

**DALL' IO AGLI ALTRI.
Verso una antropologia filosofica della relazione**

Il risveglio della coscienza all'altro

Quando ripenso al mio liceo non posso fare a meno di ricordare quell'impressione terribile che mi ha accompagnato per tanto tempo. Ero nella classe spazialmente, ma non lo ero realmente. Tutto si svolgeva fuori di me ed io, come dinnanzi ad un grande schermo cinematografico, potevo solo osservare ed appena condividere emozioni e situazioni.

A questa estraneazione, che si imponeva immediatamente alla mia coscienza nelle situazioni più diverse e nei momenti più impensati, non sono mai riuscito ad abituarmi; dinnanzi a questo sentimento cercavo di avere lo stesso atteggiamento che esso mi imponeva sulla realtà.

Guardando dentro di me trovavo una ricchezza infinita, fatta non tanto delle conoscenze che andavo aggiungendo gradualmente alla mia memoria quanto delle possibilità a cui la mia mente poteva aprirsi. Ma la possibilità non è la realtà, ben lo sa chi dopo aver tanto immaginato si ridesta al mondo. Ridestarsi al mondo, vederlo per quello che è, non con i fantasmi belli o brutti che generava la mia sensibilità, diveniva in tale situazione un imperativo della coscienza stanca delle soluzioni infantili che gli erano state propinate fino a quel momento, eppure incapace di prendere il volo verso una qualsiasi destinazione.

Le ali della volontà, del desiderio stesso, sembravano incollate, mentre la mente, da sola, poteva correre dove voleva nelle lunghe ore di solitudine, che forse erano solo una manciata di istanti.

Era maturata questa solitudine in tempi lunghi, non era fatta dell'assenza degli altri ma dell'indifferenza della loro presenza. Nessuno sembrava incidere profondamente in me, tutti potevano passarmi accanto ma nessuno poteva vantare di aver lasciato un segno al suo passaggio.

Nel desiderio, credo disperato, di trovare qualcuno, nessuno rispondeva a ciò a cui più profondamente aspiravo.

Si combatte una vita in tale sentimenti e c'è che ci muore dentro.

Sì, perché ciò che ho descritto ora non è il racconto di questo o quello, ma il racconto della coscienza di sé che si risveglia alla coscienza dell'altro. Gli psicologi ci assicurano che il principio di unità che lega il bambino alla madre è un principio originario; solo con il tempo si attua un distacco del bambino che inizia a percepirti separato dagli altri. Ma se questo processo ha un ritorno indietro, nel riconoscimento del nostro legame profondo con gli altri o si conclude nell'isolamento supremo, nell'individuazione impenetrabile, è questione che supera la psicologia. Se infatti il «noi» è più dell'individuo o se è questi ad essere la parola ultima dell'esistere quotidiano e, ancora più importante, del nostro progettare, è questione più profonda di una semplice descrizione e va a toccare il fondo della coscienza dell'uomo, a dire ciò che egli è più propriamente nella sua intimità e nella sua relazione con gli altri, con il mondo e con Dio.

Perché io?

È impossibile non porsi domande sull'uomo ed in particolare sul singolo uomo. Già è stato evidenziato da molti ed in molti contesti che fino a quando si incontrerà nell'esperienza umana la sofferenza corporale o spirituale e questa situazione sembra inseparabile dalla condizione stessa umana e ci sarà in qualche modo finché ci saranno uomini, non ci si potrà accontentare di conoscere solamente i cambiamenti sociali, ma ci si dovrà confrontare e si vorrà comprendere il senso dei problemi personali per orientarsi nella modalità comportamentale da assumere e rispondere così al-

le questioni poste dal singolo. Potremmo noi rispondere in maniera definitiva a tale questione? È possibile rispondere? È illusione poter uscire dal proprio cerchio di impressioni ed emozioni per incontrare realmente gli altri e costituire con loro un «noi»?

«Io cercherò di dire la mia». Risponderò, sapendo che altri potrà dire altrimenti, nella coscienza e nella certezza che a tale questione si risponde solo vivendo e raccontando a sé ed agli altri il progetto su noi stessi che continuamente formiamo, correggiamo, attuiamo. Io sono ciò che voglio essere, non solo ciò che sono né tanto meno ciò che sono stato. È un principio semplice, accecante di ogni possibile contrappunto perché si fonda non su una affermazione concettuale intuitiva o deduttiva ma sulla libertà e possibilità, caratteristiche proprie al mio essere uomo, che mi consentono, nonostante le difficoltà che ciò può comportare, di andare verso il mio progetto più autentico. Senza tale progetto l'ultima spiaggia è solo l'ansia, la depressione, la disperazione, in ultima analisi il suicidio e non solo quello fisico, ma quello delle emozioni e dell'intelletto. Il progetto ultimo resta il senso ultimo di ogni azione e di ogni discorso, ma esso né è deposto nella nostra memoria, né è ritrovabile solo con una ricerca puramente intellettuale della verità. Il progetto ultimo di noi siamo noi stessi, è posto nella nostra azione scelta, nella realtà concreta che ci costituisce domanda sulla vita e risposta fatta di impegni esistenziali, coerenza e tradimenti. Tale progetto che siamo non è collocabile al di fuori di ciò che ci costituisce come siamo.

