo caso prevede che la scissione porti alla morte dell'essere umano. Nella visione aristotelica-tomista la morte è l'effetto della separazione della forma razionale dal corpo, che quindi non animerebbe più quest'ultimo<sup>24</sup>. La morte farebbe sì che non si potrebbe più parlare di persona, e quindi di identità personale, né riferendosi al solo cadavere né alla sola anima razionale separata dal corpo, perché persona umana è *sinolo di materia e forma*<sup>25</sup>. Anche nel diritto il cadavere non è più considerato persona fisica, perché non più organismo-unità vivente<sup>26</sup> e la stessa identità personale viene soppressa con la morte dell'essere umano. Non più persona fisica in senso giuridico, ma *res* seppur di altissimo pregio, quasi che anche nel diritto riverberasse la riflessione aristotelica-tomista che vede il cadavere come luogo fisico che è stato partecipato da un principio eccelso, cioè dall'anima razionale.

Il numerico «uno» è dunque il risultato della delimitazione dell'essere che diventa quindi ente, quell'ente. L'identità è entità specifica e non si dà l'una senza l'altra: «No entity without identity»<sup>27</sup> chiosa Willard Van Orman Quine. Il concetto di unità implicitamente rimanda di necessità ad altri concetti. *In primis* a quello di sostanza nell'accezione prima enunciata<sup>28</sup>. Da qui il termine «soggetto» e «sus-

sistente», cioè che giace sotto agli accidenti<sup>29</sup> i quali invece non si sostengono da soli. Così Aristotele nella terza accezione di sostanza: «sostanze sono dette anche quelle parti che sono immanenti a queste cose, che delimitano queste stesse cose, che esprimono un alcunché di determinato e la cui eliminazione comporterebbe l'eliminazione del tutto»<sup>30</sup>, «sostanza è un'unità in quanto è un atto [d'essere] e una natura determinata»<sup>31</sup>. E dunque a sua volta sostanza rinvia al concetto di separabilità, incomunicabilità<sup>32</sup> e distinzione esclusiva da altre unità e quindi di differenza e analogia (identità logistica). L'identità è quindi «una forma dell'unità *nella* molteplicità»<sup>33</sup>. Così Tommaso: «L'individuo poi è ciò che è [...] e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo»<sup>34</sup>. O per dirla con Vladimir Jankélévitch: «io sono il solo ad essere me stesso»<sup>35</sup>. Già questo aspetto ha una ricaduta in ambito giuridico, in specie in quello penale, dove il reato deve essere, nella maggior parte dei casi<sup>36</sup>, attribuibile ad un soggetto particolare, dal momento che, come recita il comma 1 dell'art. 27 della Costituzione, «la responsabilità penale è sempre personale» perché è legata alla sua identità e quindi non è comunicabile a terzi<sup>37</sup>. Se, per ipotesi astratta, la persona non fosse distinguibile dalle altre anche sul piano penale sarebbe impossibile comminare la pena perché sarebbe sì individuato l'atto illecito ma non il suo autore. L'identità in ambito giuridico è quindi un *preambula*.

L'unità poi comporta l'unicità, cioè l'irripetibilità, l'irriducibilmente differente<sup>38</sup>. L'inferenza è inevitabile sia perché l'unicità rappresenta l'altra faccia della medaglia del concetto di «differenza» con altri uno, sia perché tale proprietà è co-essenziale all'uno e quindi all'identità. Infatti se, per assurdo, ci fossero due unità uguali tra loro in tutto, le due unità coinciderebbero nel medesimo ente e quindi non sarebbero più due unità ma un solo ente. Questo perché, per essere identiche in tutto, le due unità - come spiegheremo meglio *infra* - dovrebbero avere lo stesso *actus essendi*, la stessa essenza, la stessa materia e l'identica modalità attraverso cui questi elementi si concretizzano e quindi sarebbero lo stesso ente e dunque l'ente sarebbe uno. Infatti per il principio di causa adeguata, una causa (*actus essendi*, forma, etc.) identica ad un'altra produce il medesimo effetto (ente). E, dunque, se l'effetto/ente X è identico dall'effetto/ente Y non ci sarebbe differenza alcuna tra X e Y, cioè non ci sarebbe un ente X differente dall'ente Y ma i due enti coinciderebbero, sarebbero lo stesso ente. Così Robert Spaemann: «queste nature devono essere pensate come differenti. Se esse fossero uguali, allora non avrebbe senso pensarle come due»<sup>39</sup>; «la persona [...] è definita da un "luogo" nella totalità dell'universo, che solo essa occupa»<sup>40</sup>. L'unicità è ciò che poi in ambito giuridico permette di individuare la persona fisica con i suoi tratti anagrafici peculiari.

Un'altra proprietà dell'identità è la permanenza: il persistere dell'identico essere nel tempo (identità diacronica)<sup>41</sup>, tranne quando una sostanza si corrompe, perché se l'identità mutasse nel tempo perderebbe la qualifica di "identico" dal momento che diventerebbe altro, appunto altro da sé. «L'identico senza tempo del differente che si manifesta nel tempo»<sup>42</sup>, scrive Werner Beierwaltes. L'immutabilità dell'identità, l'uguaglianza del sé nel tempo è comprovata anche dal fatto - come vedremo *infra* - che l'identità riposa sulla forma individualizzata, elemento di ca-

rattere metafisico e quindi non cangiante perché non corruttibile<sup>43</sup>. Anche l'identità diacronica trova una sua rilevanza giuridica. Ad esempio in sede penale l'identità personale tra l'autore dell'illecito e l'imputato - ruoli assunti in fasi temporali distinti della medesima persona - è uno degli aspetti legittimanti la sentenza di condanna del reo. In ambito civile si può porre mente ad esempio all'istituto del matrimonio dove la permanenza degli obblighi coniugali si fonda anche sulla parallela permanenza dell'identità personale degli sposi.

L'identità si può quindi definire come *un'unità entitativa e sostanziale, determinata e distinta da altre unità e perciò unica e irripetibile, nonché diacronicamente immutabile*.

### 3. Le cause dell'identità

Per comprendere l'identità degli enti - e quindi anche della persona umana - occorre far riferimento alla partecipazione ontologica che rende spiegazione del reale dei singoli enti<sup>44</sup>. Gli enti partecipano dell'*esse* - e l'«essere sta ad indicare l'atto»<sup>45</sup> - da Dio: «soltanto Dio è essere per essenza, mentre tutte le altre cose sono esseri per partecipazione»<sup>46</sup>; «Dio è ente per essenza, e le altre cose per partecipazione»<sup>47</sup>. Più in particolare l'*actus essendi* di provenienza divina viene partecipato dall'essenza degli enti concretandoli. In altri termini l'*actus essendi* permette all'*essentia* di concretarsi in quel particolare ente. Per gli enti corruttibili, tra cui l'uomo, occorre per venire ad esistenza anche la materia<sup>48</sup>, la quale come principio passivo (potenza) riceve l'essere dall'essenza attualizzata, principio attivo (atto): «la forma [*actus essendi* partecipato dall'*essentia*] non ha l'essere [concreto], quindi, se non nella materia»<sup>49</sup>. Il principio di identità o di individuazione vede quindi come personaggi principali l'*actus essendi*, l'essenza - la cui combinazione incontrando la materia produce la forma predicamentale<sup>50</sup> - e la materia. Dato che l'uomo - ogni uomo - è appunto sinolo di materia e forma, ognuno di questi principi gioca un proprio ruolo nel determinare l'identità personale. Entrambi gli elementi sono dunque necessari, ma di per sé insufficienti. Il ruolo che però possiede il peso specifico maggiore, ma non esclusivo, è dato dalla forma, perché è lei a comunicare l'essere alla materia. Vi è quindi una superiorità gerarchica valoriale della forma sulla materia proprio perché è lei che, essendo il principio attivo, dà l'essere alla materia, principio passivo: «l'*esse* è quella formalità o attualità suprema per partecipazione alla quale è compreso essere di fatto tutto ciò che in concreto esiste»<sup>51</sup>; «[l'*actus essendi*] è anzitutto ciò per cui (*quo*) ogni formalità può essere indicata come *reale*, cioè distinta, non solo nozionalmente, da ogni altra, ma “separata” *realmente* in natura, è l'atto dell'essenza»<sup>52</sup>; «Ente è un termine partecipiale di senso attivo, che indica in concreto l'esercizio di una formalità, quella dell'essere: ENTE allora è “ciò che è”, *Id quod est*»<sup>53</sup>; «l'atto d'essere comunica alla forma che la rende *principium essendi et agendi* dell'ente concreto»<sup>54</sup>.

Più in particolare è l'essenza che limita, ma in senso ancora ampio, l'*actus essendi*<sup>55</sup>, prendendo il nome di «forma» (principio della specie) e l'essenza specifica

in atto è individualizzata ancor più dalla materia (principio di individuazione)<sup>56</sup>. Perciò l'essenza limita l'atto di essere, e la *materia signata* individualizza la forma<sup>57</sup>, che dunque era già stata limitata<sup>58</sup>. Per *materia signata quantitate* l'Aquinate intende «quella che viene considerata sotto determinate dimensioni»<sup>59</sup>, cioè la quantità di materia determinata o l'estensione determinata. Ad esempio la razionalità (*essentia*) partecipando all'atto di essere si compone nell'essere di natura razionale (natura razionale che è la forma), il quale informando la *materia signata* si individualizza infine nell'ente concreto (Mario)<sup>60</sup>. Così il Dottore Angelico nello spiegare il ruolo della «materia signata» nel principio di individuazione<sup>61</sup>: «La forma poi è limitata dalla materia per questo che la forma, in sé considerata, è comune a molte cose; ma dacché è ricevuta nella materia, diventa forma soltanto di una data cosa»<sup>62</sup>; «la composizione di materia e di forma, che costituisce una natura determinata»<sup>63</sup>; «al vero essere di una natura considerata in questo particolare individuo, appartengono la materia concreta [signata] individuale e la forma individuata da tale materia»<sup>64</sup>; «materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae»<sup>65</sup>; «et ex his dimensionibus interminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie»<sup>66</sup>; «la designazione dell'individuo rispetto alla specie ha luogo attraverso la materia determinata dalle dimensioni»<sup>67</sup>; «principio d'individuazione è la quantità, ossia le dimensioni. Infatti una forma in tanto è limitata a sussistere in un solo soggetto, in quanto questo è indivisibile in sé e distinto da ogni altro. Ora, la sostanza diventa divisibile in forza della quantità, come osserva Aristotele. Perciò le dimensioni sono il principio d'individuazione per tali forme, nel senso che a parti diverse della materia corrispondono forme distinte numericamente. Cosicché la quantità per se stessa (nelle sue dimensioni) ha una certa individuazione: al punto che possiamo immaginare più linee della identica specie, le quali però differiscono per la loro posizione, posizione che rientra in questo tipo di quantità; la dimensione infatti è «una quantità avente posizione»<sup>68</sup>. In particolare è l'accidente empirico dell'estensione - o quantità o dimensioni - che ricopre questo ruolo individualizzante, sia perché gli altri accidenti, per usare un termine tomista, «si appoggiano ad essa»<sup>69</sup> per venire ad esistenza, sia soprattutto perché è l'estensione - intesa come *materia signata quantitate* - che permette la divisibilità e quindi la pluralità degli «uno»<sup>70</sup>: «è poi l'estensione ad assicurare alle forma [...] di non poter sussistere in più soggetti, facendo sì che più individui appartenenti ad una stessa specie possa distinguersi tra loro a livello numerico»<sup>71</sup>. C'è un altro motivo per cui la materia è principio di individuazione. Esistono proprietà materiali, come estensione<sup>72</sup>, peso, volume, colore, densità, etc. che sono costitutivi degli enti corruttibili, e quindi, solo in questo senso, identitari, perché, per dirla con Aristotele, «sono attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé»<sup>73</sup>, cioè sono *conditio sine qua non* per l'esistenza dell'ente, sono proprietà necessarie e fondanti per la venuta da esistenza dell'ente particolare. Ma tra tutte queste proprietà la principale, come abbiamo appuntato, è l'estensione perché lei sola individua materialmente l'ente distinguendolo dagli altri enti.

*Supra* si annotava che nel processo di individuazione o di identità il ruolo maggiore viene giocato dalla forma predicamentale, cioè dalla modalità unica in

cui la forma struttura la *materia signata*. Gli enti tra loro «non si diversificano rispetto alla forma o essenza come tale, ma essi stessi diversificano nel campo dell'essere reale tale forma o essenza»<sup>74</sup>. Cioè *l'actus essendi* viene limitato tramite *l'essentia* - costituendone così la specie<sup>75</sup> - la quale essenza attualizzata comunicherà alla materia i suoi tratti specifici, la propria identità singolare. Così Tommaso: «attraverso la forma, infatti, che è atto della materia, la materia è resa un ente in atto e una determinata cosa; per cui ciò che si aggiunge ad essa non fornisce alla materia l'essere in atto semplicemente, ma l'essere in atto in quel modo»<sup>76</sup>. L'umanità è sì individuata dalla *materia signata*, ma l'umanità di Mario, cioè essere quella persona particolare, proviene appunto dall'umanità specifica, cioè dalla forma predicamentale, non dalla materia. Ciò che rileva in una persona è infatti *l'esse*, il suo *esse*. Così ancora Tommaso: «di tale essere è causa a suo modo la sola forma»<sup>77</sup>. In modo analogo si esprime Gonzalo Letelier Widow: «Es posible hablar de una *esencia individual*, actualizada por un acto de ser que es siempre singular»<sup>78</sup>; «el alma espiritual [...] posee una radical individualidad en el orden de su forma sustancial»<sup>79</sup>.

Da qui discende il fatto che *l'esse per participationem* è un *esse accidentaliter*<sup>80</sup>, *secundum quid*<sup>81</sup>. Le differenze - e dunque i tratti identitari - dovranno essere rintracciate non nell'*esse* in quanto tale, bensì nelle *varie modalità di aver l'essere*<sup>82</sup>. L'identità allora si coniuga con l'accidentalità. In sintesi potremmo affermare che tutti gli uomini sono identici per natura, ma altresì sono tutti diversi perché tale identica natura fiorisce in modo unico in ciascuno di noi<sup>83</sup>. Espresso in altri termini «each one shares humanity in his own way»<sup>84</sup>. A tal proposito Fabro appunta che «in relazione all'atto di essere, l'individuarsi della specie umana appare come una magnifica fioritura dai colori e dalle tinte più varie»<sup>85</sup>. In questo senso le formalità particolari possono essere rappresentate come predicazioni univoche<sup>86</sup>. Facciamo un esempio: due uomini possiedono la medesima-univoca formalità. E la formalità non esiste in sé dal punto di vista ontologico<sup>87</sup> bensì esiste solo nell'uomo concreto e particolare. Ad esempio la razionalità non esiste in sé, ma esiste nel momento in cui si realizza nell'essere umano concreto, cioè nel momento in cui viene partecipata dall'essere concreto: «ciò che è detto essere per partecipazione è composto realmente dell'*"ipsum esse"*, che è il partecipato, e dal *"quod est"*, che è il partecipante»<sup>88</sup>. Identità di forma e diversità di modalità attraverso cui la forma esiste, si appalesano nel concreto<sup>89</sup>: «esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei»<sup>90</sup>; «Tutti gli esseri convengono in questo: nell'avere la propria ragion d'essere, ma la nozione non dice di più, perchè in concreto ciascun essere ha il *proprio* modo di essere, che è distinto e diverso da ogni altro»<sup>91</sup>; «l'umanità certamente è la ragione per la quale e Pietro e Paolo sono detti "uomini", ma l'umanità non dice tutto quanto è costituito in Pietro e Paolo, altrimenti Pietro e Paolo in nulla differirebbero e s'identificherebbero»<sup>92</sup>. Dunque l'identità nasce dal modo particolare in cui la essenza attualizzata informa la *materia signata* dandole l'essere<sup>93</sup>, quel particolare essere.

Senza materia, per i corruttibili, questa essenza attualizzata non potrebbe esistere e quindi non ci sarebbe l'ente particolare. La materia individua l'ente nel senso che è condizione necessaria perchè divenga esistente e quell'esistente<sup>94</sup>, separato estensivamente dagli altri enti. In breve l'essenza individualizza l'essere - lo

rende dunque unico ed identitario<sup>95</sup> - ma abbisogna della materia perché sia *ens*. Forma e materia sono principi entrambi coinvolti nel processo identitario, ma la forma, a motivo del fatto che comunica l'essere, ha un ruolo più significativo.

A questo punto è opportuno riprendere quanto accennato prima: se l'identità riposa maggiormente nell'essenza attualizzata, essendo questa un elemento di carattere metafisico, dunque sottratta al divenire, rimarrà immutata nel tempo e nessun cambiamento della materia potrà intaccare l'essenza attualizzata, quindi l'identità personale. Di converso qualora l'identità scaturisse dalla materia, essendo questa mutevole, muterebbe anche l'identità. Tommaso riferendosi alle dimensioni determinate della materia - la *materia signata* - si esprime così: «non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero»<sup>96</sup>. In un altro passo in modo analogo: «in ogni trasmutazione naturale c'è la permanenza del soggetto»<sup>97</sup>. La causa dell'identità è dunque l'essenza attualizzata nel particolare, è lì che si può rinvenire il principio di unità: «l'unità si riferisce all'essenza»<sup>98</sup> afferma l'Aquinate. In modo analogo si esprime Gabriele De Anna: «Sostanze sono gli esseri caratterizzati da una natura, che è un'essenza, ossia un principio che struttura e dà unità all'ente in modo tale per cui essa ha certe caratteristiche che sono necessarie perché esso sia il tipo di *res* che è»<sup>99</sup>. È la forma che struttura l'essere dandogli una attualità precisa e quindi identificandolo in un ente irripetibile.

Da notare che, sul piano fisico e non metafisico, per i corruttibili inanimati il principio di identità è arbitrario perché deciso dall'uomo: molti massi possono essere considerati come unità a sé stante oppure in senso unitario come montagna, così anche per gli artefatti dell'uomo<sup>100</sup>. Si tratta quindi di un'identità convenzionale<sup>101</sup>. Nei viventi, e sempre sotto l'angolatura empirica, l'identità/unità è data invece dal concetto di organismo<sup>102</sup>, cioè di entità vivente in sé autonoma e quindi non facente parte biologicamente di altre entità<sup>103</sup> (seppur sul piano logico ad esempio ogni cellula facente parte di un organismo possa essere pensata come unità e quindi avere una sua identità). Nella prospettiva ontologica-metafisica invece ogni ente corruttibile - inanimato o vivente che sia - trova la sua identità nella forma attualizzata e quindi specifica: «riconoscendo che l'identità di un organismo vivente non è garantita dalla materia di cui è composto (atomi, cellule e molecole) dobbiamo ammettere [...] che essa sia garantita da una *forma* che, permanendo come principio di organizzazione della materia, classicamente è stata definita "anima"»<sup>104</sup>. In tal prospettiva metafisica ogni cellula umana che fa parte dell'organismo umano potrà avere una sua individualità, ma non sarà individuo. Sarà solo parte di quell'unità che è la persona umana, perché il principio di unità presente nella forma razionale informa anche quella singola cellula unificandola al tutto: «l'anima umana è tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni sua parte»<sup>105</sup>. Ora, quando *l'actus essendi* viene partecipato da un'essenza razionale che va ad informare un corpo umano abbiamo la persona umana<sup>106</sup>, *rectius: quella specifica persona umana*<sup>107</sup>. Ricordiamo a questo proposito la definizione di Boezio che è riferita al termine «persona» e dunque comprensiva di altri enti rispetto all'uomo, quale ad esempio Dio: «pertanto se la persona si trova soltanto tra le sostanze e le sostanze razionali, e se

ogni natura è una sostanza e non risiede negli universali ma negli individui, ecco la definizione di persona: sostanza individuale di natura razionale»<sup>108</sup>. Se sostanza è ciò che compete di esistere in sé e non in altri, riferita all'uomo ed in merito alla sua intrinseca preziosità potremmo asserire che «tutte le persone si appartengono e per essenza non possono appartenere ad un'altra persona»<sup>109</sup>. In seconda battuta la sostanza di cui è composto l'uomo è data dal sinolo di forma e materia<sup>110</sup> dove la forma ha natura razionale. L'aggettivo «individuale» rinvia poi a quel processo di identificazione che abbiamo illustrato *supra* e che è così sintetizzato dall'Aquinate: «perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo»<sup>111</sup>; «sicut autem individuum per materiam individuatur, ita unumquodque ponitur in sua specie per formam. Non enim homo est homo quia habet carnes et ossa, sed ex eo quod habet animam rationalem in carnibus et ossibus»<sup>112</sup>; «al vero essere di una natura considerata in questo particolare individuo, appartengono la materia assegnata individuale e la forma individuata da tale materia. [...] Il vero essere, dell'uomo considerato, p. es., in Pietro e in Martino, esige quest'anima e questo corpo»<sup>113</sup>. In questi passi, che abbiamo citato a mo' di sintesi conclusiva di questo paragrafo, si spiega come sia la forma - anima razionale - che la materia - carne ed ossa - interessano il processo di identità/individuazione, di isolamento della specifica differenza ontologica. La forma perché in essa è presente il principio di unità specifica, ne è la fonte, e la materia come condizione necessaria perché si realizzi tale unità specifica, sia cioè esistente. In modo analogo De Anna appunta: «la persona [...] non è individuata dalla materia, ma dall'anima che organizza la materia»<sup>114</sup>.

#### 4. L'identità dinamica

Come abbiamo illustrato, l'identità specifica trova la sua fonte nella essenza attualizzata (forma predicamentale), la quale comunica tale identità alla *materia signata*<sup>115</sup>. Ma la forma intesa come natura è, secondo Tommaso, «l'essenza della cosa in quanto ordinata all'azione stessa»<sup>116</sup>. Ciò implica un dinamismo che dal piano ontologico chiede di realizzarsi in atti corrispondenti sul piano deontologico<sup>117</sup>. De Anna così precisa: «la forma essenziale spesso non dice solo cosa una cosa è, ma anche come deve essere. Avere una certa forma può comportare avere certi criteri di perfezione. [...] Il fine è richiesto dalla natura della cosa, ma non è, per questo semplice motivo, raggiunto necessariamente»<sup>118</sup>. Esiste quindi «la possibilità di completare l'ordine della realtà che solo parzialmente è come dovrebbe essere»<sup>119</sup>. In buona sostanza l'identità della persona è sì già esistente nell'ente personale ma altresì chiede di diventare essere in azione, cioè che la dignità morale - costruita tramite atti liberi e dunque mutevole - sia commisurata con la dignità naturale specifica, sempre identica a se stessa: «ogni persona, per il fatto di essere persona, possiede una dignità connaturale, che va riconosciuta e rispettata. Però la persona, per il fatto di essere libera e in un processo di crescita, è chiamata ad acquisire un'altra dignità mediante lo sviluppo delle proprie potenzialità umane.

In questo senso può possedere ugualmente una dignità acquisita, che conquista conformemente a come si perfeziona nel proprio ordine umano»<sup>120</sup>. È il famoso «diventa ciò che sei»<sup>121</sup> di Pindaro. In modo analogo si esprime Arthur Kaufmann: «la personalità non è nulla di statico, di dato, ma è innanzitutto uno svolgimento, una prestazione, un atto. L'autopossesso spirituale non è mai dato una volta per tutte all'uomo come essere finito»<sup>122</sup>. La perfezione della persona riguarda da una parte l'ontologia, cioè l'identità della stessa in merito all'essere - che è già definita una volta per tutte e dunque in sé già perfetta - e dall'altra riguarda gli atti<sup>123</sup> che sono perfettibili. E dunque il perfezionare l'identità non comporta mutamenti della forma predicamentale - di per sé non predicabili - bensì mutamenti migliorativi delle condotte e quindi delle virtù, degli abiti. Così Aristotele nella Fisica: «E fra le cose che divengono [...] l'una diviene permanendo, un'altra non permanendo. In effetti, l'uomo, diventando musico, permane ed è uomo, mentre il non musico e l'immusico non permangono. [...] È chiaro che il soggetto che diviene è necessario che permanga»<sup>124</sup>.

