

Antonio Ponsetto

METAFISICA, ETICA E QUESTIONI DELLA PRASSI STORICA

1. *Status quaestionis*

L'esistere di un essere pensante è sempre un rapportare l'essere di fatto al dover essere: il nostro esistere è il nostro stesso valutare. Storia ed etica si trovano dunque intrecciate tra loro in un plesso inscindibile, ed inoltre si deve anche riconoscere che la storia contiene in sé una razionalità che ne percorre le vicende.

Un simile asserto sembra tuttavia venir continuamente smentito dalla vita, poiché questa si trova ogni giorno a dover fare i conti con eventi privi di una qualche plausibilità. Di qui la domanda: da quale parte attingere un principio esplicativo, garante d'una razionalità fondativa, d'una razionalità che si riveli unificatrice, nel corso della storia, d'ogni disarmonica frattura?

Già da queste semplici premesse emerge come *metafisica* ed *etica* vengano necessariamente ad incontrarsi, per rispondere alle domande che emergono dalla *prassi storica*; ed emerge anche come il loro punto d'incontro si trovi su d'un piano che trascende la dimensione storica stessa. È perciò su questo piano che la storia è chiamata a proiettarsi, se vuol dare senso ai propri fatti e accadimenti. D'altro canto appare anche – sempre alla luce di queste premesse – che tanto la *ratio metaphysica* quanto la *ratio ethica* non possano fare a meno della *storia* e prescindere da essa. È perciò indispensabile ricercare il filo rosso che lega tra loro il *finito* finito della storia con l'*infinito*

dell'idealità.

Senza alcuna pretesa di offrire soluzioni definitive a sì complesso problema, mi soffermerò su due punti nodali, inerenti al tema stesso e da me ritenuti fondamentali. Il primo, in riferimento alla *dimensione storica*, vuole essere una riflessione sul fatto che le manifestazioni della vita solo di rado si lasciano ricondurre a una giustificazione razionale, sicché l'esistenza umana si presenta permeata di *tragicità*. E tuttavia – e questo è il secondo punto –, proprio dalla coscienza della tragicità emerge una dimensione di trascendenza, che rinvia alla *spiritualità* dell'uomo. *Ratio ethica* e *prassi storica* si lasciano perciò ricondurre alla dialettica *spirito-psyche*.

2. Il tragico nell'esistenza

Perché la vita si presenta permeata di tragicità? La risposta a questo interrogativo è in parte già contenuta nella definizione stessa del tragico. Che cos'è infatti il tragico? Quando nella fenomenologia del "doloroso" emerge una sofferenza che turba e sconvolge intimamente lo sforzo della umana comprensione, già si è raggiunta l'esperienza del *tragico*, e profondamente¹.

Ad un primo sguardo sembra dunque che il "tragico" non si distingua sostanzialmente dal "doloroso"; che sia lo stesso doloroso elevato a potenza. E, senza dubbio, nel tragico si esprime la più violenta manifestazione del dolore. Rimane però l'interrogativo: donde nasce propriamente tanta violenza? Il doloroso, come semplicemente doloroso, è sì qualcosa d'irrazionale, ma può trovare ancora una qualche spiegazione. Non ripugna infatti ammettere la sofferenza di un essere finito e quindi condizionato: che la vita è lavoro e che non si dà lavoro senza un penoso consumo di energia, è la constatazione di un fatto di cui nessuno contesta l'assurdità. Lo stesso Giobbe non

¹ In proposito rimandiamo il Lettore alla nota opera di M. DE UNAMUNO, *Del sentimento trágico de la vida*, Madrid 1913. Cfr. anche A. WEBER, *Das Tragische in der Geschichte*, Hamburg 1943; G. SELLMAIR, *L'uomo e la tragedia*, trad. it. Brescia 1944; H. GOUHIER, *Le théâtre et l'existence*, Paris 1952, pp. 33-68; C. DIANO, *Forma ed evento*, Venezia 1952; M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Bd. III)*, 4a. ediz. Bern 1955: *Zum Phänomen des Tragischen*, pp. 151-169; K. JASPERS, *Über das Tragische*, München 1952; L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris 1955; J.-F. LYOTARD, *L'inhumain*, Paris 1988; B. STAUSS, *Anschwellender Bocksgesang. Der Plahl* 7(1993), pp. 9-25.

aveva difficoltà a riconoscere che "l'uomo nasce alla fatica, come l'uccello al volo"². Né d'altra parte è concepibile un qualche progresso o una qualche libera conquista senza patimenti: il lauro della vittoria è preceduto sempre da una corona di spine.