L'acquisizione di competenze, di abiti etc. non coincide con l'identità, nel senso che all'immutabilità dell'identità naturale questi attributi si aggiungono come completamento e perfezione ad una sostanza già individuata<sup>125</sup>. Infatti la perfezione è completezza e il lemma «completezza» rimanda ad un qualcosa che si aggiunge in modo consono e dunque migliorativo ad un'identità di una realtà già esistente. Quindi il divenire è un già e un non ancora<sup>126</sup>, una tensione a, una «inclinatio», termine che Tommaso usa proprio per descrivere la natura<sup>127</sup>. Ed infatti queste qualità, competenze, abiti etc. sono accidentali ed esprimono un potenziale che chiede di essere attuato tramite gli atti. Perciò la persona singola è individuata nella sua identità, ma una identità che tende alla pienezza di sé, alla sua perfezione ed è quindi dinamica. Esiste dunque una tensione dell'identità verso ciò che non è identico, non nel senso che è opposto all'identico (differente) ma nel senso che non è ancora identico perché non attualizzato, quindi inesistente, ma che dovrà essere corrispondente all'identico. La razionalità specifica della persona è già in atto come capacità, come potenza intellettuale, ma chiede di attualizzarsi in condotte<sup>128</sup>. La natura razionale dell'uomo è una potenzialità già esistente che tende alle operazioni sue proprie<sup>129</sup>. Questo il senso più autentico dell'*entelechia* aristotelica: «unde convenientissime philosophus definit motum, dicens quod motus est entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi»<sup>130</sup>. L'io conquista se stesso tramite il divenire prodotto dalle scelte: «noi siamo dei soggetti, perché rimaniamo noi stessi, non tanto “nonostante” i nostri cambiamenti, quanto piuttosto “nei” nostri cambiamenti»<sup>131</sup>. La tensione è infatti un appetito verso una proprietà che è già presente come potenzialità nell'*esse* ma che chiede di attualizzarsi nell'*agere*. Perché in realtà non c'è separazione tra *esse* ed *agere*, ma *l'agere* è *l'esse* dinamico. L'azione è la modalità di esistere dell'identità, è l'esistente particolare nel tempo e nello spazio, è il dispiegarsi dell'esistenza specifica nel mondo. Così Aristotele: «vivere è l'essere del vivente»<sup>132</sup>. Ed in modo più analitico: «La pluralità, ovvero le variegate forme e manifestazioni esperienziali di identità dell'io, di alterità e di (vecchie e nuove) diversità, si può soltanto vivere praticamente nell'atto singolo e/o collettivo della propria e altrui universale singolarità, come accadimen-



to fenomenologico dell'io, del tu e del noi»<sup>133</sup>.

Sostenere che l'agire è l'essere in azione, «il dispiegamento dell'essere»<sup>134</sup>, è come affermare che Mario è Mariante. Ed è per questo motivo che il diritto può attribuire una data azione libera - pensiamo ad un omicidio - ad una specifica persona, perché nella condotta troviamo poco o molto della persona stessa. L'imputabilità penale discende dal fatto che se è vero che in nessun nostro atto possiamo ridurre tutta la nostra persona, è anche vero che l'azione libera è manifestazione, seppur parziale, del nostro «io»<sup>135</sup>. È il processo che cade sotto il nome di volontà autoreferenziale: «il volere implica una identificazione personale [...] con il voluto»<sup>136</sup>. La persona che ruba diventa ladro, dal momento che l'atto dice di sé e comporta un mutamento non della dignità/identità naturale - Mario anche se ladro rimarrà Mario - bensì della dignità/identità morale, cioè del valore della persona in relazione ai suoi atti - e così Mario diventerà (anche) ladro.

Dunque l'esistere per l'uomo non può che coincidere con un divenire: «ad essere soggetto è l'individuo, in quanto entità *composta e diveniente*»<sup>137</sup>. Ma questo non significa che c'è un passaggio da un'identità all'altra<sup>138</sup>, ma che la stessa identità si perfeziona o si degrada negli atti. E non comporta nemmeno affermare che l'impossibilità di compiere alcune azioni, oppure ridotte certe funzioni - aver coscienza di sé, relazionarsi ad altri, porsi fini intellegibili, etc. - scolori l'identità e la dignità personali o queste si estinguano, perché l'essenza attualizzata di natura razionale, fondamento di identità e dignità, persisterà immutata<sup>139</sup>. Infatti anche nel soggetto incapace assolutamente di compiere qualsiasi azione o funzione rimarrà sempre un atto, una funzione: l'esistere, *l'actus essendi*.<sup>140</sup> Rimarrà colui che è, cioè l'ente. E l'essere umano vivente è sempre persona perché conserva la sua dignità, perché sempre ente di natura razionale, come vedremo *infra*. E dunque la dignità può esprimersi per mezzo di alte funzioni oppure esprimersi con la sola (ma non con la mera) esistenza. Le funzioni esprimono ma non fondano la dignità<sup>141</sup>, l'appalesano ma non ne sono la causa perché al contrario sono effetti della natura razionale, luogo ove risplende tale dignità sempre e comunque.

Analogamente, dato che la sede dell'identità specifica e della dignità si trova nell'essenza attualizzata, nessun aspetto materiale del corpo è in grado di intaccare l'identità e la dignità. Come abbiamo visto la forma predicamentale comunica l'esse specifico (l'identità) al corpo. O in altri termini il corpo partecipa all'identità trasmessa dalla forma. Ciò significa che anche se il corpo muta, si degrada - invecchia, è afflitto da patologie o disabilità, etc. - esso continuerà a partecipare della medesima identità espressa dalla forma. Gli aspetti accidentali della materia non produrranno riverberi sulla sostanza che rimarrà di natura razionale - quella specifica natura razionale - e quindi conserverà sia la propria identità che la propria dignità. Ergo la dignità e l'identità della persona che sta per nascere o sta per morire, oppure che soffre di gravi disabilità fisiche o mentali non subirà degradazioni di sorta alcuna. È però opportuno qui accennare ad un distinguo importante. Più sopra abbiamo annotato che estensione, peso, volume, etc. sono sì proprietà necessarie per l'esistenza dell'ente e dunque in questo senso giocano un ruolo ineludibile nel principio di individuazione dell'ente. La caratteristica della

necessarietà deriva, in modo più preciso, dal fatto che la sostanza nei corruttibili è data dal sinolo di materia e forma e dato che estensione, peso, etc. concretano la materia, necessariamente anche queste stesse proprietà sono elementi sostanziali e non accidentali. Il grado di queste proprietà - più o meno pesante, più o meno esteso, bianco o nero - sono invece aspetti accidentali. Ma è bene ricordare che questi elementi sono necessari per l'esistere, ma una volta che l'esistere si è realizzato devono essere ricompresi nella categoria degli accidenti<sup>142</sup> e perciò non incidenti sulla sostanza, cioè incapaci di alterare la dignità personale. In ipotesi astratta, la loro mancanza comporterebbe l'assenza del corpo stesso<sup>143</sup> e quindi l'inesistenza della persona umana, ma la loro variazione di grado - una persona più o meno alta, più o meno vecchia, più o meno sana etc. - non riverbera sulla forma predicamentale e quindi sulla dignità personale.

In sintesi atti e qualità fisiche dovrebbero rispecchiare l'identità della persona, rispettivamente nelle azioni virtuose e nella sanità del corpo. Ma può accadere che lo specchio sia imperfetto - azioni viziose e patologie del corpo - e rimandi una immagine dell'identità deformata. Però sarebbe solo l'immagine a deformarsi e non l'identità.

Abbiamo dunque evidenziato che l'identità esige concordanza tra *agere* ed *esse*, dove l'identità specifica dell'*esse* guida l'*agere* perché sia altrettanto specifico. L'identità ontologica è quindi insieme punto di partenza e punto di arrivo, causa e fine, paradigma a cui ispirarsi per perfezionare la propria persona e meta a cui tendere. Un'identità dinamica quindi perché perfetta o involutiva nel vasto campo della prassi. È il campo normativo del giusnaturalismo classico che si declina non solo nei classici principi secondi della *lex naturalis*: non uccidere, non rubare etc.<sup>144</sup>. Compiere questi atti è prima di tutto contraddire la propria identità che si esprime in un'inclinazione alla vita, alla proprietà etc. Ma si declina anche, solo per fare un esempio, nel campo più esperienziale delle scelte - potremmo dire - «vocazionali». Ad esempio l'inclinazione alla vita è identitaria in ciascuno di noi. Ciò significa che ciascuno di noi dovrà interpretare il bene vita in modo personalissimo, specifico ed unico. In caso contrario mentirebbe alla propria identità. E quindi ad esempio diventare medico non è in senso universale un dovere morale, ma può diventarlo per una persona specifica, perché è ciò che gli detta la sua identità, la sua natura così come si declina in lui<sup>145</sup>. Troviamo un'eco di questa argomentazione anche nel comma 2 dell'art. 4 della Costituzione: «Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la *propria scelta*, una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».

## 5. Dignità della persona umana, sua normatività e diritto

La preziosità intrinseca dell'uomo deriva dalla particolare natura della sua forma attualizzata, cioè dalla sua razionalità. È la qualità di questa natura che fa sì che l'uomo sia intrinsecamente prezioso e dunque meriti l'appellativo di persona, che è come una sorta di titolo per indicare una dignità elevatissima<sup>146</sup>. Persona è

dunque *nomen dignitatis*. Tommaso d'Aquino sul punto così si esprime: «tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è persona»<sup>147</sup>; «la persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo»<sup>148</sup>. Analogamente Antonio Petagine: «riconoscere gli uomini come 'persone' significa ritenere che gli uomini meritino il riconoscimento di una inderogabile dignità, per la semplice presenza in essi della razionalità, intesa come elemento essenziale e strutturante la loro natura»<sup>149</sup>.

Ma riconoscere che l'uomo è persona e dunque dotato di intrinseca preziosità comporta che anche gli atti che lo riguardano riconoscano e rispettino parallelamente questa sua dignità. Ergo la persona assume un ruolo assiologico, un proprio *status* normativo, cioè di indicazione deontologica in merito alle condotte che la interessano. De Anna a tal proposito sottolinea: «"Persona" è un termine intrinsecamente normativo (o valoriale, o valutativo), ossia tale per cui quando si dice che un ente è persona, si riconosce ad esso un valore che vincola i modi in cui ci si può rapportare ad esso»<sup>150</sup>.

Il diritto positivo non può che anch'esso riconoscere e non attribuire tale dignità in ogni uomo. Allora il diritto più che rivolgere la sua attenzione sull'identità della persona - attenzione che sì è esistente ma che riguarda l'aspetto amministrativo dell'identità anagrafica - la porge al contenuto di questa identità, cioè alla dignità delle singole persone. E non sono poche le testimonianze giuridiche che fondano la dignità personale nell'essere umano vivente in quanto tale, senza altra specificazione, né sottoponendo questa fondazione a circostanze quali la maggior o minor perfettibilità fisica, la capacità di compiere funzioni superiori, l'appartenenza a razze o etnie, la professione di credo religiosi, etc. Una dignità quindi, in questo senso universale e assoluta, cioè sciolta dalle contingenze. Segno evidente che per buona parte degli ordinamenti giuridici, sia nazionali che sovranazionali, la preziosità dell'uomo non risiede in elementi empirici, ma si incardina nel plesso metafisico, seppur questo non sia quasi mai stato volutamente esplicitato ed anzi spesso negato<sup>151</sup>. Solo per limitarci a qualche esempio, poniamo mente all'art. 1 della Dichiarazione universale dei diritti umani dell'ONU: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti»; all'art. 1 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea: «La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata»; al paragrafo 2 del Preambolo della Dichiarazione e Programma di azione della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite sui Diritti Umani (25 giugno 1993): «tutti i diritti umani derivano dalla dignità e dal valore inerente della persona umana»; all'art. 3 della nostra Costituzione: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale».

Il riconoscimento dei diritti fondamentali o diritti dell'uomo<sup>152</sup>, e non la loro concessione<sup>153</sup>, deriva doverosamente dal riconoscere che una tale dignità merita l'esercizio di questi diritti da parte del suo titolare, diritti a lei spettanti in virtù proprio della sua eccelsa nobiltà<sup>154</sup>. Il «diritto» è qui inteso, in accordo con quanto illustrato *supra*, come possibilità di attualizzare in condotte tutelate dall'ordinamento giuridico la propria dignità, come possibilità di esercitare in atti la propria preziosità, di trasformare in *agere l'esse*<sup>155</sup>. Così Jacques Maritain: «è a causa delle

esigenze della sua essenza che l'uomo possiede alcuni diritti fondamentali ed inalienabili»<sup>156</sup>. Ma, per gli stessi motivi prima esposti, l'impossibilità di esercitare i diritti fondamentali - pensiamo ad una persona in coma incapace di compiere azioni significativamente libere - non dovrebbe comportare per un ordinamento giuridico la perdita o il depauperamento della dignità personale. Proprio perché il diritto è «solo» l'attuazione della propria identità e dignità - seppur attuazione di estremo rilievo per il proprio perfezionamento - ma non costituisce né fonda l'identità e la dignità della persona che preesistono agli atti e ai diritti. L'uomo vale, dal punto di vista ontologico, per ciò che è, non per ciò che fa.

Più sopra abbiamo visto che la medesima natura razionale umana si declina in innumerevoli modi, determinando così l'identità personale. E dunque tutti uguali per dignità, tutti diversi per modalità attraverso le quali si individua questa dignità. L'universalità sta dunque all'unicità come la natura razionale umana sta all'identità. Se i diritti fondamentali spettano a tutti<sup>157</sup> perché appunto tutti possiedono la medesima dignità - la medesima natura razionale - vi sono invece dei diritti che non sono fondamentali, bensì accessori o strumentali, che devono essere riconosciuti o attribuiti al verificarsi di alcune condizioni<sup>158</sup>. Se il carattere di «fondamentale» dei diritti come vita, libertà etc. corrisponde alla medesima sostanza di natura razionale di cui è composto ogni uomo, l'accessorietà di altri diritti corrisponde all'accidentalità delle condizioni che sono delle più varie. Queste possono interessare o il piano ontologico: ciò a dirsi la modalità attraverso la quale la dignità della persona diventa identitaria coagulandosi in tratti specifici del soggetti (in questo senso potremmo parlare di dignità accidentale): talenti, abilità, inclinazioni, etc. E così sarebbe giustificata l'attribuzione di una borsa di studio ai più meritevoli. Oppure sul piano deontologico poniamo mente alle scelte compiute dal soggetto: attribuzione di particolari diritti alla persona che contrae matrimonio. Oppure infine alle circostanze: l'attribuzione del diritto al voto al raggiungimento della maggiore età, ad una trattamento pensionistico dopo un certo numero di anni di lavoro, ad un'assistenza sanitaria gratuita per gli indigenti, etc.

Questo iter argomentativo ci porta a concludere che la medesima natura razionale umana - la medesima dignità di tutti gli uomini - la quale fiorisce in modi assai particolari ed infiniti - l'identità personale - trova degli addentellati con i concetti di uguaglianza giuridica e di giustizia che sono tra loro intimamente connessi<sup>159</sup>. Il primo principio predica che occorre trattare i casi uguali in modo uguale e i casi diversi in modo diverso<sup>160</sup>. E dunque pari trattamento nei diritti fondamentali per tutti gli uomini, distinzione trattamento in quei diritti che come abbiamo visto maturano al verificarsi di alcune condizioni, tra cui l'identità personale. In merito al principio di giustizia - se intesa come la intendeva Tommaso sulla scorta dell'insegnamento di Ulpiano: «la giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con volere costante e perenne»<sup>161</sup> - anche in questo caso arriveremmo alle medesime conclusioni. A tutti devono essere dati, cioè riconosciuti, i diritti fondamentali perché esigenza universale della medesima natura razionale che tende ad alcuni beni di base<sup>162</sup>. Non a tutti, ma solo ad alcuni devono essere dati quel «suo» che è maturato ad esempio per peculiari caratteristiche dell'identità personale. Quindi la parità ontologica delle persone e la loro disparità ontica, propria anche dell'i-

dentità del soggetto, sono entrambe ricomprese in questi principi giusfilosofici<sup>163</sup>. Ma a ben vedere, per i motivi primi espressi, anche i diritti fondamentali tutelati dallo Stato tramite i principi di uguaglianza e giustizia hanno una forte impronta identitaria proprio perché ogni cittadino coltiverà ed interpreterà il diritto alla vita, alla libertà, etc. in modo unico perché in accordo alla propria identità personale<sup>164</sup>.

## Bibliografia

Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee Of The Harvard Medical School to Examine Brain Death*, in *Journal of the American Medical Association*, 205, n. 6 (1968)

Adolphe, J., *Riscoprire il diritto naturale nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, in F. Di Blasi, *Riscoprire le radici e i valori comuni, delle civiltà occidentali: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007

Argiroffi, A., *Identità personale, giustizia ed effettività*, Giappichelli, Torino, 2002.

Aristotele, *De Anima*.

Aristotele, *Etica nicomachea*.

Aristotele, *Fisica*.

Aristotele, *Metafisica*.

Beckmann, R., *L'accertamento del decesso: la morte cerebrale è affidabile?*, in R. DE MATTEI (a cura di), *Finis vitae*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007.

Beierwaltes, W., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1979.

Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997.

Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999.

Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici - Contra Eutychem et Nestorium*, (a cura di L. Orbetello), Rusconi, Milano, 1979.

Carbone, G.M., *L'embrione umano. Qualcosa o qualcuno*, ESD, Bologna, 2005.

Carrara, M., *Impegno ontologico e criteri d'identità*, Cleup, Padova, 2001.

Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002.

Cassese, A., *I diritti umani oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.

Castellano, D. (a cura di), *Eutanasia: un diritto?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015.

Composta, D., *La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica*, in *Iustitia*, 1-2 (1974).

Corte Costituzionale, *Sentenza n. 138/2010*.

Cotta, S., *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in *I diritti fondamentali dell'uomo - Collana Iustitia*, 27 (1977).

D'Agostino, F., *Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino.

D'Agostino, F., *Di che cosa parliamo, quando parliamo di giustizia*, in F. D'Agostino (a cura di), *Valori*

giuridici fondamentali, Aracne, Roma, 2010.

De Anna, G., *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano, 2010.

De Anna, G., *Modernità e immanenza: l'azione umana in Tommaso d'Aquino e in Thomas Hobbes*, in L. Parisoli (a cura di), *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità*, Officina di Studi medioevali, Palermo, 2010.

De Anna, G., *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di «persona»*, in AA.VV., *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale - Rivista Anthropologica*, Editrice La Scuola, Brescia, 2012.

De Mattei, R., (a cura di), *Finis vitae*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007.

De Simone, A., *Icone del presente. La questione dell'identità*, in F. D'Andrea - A. De Simone - A. Pirni (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi Edizioni, Perugia, 2005.

Di Blasi, F., *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006.

Di Blasi, F., *Dio e la legge naturale*, Edizioni ETS, Pisa, 1999.

Di Blasi, F., *Legge naturale, diritto naturale e diritti naturali*, in F. Di Blasi - P. Heritier (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis Editore, Palermo, 2008.

Di Francesco, M., *L'io ed i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

Engelhardt, T., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999.

Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Edivi, Segni (RM), 2005.

Fabro, C., *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, in pao.chadwyck.co.uk

Ferraro, A., *Uguaglianza delle anime e differenze individuali. Echi di una tesi antica e medioevale in età moderna*, in S. Caroti - M. Spallanzani, *Individuazione/individualità/identità personale*, Le Lettere, Firenze, 2014.

Fiandaca, G. - Musco, E., *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli Editore, Bologna, 1995

Fiandaca, G. - Musco, E., *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino, 1960.

Finnis, J.M., *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1996.

Gentile, F., *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2006.

Gentile, F., *Legalità, giustizia e giustificazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008.

Hervada, J., *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano, 1990.

Jankélévitch, V., *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari, 2000.

Kaufmann, A., *Diritto ed eticità*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di), *Il tomismo giuridico del XX secolo*, Giappichelli, Torino, 2015.

Kaufmann, A., *Del «contenuto essenziale dei diritti fondamentali»*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di),

- Kaufmann, A., *Il tomismo giuridico del XX secolo*, Giappichelli, Torino, 2015.
- Lazzaro, P., *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S. Tommaso d'Aquino*, Paralelo 38, Reggio Calabria, 1976.
- Letelier Widow, G., *Lecciones fundamentales de filosofia*, Ediciones Universidad Santo Tomàs, Santiago, 2012.
- Lorenzo, D., *Tommaso d'Aquino e MacIntyre sulla legge naturale: metafisica e pratica*, in F. Di Blasi, *Riscoprire le radici e i valori comuni, delle civiltà occidentali: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007.
- Lugarini, L., *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, in G. Severino (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Il Melangolo, Genova, 1996.
- Lupia, E., *La partecipazione logica e ontologica nella «Summa contra Gentiles» di S. Tommaso d'Aquino*, Edas, Messina, 1992.
- Maritain, J., *Il significato dei diritti umani*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di), *Il tomismo giuridico del XX secolo*, Giappichelli, Torino, 2015.
- Mondin, B., *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, ESD, Bologna, 2002.
- Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1989.
- Oligati, F., *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a. XXXII (1940), F. VI.
- Opocher, E., *Lezioni metafisiche sul diritto*, Cedam, Padova, 2005.
- Pasini, D., *I diritti dell'uomo*, Jovene, Napoli, 1979.
- Pio XII, *Discorso al I Congresso di Istopatologia del Sistema Nervoso*, 13/09/1952.
- Pizzorni, R., *La filosofia del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna, 2003.
- Pellegrino, U., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *La Scuola Cattolica*, (Gen.Feb 1963), a. XCI.
- Petagine, A., *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale - Rivista Anthropologica*, Editrice La Scuola, Brescia, 2012.
- Petagine, A., *Profili dell'umano*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- Pindaro, *Pitiche*.
- Pirola, G., *Identità naturale dell'uomo e teleologia della libertà individuale e politica in Tommaso d'Aquino*, in L. Rizzi, *Identità naturale e finalità politica*, Piemme, Casale Monferrato, 1989.
- Pontificio Consiglio Per La Famiglia, *Famiglia e diritti umani*.
- Porro, P., *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano, 2013.
- Quine, W.V.O., *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London, 1999.



Rocchi, G., *Legittima difesa & pena di morte*, in T. Scandroglio, *Questioni di vita & di morte*, Ares, Milano, 2009.

Rodriguez Luño, A., *Etica*, Le Monnier, Firenze, 1992.

Scandroglio, T., *La partecipazione in Fabro*, in G. De Anna (cura di), *Verità e libertà*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012 .

Scandroglio, T., *La participatio tomista come comunicazione*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, n. 1 (gennaio-giugno 2011), a. III.

Scandroglio, T., *La teoria neoclassica sulla legge naturale di Germain Grisez e John Finnis*, Giappichelli, Torino, 2012.

Sesta, L., *L'origine controversa*, Phronesis Editore, Palermo, 2008.

Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Spaemann, R., *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Sparti, D., *Identità e coscienza*, Mulino, Bologna, 2000.

Spolaore, G. - Giarretta, P., *Esistenza e identità*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

Tommaso d'Aquino, *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus*.

Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*.

Tommaso d'Aquino, *De mixtione elementorum*.

Tommaso d'Aquino, *De potentia*.

Tommaso d'Aquino, *De unione Verbi*.

Tommaso d'Aquino, *De veritate*.

Tommaso d'Aquino, *In Libros Physicorum*.

Tommaso d'Aquino, *Quodlibet*.

Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*.

Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*.

Tommaso d'Aquino, *Sententia De anima*.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*.

Tommaso d'Aquino, *Super Boetium De Trinitate*.

## Note

- 1 Relativamente a questi autori cfr. D. Sparti, *Identità e coscienza*, Mulino, Bologna, 2000; M. Di Francesco, *L'io ed i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998; A. Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività*, Giappichelli, Torino, 2002; L. Lugarini, *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, in G. Severino (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Il Melangolo, Genova, 1996.
- 2 Cfr. Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, (a cura di P. Tito Sante Centi), I, Bologna, 2000, pp. 49-54; T. Scandroglio, *La participatio tomista come comunicazione*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, n. 1 (gennaio-giugno 2011), a. III, pp. 30-31.
- 3 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *La Scuola Cattolica*, (Gen.Feb 1963), a. XCI, p. 45.
- 4 Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1.
- 5 Cfr. B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, ESD, Bologna, 2002, p. 100.
- 6 Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, I, c. 22.
- 7 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 45.
- 8 Espressione di Giovanni Reale contenuta in Aristotele, *La Metafisica*, (a cura di G. Reale), Napoli, 1968, Vol. I, p. 569.
- 9 Tommaso d'Aquino, *De mixtione elementorum*.
- 10 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, 1025b 25 - 1026a 6; C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino, 1960, p. 491.
- 11 Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 412b 11-12.
- 12 Cfr. *Ibidem*, *Metafisica*, VII, c. 3, 1029a; G. De Anna, *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 64-66.
- 13 Cfr. G. Letelier Widow, *Lecciones fundamentales de filosofia*, Ediciones Universidad Santo Tomàs, Santiago, 2012, pp. 77-78.
- 14 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni (RM), 2005, p. 92.
- 15 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, I, c. 25; *De potentia*, q. 9, a. 1 c.
- 16 *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.
- 17 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, cap. 30, 1025a 14.
- 18 Sul piano gnoseologico-logico l'identità è relazione, in primis come uguaglianza di ente rispetto a se stesso. Cfr. G. Spolaore - P. Giarretta, *Esistenza e identità*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, p. 17; D. Sparti, *Identità e coscienza*, op. cit., p. 53, nota 2: «relazione riflessiva (a = a), simmetrica (se a = b, allora b = a) e transitiva (se a = b, e b = c, allora a = c)».
- 19 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1 c.; *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, I, d. 24, q. 1, a. 1 c.: «ens dicitur unum in eo quod non dividitur».

- [20](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4 c.
- [21](#) Cfr. *Ibidem*, q. 85, a. 8 c.; *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, I, d. 24, q. 1, a. 1 c.; *Sententia De anima*, III, l. 11, n. 7.
- [22](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 3, ad 3.
- [23](#) Cfr. L. Sesta, *L'origine controversa*, Phronesis Editore, Palermo, 2008, p. 233; G.M. Carbone, *L'embrione umano. Qualcosa o qualcuno*, ESD, Bologna, 2005, pp.48- 50; Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*, X, l. 1, n. 13; *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 8 c.
- [24](#) Cfr. *Ibidem*, a. 76, a. 4 c.: «la forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto; quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto».
- [25](#) Cfr. *Ibidem*, q. 29 a. 1 ad 5. È per questo che Tommaso sostiene che un qualche legame tra l'anima e il corpo sussista anche dopo la morte.
- [26](#) Per la maggior parte degli Stati il criterio per stabilire la morte di una persona fa riferimento alla morte cerebrale, dato che, secondo una certa prospettiva scientifico-medica, il cervello sarebbe, con esclusione del nascituro nelle sue prime fasi di sviluppo, l'organo che presiede all'unità dell'organismo umano. Cfr. Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee Of The Harvard Medical School to Examine Brain Death*, in *Journal of the American Medical Association*, 205, n. 6 (1968). Sulla critica ai criteri per determinare la morte fissati da questa Commissione cfr. R. De Mattei (a cura di), *Finis vitae*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007.
- [27](#) W.V.O. Quine, *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London, 1999, p. 102. Cfr. M. Carrara, *Impegno ontologico e criteri d'identità*, Cleup, Padova, 2001, pp. 117-118.
- [28](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 1 c.: «dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens».
- [29](#) Cfr. *Ibidem*: «sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis vel subsistentia».
- [30](#) Aristotele, *Metafisica*, IV, cap. 8, 1017b 16.
- [31](#) *Ibidem*, VIII, cap. 3, 1044a 9.
- [32](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, II, d. 3, q. 1, a. 2 c.
- [33](#) W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, p. 37.
- [34](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4 c.
- [35](#) V. Jankélévitch, *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari, 2000, p. 130.
- [36](#) Cfr. art. 42 c.p.
- [37](#) Cfr. G. Fiandaca - E. Musco, *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli Editore, Bologna, 1995, pp. 140, 576-581.
- [38](#) Cfr. D. Sparti, *Identità e coscienza*, op. cit., p. 53.
- [39](#) R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 38.

- [40](#) *Ibidem*.
- [41](#) Cfr. A. Petagine, *Profili dell'umano*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 252-253; D. SPARTI, *Identità e coscienza*, op. cit., pp. 53 -55 in cui si fa notare che il piano logistico è logicamente prodromico a quello diacronico perché quest'ultimo trova fondamento nel primo. Se non riusciamo ad identificare un soggetto rispetto agli altri sarebbe poi inutile tentare di provare che questo soggetto permane nella sua identità nel tempo.
- [42](#) W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, op. cit., p. 37.
- [43](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quodlibet*, q. 3 a. 2 c.
- [44](#) Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, op. cit.; *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit.; *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, in [www.pao.chadwyck.co.uk](http://www.pao.chadwyck.co.uk); F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a. XXXII (1940), F. VI; P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S. Tommaso d'Aquino*, Parallelo 38, Reggio Calabria, 1976; E. Lupia, *La partecipazione logica e ontologica nella «Summa contra Gentiles» di S. Tommaso d'Aquino*, Edas, Messina, 1992; U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit.; B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, op.cit.; T. Scandroglio, *La participatio tomista come comunicazione*, op. cit.; *La partecipazione in Fabro*, in G. De Anna (cura di), *Verità e libertà*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012.
- [45](#) Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, I, c. 22.
- [46](#) *Ibidem*, III, c. 66. Cfr. *Ibidem*, I, c. 60; III, c. 70.
- [47](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3 ad 3; q. 13, a. 11 c. Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, op. cit., p. 502.
- [48](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4 c.
- [49](#) C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 58. Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 412b 10-17; T. Scandroglio, *La participatio tomista come comunicazione*, op. cit.; A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale - Rivista Anthropologica*, Editrice La Scuola, Brescia, 2012, p. 55.
- [50](#) Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 81.
- [51](#) *Ibidem*, p. 16.
- [52](#) *Ibidem*, p. 89.
- [53](#) *Ibidem*, p. 84.
- [54](#) B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, op. cit., p. 101.
- [55](#) Cfr. G. Letelier Widow, *Lecciones fundamentales de filosofia*, op. cit. pp. 203-204.
- [56](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 63: «principio di individuazione è appunto la materia, come la forma è principio della specie»; *De ente et essentia*, c. 2: «la designazione della specie rispetto al genere ha luogo attraverso la forma, e la designazione dell'individuo rispetto alla specie ha luogo attraverso la materia»; A. Ferraro, *Uguaglianza delle anime e differenze individuali. Echi di una tesi antica e medioevale in età moderna*, in S. Caroti - M. Spallanzani, *Individuazione/individualità/identità personale*, Le Lettere, Firenze, 2014, pp. 11-12. Che la materia individualizzi l'ente trova una prova anche nella genetica: ogni uomo ha un irripetibile ed unico DNA.

- [57](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4 c.: «individuo indeterminato come, p. es., un uomo, significa la natura con quel modo di essere che conviene ai singolari, cioè come sussistente e distinta da ogni altra; mentre col nome del singolare determinato si indica in particolare ciò che lo distingue: p. es., col nome Socrate questa carne e queste ossa». Ma anche la forma limita la materia che fino a quando non viene informata «è in potenza a molte forme» (cfr. *Ibidem*, q. 7, a. 1 c.).
- [58](#) Le scansioni temporali qui indicate sono da intendersi logicamente e quindi dinamicamente, non cronologicamente.
- [59](#) *Ibidem*, *De ente et essentia*, c. 2.
- [60](#) Cfr. T. Scandroglio, *La participatio tomista come comunicazione*, op. cit., p. 34.
- [61](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 10 a. 5 c.; q. 2 a. 6 ad 1; *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 10, n. 5; lib. 7, l. 10, n. 15; *In De caelo*, lib. 1, l. 19, n. 8; *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4 c.; *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 4, d. 11 q. 1, a. 3, qc. 1 c.; *Contra Gentiles*, II, c. 93; IV, c. 63; *De potentia*, q. 9, a. 1 c.; *Quodlibet*, VIII, q. 1, a. 2 c.; P. Porro, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano, 2013, pp. 12-17; G. De Anna, *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 70-72.
- [62](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1 c.
- [63](#) *Ibidem*, I, q. 50, a. 2 ad 3.
- [64](#) *Ibidem*, q. 119, a. 1 c.
- [65](#) *Ibidem*, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 8, n. 11.
- [66](#) *Ibidem*, *Super Boetium De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2 c. 7.
- [67](#) *Ibidem*, *De ente et essentia*, c. 2.
- [68](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, III, q. 77, a. 2 c. Cfr. G. Letelier Widow, *Lecciones fundamentales de filosofía*, op. cit., pp. 85-87.
- [69](#) Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 63.
- [70](#) Cfr. *Ibidem*, c. 65: «E poiché soltanto la quantità, o estensione, implica l'elemento da cui può derivare la pluralità degli individui nella medesima specie, la prima radice di questa molteplicità sembra derivare dall'estensione: infatti nelle sostanze stesse la molteplicità numerica avviene mediante la divisione della materia; a ma a sua volta questa non potrebbe essere concepita, se non si considerasse la materia soggetta alle dimensioni, poiché, a prescindere dall'estensione, qualsiasi sostanza è indivisibile»; *De Malo*, q. 16, a. 1, ad. 18: «la materia soggetta alle dimensioni è principio della distinzione numerica in quelle cose nelle quali si riscontrano molti individui della stessa specie»; *Quodlibet*, XI, q. 6, ad 2.
- [71](#) P. Porro, *Introduzione*, op. cit., p. 17.
- [72](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, cc. 63, 65.
- [73](#) Aristotele, *Metafisica*, IV, cap. 30, 1025a 30.
- [74](#) P. Porro, *Introduzione*, op. cit., p. 81.
- [75](#) È la cosiddetta sostanza seconda (ad esempio l'«umanità»), la prima fase di individuazione dell'ente. Cfr. G. De Anna, *Modernità e immanenza: l'azione umana in Tommaso d'Aquino e in Thomas*

Hobbes, in L. Parisoli (a cura di), *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità*, Officina di Studi medioevali, Palermo, 2010, p. 160 «per Tommaso [...] le cose hanno una natura [...] nel senso che sono quelle che sono perché hanno certe forme essenziali; una cosa ha una natura nel senso che è quello che è, un oggetto di un certo tipo, e non è qualcosa d'altro, un oggetto di un altro tipo. La struttura che fa essere una cosa di un certo tipo e non di un altro è la sua forma sostanziale».

- [76](#) Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1. Cfr. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, op. cit., p. 33.
- [77](#) Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 2.
- [78](#) G. Letelier Widow, *Lecciones fundamentales de filosofia*, op. cit., p. 204.
- [79](#) *Ibidem*, p. 206.
- [80](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 4 c.
- [81](#) Cfr. *Ibidem*, *De veritate*, q. 21, art. 5; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 140.
- [82](#) Cfr. *Ibidem*, *Partecipazione e causalità*, op. cit., p. 489. In Aristotele da una parte l'unità è data dal sinolo di materia e forma, ma dall'altra il principio di individuazione è esterno all'essenza. Sul primo aspetto cfr. Aristotele, *Metafisica*, VIII, 6.
- [83](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 1 c.; T. Scandroglio, *La participatio tomista come comunicazione*, op. cit., p. 38.
- [84](#) C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, op. cit., p. 485.
- [85](#) *Ibidem*, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 78.
- [86](#) Cfr. *Ibidem*, *Partecipazione e causalità*, op. cit., p. 484.
- [87](#) Cfr. *Ibidem*, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 15, 59. Il termine «ontologico» è qui usato nell'accezione di esistente nella realtà, ben consci che anche la formalità pensata è essa stessa ente mentale e quindi logicamente esistente.
- [88](#) *Ibidem*, p. 15.
- [89](#) Cfr. *Ibidem*, p. 60; Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*, X, lect. 1, n. 11.
- [90](#) *Ibidem*, *De potentia*, q. 7, 3 c.
- [91](#) C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 63.
- [92](#) *Ibidem*, pp. 71, 74.
- [93](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29 a. 2, ad 5.
- [94](#) Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 55-57.
- [95](#) Cfr. F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, op. cit., p. 599.

- [96](#) Tommaso d'Aquino, *Super Boethium De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 2 c., 7. Cfr. P. Porro, *Introduzione*, op. cit., pp. 16-17.
- [97](#) Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 63. Cfr. *Ibidem*, c. 81; *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 4 d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 co.
- [98](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4 c.
- [99](#) G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di «persona»*, in AA.VV., *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale - Rivista Anthropologica*, op. cit. pp. 38-39.
- [100](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 8, l. 2, n. 3.
- [101](#) Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, op. cit., p. 32.
- [102](#) Il principio è valido anche nel caso dei gemelli siamesi. In questa ipotesi gli organismi sono plurimi e condividono alcuni organi e/o tessuti.
- [103](#) Cfr. L. Sesta, *L'origine controversa*, op. cit., pp. 208-227.
- [104](#) *Ibidem*, p. 215.
- [105](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3 c. Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 58, nota 34.
- [106](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, II, c. 68; G. Pirola, *Identità naturale dell'uomo e teleologia della libertà individuale e politica in Tommaso d'Aquino*, in L. Rizzi, *Identità naturale e finalità politica*, Piemme, Casale Monferrato, 1989, pp. 74-75.
- [107](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 2, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3: «dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae».
- [108](#) Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici - Contra Eutychen et Nestorium*, (a cura di L. Orbetello), Rusconi, Milano, 1979, III, 4-5, p. 326. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 29-31; *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus; De unione Verbi*, a. 1 c.; G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di «persona»*, op. cit.; R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, op. cit., p. 30; F. Di Blasi, *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006, pp. 105-110.
- [109](#) J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 55, nota n. 17.
- [110](#) Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VIII, cap. 1, 1042a 29; Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, 2. *Contra F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1989, p. 34: «corpo io sono in tutto e per tutto e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo».
- [111](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29 a. 4 c.
- [112](#) *Ibidem*, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7, l. 11, n. 31.
- [113](#) *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 119, a. 1 c. Cfr. *Ibidem*, q. 75, a. 4 c.
- [114](#) G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di «persona»*, op. cit., p. 47. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, 4, 1030a 3.
- [115](#) Risulta suggestivo pensare che nei processi di metamorfosi letteraria - pensiamo ad Ovidio, a Kafka - il soggetto rimanga il medesimo pur cambiando la materia in cui vi abita (albero, insetto),

- segno evidente che questi ed altri autori hanno intuito che l'«io» non ha casa nella materia ma in un elemento non empirico. Comprensibilmente l'astrazione letteraria si disinteressa del principio tommasiano che esige che la materia sia adeguata alla forma.
- [116](#) Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1015a 13-15: «la natura [...] è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza».
- [117](#) Cfr. *Ibidem*, *De Anima*, 415b 16: «l'anima è causa anche come fine»; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, aa. 1-3; q. 8, a. 1 c.; *Contra Gentiles*, III, c. 129, 5: «certi atti umani sono buoni per natura, mentre altri sono per natura cattivi»; D. Lorenzo, *Tommaso d'Aquino e MacIntyre sulla legge naturale: metafisica e pratica*, in F. Di Blasi, *Riscoprire le radici e i valori comuni, delle civiltà occidentali: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007, pp. 207-212; F. Di Blasi, *Dio e la legge naturale*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 200; *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, op. cit., pp. 165-171; *Legge naturale, diritto naturale e diritti naturali*, in F. Di Blasi - P. Heritier (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis Editore, Palermo, 2008, p. 44; T. Scandroglio, *La teoria neoclassica sulla legge naturale di Germain Grisez e John Finnis*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 248-254.
- [118](#) G. De Anna, *Modernità e immanenza: l'azione umana in Tommaso d'Aquino e in Thomas Hobbes*, op. cit. pp. 160-161.
- [119](#) *Ibidem*, p. 161.
- [120](#) Pontificio Consiglio Per La Famiglia, *Famiglia e diritti umani*, n. 13.
- [121](#) Pindaro, *Pitiche*, II, 72.
- [122](#) A. Kaufmann, *Diritto ed eticità*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di), *Il tomismo giuridico del XX secolo*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 120.
- [123](#) Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 59.
- [124](#) Aristotele, *Fisica*, I, 7, 190a 8-11. L'Autore spiega che se l'uomo diventa musicista, l'uomo permane ma la qualità di non sapere suonare strumento alcuno viene persa (non permane) proprio perché si diventa musicista.
- [125](#) Cfr. F. D'Agostino, *Corso breve di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, p. 46.
- [126](#) Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VIII, 1049b 35-36: «di ciò che diviene, qualcosa è già divenuto, e in generale di ciò che muove, qualcosa è già stato mosso»; *De Anima*, II, 412a 27: «l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza»; Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 c. In sintesi l'atto prevede la previa esistenza di una potenza che quindi, essendo già esistente, è in atto.
- [127](#) Cfr. *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 c.
- [128](#) Cfr. *Ibidem*, I, q. 77, a. 2 c.: «È necessario ammettere una pluralità di potenze nell'anima. [...] L'uomo [...] ha la possibilità di conseguire il bene universale e perfetto; [...] perciò l'anima umana abbisogna di molte e svariate operazioni e potenze».
- [129](#) Cfr. Tommaso d'Aquino: *De ente et essentia*, c. 1: natura è «l'essenza della cosa in quanto ordinata all'operazione della cosa stessa».
- [130](#) *Ibidem*, *In Libros Physicorum*, lib. 3, l. 2 n. 3.
- [131](#) A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso*



- d'Aquino, op. cit., p. 59.
- [132](#) Aristotele, *De Anima*, II, 4, 415b 13. Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, op. cit., p. 43.
- [133](#) A. De Simone, *Icone del presente. La questione dell'identità*, in F. D'Andrea - A. De Simone - A. Pirni (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi Edizioni, Perugia, 2005, p. 116.
- [134](#) A. Rodriguez Luño, *Etica*, Le Monnier, Firenze, 1992, p. 49.
- [135](#) Cfr. F. D'Agostino, *Di che cosa parliamo, quando parliamo di giustizia*, in F. D'Agostino (a cura di), *Valori giuridici fondamentali*, Aracne, Roma, 2010, p. 33; G. Traversa, *Nuove tesi metafisiche su persona-colpa-pena*, in *Studi giuridici europei*, 2011/2012.
- [136](#) A. Rodriguez Luño, *Etica*, op. cit., p. 97.
- [137](#) A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 60
- [138](#) Cfr. F. Di Blasi, *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, op. cit., pp. 96-103.
- [139](#) Cfr. R. Beckmann, *L'accertamento del decesso: la morte cerebrale è affidabile?*, in R. De Mattei (a cura di), *Finis vitae*, op. cit., pp. 40-41.
- [140](#) D. Castellano, *Introduzione*, in D. Castellano (a cura di), *Eutanasia: un diritto?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015, p. 24.
- [141](#) *Contra* T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 159; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 117-118.
- [142](#) Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, cap. 30, 1025a 30; Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 63.
- [143](#) Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, cap. 8, 1017b 16: «se si eliminasse la superficie [...] si eliminerebbe il corpo».
- [144](#) Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2 c.
- [145](#) Tenendo ovviamente conto di altre esigenze e priorità di carattere morale e delle circostanze.
- [146](#) Cfr. F. D'Agostino, *Corso breve di filosofia del diritto*, op. cit., pp. 65-66.
- [147](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1 c. Ed il tratto distintivo della razionalità per Tommaso è la capacità di porre atti liberi.
- [148](#) *Ibidem*, a. 3 c. Cfr. A. Petagine, *Profili dell'umano*, op. cit., p. 242.
- [149](#) *Ibidem*, p. 245.
- [150](#) G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di «persona»*, op. cit., p. 29. Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, op. cit., p. 7.
- [151](#) Quindi convergenza tra gli stati e all'interno degli stessi sul riconoscimento dell'esistenza di questi diritti fondamentali, divergenza spesso radicale sul loro fondamento e giustificazione. Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 5-16 in cui si afferma: «dallo scopo che la ricerca del fondamento si propone nasce l'illusione del fondamento assoluto» (p. 6), «ogni ricerca

di un fondamento assoluto [...] è infondata» (p. 7); «i valori ultimi [...] non si giustificano, si assumono» (p. 8), «non si tratta di trovare il fondamento assoluto - impresa sublime ma disperata - ma di volta in volta i vari fondamenti possibili» (p. 16); *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1979, pp. 119-130, 132-135; S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in *I diritti fondamentali dell'uomo - Collana Iustitia*, 27 (1977); A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 55-58; J. Maritain, *Il significato dei diritti umani*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di), *Il tomismo giuridico del XX secolo*, op. cit., pp. 101-103; R. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna, 2003, pp. 547-558. Sul fondamento implicito nella metafisica dei diritti umani positivizzati cfr. D. Composta, *La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica*, in *Iustitia*, 1-2 (1974); J. Adolphe, *Riscoprire il diritto naturale nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, in F. Di Blasi, *Riscoprire le radici e i valori comuni, delle civiltà occidentali: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, op. cit., in cui si legge: «l'articolo 1 [della suddetta Dichiarazione] non fa riferimento a Dio o alla natura, ma ciò non significa che i redattori non videro un fondamento metafisico nei diritti umani» (p. 262); A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 54-59; D. Pasini, *I diritti dell'uomo*, Jovene, Napoli, 1979, pp. 7-16, Pontificio Consiglio Per La Famiglia, *Famiglia e diritti umani*, nn. 2, 8.

[152](#) Cfr. J.M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 241-244.

[153](#) Cfr. J. Maritain, *Il significato dei diritti umani*, op. cit., p. 98; F. Gentile, *Legalità, giustizia e giustificazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, pp. 51-56.

[154](#) Cfr. J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, op. cit., pp. 54-60; A. Petagine, *Profili dell'umano*, op. cit., p.246: «Questo aspetto [ogni essere umano è dotato di propria dignità] è stato recepito dal nostro diritto e continua ad essere presente nel momento in cui parliamo di 'diritti della persona'. Essi si identificano infatti, nelle nostre Costituzioni, con i diritti inalienabili e universali, che cioè dovrebbero valere per tutti gli uomini, semplicemente per il fatto che sono uomini. Il diritto positivo che si impegnasse a rispettarli, dovrebbe allora costituirsi a partire dall'uomo- persona, senza poter disporre dell'uomo-persona. [...] I cosiddetti 'diritti della persona', infatti, non possono essere manipolati o strumentalizzati in vista di qualcosa di giudicato come più nobile, bensì riconosciuti, quindi utilizzati come criterio di legittimazione e di valutazione dell'intero corpo giuridico».

[155](#) Cfr. A. Kaufmann, *Diritto ed eticità*, op. cit., p. 123; *Del «contenuto essenziale dei diritti fondamentali»*, in E. Ancona - G. De Anna (a cura di), *Il tomismo giuridico del XX secolo*, op. cit., pp. 134, 136-137.

[156](#) J. Maritain, *Il significato dei diritti umani*, op. cit., p. 105.

[157](#) La titolarità dei diritti fondamentali può essere persa a motivo delle condotte illecite dell'agente (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, ad 1). Sostanzialmente è l'agente che volutamente si spoglia del proprio diritto fondamentale e l'ordinamento giuridico rettifica questo stato di cose. È così giustificata la carcerazione, che comporta la perdita o la forte compressione di un diritto fondamentale quale è la libertà, la legittima difesa e infine la pena di morte che invece interessano il diritto alla vita. Cfr. Pio XII, *Discorso al I Congresso di Istopatologia del Sistema Nervoso*, 13/09/1952, n. 28: «Anche quando si tratta dell'esecuzione capitale di un condannato a morte lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. È riservato allora al pubblico potere di privare il condannato del bene della vita, in espiazione del suo fallo, dopo che col suo crimine, egli si è già spogliato del suo diritto alla vita»; J. Maritain, *Il significato dei diritti umani*, op. cit., p. 106: «Se un criminale può essere legittimamente condannato a morte, ciò avviene perché con il suo crimine si è privato, non diciamo del diritto di vivere, ma di rivendicare legittimazioni a questo diritto: egli si è moralmente escluso dalla comunità umana, in modo specifico nell'uso di quel diritto "inalienabile" e fondamentale che la punizione inflittagli gli impedisce di far valere». Sotto il profilo morale ciò sarebbe giustificato perché - ad esempio nella pena di morte o nella legittima difesa - l'inclinazione naturale alla vita rimarrebbe ovviamente intatta ma perderebbe il carattere di esigenza morale, non sarebbe più espressione della dignità delle persona, cioè non rappresenterebbe più - e qui prendiamo le distanze da Maritain - un diritto né naturale né positivo (non rappresentando più una pretesa giuridicamente tutelata), ma un mero orientamento biologico. E il danno ricevuto, di contro, aiuterebbe a ricostruire quella dignità morale lesa dalla condotta iniqua e dunque sarebbe consono alla dignità naturale. Cfr. G. Rocchi, *Legittima difesa & pena di morte*, in T. Scandroglio, *Questioni di vita & di morte*, Ares, Milano, 2009.

- [158](#) Cfr. J. Maritain, *Il significato dei diritti umani*, op. cit., pp. 100-101.
- [159](#) Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 1, 1129a 34: «la nozione di giusto sarà quella di ciò che è conforme alla legge e ciò che rispetta l'uguaglianza»; N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 449; F. D'Agostino, *Di che cosa parliamo, quando parliamo di giustizia*, op. cit., pp. 34-37; E. Opocher, *Lezioni metafisiche sul diritto*, Cedam, Padova, 2005, pp. 103-115; D. Pasini, *I diritti dell'uomo*, op. cit., pp. 38-39.
- [160](#) Cfr. Corte Costituzionale, *Sentenza n. 138/2010*, in cui a commento dell'art. 3 della Costituzione si afferma che tale articolo «impone un uguale trattamento per situazioni uguali e trattamento differenziato per situazioni di fatto difformi».
- [161](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1 c. Cfr. J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, op. cit., pp. 18- 29; F. Gentile, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2006, pp. 143-150.
- [162](#) Cfr. R. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 39-41.
- [163](#) Cfr. F. D'Agostino, *Corso breve di filosofia del diritto*, op. cit., p. 74.
- [164](#) Cfr. J.M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. 181.

# L'identità del filosofo

ALDO ROCCO VITALE

## I Introduzione

«Niente può dirsi di tanto assurdo che non sia già stato detto da qualche filosofo»: <sup>1</sup>così scriveva Cicerone, quasi ridicolizzando la natura del filosofo, richiamando forse alla mente quella “spensieratezza” di metodo e soprattutto di scopo che animava un personaggio come Carneade che, integrando l'immagine ciceroniana del filosofo, così, appunto, è stato dipinto dallo storico Eusebio di Cesare: «Praticava le argomentazioni in un senso e nell'altro e sovvertiva tutte le altrui affermazioni» <sup>2</sup>.

Il filosofo appare, dunque, come colui che non pensa o come colui che pensa senza interesse, o perfino per un precipuo interesse, almeno secondo Thomas Hobbes per il quale la filosofia in altro non consiste, infatti, che nel «prevedere gli effetti in modo che si possano utilizzare per il nostro comodo» <sup>3</sup>.

Il filosofo, però, oltre ad essere crudamente e hobbesianamente legato ad interessi particolari e specifici è stato, tuttavia, inteso, non di rado, come qualcuno che sta al di là della realtà e che con quest'ultima è quasi in rotta di collisione.

Del resto, è fin troppo noto l'aneddoto raccontato da Platone circa la figura di Talete deriso dalla schiava di Tracia perché distrattosi mentre studiava gli astri guardando in alto, cadde in un pozzo: «Una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi. La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia» <sup>4</sup>.