Quando però il doloroso trascende il limite – invero molto circoscritto – in cui si muove con fatica la nostra spiegazione teoretica, nasce un'esperienza nuova: un altro volto, fosco e misterioso, dell'irrazionale ci si rende manifesto. Si tratta appunto dell'*esperienza dell'irrazionale come esclusivamente irrazionale*. Per descriverne il volto, non è il caso d'indugiare sulle varie teorie sulla tragedia: ciò che qui si tratta d'indagare, è il tragico quale fenomeno problematizzabile in senso metafisico. Tuttavia ritengo utile fissare l'attenzione sul concetto aristotelico della tragedia, poiché esso contiene una significanza teoretica assai feconda. Aristotele infatti, mentre fissava in formule le espressioni poetiche che il dramma greco aveva fino ad allora creato³, apriva luminosi spiragli sul problema dell'uomo: esame, il cui significato andava ben oltre la valutazione di una questione puramente estetica. Nella sua poetica, la "mimesi" esplicava una funzione d'interesse altamente fenomenologico e metafisico. Non è difficile quindi, muovendo da Aristotele, valicare il confine estetico e, di lì, considerare *il tragico sul piano della vita*. Al riguardo è illuminante, tra l'altro, la connessione che Aristotele rileva fra il *tragico soggettivo* e il *tragico oggettivo*.

Dal punto di vista *soggettivo* il tragico è nei sentimenti di *pietà* e di *terrore*, purificati dall'espressione artistica; dal punto di vista *oggettivo* invece, esso è nell'"azione di carattere elevato" che, come contenuto di tale espressione, desta i sentimenti stessi. La pietà, dice Aristotele, nasce quando partecipiamo d'una infelicità altrui, immeritata – assai spesso d'un uomo forte e buono; e il terrore, quando sentiamo una certa affinità con l'infelice e la sua sventura ci tocca da vicino⁴. L'uno e l'altro sentimento si determinano entro una *metabasi* oggettiva, tanto più tragica quanto più *inaspettata*, senza che per questo s'interrompa il necessario svolgimento delle azioni. Il gioco del *caso* vi si può inserire, ma non vi è essenziale: sembra anzi che

² Job. V, 7.

³ Cfr. *Poetica*, capp. 6-18.

⁴ ARISTOTELE, *Op. cit.*, 13, 1453a, 4-5, Cfr. anche *Retorica*, 1. II, capp. 5 (sul terrore) e 7 (sulla pietà).

un invisibile Attore operi, irresistibilmente, negli eventi, fino a condurli a una conclusione del tutto opposta a quella che si presumeva e sconvolgendo perciò ogni disegno umano. Una conclusione *catastrofica*, "che porta distruzione e dolore"⁵. Dall'imprevista vicenda emerge così *l'ironia del fato*.

Un *evento fatale*, dunque, *che pietoso, terrificante, inatteso precipita verso una conclusione distruttiva, e al di fuori di ogni giusta proporzione fra merito e castigo, fra colpa e pena*: ecco in sostanza il tragico secondo il concetto di Aristotele. La verità di esso, sebbene inclusa in un contesto di osservazioni e di regole tecniche specifiche, non impedisce tuttavia d'intendere il *modello reale* a cui Aristotele, teorizzando la mimesi, sempre si riferisce. Con preciso richiamo ai momenti cruciali delle vicende umane, il tragico si rivela dunque, in senso esistenziale, una crisi di coscienza determinata da un conflitto, violento ed inquietante, fra una situazione storica e un ordine ideale.

Max Scheler, finissimo interprete di questo aspetto procelloso del tragico, osserva che "tutto ciò che possiamo chiamare tragico si agita nella *sfera dei valori e dei loro rapporti*. In un universo privo di valori – quello, ad esempio, costruito dalla fisica meccanica – non vi sono tragedie. Soltanto dove si notano altezza e bassezza, volgarità e nobiltà, si manifesta qualche fatto tragico. Non per questo il tragico è un valore, come bello, brutto, buono, cattivo; ma si manifesta in cose e uomini, soltanto per la mediazione di valori che vi aderiscono. Esso, dunque, è sempre portato o fondato per mezzo di valori e di rapporti fra valori"⁶

Il tragico, d'altra parte, non appartiene a una "sfera riposante di valori": la sua sfera è nel "movimento di valori" (*Wertbewegung*), dove qualche azione muove da "portatrice di valori positivi" e, paradossalmente, è volta ad annullare un valore positivo di alto grado, quale ad esempio un bene, un progetto. Perché tale annullamento? Ecco il mistero. Sulla base dell'indicazione scheleriana osserviamo a nostra volta che tale mistero assume una tremenda gravità, proprio perché *nel tragico appare compromesso il valore come tale*, in quanto sembra venir meno la sua armonica e intrinseca unità. Nel tragico non si tratta semplicemente del contrasto fra un valore storico ed un

⁵ *Poetica*, 11, 1452b, 10-11.