Questa visione del filosofo sembra oggi la più diffusa, specialmente in considerazione del ruolo ormai sostanzialmente totalitario che la scienza, dall'epoca del positivismo, ha assunto, occupando l'intero campo della conoscenza e lasciando fuori, ai margini del sapere, la filosofia, e dunque il filosofo, come mero aggregato di opinioni, cioè come sapere non oggettivo o oggettivabile.

Ecco perché oggi il ruolo del filosofo appare sostanzialmente vacuo, utopistico, estinto.

Ma è davvero così? Il filosofo è senza identità? L'identità del filosofo è legata solo agli interessi che esso persegue? Il filosofo è davvero qualcuno che non ha attinenza con il reale? La filosofia, e con essa il filosofo, evidentemente, è davvero un sapere estinto?

Etienne Gilson, in merito, reputava che «la filosofia seppellisce sempre i suoi becchini»,<sup>5</sup> con ciò ritenendo che come tale non può ne considerarsi estinta, né mai estinguibile.

L'immortalità della filosofia, del resto, è presto spiegata dalla circostanza che la realtà, l'esperienza, perfino quella che oggi viene definita come evidenza scientifica, necessitano di un fondamento che esse da sole non hanno e non possono darsi.

Ecco in che senso Friedrich Schelling ha giustamente ribadito che «l'idea di filosofia non è sorta in altro modo se non in quanto non si poté considerare la semplice esperienza come un fondamento garantito per se stesso, e in quanto si credette che anche la sua verità fosse bisognosa di fondazione»<sup>6</sup>.

## II Lo scenario

Prima di inoltrare il passo della mente tra la selva dei pensieri intorno all'identità della filosofia, occorre passare per la via stretta della filosofia dell'identità.

Una filosofia dell'identità, infatti, appare logicamente e cronologicamente necessaria e preliminare per ogni riflessione circa l'identità della filosofia in genere e del filosofo in particolare.

Come ogni vera filosofia, anche quella circa l'identità non può che elevarsi dalle fondamenta della domanda archetipica di tutta la filosofia: che cos'è l'identità?

Prima di filosofare sull'identità del filosofo, infatti, non si può che filosofare sull'identità, poiché, come ha riconosciuto Jean-François Lyotard «c'è bisogno di filosofare perché abbiamo perso l'unità. L'origine della filosofia è la perdita dell'uomo, è la morte del senso».<sup>7</sup>

L'identità, infatti, è oggi in crisi sotto ogni aspetto, non ultima quella della filosofia o del filosofo.

Come ha ben precisato Zygmunt Bauman «l'identità è la questione all'ordine del giorno»,<sup>8</sup> in quanto «l'idea di identità è nata dalla crisi di appartenenza e dallo sforzo che essa ha innescato per colmare il divario tra ciò che dovrebbe essere e ciò che è».<sup>9</sup>

Sofia Vanni Rovighi ricorda, in merito, che «di identità in senso proprio si parla quando c'è unità nella sostanza».<sup>10</sup>

Pensando l'identità, quindi, non ci si può limitare ad un mero cabotaggio mentale intorno alle coste dell'ontologia, ma occorre un sicuro approdo concettuale nel porto dell'essere.

Sempre con le parole della Rovighi, infatti, «il concetto di identità suppone il concetto di essere».<sup>11</sup>

In questo senso, pur non apparendo inevitabile, almeno in questa sede, sprofondare nell'abisso di ciò che Gabriel Marcel ha definito come "mistero dell'essere", cioè scandagliare il tema dell'essere in tutta la sua articolata complessità, ci si può limitare ad accogliere una definizione generale, ma per questo non meno precisa, ritenendo l'essere il vero di ogni ente, rifacendosi alla precisa idea di Tommaso d'Aquino per il quale «l'ente non può essere pensato senza il vero».<sup>12</sup>

L'essere è, dunque, la costante delle riflessioni filosofiche e il fondamento di ogni ente, come evidenzia Etienne Gilson: «Bisogna rinunciare a cercare una giustificazione intelligibile dell'essere a partire da qualche termine anteriore, in quanto è l'essere che è anteriore [...]. L'ente non è che grazie all'essere».<sup>13</sup>

L'identità, dunque, può essere considerata come il riconoscimento dell'essere, del proprio essere, da parte dell'ente che è ciò che è, per cui, ad una errata concezione dell'essere corrisponderà una conseguente errata concezione dell'identità.

In questo senso sempre la Rovighi precisa, infatti, che «la concezione dell'identità dipende quindi dalla concezione dell'essere».<sup>14</sup>

L'essere è all'un tempo la fondazione e la manifestazione di questa fondazione con cui l'ente è ed esiste, e l'identità è dunque il processo di riconoscimento da parte di ogni ente, cioè di tutti i vari enti, di essere ciò che gli consente di essere, appunto.

L'identità esprime quindi l'unità dell'ente con il proprio essere; del resto Aristotele così la intendeva scrivendo che «l'identità è una unità d'essere»,<sup>15</sup> anticipando Hegel per il quale, appunto, «l'essenza è così identità con sé»,<sup>16</sup> o Heidegger per cui «lungo la storia del pensiero occidentale l'identità appare nel carattere dell'unità».<sup>17</sup>

Tuttavia, l'identità non elide la differenza, anzi, la differenza presuppone l'identità, come ha riconosciuto Hegel per cui «l'essenza è soltanto pura identità e parvenza entro se stessa, in quanto è la negatività che si relaziona a sé, e quindi è un respingere sé via da se stessa. L'essenza implica dunque essenzialmente la determinazione della differenza».<sup>18</sup>

Si può allora arguire, in ultima analisi, che l'identità è ciò che ontologicamente unisce gli enti nella variegata poliedricità della loro onticità.

Effettuata questa premessa sulla filosofia dell'identità occorre adesso chiarire gli aspetti intorno all'identità della filosofia, soprattutto considerando che essa appare sostanzialmente messa in dubbio, per non dire in crisi, almeno da quando

le scienze cosiddette positive hanno preso il predominio nel campo della conoscenza.

Come ha puntualizzato Vittorio Mathieu, infatti, «con il positivismo la scienza verrà ad occupare l'intero campo del sapere valido, e a costituire il dato veramente positivo: donde il pericolo che la filosofia, in quanto diversa dalla scienza, non trovi più posto nell'ambito delle conoscenze oggettive».<sup>19</sup>

Del resto la stessa scomposizione della filosofia in tre grandi categorie, quella metafisica, quella che tende a risolverla nelle scienze particolari, e quella che la riduce a mera metodologia del sapere,<sup>20</sup> lascerebbe intendere che la filosofia non abbia una vera e propria identità, essendo frastagliata nelle diverse modalità con cui è intesa, integrando quella destrutturazione unitaria del senso che può essere riassunta con le parole di Karl Jaspers per il quale «manca l'Uno a tenere insieme il tutto».<sup>21</sup>

Per le bizzarre e paradossali dinamiche della storia, dunque, la scienza, intesa come sapere positivo, fa subire oggi alla filosofia lo stesso ruolo secondario, *ancillare*, per cui gli stessi padri della scienza moderna hanno alzato la voce della loro protesta contro la teologia che per secoli avrebbe soggiogato il sapere oggettivo sotto il maglio della fede soggettiva.

La filosofia oggi non avrebbe più una sua identità, in quanto la scienza l'avrebbe privata definitivamente del suo ruolo, della sua attendibilità nel conoscere la realtà, relegandola all'angolo del mero *opinionismo*.

Il soggettivismo fallace su cui viene costruita l'identità della filosofia viene così ad essere contrapposto all'oggettivismo onnipotente su cui viene costruita l'identità della scienza, mistificando l'energia razionale della filosofia e facendo della scienza la superstizione di se stessa, come acutamente e duramente rileva Jaspers: «L'aspetto matematico non esaurisce il mondo, è piuttosto uno dei volti dell'essere della natura e uno dei modi di conoscenza dell'uomo [...]. La sventura dell'umana esistenza comincia allorché l'oggetto della conoscenza scientifica è assunto come l'essere in sé, e quanto non è scientificamente conoscibile è considerato come non esistente. La scienza diviene allora superstizione scientifica e questa, sotto le mentite spoglie della scienza, erige un cumulo di stoltezze sotto le quali né scienza né filosofia né fede possono più esistere. La distinzione tra scienza e filosofia mai come oggi si è imposta con tanta necessità e mai come oggi la verità con tanta urgenza l'ha reclamata, oggi che la superstizione scientifica sembra toccare la sua grigia fioritura e la filosofia sembra naufragare».<sup>22</sup>

L'identità della filosofia viene così, se non negata radicalmente, almeno grandemente ridimensionata, passando da fondamento essenziale del sapere a conoscenza minoritaria.

Anche l'identità della scienza viene, tuttavia, stravolta in una simile prospettiva, poiché la scienza viene baconianamente dogmatizzata come ha riscontrato Karl Popper criticando «il dogma principale della nuova religione della scienza. È un dogma al quale sia gli scienziati sia i filosofi hanno aderito tenacemente fino

ai giorni nostri, e solo negli ultimi anni alcuni scienziati si sono dimostrati propensi ad ascoltare coloro che criticano questo dogma ancora in vigore. Il dogma baconiano a cui intendo riferirmi può essere descritto come il dogma della suprema virtù dell'osservazione e del supremo vizio della speculazione teorizzante».<sup>23</sup>

Il pensiero filosofico, dunque, non è un pensiero secondario rispetto a quello scientifico, o meglio, il pensiero scientifico non garantisce una migliore o maggiore conoscibilità della realtà rispetto a quello filosofico.

Si può ritenere, quindi, con le parole di Herbert Marcuse, che «di per sé la scientificità non è mai una garanzia per la verità, e tanto meno in una situazione come quella odierna, in cui la verità è in stretta opposizione ai fatti e si trova anzi celata dietro i fatti».<sup>24</sup>

Occorre allora recuperare direttamente, tramite l'approfondimento dell'identità del filosofo, la verità circa l'identità della filosofia e, sebbene non in questa sede, indirettamente e conseguentemente anche la verità circa l'identità della scienza.

Con le parole di Hilary Putnam, infatti, non si può fare a meno di porsi il seguente interrogativo: «Davvero la filosofia è solo un relitto di epoche passate che dobbiamo abbandonare oppure rimpiazzare con qualcos'altro?».<sup>25</sup>

### III Identità del filosofo

Tutto quanto appena considerato fino a questo punto occorre per discernere la realtà intorno all'identità del filosofo di cui può cominciarsi a discutere, rispondendo al precedente ultimo quesito, ricordando le efficaci e precise riflessioni in merito di Edmund Husserl sulla identità della filosofia come scienza rigorosa: «Le scienze della natura non ci hanno svelato in nessun singolo punto quegli enigmi che riguardano la realtà attuale, la realtà in cui noi viviamo, ci muoviamo e siamo. La credenza generale che questa sia la loro funzione e che esse semplicemente non siano ancora progredite a sufficienza, l'opinione che esse siano in grado - per principio - di portare a termine questo compito, si è rivelata ad uno sguardo più approfondito come una superstizione. La necessaria separazione tra la scienza della natura e la filosofia [...] si sta affermando e chiarendo. Per dirla con Lotze "calcolare il corso del mondo non significa comprenderlo"».<sup>26</sup>

Del resto, essendo il filosofo «il legislatore dell'umana ragione»,<sup>27</sup> e non un semplice ragionatore, come ha ben illustrato Immanuel Kant, occorre abbandonare fin da subito l'idea, cioè la visione dell'identità del filosofo come soggetto avulso dalla realtà, per comprendere invece che il filosofo, meglio di chiunque altro, è nella realtà profondamente immerso poiché internamente radicata nella realtà è la filosofia, come esplicita Dietrich von Hildebrand il quale ha così puntualmente ribadito: «Niente è più sbagliato e infantile che considerare il filosofo come uno che vive fra le nuvole e che si occupa di problemi astrusi, come uno che ha per-



so ogni vivo contatto con la realtà. Questo è un tipico errore dell'atteggiamento pragmatico, miope e banale, che considera un contenuto come reale e importante per la vita solo nella misura in cui soddisfa un bisogno esterno, anche pratico e indispensabile. Questo errore è analogo a quello che rappresenta l'uomo religioso come uno che vive fra le nuvole e che diviene estraneo alla vita e alle sue realtà a causa della religione».<sup>28</sup>

Il filosofo, infatti, filosofando attinge alla realtà nei suoi tratti più essenziali; pensa il mondo, e pensandolo scruta il reale dal suo interno; investigando l'essere, scandaglia fin dentro la struttura effettiva delle cose; cercando la verità, cioè interrogandosi sul "cosa" e sul "perché" (diversamente dallo scienziato che si interroga e può interrogarsi soltanto sul "come"), apre la via alla comprensione della dimensione più profonda della realtà, al di là della contingenza del tempo, ben oltre i sondabili strati della materia, superando tanto la necessità della determinatezza del mondo delle leggi della fisica, quanto la volatile indeterminatezza dell'opinione soggettiva.

In questo senso Martin Heidegger può evidenziare che «la scienza non pensa nel senso del pensiero dei pensatori».<sup>29</sup>

La scienza è un pensiero che si interroga sulla realtà, ma che non interroga la realtà, né si interroga su se stessa, e nemmeno sul senso ultimo di questo stesso interrogarsi.

A ragione Nikolaj Berdjaev può affermare, allora, che «la nostra epoca è così scientifica che la scienza dice "a proposito di qualcosa", ma non dice "qualcosa"».<sup>30</sup>

La filosofia, invece, accede alla parte più intima del reale, quella che irrimediabilmente è ed è destinata a rimanere segreta alla scienza nonostante tutti gli stimabili e comprensibili sforzi di quest'ultima.

Lo scienziato, infatti, coglie la vita dissezionandola attraverso la molteplicità delle scienze con cui la studia, riducendola alle sue parti più ultime; il filosofo, invece, tenendola insieme nell'unità del pensiero, riconducendola alla sua sostanza prima; lo scienziato scompone la realtà, il filosofo la ricompone.

Il filosofo, dunque, è colui che pensando *inventa* (nel senso etimologico di "scoprire") la realtà, e per quanto questa caratteristica sia connaturata alla sua natura, dice comunque ancora poco circa la sua identità, poiché occorre specificare che non si può diventare filosofi, ma soltanto esserlo, come insegna Kant allorché ben distingue tra la filosofia e il filosofare: «Non si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali».<sup>31</sup>

Si può solo imparare a filosofare perché filosofare significa utilizzare la ragione, cioè esprimere l'identità dell'essere umano; l'identità del filosofo appare dunque come la più umana di tutte le prospettive intorno all'identità umana; o meglio, l'identità umana e quella del filosofo sostanzialmente coincidono, per cui

nessuno può dirsi filosofo (massimo peccato di orgoglio secondo Kant per chi si autodefinisce come tale) in quanto tutti, come esseri umani, cioè come enti dotati di ragione, possono e devono filosofare.

Riproposizione, in chiave senza dubbio più articolata, della breve, ma tagliente sintesi di Eraclito per cui «il pensare è a tutti comune».<sup>32</sup>

Il filosofo, dunque, è colui che attinge all'essere universale della realtà e degli enti tramite l'uso della ragione, poiché ricercando il vero, cioè imparando a filosofare, si sottrae alla mera e effimera dinamicità del tempo per fondarsi sulla reale essenzialità dell'eterno.

Del resto, in ciò consiste l'autentica filosofia come sottolineato da Hugo von Hofmannsthal: «La filosofia è il giudice di un'epoca; brutto segno quando ne è invece l'espressione».<sup>33</sup>

Implode così, sotto il suo stesso peso, la pretesa utopistica, e sostanzialmente antifilosofica poiché non razionale, di Karl Marx di asservire la filosofia in genere e il filosofo in particolare alla causa della lotta politica e ideologica.

Nella visione marxiana, infatti, la filosofia, come l'arte, il diritto, la morale e la religione, altro non è che una sovrastruttura della rispettiva e sottostante struttura economico-sociale determinata dal controllo dei fattori di produzione.

Al mutare della classe sociale che controlla i mezzi di produzione, anche le relative sovrastrutture non possono che mutare e quindi la filosofia borghese, cioè quella della classe dominante è ben diversa dalla filosofia proletaria, cioè quella della classe dominata.

La filosofia proletaria è una filosofia che deve servire la causa socio-economica del proletariato e dunque deve essere l'ennesima freccia nella faretra della classe rivoluzionaria contro la classe borghese.

Così scrive, infatti, Marx: «È dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. È innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia [...]. Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali».<sup>34</sup>

Ciò comporta che la filosofia debba sostanzialmente compiersi esaurendosi nella prassi, poiché in quest'ottica il filosofo non è altro che il proletario che utilizza l'intelletto e che ha imparato a condurre la lotta sul piano anche *spirituale*, cioè intellettuale.

Nella XI delle "Tesi su Feuerbach" Marx, alterando la natura, lo scopo e l'identità della filosofia e del filosofo, oltre che sostanzialmente la loro autonomia, così sancisce: «I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo*».

Il filosofo diventa, in poche parole, l'avamposto della lotta politica e ideolo-

gica, messaggio prontamente recepito da Antonio Gramsci per il quale, appunto, chi utilizza l'intelletto, come il filosofo, deve essere organico al potere, nella specie, organico al potere del proletariato.

Nella visione gramsciana, il filosofo non è più tale; è la mera espressione della classe per cui lotta: «Si può osservare che gli intellettuali *organici* che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più specializzazioni di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce».<sup>35</sup>

In questa prospettiva il filosofo viene schiacciato sotto il peso del coinvolgimento politico e la sua dignità, la sua libertà, cioè, in definitiva, la sua identità, si fondono e si confondono con l'identità e il ruolo dell'ideologo.

Il filosofo e la filosofia inevitabilmente soccombono a maggior gloria dell'ideologia.

Occorre quindi distinguere con nettezza anche l'autonomia identitaria del filosofo da quella dell'ideologo, differenza tanto abissale quanto lo è quella tra filosofia e ideologia, appunto.

Luigi Pareyson chiarisce in merito che la differenza tra ideologia e filosofia risiede unica ed intera nella insanabile separazione e contrapposizione tra pensiero espressivo da un lato e pensiero rivelativo dall'altro.

Infatti, Pareyson precisa che mentre nel discorso puramente espressivo la storicità esaurisce l'essenza stessa del pensiero così che la funzione delle idee si risolve soltanto nell'esprimere la situazione storica, nel pensiero rivelativo si creano quelle possibilità di senso e di dialogo che consentono di rilevare la verità, di scrutare la dimensione ontologica della realtà: «È proprio la filosofia, come pensiero rivelativo e ontologico, che rende possibile quel dialogo che invece il pensiero mistificante e strumentale delle ideologie non solo non permette, ma anzi esclude».<sup>36</sup>

In tal maniera viene messa in evidenza la natura irrazionale e mistificatoria dell'ideologia, la quale comporta sempre una scissione interna fra la dichiarazione espressa e la motivazione segreta che induce a compierla.

Il pensiero filosofico, invece, munito della sua forza speculativa, si rivela incompatibile con ogni strumentalizzazione ideologica, perché radicato sul piano ontologico, in quanto, come già riconosciuto da Aristotele «la filosofia è scienza della verità».<sup>37</sup>

Il filosofo, dunque, qualora aderente ad un piano politico o soggiogato da un controllo ideologico, smarrisce automaticamente la sua identità di filosofo e si tramuta nella versione grottesca di se stesso, cioè l'ideologo, ovvero colui che non cerca la verità, ma la nasconde.

A ben guardare, tuttavia, il filosofo, oltre che l'essere, cioè il vero degli enti, non può rinunciare nemmeno a ricercare le altre espressioni del vero, ovvero il bello, cioè il vero dell'arte, il bene, cioè il vero dell'azione umana, il giusto, cioè il

vero del diritto.

Il filosofo, tuttavia, ricerca il vero non allo stesso modo dell'artista.

L'artista in genere, infatti, per esempio il poeta, si lascia soggiogare dalla sua stessa arte, ne subisce il dominio, quasi come le vele che si gonfiano sotto l'irrefrenabile spinta del vento.

Il filosofo, invece, diversamente dal poeta, si contraddistingue per essere egli stesso il vento che spinge la navigazione del pensiero lungo la rotta della conoscenza, grazie alla energia maieutica del pensiero che accresce se stesso come puntualizza Eraclito: «È proprio dell'anima un logos che accresce se stesso».<sup>38</sup>

In questo senso poesia e filosofia sono due modalità differenti, sebbene complementari, della ricerca del vero, ma la poesia attraverso la percezione psichica e intimistica (e non già riduttivamente psicologicistica) della verità espressa secondo i canoni *empatici* e *simpatichi* della letteratura, la filosofia attraverso il filtro della razionalità secondo le regole concettuali del pensiero.

Tzvetan Todorov in questo senso scrive che «la realtà che la letteratura vuole conoscere è semplicemente (ma, al tempo stesso, non vi è nulla di più complesso) l'esperienza umana [...]. La letteratura fa vivere esperienze uniche; la filosofia, invece, ha a che fare con i concetti. L'una preserva la ricchezza e la diversità del vissuto, l'altra favorisce l'astrazione, che le consente di formulare leggi generali».<sup>39</sup>

L'identità del filosofo quindi si distingue con estrema chiarezza da quella dell'artista, del letterato in genere e del poeta in particolare, poiché il poeta accede all'essere percependolo istintualmente con l'anima, il filosofo, invece, per accedere all'essere utilizza nella piena consapevolezza e con consapevole padronanza tutte le potenzialità della razionalità umana, rimanendone all'un tempo l'unico arbitro e signore.

Sul punto Maria Zambrano nota perciò la siderale differenza nel rapporto che il filosofo e il poeta hanno con la parola, scrivendo, infatti, che «il filosofo vuole possedere la parola, diventarne il padrone. Il poeta ne è lo schiavo, si consacra e si consuma in essa. Si consuma per intero; fuori dalla parola non ha esistenza, né vuole averne».<sup>40</sup>

Il filosofo, dunque, domina il linguaggio e la parola e ne percorre razionalmente i sentieri di senso, poiché la sua meta, il suo habitat naturale è l'essere, come ha plasticamente chiosato Heidegger per il quale «il linguaggio è la casa dell'essere».<sup>41</sup>

Essendo il linguaggio la casa dell'essere, il filosofo che mira all'essere è l'unico vero filosofo, poiché, in sostanza, incarna il pensiero, sentendosi ovunque come in casa propria in quanto in tutto scorge l'essere, cioè il fondamento autentico della realtà, come, infatti, ha evidenziato Novalis allorquando ha riconosciuto che «la filosofia è propriamente nostalgia, impulso a essere di casa ovunque».<sup>42</sup>

Essendo il linguaggio la casa dell'essere, ed esprimendosi la filosofia secon-

do i mezzi propri del linguaggio razionale, non si può fare a meno di notare che la filosofia estrinseca le sue energie sostanzialmente e semplicemente per tradurre l'essere.

La scoperta dell'essere, infatti, è la causa della meraviglia dell'uomo, quella stessa meraviglia a cui Aristotele imputava l'inizio del pensiero: «Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia».<sup>43</sup>

La meraviglia che deriva all'uomo, al filosofo, è la meraviglia che proviene dal vivere la realtà comprendendola nella sua sostanza, avvertendo che vi sia un senso, cioè un ordine razionalmente intellegibile, dietro le cose e dentro il mondo.

Non a caso José Ortega y Gasset osserva che «il problema dell'essere è quello dell'uno e dell'altro, quello dell'uomo e della sua circostanza - quello del tutto [...]. Mondo significa un ordine unitario delle cose - l'essere di questa e quest'altra cosa e di tutte le cose articolato in un essere universale. Mondo è ordine, struttura, legge e condotta definita delle cose».<sup>44</sup>

Unicamente il filosofo, o comunque più di ogni altro, è autenticamente razionale e reale, poiché totalmente immerso nella realtà umana, in quanto di questa esplora la dimensione costitutiva e strutturalmente normativa, portando alla luce l'effettivo ordine presupposto, cioè ciò che rende il κόσμος ciò che per l'appunto esso è: ordine razionale.

In questo senso Maurice Merleau-Ponty tanto può affermare: «Se filosofare è scoprire il senso primo dell'essere, non si filosofa, dunque, abbandonando la condizione umana: è necessario invece immergervisi».<sup>45</sup>

Il filosofo rinvenendo l'essere del mondo si rende pontefice tra l'esistenza e l'essenza, cioè tra il mondo e la sua stessa identità, ovvero provoca la sua stessa verità.

La verità, però, non è qualcosa di astratto, ma di concreto, come testimonia la stessa presenza raziocinante del filosofo che dà voce all'essere, come si evince dal senso delle parole di Fabrice Hadjadj: «La verità non si compie in un sistema disincarnato, ma nell'ascolto di una voce. Non si tratta di ascoltare soltanto per sottomettersi ad un ordine, ma di ascoltare la voce di per sé, come si ascolta quella di un cantante e, ancor di più, come si ascolta quella dell'amato. La voce è una parola fatta di carne ed è l'espressione di una persona».<sup>46</sup>

In un'epoca storica in cui il vero viene misconosciuto, tanto che viene negata ogni verità costitutiva dell'essere persona, il filosofo non solo può e deve recuperare e riaffermare la propria identità, cioè la verità su se stesso, ma anche e soprattutto la verità del mondo, cioè che vi è una verità e che essa è intelligibile attraverso l'uso della ragione speculativa e non soltanto attraverso le scienze positive.

Utilizzando le parole di Edmund Husserl, infatti, l'umanità (specialmente quella europea) «è sommersa da una marea immensa e sempre crescente, quella dell'incredulità religiosa e di una filosofia che rinuncia alla scientificità».<sup>47</sup>

Il disincanto di questa marea crescente comporta l'incredulità non solo verso l'essere, ma specialmente verso l'identità in genere e nei confronti dell'identità del filosofo in particolare.

Si può ritenere, con le parole di Jacques Maritain, che «se si comprende che il principio di identità non è la semplice reiterazione materiale d'uno stesso termine logico, ma che esprime la coerenza extramentale e la ricchezza espansiva dell'essere a tutti i suoi gradi analogici, allora si comprenderà che quest'assioma culmina in Dio stesso, nel principio primo degli esseri, che è la Verità e che è l'amore, e in quella Trinità delle Persone, conosciuta solo per rivelazione, che sfugge al potere della ragione filosofica lasciata a se stessa».<sup>48</sup>

Un filosofo che non ricercasse la verità non sarebbe dunque un filosofo.

Si spiega, così, il senso dell'affermazione di S. Agostino circa la effettiva identità del filosofo: «Verus philosophus est amator Dei».<sup>49</sup>

## IV Conclusioni

L'identità del filosofo, in conclusione, è precisamente determinata e determinabile e non è qualcosa di vago e inafferrabile.

Il filosofo si distingue dallo scienziato perché non stretto e costretto nella prospettiva angolarmente ristretta delle scienze positive.

Il filosofo si distingue dall'ideologo perché può rivendicare una libertà d'azione, di coscienza, di pensiero e d'indagine che invece sono precluse e recluse nell'ambito della ideologia.

Il filosofo si distingue dal poeta perché esercita la ragione per accedere al cuore della realtà diversamente dal poeta che invita la realtà ad accedere al proprio cuore.

L'identità del filosofo allora, non è materiale come quella dello scienziato, non è fittizia come quella dell'ideologo e non è eterea come quella del poeta, ma è spirituale, autentica e concreta.

Il filosofo, conscio della propria identità, insomma, ben sa che non può limitarsi alla mera datità del reale, poiché quest'ultimo presuppone sempre un fondamento primigenio che solo attraverso il filosofare è possibile scorgere nella sua interezza.

Il filosofo, insomma, svolge il prezioso ruolo di difensore della ragione umana dal positivismo, inteso nel senso più ampio possibile di negazione del fondamento metafisico razionale, poiché, sempre con le parole di Berdjaev «il positivismo uccide definitivamente la filosofia».<sup>50</sup>

La ragione, cioè il tratto più caratteristico dell'essere umano oggi maggior-

mente negato, è difesa dal filosofo nella misura in cui egli la esercita per slanciarsi verso la verità, o meglio, nella misura in cui egli si lascia orientare verso il faro della verità.

In definitiva, in ciò consiste l'identità del filosofo: nella consapevolezza che, utilizzando le parole di Nicolás Gómez Dávila, «non sono i filosofi cacciatori di verità - sono le verità cacciatrici di filosofi».<sup>51</sup>

## Note

- [1](#) Cicerone, *De divinatione*, II,58.
- [2](#) Eusebio di Cesarea, *Preparazione evagelica*, XIV, 7-8, 736d.
- [3](#) Thomas Hobbes, *De corpore*, I, 6.
- [4](#) Platone, *Teeteto*, 174a-b.
- [5](#) Etienne Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, 1937, pag. 306.
- [6](#) Friedrich Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano, 2002, XIII, pag. 91.
- [7](#) Jean-François Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013, pag. 23.
- [8](#) Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari, 2003, pag. 15.
- [9](#) Zygmunt Bauman, op. cit., pag. 19.
- [10](#) Sofia Vanni Rovighi, voce "Identità" in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, Vol. 6, pag. 5470.
- [11](#) Sofia Vanni Rovighi, op. cit., pag. 5470.
- [12](#) Tommaso d'Aquino, *De veritate*, I, art. 1, ob.3.
- [13](#) Etienne Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, Editrice Massimo, Milano, 1993, pag. 163.
- [14](#) Sofia Vanni Rovighi, op. cit., pag. 5470.
- [15](#) Aristotele, *Metafisica*, V, 9 1018 a, 7.
- [16](#) G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano, 2007, § 115, pag. 271.
- [17](#) Martin Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, pag. 29.
- [18](#) G.W.F. Hegel, op. cit., §116, pag. 273-275.
- [19](#) Vittorio Mathieu, voce "Filosofia" in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, Vol. 5, pag. 4135.
- [20](#) Cfr. voce "Filosofia" in Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino, 1977, pag. 391-405.
- [21](#) Karl Jaspers, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano, 1998, pag. 22.
- [22](#) Karl Jaspers, op. cit., pag. 27.
- [23](#) Karl Popper, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino, 2000, pag. 125.
- [24](#) Herbert Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, Einaudi, Torino, 2003, pag. 86-87.



- [25](#) Hilary Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*, Il Mulino, Bologna, 2012, pag. 59.
- [26](#) Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari, 2005, pag. 96.
- [27](#) Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1972, III, cap. 3, pag. 634.
- [28](#) Dietrich von Hildebrand, *Che cos'è la filosofia?*, Bompiani, Milano, 2003, VIII, pag. 503.
- [29](#) Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo Edizioni, Milano, 1971, pag. 123.
- [30](#) Nikolaj Berdjaev, *Filosofia e religione*, Il Ramo, Rapallo, 2010, pag. 25.
- [31](#) Immanuel Kant, op. cit., pag. 633.
- [32](#) Eraclito, fr. 113, in AA.VV., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1981, pag. 219.
- [33](#) Hugo von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano, 2010, pag. 51.
- [34](#) Karl Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, 1844.
- [35](#) Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere [XXIX]*, Einaudi, Torino 2007, vol. III, pag. 1514.
- [36](#) Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971, pag. 107.
- [37](#) Aristotele, op. cit., II, 1, 993b, 20.
- [38](#) Eraclito, fr. 115, in op. cit., pag. 219.
- [39](#) Tzvetan Todorov, *La letteratura in pericolo*, Garzanti, Milano, 2007, pag. 66-67.
- [40](#) Maria Zambrano, *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna, 2010, pag. 62.
- [41](#) Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano, 1995, pag. 60.
- [42](#) Novalis, *Opera filosofica*, Einaudi, Torino, 1993, pag. 466, n. 857.
- [43](#) Aristotele, op. cit., I, 982b, 12-13.
- [44](#) José Ortega y Gasset, *La ragione nel mare della vita*, Armando Editore, Roma, 2011, pag. 124.
- [45](#) Maurice Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, SE, Milano, 2008, pag. 22.
- [46](#) Fabrice Hadjadj, *Che cos'è la verità?*, Lindau, Torino, 2011, pag. 48.
- [47](#) Edmund Husserl, *Il destino della filosofia*, Castelvechi, Roma, 2014, pag. 41.
- [48](#) Jacques Maritain, *Sette lezioni sull'essere*, Editrice Massimo, Milano, 1985, pag. 126-127.
- [49](#) S. Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 1.
- [50](#) Nikolaj Berdjaev, op. cit., pag. 51.
- [51](#) Nicolás Gómez Dávila, *Pensieri antimoderni*, Ar, Salerno, 2008, pag. 21.

## L'identità paterna

VINCENZO VITALE

### 1.

Il primo ad uccidere il padre, nella tradizione culturale occidentale, non fu Edipo, secondo il noto mitologema. Probabilmente, fu Caino, il quale, sopprimendo Abele, uccide nel fratello anche l'immagine paterna, la proiezione parentale del padre.

Qualunque sia la ricostruzione del complesso rapporto fra il padre e il figlio - in chiave psicoanalitica, sociologica, antropologica, filosofica - non mi pare possibile sottrarsi all'impressione che, in ogni caso e sotto ogni possibile prospettiva, il destino del padre sia sempre quello di essere rimosso, negato, sottoposto ad una sorta di rituale ablazione.

Non a caso nella prospettiva dialettica di Hegel - capace di superare le determinazioni storiografiche per lasciarsi cogliere come paradigma filosofico di riferimento - la celebre affermazione secondo cui la crescita - o la nascita - dei figli coincide con la morte dei genitori (*Tod der Eltern*) va letta proprio in questa direzione: per un verso, il figlio, nascendo, consente al genitore di divenire compiutamente padre; per altro verso, nello stesso tempo, segna irrimediabilmente lo svanire delle generazioni, sostituendo se stesso al padre.

Insomma, il padre nasce col nascere del figlio perché è il figlio che lo costituisce come tale, ma contestualmente muore per far posto al figlio.

Basta dunque essere appena filosoficamente avvertiti, per acquisire adeguata consapevolezza di come la morte dei padri, di cui oggi tanta pubblicistica sembra lamentarsi, lanciando acute grida di dolore, appartenga in realtà, da questo punto di vista, alla dimensione costitutiva dei ruoli familiari, alla loro primitiva ragion d'essere: il padre nasce per morire; appare per dissolversi.

### 2.

Eppure, oggi, il tema della scomparsa del padre sembra essere divenuto

quasi irrinunciabile per chi voglia ripensare dal profondo i ruoli familiari e la loro dialettica interna.

Di quale scomparsa si intende in realtà parlare? Cosa si intende denunciare che non sia già da sempre inscritto nella logica della paternità?

Ce lo indica con chiarezza, in sede di psicologia del profondo, Massimo Recalcati, che, sulle orme di Lacan, il quale già alla vigilia del secondo conflitto mondiale stigmatizzava "l'evaporazione del padre" quale *vulnus* terribilmente poi compensato attraverso i nefasti totalitarismi novecenteschi, vede il declino paterno come tramonto della sua funzione ideale-normativa.

Ad eclissarsi oggi è insomma non tanto il padre in quanto tale - come ancora sembra avvenire nella mitologia biblica o in quella sofoclea - bensì la capacità propria del padre di dettare le norme, di indicare una via, in breve, di personificare l'autorità.

Non il padre allora soffre di questa scomparsa, ma l'autorità da lui impersonata e rappresentata.

In modo letterariamente assai suggestivo, lo mette in chiaro Kafka in un passaggio della sua celebre "Lettera al padre", allorché nota con doloroso rimpianto: "tu eri per me la misura di tutte le cose".

Questa profondissima confessione, venata di un indubbio spessore filosofico, significa né più né meno che il padre, assurgendo a "misura di tutte le cose", detta al figlio la regola del mondo, vale a dire che svela il senso stesso della vita.

Il padre in tal modo si lascia cogliere come l'autorità per antonomasia, cioè come il luogo genetico capace di propiziare la nascita di ogni identità familiare nella sua autentica verità.

Come infatti è noto, *auctoritas* altro non significa che capacità di far crescere, di far divenire altri ciò che deve divenire, al punto che nella lingua greca antica manca un termine per designare ciò che i latini definivano *auctoritas*, proprio perché i greci dissolvevano ogni autorità nel potere (*Kratos*) o nella violenza (*Bia*).

Ma l'autorità non è il potere anche se può servirsi del potere per far valere le proprie indicazioni: le due dimensioni non sono per nulla sovrapponibili.

Ecco allora la dialettica nell'ambito della quale la figura paterna sembra destinata a muoversi in modo ambivalente e perfino a volte ambiguo: per un verso, sul versante di un eccessivo uso del potere, fino a quasi identificarvisi, dando origine ad una trasformazione tanto odiosa quanto pericolosa, quella dell'autorità paterna in *autoritarismo*; per altro verso, sul versante di un'eccessiva diluizione del potere, fino a quasi ad espellerlo, dando origine ad una trasformazione tanto sottile quanto a volte inavvertita, quella dell'autorità paterna in mero *solidarismo paternalistico*.

Si tratta in entrambi i casi di due modelli degenerativi dell'autentico ruolo

dell'autorità paterna.

### 3.

Il primo modello, quello dell'*autoritarismo* paterno, è in auge durante il secolo scorso fino alla fine degli anni sessanta.

Il padre si lascia qui cogliere come figura centrale, dominativa, di sapore perfino tirannico.

È ancora Kafka ad annotare, rivolgendosi al padre: "Ai miei occhi assumevi l'aspetto enigmatico dei tiranni, la cui legge si fonda sulla loro persona, non sul pensiero".

La conseguenza è scontata: "...la sensazione di nullità che spesso mi domina (...) ha origine in gran parte dalla tua influenza".

Il pensiero spodestato dalla persona fisica; la trasparenza dall'enigma; la crescita identitaria dalla sensazione di nullità; insomma, l'autorità che lascia il posto all'autoritarismo.

Ci troviamo di fronte qui alla rinuncia voluta e pretesa ad ogni razionalità dei ruoli familiari, quale effetto della eclisse della identità paterna.

Se il padre si presenta quale tiranno, sostanzialmente incapace di amare, sarà difficile se non impossibile che il figlio divenga autenticamente figlio nell'ambito di una dialettica normale fra autorità paterna ed evoluzione della identità filiale.

Il padre autoritario, negando la verità della propria identità, impedisce che si perfezioni l'identità del figlio: questi avverterà pur sempre, come dolorosamente annotava lo scrittore ceco, una sensazione di "nullità".

Prendendo sul serio il significato delle parole, occorrerà ammettere dunque che il figlio, impedito a costituirsi nella piena verità identitaria, svanirà nel nulla: il nulla della propria identità.

Ne viene che alla perdita dell'identità paterna, offuscata dall'autoritarismo, non può che seguire l'impossibilità della identità reale del figlio.

Le due identità, per usare una terminologia cara ai giuristi, *simul stabunt, simul cadent*.

Non si dice poi nulla di nuovo notando come i totalitarismi novecenteschi non abbiano fatto altro che prolungare in sede di progettazione politica, estendendolo a macchia d'olio, il modello dell'autoritarismo paterno.

Parimenti evidente è poi notare come l'annichilimento del figlio porti seco l'inevitabile ridimensionamento anche del ruolo materno, costretto ad una neces-

saria messa fra parentesi ed alla assunzione di una mansione completamente subalterna a quella paterna.

Dal punto di vista psicoanalitico, è ancora Massimo Recalcati ad avvertirci peraltro che siamo qui in presenza del caso classico del rapporto *edipico*, ma anche di quello *anti-edipico*.

Infatti, nel perimetro psicologico tradizionalmente individuato (da Freud) come complesso edipico, il padre tirannico, del tutto sprovvisto di una necessaria misura di amore e totalmente immerso nell'esercizio del potere autoritativo, propizia la nascita del figlio-Edipo, vale a dire del figlio che solo uccidendo simbolicamente il padre (un autentico tirannicidio), dopo aver covato lungamente un desiderio di morte, e perciò evadendo dalla necessità della *Legge* posta dal padre, si pone in grado di realizzarsi - benché in modo del tutto effimero ed astratto - come soggetto autosufficiente.

Dal canto suo, anche nella rappresentazione offerta dal paradigma dell'anti-Edipo (individuato, come è noto, da Deleuze e Guattari), vale a dire del figlio che - per usare le parole di Recalcati - "elogia a senso unico la forza acefala della pulsione", la situazione rimane sostanzialmente identica: qui non c'è neppure bisogno di uccidere simbolicamente il padre, bastando rifugiarsi nella forza dirompe (e annichilente) dell'*Es* e della potenza anarchica del corpo di cui l'*Es* è espressione.

Il padre viene qui sottilmente ignorato, non riconosciuto neppure quale portatore della *Legge*, perfino non degno di essere simbolicamente ucciso, ma l'esito è il medesimo: l'elusione della identità paterna e, attraverso tale elusione, l'effimera inconsistenza di quella filiale.

Insomma, il padre autoritario, in quanto incapace di amare e perciò privo di identità, non riesce a propiziare l'autentica nascita identitaria del figlio.

#### 4.

Il secondo modello è quello offerto da ciò che ho indicato, sia pure con una locuzione approssimativa, come *solidarismo paternalistico*, il quale mette in opera la cosiddetta *evaporazione del padre*, assai diffusa dagli anni settanta del secolo scorso fino a qualche anno fa.

Si tratta di un modello per molti versi opposto a quello precedentemente analizzato, nell'ambito del quale il padre, rinunciando ad ogni forma, pur minimale, di autorità, si preoccupa esclusivamente di assecondare *solidaristicamente* i desideri del figlio, di spianargli la via della vita, precludendogli la possibilità di affrontarne le asprezze e le difficoltà, sostanzialmente in tal modo propiziandone la dimensione narcisistica.

Insieme al padre, in questo caso scompare infatti anche l'identità del figlio il quale diviene compiutamente Narciso.

L'identità paterna qui propriamente evapora, risolvendosi nella propensione autograttatoria del figlio sostanzialmente narcisistica.

Il padre-fratello, il padre-amico, il padre-compagno, il padre-confidente, il padre-mamma (secondo un ormai bolso modello femministico oggi purtroppo ancora in voga), immagini oggi molto diffuse nel tentativo di esplicitare il rapporto solidale padre-figlio, altro non sono che alcune delle molteplici varianti del modello archetipico del padre scomparso, evaporato per assecondare il narcisismo del figlio.

Ovviamente, neppure da questo paradigma emerge la dimensione dell'amore come costitutiva del ruolo paterno, tutt'altro.

Infatti, l'evaporazione del padre a favore dell'assunzione di ruoli affini ma assai diversi (amico, fratello maggiore ecc.), presuppone l'assenza di quella dinamica della *cura del figlio* che solo la dimensione dell'amore, pur fra errori e cadute, appare in grado di assicurare.

Non solo. Questo infelice modello, purtroppo alquanto diffuso, pare anche concretizzare l'elusione del più evidente dei compiti al padre affidati, come oltre meglio si vedrà: quello di indicare al figlio che gli ostacoli della vita possono essere affrontati e, inoltre, come fare a superarli.

Questo quanto immaginificamente esemplato in un racconto di Giani Stuparich, non a caso intitolato "Il ritorno del padre".

Il padre, assente per molti anni e perciò destinatario delle censure morali dei componenti della famiglia, ritorna improvvisamente e riesce a riconquistare il proprio ruolo paterno proprio attraverso la conduzione del figlio verso prove di varia natura che vengono superate, grazie proprio alla sua guida.

Il padre qui sapientemente offre amore e guida in una miscela assolutamente perfetta che in poco tempo ne riscatta l'assenza per lungo tempo protratta. Il figlio, a sua volta, riconosce nel padre l'amore che lo vivifica e la guida che lo sostiene, riuscendo definitivamente a conquistare la propria identità attraverso il riconoscimento di quella paterna.

Anche in questo caso, allora, il padre solidaristicamente evaporato, in quanto incapace di amare e perciò di guidare il figlio, rimane privo di identità e perciò non riesce a propiziare la nascita identitaria.

## 5.

E oggi? Qual è l'esigenza che lo scorcio del nuovo secolo appena trascorso sembra mettere in luce?

Paradossalmente, oggi sembra potersi predicare la percepibile esigenza che il padre finalmente, dopo tante assenze identitarie, dopo autoritarismi ed evapo-

razioni, ritorni sulla scena con la propria identità autentica, con la propria autorevolezza identitaria.

A prevalere oggi sembra essere quello che è stato definito, usando un fortunato paradigma ancora coniato da Recalcati, "il complesso di Telemaco".

Telemaco soffre l'assenza del padre, ma comprende bene, anche per le indicazioni ricevute dalla madre Penelope, che se anche Odisseo è lontano da molti anni, si tratta di un'assenza empirica, dovuta alla guerra di Troia alla quale il padre è stato addirittura costretto a partecipare. E ciò in forza dell'astuzia di Palamede, il quale, per sbugiardare la follia da Odisseo esibita, ponendogli davanti all'aratro, assurdamente trascinato sulla sabbia, il piccolo Telemaco, lo costringe a fermarsi, manifestando la simulazione che in tal modo non potrà più fungere da scusa per rimanere ad Itaca.

In altri termini, Telemaco avverte fin da principio che simbolicamente il padre non è assente, non ha abbandonato la sua famiglia, non mostra disinteresse, ma, al contrario, assente forzatamente, brama il ritorno. Per questo, Telemaco non si accontenta di attendere in modo passivo che il padre ritorni dal mare, ma si pone egli stesso alla ricerca del padre perduto, del padre che dovrà ritornare dal mare, dopo aver adempiuto i suoi doveri verso i Principi greci.

Non a caso la saggezza omerica pone quale *incipit* dell'*Odissea*, un'autentica *Telemachia*. Telemaco - forse può dirsi - vuole ardentemente anticipare il ritorno del padre mettendosi alla sua ricerca, cercando di reperirne notizie presso i Principi che avessero già fatto ritorno. E ciò evidentemente ad un solo scopo subito percepibile: poter andare incontro al padre sulla via del ritorno, abbreviargli il viaggio consentendogli di rivedere il figlio prima del tempo necessario per giungere ad Itaca.

Permane tuttavia qualcosa di intensamente misterioso, di non immediatamente razionalizzabile, in questo precorrere che Telemaco opera verso il padre, del quale in realtà non conosce con assoluta certezza neppure l'esistenza in vita.

Eppure, Telamaco, rischiando la definitiva perdita dei beni paterni e la sorte della madre Penelope, esposta alle brame degli insidiosi Proci, preferisce, invece di attendere, precorrere verso il padre che dovrà tornare.

È come se il verso omerico intendesse nascostamente introdurci, lasciandone balenare indirettamente il senso profondamente umano, alla più segreta dialettica fra padre e figlio: è il padre che torna dal figlio, certamente; ma il figlio, muovendosi nel verso del padre, lo induce a ritrovare se stesso - appunto quale padre - prima del tempo stabilito e al di fuori dei luoghi deputati canonicamente a celebrarne la gioia del ritorno.

Questo è probabilmente il senso profondo del celebre distico del *Faust* con il quale Goethe invita il figlio (per bocca di Faust) a non limitarsi ad accettare l'eredità del padre, ma a riconquistarla da sé, qualora intenda possederla davvero: "ciò che hai ereditato dai padri, riconquistalo se vuoi possederlo davvero" (I, vv.

682/3).

È esattamente l'itinerario seguito da Telemaco, capace, prima ancora del ritorno del padre, di mettersi per via, quasi volesse riconquistare da se le capacità esplorative e conoscitive proprie di Odisseo, da lui certo ereditate, ma anche ormai definitivamente fatte proprie e possedute proprio mettendosi alla ricerca del padre.

Il poeta, insomma, ha visto meglio del sociologo o del filosofo e ciò non sorprende perché spesso la parola poetica vede ciò che agli occhi di tutti gli altri rimane tenacemente nascosto.

Va da se, inoltre, che il padre di Telemaco induce nel figlio l'ansia del ritorno in virtù dell'amore di cui questi si sente destinatario, di quell'amore cioè che rende la lontananza di Odisseo una separazione non voluta, empirica, priva di qualunque contenuto simbolico e perciò, per quanto dolorosa, inoffensiva dal punto di vista del processo della costruzione identitaria del figlio.

Ecco, forse è questo il quadro più fedele al nostro tempo, il tempo in cui i figli sono affannosamente alla ricerca dei padri, di quei padri che sembrano attardarsi troppo sulla via del ritorno.

## 6.

A margine delle osservazioni sopra brevemente svolte, è allora possibile indicare in modo rapido alcune dimensioni costitutive della identità paterna, imprescindibili perché si possa individuare la figura del padre fra le molte con le quali essa sembra a volte fatalmente confondersi.

Innanzitutto, padre è colui che è proiettato nell'*amore verso il figlio* e che in virtù di questo amore riesce a mantenersi *autorevole*, senza mai scivolare nel verso dell'*autoritarismo*, da un lato, o del *solidarismo*, dall'altro.

Il che si ravvisa compito molto difficile da realizzare, in quanto suppone un equilibrio da riconquistare ogni volta fra le due posizioni estreme dalle quali bisogna invece tenersi egualmente distanti.

La rappresentazione letteraria offerta da una stupenda pagina di Mario Pomilio, nella sua *Lettera al padre*, può essere utile per comprendere il senso di quanto qui accennato: "Fu durante le ultime ore che trascorremmo insieme: l'indomani saresti morto. Ti vegliavo, nel notturno squallore dell'ospedale... mi prendesti la mano e con le poche forze che ti rimanevano l'accostasti alla tua guancia e ve la premesti perché vi restasse. La lasciammo a lungo così, ed io sapevo per quale ragione desideravi questo: come tutti coloro che amano molto, avevi bisogno di molto amore".

Fra padre e figlio, nel momento estremo che precede la morte del primo,



l'unica possibile interlocuzione è quella dell'amore che, donato a piene mani dal padre, gli viene restituito dal figlio in una misura di assoluta pienezza e fedeltà.

Questi, a sua volta, è ben consapevole di come il primo dovere costitutivo del padre sia l'amore, tanto da attenderlo e perfino pretenderlo.

Lo esemplifica in modo impareggiabile - sia pure volgendo il tema in chiave femminile nel rapporto madre-figlia - una celebre sequenza di un capolavoro di Ingmar Bergman, *Sinfonia d'autunno*, ove la figlia Eva censura duramente la madre Charlotte, famosa pianista, per aver troppo pensato a se stessa e non aver amato abbastanza la figlia, come invece avrebbe dovuto: Eva, innanzitutto, vuole esser amata, perché soltanto attraverso quell'amore riconoscerà la madre e si riconoscerà come figlia.