⁶ M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, pp. 153 sg., in: *Ges. Werke*, vol. III, 4a ediz., Bern 1955: *Zum Phänomen des Tragischen*.

altro, bensì fra alcuni valori e il Valore nella sua eminente assolutezza. Con ciò sfuggono alla vista i legami intelligibili fra il reale e l'ideale: quest'ultimo si eclissa, avvolto da dense nubi impenetrabili, e discende opprimente su ogni cosa un'ombra gelida di morte. I più alti valori vengono allora posti in questione: *a che si riduce, nel tragico, la libertà?*

Se la libertà fosse una realtà affatto evidente, non si comprenderebbe lo spontaneo ricorso, già presso gli Antichi, al concetto di *Fato* e di *Destino*, ogni volta che si presenta qualche tragico evento. Ossessionante è, ad esempio, il problema del Fato nel pensiero greco; e quel suo tormento interiore assume a tipica espressione del dubbio che tuttora ci affligge⁷. Non sono rare le situazioni in cui il fattore storico-sociale si rivela come una forza che predispone condizioni cogenti e duramente avverse a esigenze e a diritti del singolo individuo. Lo stesso errore e il caso vi esercitano la loro azione limitante: l'uno, rendendo estremamente angusto il campo delle azioni umane; l'altro, combinando tali azioni, già compromesse, in modi imprevedibili, che assai di rado sono vantaggiose a chi ad un tratto vi si trova impigliato. Senza dire poi dell'impulso esercitato da travolgenti passioni collettive, di cui il Nazismo costituisce forse la più barbara espressione. Ne consegue che il senso del destino non può essere definito entro termini meramente particolari: semplificato, minimizzato quanto si vuole, contiene pur sempre un rapporto a qualcosa di universale che trascende la storia.

E come la libertà, così anche la *giustizia* viene posta in questione. Permane la giustizia nel tragico? Anche su questo problema il mondo antico presenta esemplari figure. Prometeo, Antigone, Edipo, Ippolito ripropongono costantemente il problema della colpa tragica. Si può ancora parlare di colpa, ove la libertà è compromessa? E se la colpa esiste, v'è in ogni caso proporzione fra la colpa e la pena? Perché indicibili tormenti seguono ad azioni colpevoli solo materialmente, ma formalmente innocenti; e ad azioni innocenti per entrambi gli aspetti? Ché anzi il tragico è tale, proprio in quanto la sventura percuote soprattutto i migliori: li colpisce talvolta, mentre osano il più nobile sforzo, quando compiono una benefica impresa o lottano, prometeicamente, contro le forze irrazionali del cosmo. Il tormento, per questo disordine, sanguina nelle stesse pagine bibli-

⁷ Cfr. B. PISTORIO, *Fato e divinità nel mondo greco*, Palermo 1954.

che: "*Verti me ad aliud, et vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in omnibus*"⁸: dove quel "*tempus casumque*" non è certo tale da escludere il rinvio a un supremo Giudizio che sottenda le circostanze accidentali dei tempi; ma, anzi, lo suppone e, supponendolo, fa sentire acutamente l'arcana asperità della prova in cui si trovano impegnati i migliori, tra le dissonanze del mondo. Il dolore tragico per eccellenza vi è poi espresso nella figura di Giobbe; dolore che non ha per nulla un carattere espiatorio, perché troppo grande è la sproporzione tra le sventure del Saggio e i suoi minimi peccati: *Utinam apprehenderentur peccata mea, quibus iram merui, et calamitas, quam patior, in statera – esclama Giobbe – quasi arena maris haec gravior appareret: unde et verba mea dolore sunt plena: quia sagittae Domini in me sunt, quarum indignatio ebibit spiritum meum, et terrores Domini militant contra me*"⁹. Tanto grande è qui l'incongruenza fra la colpa e la pena, da indurre Giobbe a sfidare con audace fierezza chiunque voglia scrivere su di lui un "libello d'accusa": lo avrebbe portato come sua gloria sulle spalle; se ne sarebbe cinto il capo come di diadema.

In qual modo regge dunque il mondo la giustizia? Ed è veramente giustizia, quando, oltre alla rovina dell'eroe, si assiste al trionfo dell'iniquo? Nessuno più di Shakespeare ha colto ed espresso questa diabolica radice della sciagura tragica: l'azione di una volontà perversa che consegue felicemente il proprio intento distruttivo e sadicamente ne gioisce.