Ne viene dunque che padre è colui che ama il figlio senza riserve e senza condizioni, consentendo allo stesso di vivere in prima persona questo amore sovrabbondante e mai soddisfatto di se.

In quanto ama il figlio, il padre - ed è questa la seconda dimensione costitutiva della paternità - ne è anche la *guida naturale*, il necessario sentiero che conduce il figlio a battere le vie dell'esistenza.

Il padre infatti è chiamato soprattutto ad indicare al figlio, in quanto lo ama, il *limite* oltre il quale non sia lecito spingersi; il padre è colui che mostra al figlio che nel mondo ci può essere un *ordine*; il padre è in definitiva un portatore del *Senso*.

Nulla meglio di un celebre film dovuto alla regia di Andrej Zvjagincev, dal significativo titolo *Il ritorno*, lascia intendere questa delicata dinamica, favorendone una reale comprensione. Dopo oltre dodici anni di inspiegabile assenza, il padre di Vanja e Andrej, ancora ragazzi, improvvisamente - ma in realtà su richiesta della moglie - ritorna a casa, disorientando i figli con la sua sola presenza.

Tuttavia, non ci sono domande né recriminazioni circa le mancanze, pur gravi, del padre. Questi comprende che deve svolgere il proprio compito di guida verso la vita, sia pure in ritardo. Così invita i due figli a quella che sembra essere soltanto una innocente battuta di pesca sul lago. In realtà, le cose si dimostreranno ben diverse. I due ragazzi saranno chiamati così a superare varie e dure prove, lontani dalla protezione materna, lungo un itinerario che si lascerà alla fine interpretare come un vero processo di iniziazione all'età adulta, all'esistenza, e che condurrà perfino alla morte del padre nel tentativo di salvare la vita del figlio.

Ma non importa. Il compito è stato eseguito: i due ragazzi son diventati ormai sufficientemente in grado di affrontare da soli le difficoltà della vita.

Nessuno avrebbe potuto svolgere il compito del padre, perché nessuno può sostituire un padre nel compito di avviare il figlio lungo l'aspro sentiero dell'esistenza, indicandogli la meta e mostrandogli i mezzi per superare le inevitabili difficoltà.

Ne viene dunque che il padre è la naturale guida del figlio, colui che lo tiene

per mano soltanto per lasciar che prosegua da solo.

In quanto lo ama e in quanto guida il figlio - ed è questa l'ultima dimensione costitutiva della paternità qui individuata - il padre è incessantemente chiamato ad esercitare la virtù del *perdono*.

Infatti, come l'esperienza insegna, spesso il figlio non accetta le indicazioni del padre, pur avvertendone l'amore e conoscendone il ruolo di guida, se non con grande difficoltà e spesso al prezzo di dolorose fratture e inevitabili scacchi.

Ne viene una lacerazione quasi fisiologica del tessuto dialogico fra il padre ed il figlio, ne viene a volte perfino l'esilio volontario del figlio.

È quanto ci presenta la narrazione evangelica - vero paradigma universale di riferimento - del *figliol prodigo*, che da qualche tempo la critica neotestamentaria preferisce invece più acconciamente definire del *padre misericordioso*.

La notissima parabola ci mostra come, davanti al tanto atteso ritorno del figlio perduto, il padre nulla chiede, nulla eccepisce, nulla pone come condizione, nulla si attende; semplicemente, scorgendone da lontano la sagoma estenuata, gli corre incontro, lo abbraccia piangendo, gli pone l'anello al dito quale segno pubblico della condizione di figlio ed ordina di uccidere il vitello grasso e di far festa.

Di fronte a questo scapestrato figlio che ha dilapidato il patrimonio ereditario, che ha disprezzato la dimora paterna, che ha calpestato i valori familiari più sacri ed inviolabili, il padre concede un perdono che il figlio non ha neppure il coraggio di chiedere.

Egli concede ciò che non è stato chiesto, in quanto il *per-dono* è atto del tutto gratuito e folle agli occhi del mondo: ma, come ci ha mostrato Vladimir Jankélévitch, solo l'*imperdonabile* va davvero perdonato.

Ed è appunto questo perdono che, riscattando in un solo momento le mancanze del figlio nell'oltre misura della misericordia, consente al padre di costituirsi come tale e al figlio di autoriconoscersi quale figlio di quel padre, sollevando - sia detto qui per inciso - la gelosia dell'altro figlio, il quale non riesce per nulla a cogliere il senso profondo di ciò che pure accade sotto i propri occhi.

Ne viene dunque che padre è per definizione colui che perdona il figlio senza neppure che occorra che questi chieda di esser perdonato o si ponga in una disposizione d'animo aperta al pentimento: il vero perdono - ci ricorda ancora il finissimo pensiero di Jankélévitch - è del tutto indipendente dal pentimento.

## 7.

Va infine notato come le tre dimensioni sopra individuate quali costitutive della identità paterna non siano che facce della stessa medaglia.

Non basta affermarne un'ovvia interdipendenza, occorrendo invece segnalare come da un certo punto di vista esse siano una cosa sola, una medesima dimensione che si lascia cogliere da tre prospettive diverse.

Sicché chi dice l'amore del padre, dice anche - lo sappia o no - della sua capacità di guidare il figlio e di perdonarlo; chi afferma il ruolo di guida del padre, predica anche - lo sappia o no - l'amore e il perdono paterni; chi infine evoca la capacità di perdono del padre - lo sappia o no - ne proclama l'amore e il ruolo di guida per il figlio.

Per questa ragione, probabilmente, uno stupendo distico omerico, pronunciato da Telemaco, sintetizza meglio di qualunque altro discorso il senso della identità paterna e di come questa sia a sua volta costitutiva della identità del figlio:

Se ai mortali fosse possibile scegliere tutto da se,

scegliemmo per primo il dì del ritorno del padre ( XVI, vv. 148/9).

E qui, davvero, ogni chiosa sarebbe superflua.

## Bibliografia

Deleuze G. - F. Guattari, *L'anti Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Torino, Einaudi, 2002.

Hegel G.F., *Filosofia dello spirito jenesse*, tr. it., Roma/Bari, Laterza, 2008.

Jankélévitch V., *Il Perdono*, tr. it., Milano, Istituto di Propaganda Libreria, 1968.

Kafka F., *Lettera al padre*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 2014.

Pomilio M., *Lettera al padre*, in *Scritti cristiani*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, pp. 15-18.

Recalcati M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2011.

Recalcati M., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli, 2014.

Stuparich G., *Il ritorno del padre e altri racconti*, Torino, Einaudi, 1997.

Zoja L., *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

## Identità culturale e linguaggio materno

ANGELA VOTRICO

Parto da due riflessioni, espresse in epoche, contesti e con finalità assolutamente diversi. La prima riguarda il linguaggio, la sua essenza e il suo significato, ed è di Walter Benjamin. La seconda investe il campo della narrazione, il suo valore in sé e soprattutto in relazione all'individuo, ed è di Adriana Cavarero. Mi serviranno entrambe come tracce.

Nel breve saggio *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'umano* Benjamin intende dimostrare che "ogni manifestazione della vita spirituale umana può essere concepita come una sorta di lingua, per cui si può parlare di una lingua della musica e della scultura, di una lingua della giurisprudenza etc. etc. Ma la realtà della lingua non si estende solo a tutti i campi di espressione spirituale dell'uomo... ma a tutto senza eccezione. La lingua di un essere è il medio in cui si comunica il suo essere spirituale". Più avanti, per definire meglio questo concetto essenziale e pregnante per il suo obiettivo, dirà: "L'essenza linguistica delle cose è la loro lingua; questa proposizione, applicata all'uomo, suona: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Vale a dire che l'uomo comunica la propria essenza spirituale nella sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. L'uomo comunica quindi la sua essenza spirituale (in quanto essa è comunicabile) nominando tutte le altre cose."<sup>1</sup>

Del discorso di Benjamin che diviene per altro via via più complesso arrivando fino al verbo del Dio creatore, ci basta estrapolare queste due affermazioni, cariche di significato: che l'uomo comunica la sua essenza spirituale nella propria lingua e che quest'ultima è un medio, cioè costituisce, rappresenta una mediazione, un concetto che mi permette di connettermi alla seconda delle due tracce individuate all'inizio.

Nel saggio intitolato *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* la Cavarero sottolinea, tra l'altro, l'importanza, anzi la necessità della narrazione, intesa come biografia - autobiografia in quanto "ogni essere umano, qualsiasi siano le sue qualità giudicabili, ha il suo ingiudicabile splendore in un'identità personale che è irrimediabilmente la sua storia".<sup>2</sup> Sono proprio le storie, uniche e irripetibili di ciascun individuo a portare alla ribalta il *chi* e non il *cos'è* l'uomo nella relazione, in modo da non perdere mai di vista l'unicità che a ogni uomo deve essere riconosciuta (e in questo, sia detto per inciso, la Cavarero si richiama, per sua stessa ammissione, al concetto tutto particolare di politica dell'Hannah Arendt di *Vita Activa*).

Linguaggio e narrazione, evidentemente inscindibili l'uno dall'altra, concorrono quindi a confezionare l'abito più prezioso e al tempo stesso più difficile da indossare che è quello della propria identità, in cui non è detto che tutti si sentano a proprio agio.

L'ulteriore passo in avanti che a questo punto è necessario compiere sarà quello di mettere in relazione tanto il linguaggio quanto la narrazione all'universo femminile (uso questa espressione per praticità, ma piuttosto malvolentieri) per sottolineare come il radicamento, l'affermazione o la riscoperta di identità culturali siano veicolati dal messaggio materno che indica, in modo inequivocabile e duraturo, l'appartenenza, la condivisione, il riconoscimento. Se questo messaggio viene a mancare, o viene frainteso o rigettato, l'esito non potrà essere che l'alienazione e il disadattamento.

Quanto sto affermando non è certo una novità: già agli inizi degli anni novanta del secolo scorso, Luisa Muraro si diceva convinta che *l'ordine simbolico della madre* (questo il titolo di un suo saggio edito per la prima volta proprio nel 1990) fosse non solo da scoprire, o ri-scoprire, ma da contrapporre senza alcun dubbio e altra esitazione a quello paterno, da troppo tempo e immeritatamente posto sotto i riflettori, e che il suo recupero dovesse essere effettuato anche e soprattutto attraverso il linguaggio in quanto "la matrice della vita è per noi anche la matrice della parola".<sup>3</sup> E la parola è dono della madre, essenziale, al pari del nutrimento, nella irripetibile esperienza pre e immediatamente post-natale della cosiddetta coppia creatrice originaria, cioè bambina/o in relazione con la madre.

"Impariamo a parlare dalla madre, o chi per essa, e lo impariamo non oltre o extra, ma come parte essenziale della comunicazione vitale che abbiamo con lei".<sup>4</sup> Saper parlare dunque è connaturato allo svilupparsi della nostra relazione con la madre fin dai primissimi momenti; "saper parlare vuol dire, fondamentalmente mettere al mondo il mondo e questo noi possiamo farlo in relazione con madre, non separatamente da lei",<sup>5</sup> contro l'opinione prevalente e radicata secondo cui, invece, è proprio a partire dal distacco dalla madre che si abbandona la fase pre-verbale, come a dire che si entra nel mondo dei parlanti e quindi della cultura, solo a patto di scindere l'originaria unità creatrice. Si può andare anche oltre in questa dimostrazione della centralità del ruolo materno e, semplificando molto il pensiero della Muraro per piegarlo alla necessità di quanto intendo dimostrare, arrivare a dire che la normatività intrinseca della lingua, qualsiasi lingua (normatività che nel modo più banale si esplica nelle sue regole) è espressione, anche questa, della potenza materna, laddove sia normatività che potenza materna devono essere intese in senso simbolico e non metaforico; questo è infatti un punto su cui la Muraro insiste molto e di continuo e che faccio senz'altro mio, perché è evidente che il valore allusivo della metafora rischia di impoverire i concetti espressi, che si intendono come il riflesso di qualcosa di più vero, che sta dietro e rimane nascosto. Altro è invece parlare di simbolo, un segno, un'espressione in cui si condensano significati e spesso intere dimostrazioni che proprio grazie a esso divengono non più necessarie. *Il reale in assenza del simbolico è meno di niente*, dice la Muraro. In questo caso quindi con l'espressione "potenza materna" si intende la capacità e possibilità

di riappropriarsi del *continuum* femminile, vale a dire del rapporto, linguaggio, narrazione appunto, che lega la figlia alla madre, e alla madre, e alla madre e così via, mentre la sua normatività consisterebbe nei codici di questa comunicazione ininterrotta, biografica e/o autobiografica, necessaria affinché ogni individuo si identifichi nella propria storia.

Ecco quindi che i conti tornano, oppure potremmo dire meglio, i primi tasselli del puzzle vengono posizionati in modo corretto. Linguaggio e identità, due temi così gettonati nel dibattito attuale di vario genere e natura, e da sempre legati, come è ovvio, diventano l'espressione diretta del recupero dell'ordine simbolico materno perché, come non si stanca di ripetere la Muraro, è solo imparando ad amare la madre che l'individuo può trovare il proprio cominciamento. Se poi la lingua è il medio in cui si comunica l'essere spirituale, come afferma Benjamin, questo non fa che confermare la centralità non sostituibile delle donne per quanto riguarda la trasmissione dei codici culturali, a vario grado di complessità. Anche perché il materno è qui riconquistato non come l'immagine codificata della dedizione e della cura, ma come lo stato che precede l'ordine patriarcale. Beninteso non in senso cronologico, alla Bachofen per intenderci, ma in senso sincronico e sincretico: ciò che si vuol dire è che il messaggio materno viene prima di qualunque altra cosa, agisce e influenza per suoni ed immagini sicché, come dice Cavarero "il ritmo e il riso prevalgono sul concetto e la sintassi. Cade il primato del senso e quindi il regno del Padre".

Preciso di non concordare appieno con queste delimitazioni così nette e soprattutto non amo affatto queste espressioni allusive e quasi ieratiche, (tipiche purtroppo di tante pensatrici femministe) che a mio avviso non fanno altro che erigere vere e proprie barriere di stereotipi anziché demolire le tante già esistenti. Per cui, come di consueto, si trovano da una parte gli uomini, pragmatici, egocentrici e, in fondo in fondo, un po' rozzi. Dall'altra le donne, tutte sensibilità, accoglienza, poesia allo stato puro. E chiaro che così non può essere, quindi sarebbe anche arrivato il momento di superare questi *cliché* che riportano il dibattito uguaglianza/differenza indietro di quarant'anni.

Uno di questi stereotipi, difficile da decostruire, è senza dubbio quello che, contrapponendo il *logos* al *mytos*, attribuisce il primo al padre, l'altro alla madre, con tutto ciò che in positivo e in negativo ne consegue. Se siamo dalla parte del padre, pensiamo che è sul suo modello che si fonda la nostra cultura. Se siamo dalla parte della madre, riteniamo che è sulla narrazione che si fonda la relazione, che porta con sé automaticamente la mediazione e la composizione dei conflitti. E anche il *logos* quindi, in assenza del *mytos*, altro non sarebbe che uno sterile esercizio mentale.

Su questa contrapposizione si gioca da secoli l'antitesi maschile - femminile, naturalmente in senso teorico. Questa avrebbe determinato l'esclusione delle donne dalla filosofia, e il primo responsabile, neanche a dirlo, sarebbe stato Platone, con quel suo negare ogni valore educativo alla poesia, anzi nel considerarla pernicioso nella sua fatuità. Senza contare che sempre Platone, e prima di lui Par-

menide, andava perpetrando nello stesso tempo un crimine odioso, il cosiddetto matricidio simbolico della filosofia, in quanto, scindendo essere e apparire negava di fatto il mondo reale in cui si viene al mondo e quindi, di traslato, negava la madre, che della generazione è artefice.

Mettere al centro la narrazione come fondante per l'identità dell'individuo, recuperare il linguaggio nelle prerogative del codice materno che *marca* l'essere in maniera indelebile, vuol dire quindi solo rimettere le cose a posto.

Anche il tema del linguaggio, a seconda di come lo si voglia trattare, è uno degli stereotipi più longevi e direi sempre verdi. Di recente è infatti tornato alla ribalta e all'onore delle cronache grazie alla presa di posizione della presidentessa della nostra Camera dei Deputati Laura Boldrini che ha richiamato tutti i colleghi a usare i titoli in modo appropriato, cioè nel rispetto della parità di genere linguistico. Ora non v'è dubbio che ostinarsi a declinare sempre e solo al maschile titoli qualificanti cariche fino a non tanto tempo fa appannaggio quasi esclusivo degli uomini, sia un sintomo evidente di resistenza culturale, come sottolineato giustamente dalla Boldrini; perché, quand'anche ciò sia fatto in buona fede, solo per un'abitudine inveterata come sostengono in molti, denota comunque una sciatteria istituzionale che in alcuni ambienti è assolutamente intollerabile. Di contraltare però è anche vero che la forma, di cui qui nessuno disconosce l'importanza, non deve mai mistificare il contenuto e nel vastissimo campo della parità di genere ci sono ancora un'infinità di buche da riempire.

Questo *incidens* solo per sottolineare l'estrema delicatezza con cui alcuni temi, come appunto quello del linguaggio, devono essere affrontati, (temi sempre *border line* del politicamente corretto), ma anche per ribadire che il linguaggio, che in questa sede mettiamo in stretta relazione con identità culturale e codice materno, non è certo quello definito fallogocentrico dal pensiero femminista degli anni '70 che, su questa accezione dei codici linguistici imperanti nella cultura occidentale, ha elaborato, come è noto, sofisticate teorie di decostruzione, alla maniera francese, tese a smantellare la cosiddetta "gabbia del linguaggio" in nome della possibilità del confronto e della relazione, che porta alla riformulazione di nuovi codici di espressione. Non è nemmeno quello di tipo performativo à la Foucault, per cui le cose, le identità (sesso, genere etc.) esistono solo in quanto definite linguisticamente. Semmai di Foucault potremmo accogliere un'altra intuizione, quella che mette in relazione etnologia, psicoanalisi e linguaggio, quest'ultimo inteso come modello formale delle prime due, perché potrebbe aiutarci a mettere meglio a fuoco il binomio identità-linguaggio.

Definite da Foucault delle contro-scienze (perché non cessano di disfare l'uomo che nelle scienze umane fa e ri-fa la propria positività), etnologia e psicoanalisi si trovano l'una di fronte all'altra in una correlazione fondamentale. Dice Foucault: "a partire da *Totem e Tabu*, l'instaurazione di un campo a esse comune, la possibilità di un discorso che potrebbe svolgersi dall'una all'altra senza discontinuità, la duplice articolazione della storia degli individui sull'inconscio delle culture, e della storia di queste sull'inconscio degli individui, schiudono probabilmente i



problemi più generali che possano porsi a proposito dell'uomo".<sup>6</sup>

Il linguaggio è la terza contro-scienza, innanzi tutto perché "solo in esso il pensiero può pensare" e poi perché contribuisce, al pari delle prime due, a rischiarare le regioni "in cui il sapere dell'uomo modula, nelle specie dell'inconscio e della storicità, il proprio rapporto con ciò che le rende possibili".<sup>7</sup> E dunque di nuovo storia, narrazione, linguaggio sospesi tra identità individuale e collettiva.

La difficoltà, il disagio, a volte, a seconda dei casi, addirittura il dramma di una vita trascorsa nell'incertezza di questa sospensione, la ritroviamo in esempi davvero innumerevoli di scrittori e pensatori che hanno affidato ai loro scritti l'espressione del loro malessere. Identità controverse, per nascita, appartenenza religiosa o etnica, cittadini senza patria o apolidi nello spirito. Vengono alla mente alcune tra le personalità più note di intellettuali del secolo scorso e quindi a noi contemporanei, Albert Camus, Elias Canetti e Jacques Derrida. Dei primi possiamo cogliere suggestioni letterarie, narrazioni appunto; l'altro esplicita nel modo più compiuto la discrasia determinata nel suo essere dall'appartenere a pieno titolo a due popoli, a due culture, a due mondi distinti e destinati a rimanere tali, e tutto ruota intorno alla lingua e d'altra parte per Derrida non sarebbe potuto essere altrimenti.

Nel saggio *Il monolinguisma dell'altro*, scritto nel 1990, Derrida si rivolge a un interlocutore immaginario, o per essere più precisi a un singolare per il plurale, perché lo spunto per queste riflessioni gli venne da un convegno sul tema della diffusione della lingua francese al di fuori della Francia. Nel suo solito stile provocatorio Derrida ripete in modo martellante questa affermazione:

*Non ho che una lingua e non è la mia.*

Di primo acchito la frase è contraddittoria e quelle che le si affiancano un po' oltre non lo sono da meno:

1. Non si parla mai che una sola lingua
2. Non si parla mai una sola lingua

Poi ovviamente il nodo a poco a poco si scioglie. Per il filosofo, francese d'Algeria come si definisce, la lingua francese, la prima ad aver appreso, parlato, studiato, non è la lingua materna ma la lingua dell'altro, del padrone-maestro francese (Derrida gioca con la parola *maître*) che ha imposto *senza forza ma senza sorriso* il suo idioma, e che automaticamente e proprio per questo diventa la Legge, la lingua della Legge e come tale eteronoma. Il francese sarà amato, studiato perfezionato, fino alla purezza in una sorta di sfida che compensasse *l'interdetto*, cioè quel divieto implicito ma tassativo, di imparare altre lingue, l'arabo, il berbero, l'ebraico. Tuttavia il francese non sarà mai per Derrida la *sua* lingua, anche perché (come egli afferma) non c'è proprietà naturale della lingua, né appropriazione o ri-appropriazione. A questo punto si aprono due scenari, anche questi apparentemente contraddittori. Nella sua storia, che preferisce definire anamnesi, c'è un *vulnus* non rimarginabile, un trauma dell'identità o meglio dell'identificazione e

che deriva da una perdita momentanea della cittadinanza (e questo fu un fatto contingente, durante la seconda guerra mondiale, per volere del governo francese) ma anche dalla impossibilità di chiamare *mia* una lingua materna che di fatto non ha mai udito, quella per cui “chi parla leva la voce a partire dalla lingua della propria madre”. Non è un caso infatti che Derrida in questo saggio descriva la madre negli ultimi anni della sua vita, quando divenne afasica, priva di memoria, incapace di nominare le cose.<sup>8</sup> Rientriamo quindi nel quadro tracciato finora: identità culturale, cittadinanza, linguaggio materno.

Poi però Derrida si chiede se la lingua, le lingue, che non si possono numerare, vadano sempre salvate, salvate a tutti i costi o non sia meglio piuttosto salvare gli uomini. Perché se partiamo dal presupposto che non c'è proprietà naturale della lingua, allora possiamo anche ipotizzare che l'identità individuale non debba necessariamente dipendere da un'appartenenza, ma che possa costruirsi altrettanto compiutamente in relazioni più allargate.

Credo che entrambi gli scenari siano estremamente attuali. Da un lato infatti quasi ogni giorno sentiamo rivendicare identità culturali, linguistiche, religiose, spesso piccolissime, concentrate in aree sperdute del mondo, quasi dimenticate, il che contrasta in modo eclatante con tutta la retorica della globalizzazione, fatto salvo ovviamente il diritto, fondamentale, di difendere, in modo pacifico, l'identità culturale di ognuno. Dall'altro continuiamo a parlare e forse a sperare in un multiculturalismo che sempre di più mostra il fianco ai rinverditi fondamentalismi e totalitarismi.

E allora, si devono salvare le lingue a tutti i costi, come si chiedeva Derrida? Possiamo rispondere di sì, ma non nel senso della chiusura identitaria, quanto piuttosto in quello in cui Elias Canetti intendeva salvare *una* lingua, almeno *una* delle tante sentite parlare nella sua famiglia, ebraica, dalle tante cittadinanze e residenze, vissuta nel frastornante momento del crollo dell'impero austro-ungarico, in una mitteleuropa prossima alla catastrofe totalitaria. Nel suo romanzo autobiografico *La lingua salvata*, in cui la figura della madre viene presentata come assolutamente determinante per la storia della sua vita, la lingua che alla fine verrà prescelta dall'autore sarà il tedesco, non perché fosse quella d'origine, per così dire, ma perché era quella parlata nell'intimità tra la madre e il padre, prematuramente e improvvisamente scomparso, e che il piccolo Elias era stato chiamato a sostituire nel ruolo del maschio di casa. E allora la lingua da salvare non poteva essere che il tedesco, proprio perché, simbolicamente, era la lingua con cui si esprimeva l'amore.

## Note

- 1 Il saggio in questione è poi confluito nella raccolta *Angelus Novus*. Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 54 ss.
- 2 A.Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 114.
- 3 L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 43.
- 4 *Ivi*, p. 42.
- 5 *Ivi*, p. 49.
- 6 M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1998, p. 406.
- 7 *Ivi*, p. 407.
- 8 Cfr. J Derrida, *Il monolinguisma dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

## ***Hoc habeo, quodcumque dedi: il problema dell'identità personale nella filosofia della donazione***

FRANCESCO ZINI

### **1. La donazione di sé e la reciprocità ontologica**

Il problema dell'identità si può declinare sostanzialmente come un problema di carattere ontologico che rimanda alla categoria del dono di sé. In questo specifico ambito verrà analizzata l'identità donata e la relazione che intercorre tra identità personale e la categoria del dono. Alla domanda identitaria del "chi sono", la filosofia del dono risponde appunto: "un dono". Vedremo come questa prospettiva apre e non chiude la questione dell'identità; anzi il dono problematizza l'identità dandogli un valore sempre relativo alle numerose declinazioni del concetto di dono. Le declinazioni problematiche possibili del dono, come manifestazione fenomenica, sono diverse, multiformi, spesso ambivalenti e contrapposte; ma è possibile riscontrare come al centro del dono ci sia il significato della persona donante e donata. L'agire del dono significa essenzialmente riconoscere la dignità di persona libera che sceglie di donare, in quanto: «La persona è l'unico ambito reale a noi conosciuto nel quale la verità della giustizia può manifestarsi» (D'Agostino: 1996, p.56). Infatti se lo scambio di beni confluisce nella stessa relazione uomo-natura, se il bene oggetto del dono è la natura creaturale umana, il dono è sempre "personale" e in questo senso "naturale", dove per natura si deve intendere *intrinsecamente relazionale*: «Del resto la natura proprio perché è "data" all'uomo senza essere da lui "prodotta", è indubbiamente qualcosa di oggettivo ed indipendente, non disponibile arbitrariamente dall'uomo come qualsiasi altro prodotto che dipende dalla sua azione. L'uomo si trova nella natura, si relaziona ad enti e a sistemi animati ed inanimati che esistono prima di lui: l'esistenza della natura antecede l'esistenza umana. L'uomo stesso prima di essere creatore è creatura, ove questo termine può essere inteso in senso teo-logico, ma anche nel senso laico dell'essere generato da una sorta di operatività cosmica: la vita gli è data (o donata) da altri enti simili a lui. L'uomo non si auto-crea, non può costruire la sua vita da solo (l'uomo può fisicamente uccidersi, ma non generarsi o alterare la sua nascita). Ciò che l'uomo costruisce artificialmente è dominabile, ciò che non è costruito, la natura e la sua vita, non è dominabile. La natura rappresenta il mondo che interpella il

senso della nostra esistenza» (Palazzani: 2002, p.296). Quindi dal dato ontologico deriverebbe l'obbligo di ridonare ciò che si è ricevuto in dono. Ma cosa donare? A chi donare? Secondo questa prospettiva si dovrebbe donare la stessa identità, o come vedremo solo la parte "migliore", ciò che è meglio, "ciò che di buono" è stato scoperto: non tutto può costituire un dono. Quindi donare ciò che di giusto si è conquistato, non donare il fallimento, la debolezza e gli errori, le incongruenze. Qui sta il primo paradosso del dono: *che si può donare solo il bene e non il male*. Si può fare-del-male, ma non si può donare-il-male, che non è mai un dono, poiché non consente di ri-donare, di accrescere la persona donata: solo fare-del-bene può diventare un dono, poiché il dono è sempre e solo positivo, mai negativo. Inoltre il vero dono (il dar-si) non può mai configurarsi come "fuga dalla realtà", in cui si è incapaci a permanere e a costruire della relazioni difficili, ma libere e autentiche. Da ciò i falsi doni, gli pseudo-doni, con se stessi, col proprio corpo, coi parenti, coi genitori. Allora il dono diverrebbe una *compensazione degli sbagli e un rifugio dal senso di colpa*. Perciò il dono privato e familiare sfugge al dono pubblico, all'*organizzazione* tra la giustizia e il dono ingiusto, il dono utile e dono inutile, il dono possibile e il dono impossibile. Ma cosa rimane del dono? Il simbolo, l'*appagamento di una speranza chiamata sempre ad essere disillusa*? O l'apparente significato di una salvezza dell'agire? Il dono chiede di *donare tutto*, non accetta compromessi ed è per questo che il dono è raro e difficile, estremamente complicato da realizzarsi, "quasi" impossibile, perché assoluto, possibile solo parzialmente, per chi "getta tutto stesso" fino al dono di sé, oltre le paure che limitano la sua "libertà donare": poiché donare significa essere liberi e *per essere liberi è necessario essere liberati* dai limiti delle false passioni o dai comodi condizionamenti, dalle autoassoluzioni, dalle compensazioni degli errori. La verità del dono è data dal paradosso del suo oggetto: *cosa dare in dono?* Tutto, compreso se stessi. In questa dimensione assoluta la categoria del dono mette in evidenza la prima forma di crisi identitaria.

## 2. La donazione soggettiva e la mancanza di corrispettivo

La prima forma di crisi dell'identità si ravvisa nella positivizzazione del dono e nell'analisi del dono relativo il primo esempio di "giuridicizzazione positiva" del dono è il "contratto di donazione". Il contratto di donazione fa parte degli atti di liberalità secondo cui la natura sta nell'acquisto di un bene a titolo gratuito (Casulli, 1964, p.40). Nella finalità dello scambio simbolico fra prestazioni reciproche, la donazione giuridica è certamente ogni prestazione di beni o di servizi effettuata al fine di creare o consolidare un legame sociale tra le persone e le cose, con la stabilità, la certezza e la staticità del diritto, "vincendo" l'instabilità, l'incertezza e la dinamicità. La stessa natura del contratto di donazione, utilitaristico, si pone in contrasto con gli atti giuridici a titolo oneroso. Nella divisione tra contratti onerosi e contratti gratuiti, la donazione rientra nella categoria degli atti d'acquisto a titolo gratuito: se gli acquisti a titolo oneroso sono quelli in cui ciascuna parte fa una prestazione a favore dell'altra, e la prestazione è il sacrificio che la parte sopporta per il vantaggio rappresentato dal ricevere la prestazione di controparte, è allo-

ra ravvisabile in ciascun contraente un sacrificio ed un corrispondente vantaggio. Quindi oneroso non è sinonimo di corrispettivo, poiché è sufficiente che si instauri una relazione seppur non oggettivamente equivalente: basta infatti che le parti siano d'accordo nel considerare che le due prestazioni siano legate reciprocamente dal vincolo di una causalità giuridica. Perciò gli acquisti a titolo gratuito sono quelli che attribuiscono una prestazione senza attribuire al beneficiario nessuna controprestazione, di modo che il beneficiario della prestazione si avvantaggi senza sacrificio e l'autore della prestazione si sacrifichi senza vantaggio (Archi, 1960). Bisogna però distinguere l'atto gratuito dall'atto liberale: avvantaggiare qualcuno non corrisponde al compimento di un atto di liberalità. Per aversi atto di liberalità devono venire in risalto due elementi, uno oggettivo e materiale, costituito dal sacrificio di una parte non correlato ad alcun vantaggio, e corrispondente al vantaggio dell'altra parte, che lo accetta come tale, incrementando il suo patrimonio, a cui corrisponde un depauperamento del patrimonio personale. L'altro aspetto soggettivo e psicologico, è la consapevolezza e la coscienza di porre in essere un atto con spirito di liberalità, essendo svincolato da qualsiasi vincolo di tipo giuridico o meta giuridico, sia morale, etico o di consuetudine, compiendo l'atto con *animus donandi*. Per aversi donazione non basta l'arricchimento di un soggetto operato da altro soggetto, ma è necessario lo spirito di liberalità (*ex art. 769 c.c.*), che è causa del contratto di donazione come qualificazione in senso soggettivo della gratuità e consiste nella *coscienza*, da parte del donante, di compiere, in favore del donatario, un'attribuzione patrimoniale (Sacco, 1999, p.455; Biscontin, 1984). L'assenza di corrispettivo non è sufficiente a caratterizzare i negozi a titolo gratuito poiché oltre all'incremento del patrimonio altrui, dato dal depauperamento, ci deve essere la concorrenza di un elemento soggettivo (lo spirito di liberalità) consistente nella consapevolezza di attribuire ad altri un vantaggio patrimoniale, senza esservi in alcun modo costretti. (Calabresi, 1996). Ma al di là del contratto di donazione, il dono ha già una rilevanza giuridica e una notevole incidenza socio-economica nella società civile. Incide sui consociati, e sulla loro gradualità d'impegno nella sfera personale o giuridica, in particolar modo su chi riceve e accetta il dono. Sia come beneficiario che come destinatario di un atto che potrebbe configurarsi un negozio giuridico, *inter vivos* o *mortis causa*. (Torsello, 2008). Il vantaggio economico del dono ricevuto è relativo e marginale rispetto all'economia reale o finanziaria. La gestione del proprio patrimonio è un concetto che attraversa trasversalmente la circolarità del benessere e di circolazione di beni; e il paradosso del dono consiste proprio nel sistemarsi tra la giuridicità e la moralità, tra la spontaneità ed il disinteresse o l'interesse, tra la gratuità e la mancanza di corrispettivo, tra la carità, la beneficenza, la solidarietà, l'empatia, il mecenatismo, la cortesia, l'elemosina. Il dono conserva inevitabilmente un interesse insito nella volontà di donare: l'interesse a realizzare un dono, perciò l'interesse a donare rimanda al *genus* del concetto di *liberalitas*, che a sua volta si giustifica nell'*amicizia* della relazione (intesa come tensione unitiva) come fatto virtuoso in cui ci si scambia doni. In altro ambito pubblico l'esempio della donazione di organi è possibile applicarlo al prelievo ed al trapianto degli organi, che dal punto di vista giuridico è una donazione impropria (poiché la donazione d'organi è fatta *ad incertam personam*, e cioè ad un destinatario sconosciuto, così come ignoto è il donatore). Mentre lo spirito di liberalità è rivolto alla

collettività la quale poi sceglierà il prescelto o beneficiario. Tra l'altro la donazione d'organi non può essere effettuata senza la mediazione di una struttura sanitaria e dei medici. L'oggetto non è rappresentato da un bene patrimoniale e, dunque, non sussiste alcun vantaggio economico per il donatore. Ci si domanda se l'altruismo, o la solidarietà del donatore, devono essere senza vantaggi per chi li compie. Senza ricompensa si dovrebbe attribuire un vantaggio unilateralmente al donatario. Ma il dono scambia una prestazione con un atto discontinuo. Attivando un legame nascosto la donazione di organi diventa dono di un bene (la salute). Per tale motivo il dono è l'oggetto dello scambio simbolico, al di là dell'obbligo di restituzione di un utile (Cavallero, 2002; Aramini, 1998). Di nuovo non tutto è dono, ma solo ciò che intenzionalmente è dato come dono, quindi come *bene*. Solo il bene può essere donato unilateralmente e non il male; come ci ricorda Platone la domanda sul dono che noi riceviamo è sempre unilaterale: «Ma dimmi un po': quale può essere il vantaggio che proviene agli dei dai doni che ricevono da noi? Quanto ai doni che essi danno, questo è molto chiaro: non c'è infatti, per noi bene che non ci provenga da loro. Ma ciò che essi da noi ricevono, in che cosa giova loro? O a tal punto noi siamo avvantaggiati in questi scambi che riceviamo da loro tutti i beni, mentre da noi stessi non ne ricevono alcuno?». (Platone, 1973, p.91). In questo senso il dono assoluto, non relativo ad alcuna condizione, è il dono inutile. Inutile perché rinuncia all'orgoglio, alla vanità, alla sensazione di scoprire, di cambiare di accettare i pregiudizi, *abbandonandosi all'essere del dono* che non dipende dalla speculazione o dalla capacità di comprensione razionale. Torniamo alla questione identitaria originaria: l'essere "nel dono", non solo in quanto esseri nel mondo, venuti al mondo, passivi nell'essere, "dati", ma in quanto "ritrovati-si nell'essere", necessitati a donare perché "in debito" con l'essere. In questa prospettiva la relazionalità del dono sta nel "reciproco ricordarsi" di essere insieme in debito; la gratuità del dono non altro rappresenta che la memoria in cui un soggetto ricorda all'altro che la sua esistenza è gratuita: che non era necessario che esistesse; donando-ci ci ricordiamo vicendevolmente la natura donativa della nostra identità personale.

### 3. Identità, per-dono e crisi della responsabilità

Una delle prime problematiche della donazione giuridicizzata è costituita dalla sua mutazione ideologica più controversa: il "donismo", che possiamo definire fin d'ora come l'ideologia del dono. Tale ideologia indica il passaggio dalla donazione al donismo e ci permette di cogliere la prima contraddizione presente nel concetto di dono giusto come dono giuridico. In una prima suddivisione concettuale del dono distinguiamo il dono giusto dal dono ingiusto definendo il dono giusto come un atto privato, metagiuridico. Perciò se in questo specifico ambito prendiamo in esame il dono giusto collocandolo nella sfera giuridica del dono, affermeremo la tesi secondo cui il dono autentico è il dono ingiusto, metagiuridico. Collocheremo il dono autentico nell'ambito di tutte quelle categorie che saranno esaminate ciascuna nel suo ambito. Per cui il dono autentico sarà il dono "ingiusto", il dono inutile, il dono impossibile, il dono assoluto, il dono metagiuridico, il

dono privato. Il simil-dono (inteso come falso dono) sarà il dono giuridico, il dono "buono", il dono possibile, il dono relativo e il dono utile. Da questa seconda accezione di dono si deduce una forma spuria di dono giuridico che ha dato forma al fenomeno del donismo. Il donismo è un'ideologia del dono, che assume il dono a paradigma sociale da promuovere, regolamentare, proceduralizzare e formalizzare in specifici ambiti giuridici. Formalizzando il dono in categorie giuridiche pre-determinate lo si snatura e lo si rende, come vedremo, una categoria politico-potestativa. Individuando il dono come "atto buono", (inteso come gesto virtuoso) lo si struttura in una serie di categorie giuridiche e lo si impone sotto forma di promozione sociale del valore buono (del buonismo). Un esempio di tale ideologia donista è il fenomeno del per-donismo. Il per-donismo rappresenta una delle maggiori forme di fraintendimento giuridico del concetto di responsabilità giuridica nei confronti del diritto regolativo. Infatti il perdonismo trae origine dalla crisi giuridica della post-modernità, che sembra aver perso un'idea forte di giustizia come fondamento ontologico del diritto. Anche il diritto ha subito quel processo di liquefazione in conseguenza del profondo disagio nei confronti del problema della giustificazione della norma e dei suoi effetti in relazione alla sua violazione. L'avvento di un diritto flessibile, mutevole, provvisorio, insomma di una sorta di diritto liquido, ha provocato la seconda accezione di *fallacia positivista* che concerne la stessa struttura oggettiva del diritto. Inoltre il fenomeno del perdonismo ha travisato il concetto di uguaglianza giuridica ammettendo un "processo egualitaristico" che ha considerato situazioni uguali come situazioni giuridico soggettive diverse, determinando discriminazioni e diseguaglianze di trattamento e di efficacia delle norme e delle sanzioni giuridiche. L'uguaglianza in senso sostanziale (*regola aurea*) e non formale significa: «Che la regola aurea non intervenga in alcun modo nella determinazione del contenuto delle norme morali non è vero, poiché nessuno può negare che almeno escluda come valide tutte quelle norme che discriminino fra le persone. Essa sostiene che il soggetto, a cui si rivolge l'imperativo, e gli altri (tutti gli uomini), a cui è diretto il suo comportamento, appartengono alla medesima categoria di esseri e che sia vietato fare discriminazioni all'interno di questa categoria. Essa afferma la sostanziale eguaglianza di tutti nei confronti del bene e, al contempo, la loro comunanza nel bene» (Viola: 2002, p.125). Il rapporto tra dono e perdono non può essere ridotto ad una forma ideologica del dono come il perdonismo. Anche dal punto di vista semantico, il termine perdono rimanda alla perfezione del dono, come ricorda Gilbert: «In questa perfezione non possiamo scorgere alcun ombra di colpa, alcuna mancanza: il perdono indica la ridondanza perfetta del dono» (Gilbert: 2003, p.551). L'espressione di Gilbert coglie esattamente il "luogo semantico" per collocare il dono in riferimento al perdono. I due temi si incarnano vicendevolmente sia nelle premesse che nelle conclusioni. Per cogliere il significato della relazione dono-per-dono è necessario ripercorrere alcuni passi sul senso profondo del perdono. In una prima accezione il perdono può certamente essere inteso come atto relativo ad una condizione secondo discrezione, ma con ciò confondendolo col premio e con gli istituti di premialità. In altro senso il perdono può essere considerato un "premio", commettendo l'errore epistemologico di ricondurlo ad esempio all'interno della funzione rieducativa della sanzione penale. Tale impostazione ha generato il fenomeno del perdonismo inserendo nell'ordina-



mento giuridico positivo categorie metagiuridiche de-responsabilizzanti, sul piano della libertà di agire, che hanno determinato incertezza nell'applicazione e nell'esecuzione della sanzione giuridica penale. Le altre manifestazioni del perdono risultano dei falsi perdoni (dei simil-perdono) poiché inficiati da legittime dinamiche di interesse e di de-responsabilizzazione personale, con manifestazioni che rappresentano delle vere e proprie forme narcisistiche di orgoglio o di scusa autoreferenziale o compensativa. In questa prospettiva se il perdono è per pochi, il dono come fondamento dell'atto assoluto, è solo per uno, per il primo donatore del dono "dell'inizio della vita" (Dalmasso: 2006). Proprio la relazione tra perdono assoluto (giusto) e perdono relativo (ingiusto) permette di comprendere a pieno il problema filosofico giuridico del significato del perdono nel dono. Il legame tra i due concetti è strettissimo e conseguente. L'analisi sulla "categoria" perdono evidenzia le incongruenze e le affermazioni che vogliono il perdono come atto relativo a finalità estrinseche, come la rieducazione o la risocializzazione del reo. Come già osservato il vero perdono viene esplicitandosi come un atto assoluto, (in questo senso assolutamente morale e doveroso), ma per tale motivo raro e prezioso, soprattutto non proceduralizzabile secondo schemi giuridici positivi. La ricerca sul perdono evidenzia come i tentativi di positivizzare il perdono abbiano sostanzialmente fallito, creando delle forme di simil-perdono. Producendo, inoltre, processi di de-responsabilizzazione sia sotto il profilo soggettivo della condotta, che quello oggettivo del piano della risposta penale all'offesa. In tale ambito emerge come ci sia uno stretto collegamento con le teorie relative della pena e l'affermarsi di forme di perdono giuridico. L'autentico perdono si riferisce ad un perdono metagiuridico, (in quanto atto privatissimo tra la vittima e l'autore dell'offesa), al di là del presupposto "intimo e introverso" del pentimento soggettivo. Laddove si sia inserito una presunzione rieducativa della pena, ricollegandola ad un premio o ad uno sconto sulla misura conseguente, non solo si sono verificati gravi fraintendimenti sulla finalità intrinseca della sanzione penale, ma si è svilito il significato profondo del perdono come atto assoluto di libertà personale. (Zini: 2007). Da tale premessa il tema del dono prende le mosse per affrontare la relazionalità negata, per quello che già abbiamo visto essere il significato profondo del per-dono, inteso non come "sollievo" alla ferita mortale dell'offesa arrecata o subita, ma come un "f-atto che accade" al perdonate in "cui si ritrova a perdonare" senza che "voglia" (nel senso di calcolare o programmare e predeterminare) perdonare. Il perdono acquisisce allora un senso di riconoscenza di un valore più profondo dell'offesa materialmente ricevuta. Per questo il perdono appare come *indicibile* secondo gli schemi della comunicazione giuridica. Se sia possibile isolare un concetto di perdono neutro dal punto di vista valutativo, depurato da ogni concezione di perdono preordinato giuridicamente, è l'oggetto della ricerca della teoria giuridica del perdono. Tale teoria analizza negli ordinamenti positivi concretamente dati, le declinazioni giuridiche del perdono. Ma per analizzare l'oggetto del per-dono giuridico constatiamo fin da subito che l'oggetto materiale del dono è il danno dell'offesa ricevuta mediante la lesione di un diritto. Il significato dell'oggetto dell'atto del perdono sembra essere costituito da un "dono" della vittima dell'offesa, e, in particolare, da un dono assoluto e gratuito che si configura come il "riconoscimento delle dignità personale dell'offensore", anche attraverso la doverosa punizione giuridica dell'il-

lecito “naturale conseguenza” dell’offesa. Se affrontiamo la questione dell’offesa sotto l’aspetto filosofico giuridico, non tutte le offese rilevano giuridicamente, ma solo quelle caratterizzate da un illecito giuridico. E non tutti gli illeciti emergono come tali. Secondo questa prospettiva la realtà giuridica viene a costituire una rappresentazione giuridica della realtà, in base alla ricezione e alla selezione che ne viene fatta, degli avvenimenti e dei casi. Questa posizione rinnegherebbe la naturalità del diritto, cioè un diritto naturale capace di identificare il male dell’illecito al di là delle rappresentazioni contingenti e dai rapporti di forza o dai diversi poteri contrattuali. Ma il per-dono “vero” (e quindi il per-dono autentico) non dimentica né cancella, né giustifica, né assolve il colpevole, né diminuisce l’esecuzione della pena, e né la umanizza. Il vero per-dono, come vedremo in seguito è costituito da un per-dono assoluto, che si fonda sul dono impossibile. Anche la sanzione giuridico penale (quando giusta e proporzionata) apparirà, a garanzia della verità della relazione della realizzazione personale e non contro la persona. Questa sanzione giuridica penale, appare “sufficiente” nel ristabilire quell’equilibrio relazionale nei rapporti intersoggettivi e nel ripristinare quella simmetria sociale sconvolta dal gesto criminale. Se la sanzione penale ha dei precisi limiti costitutivi riferiti al precetto (esito di un compromesso necessario alto o basso che sia) al di là i questi limiti giuridici arriva solo la carità del per-dono. Laddove la pena *non arriva, comincia la carità*, che, come già affermato, non le si oppone come antitesi, ma si configura come sintesi tra un’assoluzione completa ed una riconciliazione giudiziale. Se prendiamo ad esempio il meccanismo del capro espiatorio (che rappresenta solo una deviazione del sistema vendicativo), vediamo che tale “figura retorica” esprime il fondamento stesso di questo sistema precettivo: la paura, la minaccia per la sopravvivenza della comunità, il pericolo di un sovvertimento dell’ordine costituito. Per questo motivo la pena risulta un atto indipendente dal pentimento del colpevole, che deve essere punito a causa della sua colpa: la causa dovrebbe attirare a sé l’effetto come la colpa, con la sua *cattiva azione, attira a sé la punizione*. In questa prospettiva la sanzione penale appare allora come un “dono” più del per-dono giuridico. Il dono della pena così inteso non solo si configura come un diritto a ritrovare in se stessi il dono della libertà, ma come una possibilità di ritrovarsi. In questo senso è tecnicamente un “premio”, un’occasione che coinvolge il reo nel percorso interiore che rimane intrinsecamente anche “risocializzativo”. Senza la pena il reo sarebbe lasciato in balia delle sue auto-justificazioni tese a relativizzare il reato. La pena assolutizza il reato rendendolo “stabile”, un punto fermo su cui riflettere. Questa funzione principale della pena non rimane solo racchiusa nella tradizione retribuzionista, ma introduce la pena su un significato meno materiale e più profondo. In questo senso la pena può salvare l’agire del reo ed è l’unico strumento per la “salvezza” del suo agire, innanzitutto da quell’agire contro se stesso; dalla facilità di aver accondisceso ad una violazione della sfera soggettiva altrui, *auto-escludendosi* dalla comunità sociale. Per prendere coscienza dell’oggetto del per-dono analizzeremo la categoria opposta che si frappone superficialmente al perdono: la vendetta. Il termine della vendetta è costituito dalla reazione dell’offeso nei confronti dell’offensore. La vendetta ha una caratteristica fondamentale quella di essere di per sé improporzionale. La reazione della vittima nei confronti dell’offensore non ha nella vendetta una correlazione proporzionata all’offesa, ma