Quale dubbio insidioso, ritornano pertanto le tremende parole di Macbeth: "La vita non è che un'ombra incerta: per breve ora offusca gli oggetti, poi si dilegua. È una favola narrata da uno stolto con enfasi di gesti e di suoni; poi, alla fine, non significa nulla"¹⁰.

Ma proprio questa esperienza del tragico è rivelatrice all'uomo della sua spiritualità e, di conseguenza, è un pressante invito a riscoprire la dimensione spirituale, di cui il tragico è sintomo e rivelazione e che nell'istanza etica trova il momento del suo inveramento.

⁸ *Ecclesiaste*, cap. IX, 11.

⁹ *Job*, 6, 2-4.

¹⁰ W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, atto V, scena V.

3. L'uomo come essere contrassegnato dallo spirito

Che l'uomo sia un essere spirituale è un fatto assodato per la nostra cultura filosofica, e pertanto mi esimo dal richiamare in queste pagine gli argomenti su cui essa è venuta fondando questo suo convincimento. Quando si dice che l'uomo è un essere spirituale, non si deve però intendere che lo spirito sia qualcosa di aggiunto all'uomo, una qualità che abita in lui, bensì quella peculiare forma di esistenza che contrassegna il suo modo di esistere: l'uomo esiste cioè nella forma dello spirito; ed esistere nella forma dello spirito significa primariamente e soprattutto "essere vivente".

Il termine con cui i Greci designavano lo spirito, è *'pneûma'*. Ora, *pneûma* significa 'spirare', ed in questo senso *pneûma* è il vento; ma *pneûma* è anche il 'soffio'. Già questo duplice significato del termine fa emergere una duplice funzione dello spirito. In quanto 'soffio', lo spirito è il 'respiro'; in quello di 'spirare', esso è l'"irrompere violento" del vento. Nella dimensione del 'respirare', il *pneûma* si manifesta come realtà caratterizzata dal ritmo e quindi dalla continuità; in quella del 'soffiare', esso si presenta invece come il vento che spazza via quanto incontra. Da una parte, *pneûma* è dunque il 'respirare' del vivente; dall'altra, è invece la forza che può travolgere e distruggere il vivente stesso. E sulla base di questo duplice significato di *pneûma* viene a connotarsi una duplice realtà: la *psyche*, ossia quella che noi chiamiamo comunemente 'anima' e che è lo spirito che respira, e lo 'spirito' propriamente detto, il quale è qualcosa di più dell'anima. Anima e spirito non sono infatti la stessa cosa: l'anima indica la dimensione ritmica del vivente; lo spirito invece indica quell'irrompere travolgente del vento, che spazza via l'ordine sinora esistente.

Ora, l'animale in quanto vivente respira, e come tale è quindi caratterizzato dalla *psyché*. L'animale – e anche l'uomo è un animale – è inoltre quell'essere che abita *nel mondo*, ma che *non ha un mondo*. Perché l'animale abita nel mondo, senza però avere un mondo? Perché non è in grado di prendere distanza dal luogo in cui si trova; per questo è nel mondo, ma *non ha un mondo*. La lucertola sta accovacciata sulla pietra e si mimetizza col suo ambiente; l'animale vive legato al suo ambiente vitale, si sintonizza con esso e ad esso aderisce interamente. L'animale manca cioè di *proiezione*, ha una memoria limitata, i suoi riflessi sono sempre condizionati. Detto in sintesi:

il vivente come tale è nel mondo, al quale rimane totalmente legato, ed in tal modo vive dove si trova. L'uomo invece è un essere che non è e non rimane mai interamente presso se stesso; egli è quell'essere che anticipa il suo mondo e che quindi non si trova mai completamente legato ad esso. Sotto questo aspetto, l'uomo è un essere segnato dalla *manca*za. È pur vero che anche l'animale subisce la mancanza, ad esempio del cibo; ma allora lo cerca nel suo ambito naturale. A differenza dell'animale, l'uomo è però affetto dalla mancanza, nel senso che il mondo che gli sta dinanzi, gli sta dinanzi come l'ambito delle sue possibilità. Sotto questo punto di vista, l'uomo si trova sempre nell'anticipazione rispetto a ciò che egli nel suo presente è. Egli è *apertura al mondo*, il che lo fa esistere come essere *progettante* e perciò anche sempre *incompleto*.

Appare allora chiaro che l'"anima" dell'uomo oltrepassa l'ambito biologico del 'respirare'. Indubbiamente si trova essa pure in un ambito 'materiale', 'biologico', ma non è mai tutta completamente lì. Ed allora, dov'è? Certamente dove si trova il suo corpo, ma soprattutto *dove essa non è*. Ed allora diventa chiaro che per l'uomo ogni oggetto diventa un *segno*, un *compito*, un *rimando*: a seconda del mio progetto, l'albero è ciò da cui colgo il frutto oppure ciò da cui traggio la legna per scaldarmi, o il materiale per costruirmi una casa o un utensile. E questa capacità di progettare travalica la prospettiva dell'animale: esso vive dove si trova, senza mai anticiparsi. L'uomo è invece quell'essere vivente che non è mai soltanto presso se stesso; presso se stesso egli è unicamente sulla base delle possibilità che egli si anticipa. Da questo punto di vista, l'uomo è apertura che si determina in vista di determinati compiti; egli è quell'apertura che sa essere aperta a una determinata chiamata. Egli è quell'essere vivente che è sempre in movimento e che per questo non ha mai di fronte a sé un mondo fatto e definito. In questo senso l'uomo è *spirito*.

4. *Lo spirito come travalicamento della dimensione individuale*

Non tutti i viventi sono dunque, perché viventi, dotati di spirito, ma solo quelli che sanno prendere distanza dal mondo in cui vivono e che per questo sono come 'accesi' dal movimento e in tal modo si indirizzano alla realizzazione dei compiti a cui si scoprono chiamati. Lo spirito quindi *accende* l'anima e in tal modo la rende viva; esso

trasforma il possessore del proprio destino in un essere vitale. Perciò l'uomo non è semplicemente colui che vive passivamente la sua vita, ma è invece quell'essere che si fa carico di essa e che la orienta e la determina. L'uomo che vive guidato dallo spirito non è dunque – come suona un detto comune – un'"anima fredda", ossia un'anima che vive nella ripetizione e che rimane vincolata alle sue componenti domestiche senza gettare mai il suo sguardo sul futuro; un'anima cioè, incapace di 'muoversi' e di progettare. Certamente simili anime vivono, ma come marchiate da una componente inerziale, e perciò rimangono come chiuse in se stesse, senza saper guardare al mondo e senza entrare in vero rapporto con gli altri.

E qui affiora un'ulteriore caratterizzazione dell'uomo come spirito: egli si costituisce come relazione. L'albero *diventa* per lui qualcosa che egli può piantare, coltivare, utilizzare per i propri scopi. In quest'ottica, l'intero ambito dell'esperienza umana si rivela come *rapportarsi*; e quanto più questo rapportarsi diventa ampio e completo, tanto più diventa chiaro che il rapportarsi non ha primariamente per oggetto l'albero, l'acqua, la casa, bensì l'altro uomo. Di questo diremo però dopo. E vedremo anche come sia proprio nel rapportarsi all'altro, che l'uomo si realizza come spirito, poiché in questa relazione ognuno di noi si rapporta a qualcosa che non si lascia affatto ridurre entro l'ambito del nostro progetto.

Con l'affermare che l'uomo è *apertura per le possibilità*, non si asserisce però soltanto che egli è dischiuso a quanto è in grado di intraprendere, ma anche che è esposto a ciò che può accadere; per via della sua "mancanza esistenziale", a causa della quale egli *non è mai presso di sé*, egli si trova in balia di ciò su cui non ha dominio. Il 'possibile' non riguarda infatti soltanto ciò che sta in mio potere, ma anche ciò che a questo mio potere si sottrae. Ed ciò che in massimo grado al mio potere sfugge, è l'irrompere dell'altro nella mia vita; l'altro che, per il fatto stesso di porsi di fronte, mi interroga e mi impone di rispondere, anche se io non voglio; l'altro che, per il fatto stesso di interrogarmi, mi impone di prendere posizione riguardo al mondo. Finché io progetto per me la mia vita, sono indubbiamente in grado di programmare il mio orientamento; ma quando l'altro irrompe con tutta la sua imponderabilità nella mia vita, i miei progetti si rivelano astratti, inadeguati, fuori della realtà.