alla percezione soggettiva dell'offesa stessa (Anpach: 2007). Infatti la configurazione della vendetta ha un valore solo indicativo e simbolico: ad un semplice sopruso di un singolo, lo stesso può vendicarsi con lo sterminio di un'intera comunità, poiché anche il principio di responsabilità personale "salta" nella logica della vendetta. Mentre il concetto di pena, che da un punto di vista semantico deriva dalla continuazione del latino *poena*, che significa "prezzo del sangue, pagamento per un delitto", non trova una spiegazione giuridica nell'origine del concetto di vendetta. Il tema della vendetta condivide solo un singolare elemento inscindibilmente legato al tema del per-dono. Se per vendetta intendiamo il significato classico di reazione privata e violenta relativa ad un'offesa ricevuta, il per-dono consiste in una reazione non violenta ad un'offesa ricevuta non direttamente proporzionale all'atto dell'offesa. Entrambe sia la vendetta che il dono condividono una medesima caratteristica quella dell'improporzionalità della reazione ad un'offesa. Il presupposto oggettivo, la condizione oggettiva che deve verificarsi affinché possano scaturire o un atto di per-dono o un atto di vendetta, è il presupposto dell'offesa che appare come un atto rilevante e indispensabile per l'instaurarsi di una diversa relazionalità interpersonale. Senza l'offesa iniziale non può esserci tecnicamente né vendetta né per-dono. L'offesa ha come effetto primo l'instaurarsi di una nuova relazionalità giuridica tra la vittima e l'autore. L'abuso di un proprio diritto di libertà determina l'intervento e l'attivazione di una difesa. Per quel che concerne la vendetta, essa costituisce una "reazione privata", della vittima dell'offesa, della famiglia, del clan, o di un'intera nazione rispetto all'offesa ricevuta. Il per-dono costituisce anch'esso una "reazione privata" da parte della vittima dell'offesa, della famiglia della vittima, del *clan* o anche di un'intera nazione rispetto all'offesa ricevuta. Allora vediamo che la distinzione tra vendetta e per-dono sarebbe costituita dal contenuto dell'oggetto del per-dono: da un lato la vendetta costituisce una reazione privata violenta, dall'altro il per-dono costituisce una reazione privata non violenta. L'effetto della reazione della vendetta è costituito da un'offesa ulteriore definita dalla difesa dell'offesa ricevuta e quindi tenderebbe a ristabilire l'equilibrio co-esistenziale prima dell'offesa. L'effetto della reazione del per-dono è costituito al contrario da una mancanza di un'ulteriore offesa, che ripristina la situazione precedente all'offesa: come se l'offesa non fosse mai stata. Quindi l'effetto dell'azione del dono tende a ricostituire la relazionalità simmetrica annullando l'offesa col per-dono. La vendetta avrebbe l'effetto di voler ricostituire la relazionalità simmetrica annullando l'offesa con un'altra offesa più o meno proporzionata. Entrambe perseguono il medesimo obiettivo finale: ripristinare la relazionalità simmetrica prima dell'offesa. Entrambe ottengono un effetto implicito all'offesa iniziale, quindi la relazionalità successiva alla vendetta o al dono sarà inevitabilmente una nuova relazionalità. (Titmuss: 1970). La vendetta per annullare l'offesa, deve vendicare l'offesa, deve proporre (affermare) un'altra offesa. Con la vendetta non solo l'offesa rimane e permane, ma viene aggiunta un'altra offesa che oltre a far permanere l'offesa precedente, ne amplifica le conseguenze e ne dilata gli effetti dando luogo ad un probabile circolo vizioso di offesa-difesa-offesa-difesa, impedendo di giungere alla nuova relazionalità: [Situazione prima della vendetta]-(offesa)-vendetta-offesa(difesa) -[nuova relazionalità]. La distinzione del per-dono dalla vendetta privata ci porta a inserire la controversa tematica sulla pena. Se tra

le istituzioni giuridiche, posteriori all'originaria rappresaglia senza confini, la vendetta non è più dunque una semplice reazione istintiva, ma un sistema di controllo sociale dotato di un campo di applicazione definito e di regole precise, il suo esercizio è interno alla comunità, delimitato ai due estremi dal gruppo familiare, che autogoverna la propria convivenza, e dal nemico esterno da sterminare in guerra. Le regole riguardano, la solidarietà, l'ingiuria si estende al gruppo dell'individuo offeso, mentre la reazione è rivolta a tutto il gruppo dell'offensore che ha violato la fiducia della comunità (Bassi, 2010). Nella vendetta non sussiste la proporzione tra l'offesa e la reazione, oltre la quale si apre una nuova offesa che serve ad innescare un meccanismo a catena, precisamente quello che l'istituzione della sanzione penale vuole scongiurare. Quando poi si rende autonoma un'istanza giuridica organizzata, al meccanismo ri-equilibratore tra gruppi, si sostituisce il giudizio che oppone la collettività (rappresentata tramite l'organo giudicante) all'individuo trasgressore, considerato ormai criminale. Non spetta più alla famiglia della parte lesa costringere il colpevole alla riparazione. Il compito di punire, di esercitare la giustizia repressiva (coercibilità), è assunto dal potere sovrano (sovrantà), che proibisce la vendetta privata. Allora se è vero che il meccanismo della vendetta ha una sua logica istintuale ed una sua legittimità nel fondamento semantico, appare in realtà insufficiente come metodo di soluzioni di controversie. Lo stesso avviene per chi vuole perdonare a tutti i costi perdonando senza che sia necessario l'avverarsi della condizione soggettiva fondamentale del *pentimento*, che il reo si pente. Il sottoporre al per-dono alla valutazione concreta e intima del pentimento, costituisce la maggiore rappresentazione giuridica della fallacia positivista di cui diremo. Infatti questa dottrina vorrebbe assorbire e "fare sua" la categoria del per-dono, che sfugge di per sé a questa logica "obbligatoria". Quindi "inventa" il per-dono condizionale o relativo, lo stesso applicato in molteplici istituti giuridici: se l'autore dell'offesa dimostra di essersi pentito, confessando i suoi reati, aiutando l'autorità giudiziaria a compiere "celermente" il processo di cognizione, collaborando con la giustizia, chiedendo per-dono ai parenti delle vittime, tenendo una "condotta modello" nell'ambito dell'esecuzione della pena detentiva, collaborando nella riduzione dei tempi processuali, "dunque, sarà per-donato", sarà alleggerita la sua posizione processuale, sarà sospesa o ridotta la pena, modificandone le modalità di esecuzione, aiutandolo economicamente, sia la sua persona che quella della sua famiglia, garantendogli la sua sicurezza personale, investendo uomini e risorse per garantire la sua incolumità, o mediante l'affido ai servi sociali o la concessione della libertà condizionata, insomma, attraverso un "premio", verrebbe concesso e promosso un per-dono. Ma anche sotto l'aspetto s-oggettivo il per-dono consiste sempre in un per-dono incondizionato e assoluto, non sottoponibile ad una valutazione soggettiva. Se il per-dono si contrappone alla vendetta per il suo contenuto relazionale, tale relazionalità sarebbe garantita dalla sanzione giuridica che non può essere sostituita dal per-dono. In questa prospettiva il per-dono ha per oggetto un dono che non esclude la sanzione penale, anzi la stessa pena può configurarsi come vedremo come un per-dono. Questo elemento s-oggettivo del perdono ne fa, come vedremo, un elemento decisivo per definire la crisi dell'identità: «Vedo me stesso come il luogo in cui qualcosa accade, ma non v'è nessun "Io, né alcun me"». Ognuno di noi è una sorta di crocicchio dove le cose accadono. Il crocicchio è

assolutamente passivo: qualcosa vi accade. Altre cose, egualmente importanti, accadono altrove. Non c'è scelta: è una questione di puro caso» (Lévi-Strauss: 2010, p.10). In questo senso la libertà di rifiutare il per-dono della vittima è la stessa libertà di punire il per-donante. Attraverso il rifiuto anche quello nichilisticamente inteso, il per-dono è punito. E la pena svolge la funzione di fare apparire il per-dono autentico, quello che ha la forza "per vincere" la sconfitta apparente del rifiuto. L'identità del responsabile diviene fragile fino a scomparire nella de-personalizzazione e quindi nella de-responsabilizzazione.

#### 4. Identità, liberalità e donazione

Come osservato l'elemento caratterizzante l'identità come a donazione è lo spirito di liberalità, che costituisce anche la causa del contratto di donazione. Ma se analizziamo la causa della liberalità nella sfera pubblica e sociale, vediamo che questa "spinta al bene" è inesauribile e *comincia* nel volontariato sociale, ma sfocia, come in moltissimi esempi di vocazioni nate in quel mondo, in un dono totale irrinunciabile, travolgente per aiutare l'altro. In questo senso il volontariato è una *palestra* per il dono totale, assoluto. Permane un dono relativo, ma efficace, perché può sempre superare la marginalità, la beneficenza, l'elemosina, la rimanenza, il ritaglio di tempo. Per aprirsi alla donazione della vita, al cambio di lavoro o dello *status familiare*, deve essere la spinta a fuoriuscire da sé per lanciarsi nella scelta totale del dono di sé. Ma il paradosso del dono si sostanzia nella donazione di sé, che tende a dissolversi, all'esaurirsi nel dono. Il dono esiste (emerge) quando scompare, quando non si vede, quando è inutile, poiché il dono assoluto si dissolve dopo che è compiuto. Rimane una traccia del dono, ma non dei donatori che sono "scomparsi", lasciando brillare la stella del dono. In quel caso si verifica il "miracolo del dono": la spontaneità del dono è essenziale perché si verifichi il dono assoluto. La spontaneità è interna al dono stesso che non necessita di una volontà esterna per esserci: il dono assoluto si auto-afferma non perché qualcuno dall'esterno lo voglia (Donati, 2001, p.56 e ss.). Da qui il nuovo paradosso: per il dono liberale, la dicotomia prodigalità *vs* avarizia è l'elogio della "generosità": *se doniamo tutto non ci rimane niente da donare*. L'eccesso di prodigalità nel dono è il segno del dono. Ogni volta che si verifica un eccesso del donare, c'è un dono che richiede "troppo", l'eccesso, il non considerato e il non previsto, il "di più" (Zingari, 2005). Così la prodigalità eccede nel donare e nel non possedere, mentre difetta nel possesso. L'avarizia difetta nel donare, ma eccede nel possesso, poiché l'avarizia appare più connaturale agli uomini che non la prodigalità; e la scarsità dei doni non può produrre un'economia del dono, ma un'economia del baratto, di banche del tempo (Hénaff, 2006). E questo è il limite intrinseco al dono pubblico, all'istituzionalizzazione del dono materiale, che vorrebbe di fatto una *decrescita felice*, in cui i consumi si esauriscono nei doni reciproci. Quindi l'economia pubblica del dono diverrebbe un modello *residuale* socio politico o una terza via tra capitalismo liberista e comunitarismo socialista, di riproposizione l'origine del baratto come scambio di doni. Se l'economia del dono ha cercato di dimostrare come l'im-

plementazione del dono ha senz'altro rappresentato una "terza via" tra l'economia capitalistica e il fallimento di un'economia di stampo comunitaristico, il dono permane comunque un'eccezione, un atto *speciale*. Da ciò deriva l'eccezionalità del dono e la sua intraducibilità politica. Il dono deve spiazzare l'altro, poiché il dono è di per sé *sorprendente*: il dono atteso non è più *vero dono*. E pochi donano tutto, poiché i più vogliono solo donare qualcosa, un sovrappiù, fare beneficenza, fare la carità, fare volontariato, fare amicizia, ma non donare tutto, non donarsi *fino alla fine* (Cossetta: 2010). In questa prospettiva va letto il disagio identitario di un soggetto che "è chiamato" a donare in quanto dono vivente: il donare non è altro che compiere un atto simbolico che rimanda alla natura di se stessi, all'*essersi nel dono*. Questo autentico dono ontologico sarebbe anche all'origine dei doni simbolici circolari (Schweitzer: 1957). Anche questi doni simbolici servono a ricordare l'identità originaria, a ritrovarla dopo averla perduta: l'identità donativa, ormai entrata in crisi e misconosciuta. Ad esempio secondo questa prospettiva la decrescita felice si opporrebbe all'utilitarismo consumistico: consumando meno, gli scambi reciproci diverrebbero doni di tempo e di cose e con ciò si uscirebbe dal circolo del debito per consumo. Più volontariato, cooperazione, terzo settore porterebbero all'implementazione sociale dello scambio del dono, come nell'esperienza della banca del tempo tra sconosciuti, dei doni familiari o nel matrimonio (Hyde: 2005). Per questo Caillé contrappone il paradosso del dono, per cui il disinteresse proclamato nell'atto di donare, conferma e istituisce il legame sociale, risultando in fin dei conti il miglior modo di garantire gli interessi individuali e collettivi. In questo approccio sociologico si riuscirebbe a ottenere un'interazione tra il superamento dell'individualismo metodologico e l'antiutilitarismo, che è proprio il rapporto di obbligazione reciproca, ovvero di dono, più o meno liberamente consentito tra individui e gruppi, che istituisce la società e ne costituisce la base (Caillé: 1998). Ma anche in questo caso riemerge il paradosso del dono assoluto e della libertà di donare. Se come abbiamo osservato il dono della nascita è certamente un dono assoluto, tutte le altre manifestazioni donative appaiono relative. Quindi se il primo dono possibile è il dono assoluto, la gratuità dell'essere al mondo sarebbe la negazione del donismo che nega la libertà per pietismo e buonismo e non può che incidere nell'impossibilità di realizzazione di un dono pubblico (Godbout, 1998). Si ritorna ancora una volta al dono privato, intimo come nell'esperienza dell'amore coniugale, dove si sperimenta la logica del dono negli aspetti concreti che costituiscono l'elemento fondamentale dell'unione dei due sposi, come ricorda D'Agostino: «Resciso dall'esperienza dell'amore familiare - cioè da una radicale esperienza di dono - il soggetto è inevitabilmente portato ad assolutizzare un'esperienza anti-tetica, come quella del profitto e dell'acquisizione dei beni. Ci sono valori, che per loro natura, non possono esser elaborati o conquistati attraverso il mero scambio o l'incontro di reciproci interessi» (D'Agostino: 1996, p.206). Ancora una volta il dono pubblico, giuridicizzato (la donazione) cede di fronte all'affermarsi di un dono metagiuridico, che non riesce ad essere schematizzato o sistematizzato in una logica positiva di tipo deduttivo: la contro-deduzione non è mai predeterminata, perché altrimenti diventa subito corrispettivo.

## 5. Il dovere della donazione e il paradosso della ospitalità (*xenía*)

La questione antropologica aperta con la donazione rimanda inevitabilmente alla crisi dell'identità narcisistica poiché la donazione spinge l'identità fuori da se stesso, ma è solo col dono assoluto che si evita la carità fine a se stessa, l'ingiustizia del falso corrispettivo (Beretta: 2000, 123-4). Per tale motivo la secolarizzazione degli egoismi individuali viene associata alla positivizzazione del diritto e alla piena legittimazione politica dell'anti-liberalismo (Hare: 1971, p.283). Come già osservato lo stesso *caso* del pauperismo debole, le attività *no-profit* di un associazionismo transnazionale, l'agire solidale per spirito di carità, il *business* dei progetti di aiuto o di cooperazione internazionale, incidono *ab origine* nella sfida del dono: «Il dono dà sempre origine ad una sfida, ad uno squilibrio, poiché nel suo sistema non c'è simultaneità ma asimmetria. Il *quid* gratuito e fiduciario rompe costantemente con la possibilità di «pareggiare» i conti» (Godbout: 1998, pp.46-7). Il paradosso di ogni sistema di donazione pubblica starebbe anzitutto nel fatto che il «dono», se «esiste», è di necessità totalmente invisibile. La donazione, infatti, se vuole realizzarsi secondo il suo ideale di pura oblatività - senza ombra di scambio interessato, senza attesa alcuna di contropartita - dovrebbe in realtà auto-cancellarsi (Mauss: 2012). Se pensiamo al dovere dell'ospitalità come inteso nel concetto di *xènia*, del mettere a disposizione la propria casa all'ospite e riservargli ulteriori doni come alimenti o bevande, la buona coscienza (fiducia) del donatore ospitante, contraddice già di per sé il radicale disinteresse della donazione. La memoria dell'ospitalità tiene comunque in vita la necessità del contraccambio e l'effettualità del dono, ripropone la coscienza di un credito sempre in-esigibile. Il puro dono insomma, quando è attuato anche nell'ospitalità, si rivela fatalmente «impuro», poiché crea sempre un vincolo di reciprocità. Il dono vorrebbe realizzare infatti, nella sua essenza, l'intenzione di un «dare» che non si aspetta in nessun modo di dover ricevere, e l'esperienza di un «ricevere» che non è in alcun modo sollecitato a ricambiare. Quando però il dono «accade», questa essenza è per ciò stesso irrimediabilmente «negata». Il legame del dono rileva sempre nella relazione futura: infatti quella presunta forma della donazione che, per «potersi realizzare» nella sua purezza, dovrebbe riuscire a «non manifestarsi» nemmeno come intenzione della coscienza, non esiste. Se *quello deve essere* il dono, è evidente che *il dono "non può essere"*. (Zanardo: 2013). Ma *il fatto è che la forma del dono si manifesta* e appare come criterio intrinseco della specifica qualità di molte relazioni ed esperienze. La coscienza identifica la donazione pura in un ordine di relazioni che appare irriducibile alle forme economiche dello scambio equivalente, come anche alla congiuntura sentimentale delle intenzioni affettuose. Nella coscienza personale il dono è pensato nella sua purezza: ma appunto *non è pensabile in quella presunta purezza* che pretende, quale condizione paradossale, il totale oblio del legame ontologico che esso crea nel riconoscimento reciproco. Il dono, d'altra parte, è necessariamente destinato ad instaurare un *libero legame di corrispondenza*: dunque non può concepirsi in totale assenza di desiderio e di scambio, ossia di affetti e di reciprocità. In questo sta la sfida del paradosso del dono: l'identità soggettiva si manifesta allora nell'intenzione o nella "vocazione al dono" capacità di quella relazione che è essere per

la donazione. L'identità diviene donazione, "progetto di donazione": «Siamo così arrivati a ipotizzare unta traccia per tematizzare l'identità. L'ipotesi è che la nostra identità si nasconda nella nostra capacità di pensiero, e che questa nostra capacità di pensiero, come già intuiva Cartesio, radicandosi in definitiva nella nostra identità psicofisica, non si radichi certamente in un progetto. Il nostro pensiero non è un pensiero calcolante, un pensiero progettuale» (D'Agostino: 2002 p.10). Anche quando il dono viene ignorato o rifiutato, e persino se non giunge alla effettualità di un distacco e di una appropriazione, di un trasferimento o di un consumo, l'essere-per-la-donazione continua ad avvolgere quell'evento al di là di ogni «uso» o «godimento» del bene oggetto della donazione. Il dono tradito sarà salvato dal dono stesso, fine a se stesso. Il dono sarà allora assoluto, totale, vitale e darà tutto. Perciò la costruzione del rapporto che in qualche modo si "accende" nella forma del dono è particolarmente difficile da accettare: se si nega il dono originario, negando il dono della vita fin dal concepimento (si pensi al fenomeno dell'abortismo contemporaneo) è difficile accettare e promuovere una vera cultura del dono pubblico, se si nega il dono-donazione che ne è il fondamento ontologico della stessa *relazione* (Manca: 2006). *In questa prospettiva* il dono sarebbe sempre "raro" e la sua manifestazione pubblica o simbolica avrebbe come unico risultato l'apertura di uno squarcio d'assoluto all'interno del funzionalismo materialistico.

## 6. L'identità abban-donata

Il puro dono gratuito ha certamente una connotazione identitaria in quanto instaura un legame verticale tra i soggetti coinvolti (donante e donatario), ma ha anche molte affinità col c.d. *donum fidei*, con cui ne condivide l'essenza: un dono non voluto, non costruito, né progettato, ma "dato", come un *fatto*. In questo specifico senso il donato è una specifica concezione della *carità soprannaturale* come "puro dono verticale" (Sequeri, 1999). In questa prospettiva l'avventura del dono consisterebbe nel riconoscere attraverso il discernimento di cosa è dono o di cosa non corrisponde a questo dono: nel permanere nella presenza del dono o nel rifuggire in comode scorciatoie speculative; accogliere il dono metafisico per dare senso al donare fisico-materiale. In questa *reductio ad unum* come si colloca il dono negativo dell'ingiustizia, del male, della sofferenza o della violenza gratuita? In questo caso sia il legame del dono che il paradosso del dono si confronterebbero con carità e la misericordia (Fabro, 1983). Una misericordia così intesa è completamente diversa da ogni forma di semplice umanesimo, presentandosi come pienezza e compimento di una giustizia finalmente attenta alla dimensione del bene comune ed alla completa espansione della vita personale come donazione assoluta. Sul punto le parole più chiare sono di von Balthasar: «Non sul guanciale della meditazione, estraniandosi da tutto, uno coglierà se stesso - tutt'al più incontrerà il nulla, e guai se volesse riconoscersi in esso -, ma solo donandosi ad una realtà o ad una persona. Quello del potersi-abbandonare è il principio di ogni realizzazione e di ogni possesso amoroso. [...] Potremmo pensare che tale atteggiamento umano, quanto mai stupendo e fecondo, in ultima analisi fosse quello che la mistica medievale tedesca



esaltava col termine *gelassenheit*, considerandolo come l'arte più importante della vita. Nella morte veniamo costretti all'abbandono pieno, dovendo lasciare tutte le cose e pure noi stessi» (von Balthasar: 1984, p.14-5). Questo abbandono che arriva fino alla fine del "dono mortale" e della post-mortalità, consente di fare una definitiva "pulizia della tela" della categoria del dono materiale, nella condizione dell'abbandonato: «Se gli uomini dessero ascolto almeno alla lezione che la morte propone loro, tutti i malintesi si dissiperebbero per forza, prima o poi; basterebbe essere pazienti» (Jankélévitch: 2000, p.104). La sfida e la pretesa della donazione è tutta qui: in questo abbandono ad una "nuova identità" dell'essersi, alla "resa" più incondizionata possibile, senza inganni.

## Bibliografia

- AA.VV., *Creazione e dono*, Jaca book, Milano, 2006.
- Aime M., Cossetta A., *Il dono al tempo di internet*, Einaudi, Torino, 2010.
- Anpach M., *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Aramini M., Di Nauta S., *Etica dei trapianti di organi. Per una cultura della donazione*, Edizioni Paoline, Milano, 1998.
- Archi G., *La donazione*, Giuffrè, Milano, 1960.
- Bassi A., *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000.
- Beretta S., *Con-dono economico e dono sociale: il problema del debito nei paesi in via di sviluppo*, in E. Scabini, G. Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, 2000 Vita e Pensiero, Milano.
- Biscontini G., *Onerosità, corresponsività e qualificazione dei contratti. Il problema della donazione mista*, ESI, Napoli, 1984.
- Caillé A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- Calabresi G., *Il dono dello spirito maligno. Gli ideali, le convinzioni, i modi di pensare nei loro rapporti col diritto*, 1996.
- Casulli R., voce *Donazione* (dir. civ.), in *Enciclopedia del diritto*, XIII, Giuffrè, Milano, 1964.
- D'Agostino F., *Filosofia del diritto*, Giappichelli Editore, Torino, 1996.
- D'Agostino F., *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli Editore, Torino, 1997.
- D'Agostino F., (a cura di), *Il corpo de-formato. Nuovi percorsi dell'identità personale*, Giuffrè editore, Milano 2002.
- Donati P., *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, in E. Scabini, G. Rossi (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Fabro C., *Riflessioni sulla Libertà*, Maggioli, Rimini 1983.
- Godbout J.T., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- Godbout J.T., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Milano, 1998.
- Hare R. M., *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- Hyde L., *Il dono Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Jankélévitch V., *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- Lévi-Strauss, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano, 2010.
- Manca G., *Metafisica del dono. Il pensiero sul «dono» in E. Lévinas e il riconoscimento della persona nell'em-*

*brione umano*, Chirico Editore, 2006.

Mauss M., *Il saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002.

Morino Abbele F., Cavallero P.; Ferrari G., *Un dono alla vita. Ricerca sulle opinioni e gli atteggiamenti delle persone verso la donazione di organi*, Guerini Scientifica, Milano 2002.

Palazzani L., *Introduzione alla biogiuridica*, Giappichelli, Torino 2002.

Panattoni R., *Il dono della filosofia. Martin Heidegger e l'abitare dell'uomo*, Il Poligrafo, Padova 1996.

Platone, *Eutifrone*, Principato editore, Messina-Milano 1973.

Sacco R., *Il contratto*, in *Trattato di diritto civile*, diretto da R. Sacco, Utet, Torino 1999.

Schweitzer A., *Rispetto per la vita*, Ed. Comunità, Milano 1957.

Sequeri P., *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. Gasparini, (a cura di) *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

Titmuss R., *The gift relationship*, Allen & Unwin, London 1970.

Torsello D., *Dono, scambio e favore. Fondamenti e sviluppi dell'antropologia economica*, Mondadori, Milano 2008.

Viola F., *Ragionevolezza, cooperazione e regola d'oro*, in *Ars Interpretandi*, 7/2002 pp.109-129.

von Balthasar H. U., *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale*, Queriniana, Brescia 1984.

Zanardo S., *Il legame del dono*, Vita & Pensiero, Milano 2007.

Zingari G., *Il dono e l'Occidente. Conversazione su un gesto inspiegabile*, Le Nubi, Roma 2005.

Zini F., *Il perdono come problema filosofico giuridico*, Giappichelli, Torino 2007.

## **Gli Autori**

**AGATA C. AMATO MANGIAMELI**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**VINCENZO BASSI**

*Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA)*

**MARIO BINASCO**

*Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense*

**VITTORIO CAPUZZA**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**GABRIELLA COTTA**

*Università "Sapienza", Roma*

**FRANCESCO D'AGOSTINO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**FRANCESCA D'AMATO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**MARGHERITA DAVERIO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**ARGENTINA DE ANGELIS**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**MASSIMILIANO DI BARTOLO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**GABRIELLA GAMBINO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**LUISA LODEVOLE**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**FABIO MACIOCE**

*Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA)*

**LEONARDO NEPI**

*Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA)*

**LAURA PALAZZANI**

*Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA)*

**MATTEO POMPEI**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**REMIGIO MARIA RICOTTI**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**GIANLUCA SADUN BORDONI**

*Università di Teramo*

**VALERIA SALA**

*Università Europea di Roma*

**GUIDO SARACENI**

*Università di Teramo*

**CLAUDIO SARTEA**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**TOMMASO SCANDROGLIO**

*Università Europea di Roma*

**ALDO VITALE**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**ENZO VITALE**

*Università di Catania*

**ANGELA VOTRICO**

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

**FRANCESCO ZINI**

*Università degli Studi di Verona*