Ed è a questo punto che l'istanza etica, che nella sua conformazione generica di 'responsabilità' s'era affacciata quale componente

imprescindibile dell'esistenza umana, non appena questa si era rivelata come 'vita nello spirito', si trova chiamata a specificarsi in atteggiamenti e comportamenti concreti. Nel linguaggio comune ricorre di frequente l'espressione "è un uomo di spirito". Locuzione, questa, che ha un duplice senso. Essa significa infatti "spiritoso"; termine che in prima istanza non connota affatto una dimensione volgare della vita, bensì la capacità di essere *leggero*. L'uomo di spirito è appunto colui che sa essere leggero di fronte agli eventi imponderabili della vita, e che non soccombe di fronte al peso oppressivo e alle costrizioni della realtà. L'essere *leggero* è dunque un contrassegno dell'esistere-nello-spirito. Ma "uomo di spirito" significa anche uomo dotato di *coraggio*, ossia l'uomo che anche nei frangenti più difficili dell'esistenza, sa mantenere in sé viva la 'chiamata della vita'. Ed è proprio nell'uomo coraggioso che lo spirito manifesta in tutto il suo fulgore la sua superiorità rispetto al puro vivere. La vita infatti, in quanto tale, tende a conservarsi e a proteggersi; lo spirito invece, tende all'apertura. Ora, dal punto di vista del vivere, il mantenersi e il conservarsi della vita è il massimo, e perciò la vita tende ad auto-difendersi. Ma dal punto di vista dello spirito, la vita non è affatto il massimo, perché in nome dello spirito io posso anche perdere la vita; alla luce dei miei progetti, di ciò che io ritengo di dover compiere, sperisco di persona quanto sia povera cosa il semplice vivere! Mentre il vivente come essere biologico ed economico tende ad accontentarsi di una vita minimale, ossia di una vita che è di fatto un sopravvivere, chi vive invece nello spirito è pronto, in nome appunto dello spirito, a rinunciare a questa vita. La vita nello spirito è dunque *vita nella libertà*.

5. *Lo spirito come libertà e come relazione trascendentale col corpo*

In quanto apertura, compito, risposta all'imprevedibile e al non calcolabile, lo spirito si trova costantemente in cammino; un camminare che è creatività e che lo induce a scoprirsi in modo sempre nuovo. Proprio dello spirito è dunque costituirsi incessantemente in modo nuovo. Chi è guidato dallo spirito *costituisce* dunque *un* mondo; egli *non ha* perciò soltanto un mondo, ma *crea* un mondo; l'uomo che è guidato dallo spirito si stacca dalla semplice ripetizione dell'esistente, e ciò, sino a porre totalmente in gioco se stesso. Ed

appunto in questo suo porsi totalmente in gioco, lo spirituale dell'uomo rivela una naturale continuità con la dimensione c'è di materiale della vita. Certa tradizione filosofica, soprattutto quella di ascendenza cartesiana, ci ha abituati a considerare lo spirito come contrapposto al materiale e al corporeo: lo spirito ha a che fare con l'eterno e il materiale invece col caduco. Ma che cosa sarebbe questo 'eterno', se staccato da compiti, da progetti concreti? Che cosa sarebbe un'eternità priva di movimento? Qualcosa di morto. In quanto apertura e compito, lo spirito non è dunque per nulla l'antitesi del materiale; infatti l'uomo spirituale è pur sempre anche corpo, è spirito con il suo corpo. Lo riconosce persino Spinoza, quando afferma che nell'atto del comprendere non è mai possibile separare l'intelletto dal suo rapporto col corpo. Del resto, è sufficiente riflettere un momento sulla fenomenologia del nostro progettarci: tra un'ora uscirò da quest'aula e nel corridoio incontrerò quella determinata persona, e posso immaginarmi che parlerò o forse non parlerò con lei. Tutto questo complesso di fenomeni è vissuto adesso da me nell'anticipazione dello spirito; ma lo spirito che mediante questa sua mobilità si anticipa, nega forse il corpo? Indubbiamente no. Esso oltrepassa lo stato biologico-statico del corpo e la pura inerenza di questo al presente; lo spirito non inerisce cioè semplicemente al presente nella sua materialità: ma ciò non significa affatto che esso possa esistere ed esplicitarsi prescindendo dal corpo. Se dunque lo spirito amplia l'ambito della vita e in tal modo perviene alla libertà, ciò non significa che esso si libera *dal* corpo, ma che si rende libero *nel* suo corpo. Non dunque lo spirito come negazione del corpo, ma lo spirito come oltrepassamento del presente materiale e, di conseguenza, come ampliamento delle possibilità del corpo.

La riprova dell'imprescindibilità di questa connessione tra corpo e spirito ci viene offerta dal corpo stesso. È infatti fuori di ogni dubbio che il corpo resta come mutilato, se si sottrae alla dimensione dello spirito, poiché si condanna alla contingenza del proprio stato biologico e rinuncia in tal modo alle sue molteplici possibilità, alle sue molteplici fungibilità. Ed allora diventa chiaro che al pari dello spirito, anche il corpo è relazione. Se infatti consideriamo il corpo nel contesto delle sue possibilità, ci accorgiamo che esso è essenzialmente esperienza del mondo, e di conseguenza è costruzione del mondo, è anticipazione: è mediante il corpo e avendo un corpo che l'uomo costruisce il mondo.

Ma che cosa significa allora propriamente 'essere corporeo'? Significa forse che io sono dentro un corpo? Questo problema ha tormentato per anni Edmund Husserl, e le sue analisi da lui esposte in *Ding und Raum*¹¹ stanno a documentarlo. Con rigorosa fedeltà al suo metodo fenomenologico, Husserl osserva: In questo momento mi trovo qui in cattedra e col mio corpo osservo i miei studenti, parlo ad essi. In quanto vivente esisto dunque in questa sequenza e il mio corpo esiste in questa *relazione*, e non invece come 'cosa'. Corpo e spirito non sono perciò disgiungibili l'uno dall'altro, bensì al contrario lo spirito è la dimensione relazionale della corporeità in quanto tale. Quando perciò l'uomo riduce la sua relazionalità, riduce anche la sua intensità spirituale e riduce così se stesso alla propria dimensione biologica. Quanto più invece la sua possibilità relazionale si espande, tanto più il corpo viene posto in movimento e tanto più l'uomo esperisce l'ampiezza della sua libertà.

6. *Lo spirito come volontà e l'istanza etica come eroismo misericordioso*

Se lo spirito è relazione, libertà e ininterrotto trascendimento del presente, appare allora scontato che esso sia fondamentalmente volere e desiderio. Alla luce di quanto è venuto sinora emergendo, lo spirito si è infatti rivelato come "volere-sé-eternamente", il quale trova attuazione nel "volere se stessi in modo diverso da come finora siamo". In forza del suo rapporto trascendentale col corpo, lo spirito è nella sua struttura talmente legato a quest'ultimo, che la prima sua manifestazione è il *desiderio*. In una celebre e grandiosa pagina della *Fenomenologia dello spirito*, quella per intenderci, in cui viene illustrata la *dialettica servo-padrone*, Hegel s'interroga su che cosa significhi "volere se stessi eternamente"; e forse nessun'altra riflessione meglio di quella hegeliana ci può aiutare a comprendere nelle sue radici più profonde la dimensione relazionale, che caratterizza lo spirito. L'obiettivo della relazione è l'oggetto: vedo un frutto e lo voglio mangiare; vedo un bene e lo voglio gustare e solo allora sono contento. Nel momento però, in cui desidero un determinato oggetto, può accadere che questo sia desiderato anche da un al-

¹¹ E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. v. Ulrich Klaesges, (Hu. XVI), Den Haag 1973.

tro, ed allora s'innesca una lotta contro l'altro per il possesso dell'oggetto. Motivo scatenante di questa lotta può indubbiamente essere il momento 'animale' dell'impossessarmi dell'oggetto; ma può anche essere la mia volontà di essere riconosciuto dall'altro come legittimo possessore dell'oggetto in questione. Quando cioè lottiamo per il possesso di un bene concreto, siamo veramente sicuri di lottare per questo possesso? Oppure l'intento che ci muove è soprattutto quello di affermarci, di ottenere dall'altro un 'giusto' riconoscimento? Quando Achille all'inizio dell'*Iliade* si scontra con Agamennone per il possesso della schiava, in fondo – ci fa capire Omero – ad Achille non importa gran che della persona concreta di questa; ciò a cui egli mirava, era che la sua dignità e il suo valore venisse riconosciuto da Agamennone. Lo spirito, in quanto volere se stessi, è dunque fondamentalmente lotta per il riconoscimento.

Ora, questa lotta può produrre tanto risultati, costruttivi quanto distruttivi. L'analisi sin qui sviluppata ha infatti fatto emergere come lo spirito, in quanto relazione, non sia soltanto relazione con le cose, ma principalmente con l'altro; e dal momento che lo spirito è 'volere se stessi eternamente', la relazione con l'altro si specifica come relazione col *volere* dell'altro. Il volere dell'altro diventa cioè momento di conflitto, perché si presenta come una forza che si contrappone alla mia e che io voglio superare.

In questa lotta, in cui l'oggetto visibile del contendere sono sempre dei beni, è possibile che i due antagonisti giungano ad accordarsi, sino a cooperare, perché riconoscono che unendo le loro forze, i beni in questione diventeranno meglio e maggiormente usufruibili da ambedue. Anche però in questo caso, la relazione con l'altro rimane pur sempre relazione con un volere che si sottrae al mio. Infatti nella relazione con l'oggetto, la misura del mio relazionarmi è sempre il mio soddisfacimento, sicché nei riguardi dell'altro non esiste un criterio 'chiaramente e limpidamente oggettivo' di valutazione. L'altro, a sua volta, rimane per me un volere insondabile, che come tale può contrapporsi a me, come pure entrare in dialogo con me; il mio rapportarmi con lui può quindi svilupparsi come lotta per il possesso delle realtà del mondo, sottraendole al mio rivale, come pure può svilupparsi in incontro solidale, in cui il mondo diventa per ambedue la casa comune per tutti gli uomini.

In ogni caso, lo spirito che nel suo profondo si è rivelato soprattutto libertà, scopre nell'altro colui che, unico tra tutte le realtà, è in

grado di porgli dei limiti, e che perciò, unico tra tutte le realtà, può diventare suo rivale e suo nemico. Ed allora si fa chiaro, come il male non venga dal corpo, dalla materia, ma esclusivamente dallo spirito che, in quanto libertà, è in grado di dispiegarsi come arroganza e sfrenatezza, come negazione di ogni altro essere diverso da sé. La libertà si traduce allora in fonte di conflitto e lo spirito diventa forza distruttiva che, in prima istanza, si rivela distruttrice dello spirito stesso, perché lo nega nella sua struttura propria, che è la relazionalità.

Per scampare al pericolo di questa degenerazione e realizzarsi nella sua natura di forza vivificatrice, lo spirito non deve seguire altra via che quella dell'intenzionalità innata che lo guida, e che è quella del costante trascendimento mirante all'allargamento delle sue relazioni. Soltanto a questa condizione esso si salvaguarda dal cadere nella monomania, il cui sbocco sarebbe o una sterile solitudine, oppure la violenza. Non più dunque vento che irrompe e vivifica, ma vento del deserto, che inaridisce e distrugge quanto incontra; ecco a che cosa si ridurrebbe lo spirito in quest'ultimo caso. Ed è soprattutto quando lo spirito rinnega la sua fondamentale relazione costitutiva, ossia quella col corpo, che esso si trasforma in forza devastatrice; col ridursi a 'spirito puro', esso non riconosce infatti più alcun limite e, come i vari fondamentalismi oggi di moda stanno a comprovare, si autorizza in nome unicamente di se stesso, a compiere le più odiose e assurde nefandezze. Non è un caso, del resto, che proprio dallo spiritualismo, con la svalorizzazione della corporeità, provengano le giustificazioni più assurde degli eccessi più esagerati e di segno più contrapposto nei riguardi del nostro fisico, come le violente flagellazioni di stampo medievale e le sregolatezze sessuali e l'uso di droghe nell'epoca nostra. In ambedue i casi, in nome della pura e assoluta libertà il corpo non viene di fatto accettato. Ora, il corpo è pesantezza, stanchezza, dolore; e quest'esperienza ci rende consapevoli della nostra limitatezza; rifuggire da questo limite non può che condurre nella follia dell'onnipotenza.

Va perciò ribadito con forza l'imperativo: "liberi mediante lo spirito, non però nel senso della sua totale incondizionatezza". Ma qual è allora, in questa prospettiva, il percorso da seguire, perché lo spirito si renda libero senza per questo rendersi distruttore di quanto incontra? La risposta di Husserl è perentoria: quello di assumere come propria misura il dolore umano, poiché ciò significa accettazione

del limite degli uomini e, al contempo, partecipazione della loro fragilità. È infatti nella disponibilità al reciproco aiuto, che lo spirito trova il proprio inveramento. La religione cristiana, prosegue sempre Husserl nell'opera citata, col far propria questa concezione dello spirito, ha potuto perciò a buon diritto chiamarlo *parákletos*, consolatore. Poiché unicamente entro la prospettiva del vicendevole aiuto lo spirito si rende forza vivente e che dà vita; ed è solo nel prendere coscienza di dover assumere come propria misura il dolore, che esso diventa salvezza degli uomini. Poiché nell'incontro col dolore si apre veramente all'universale e guadagna in grandezza; a patto però che l'incontro non si riduca a sopportazione del proprio dolore, ma che si traduca in partecipazione al dolore altrui. Eroico e misericordioso; ecco allora le due connotazioni dello spirito che sa inverarsi nella sua più schietta autenticità: eroico, perché non si nasconde il dolore che travaglia le profondità dell'uomo, ma anzi lo prende su di sé; misericordioso, perché di fronte al dolore altrui non si ritrae, ma anzi si dona.