Tutto ciò che siamo, sentiamo, desideriamo è posto in una relazione strettissima con la realtà che ci circonda: l'io fuori dalle categorie della realtà storica, interpersonale, sociale, ambientale risulta impensabile.

La vera questione dell'io è «Perché io?».

C'è una duplicità di senso nel porre questa domanda e va mantenuta. C'è un aspetto anteriore alla domanda stessa in cui il richiedente pone la sua stessa accettabilità come problematica. Questa impone una analisi dell'individualità di ognuno prima d'ogni possibile analisi di condizione e situazione. C'è un senso che si pone a partire dalla domanda stessa e che pone la questione di perché il consistere del mondo si manifesta per me essenzialmente nel mio esserci.

La domanda ultima e non concludente è l'apertura estrema per cui l'essere del mondo e l'essere dell'io si toccano nel limite del mio orizzonte in cui l'albeggiare del mondo e degli altri costituiscono l'orizzonte dell'io e sono oltre, scavano nell'io uno spazio vuoto che li accoglie e sono veri per il loro imporsi oltre ogni previsione e volontà dell'io stesso.

Con questa domanda «Perché io?» non si vuole porre una domanda psicologica sul contenuto psichico dell'io che pone la domanda ma una questione ontologica e gnoseologica fondante: perché le determinazioni del mondo e degli altri non altrove che in me? Ovvero: perché l'essere si rivela nell'io, in ogni esistente si pone e si mostra come possibile o realmente esistente nel confine tra io e mondo, tra io ed altri?

C'è una frattura sempre suturata e sempre abissale nel contattarsi del mondo nell'io e dell'io con il reale; io ed il reale, fatto di mondo ed altri, risultiamo sempre estranei e sempre coappartenenti. In me ed in esso si mostra l'essere. In una prospettiva religiosa emerge da tale realtà e si costituisce attraverso la nostra libera adesione un Volto: quello di Dio. Ma la nostra libera adesione non è una variabile secondaria o una mera ipotesi di ricerca nella scoperta di tale Volto. Senza di noi Dio non può mostrarsi a noi. Fuori da noi, dal nostro concreto guardare fuori con occhi attenti, cuore ed intelligenza aperti, è inutile ogni teorica presentazione di Dio, di un progetto sull'uomo e della loro stessa possibilità. Già Agostino aveva sottolineato che Chi ti ha creato senza nulla chiederti non ti salverà senza di te. È inutile attendere da fuori di noi delle risposte che solo in noi possiamo trovare e sicuramente è solo in noi che potremo trovare la risposta ultima, il progetto nostro ultimo, la possibilità dell'incontro con Dio.

È legge dell'amore non essere percepito se non da chi ama. È una legge crudele e senza possibilità d'appello ma è una legge fondata esattamente sul principio della libertà e della possibilità che abbiamo indicate come tipicamente umane. Non ci accorgiamo quanto sentiamo come affetto fastidioso, appiccicaticcio, quell'amore che ci giunge dalle persone che non amiamo? E quanto doloroso è accorgersi dell'indifferenza che troviamo

nell'ambiente intorno a noi se in esso desidereremmo trovare un calore umano ed un affetto più personale?

Resta profondamente radicata in noi la possibilità di infiammare con la nostra presenza la presenza degli altri, ma resta possibile essere infiammati dall'affetto di un altro solo se gli concediamo spazio. Ma concedere spazio è già amare, è già fornire un punto d'appoggio all'altro nella nostra coscienza perché lo utilizzi per potersi esprimere, per poter comunicare sé a noi, per poter essere realmente in relazione con noi.

Nell'esperienza quotidiana ci accorgiamo di quanto poco avvenga questo, di quanto l'esperienza si colori poco di possibilità e diviene asfittica sotto il peso di ruoli ben determinati e che siamo tentati di difendere continuamente.

È questo il motivo più profondo del nostro rinserrarci in noi stessi, del nostro non credere più a null'altro che a noi, nell'illusione che essendo ogni affermazione formulabile solo in noi ciò significa che solo la nostra è vera. Così non è. La filosofia ha mostrato più volte che solo nel pensiero come atto che conferma la mia esistenza regna sovrana la certezza dell'esistenza, ma ha tentato in vari modi di uscire dalle conseguenze di ogni possibile isolamento del soggetto che tale certezza potrebbe portare.

Gli altri

La quotidiana vicenda umana ci mostra come è inutile credere solo a noi, o alla validità del nostro pensiero, basta poco per accorgersi che gli altri ci sono e, nel cono vuoto del loro volto noi ci cerchiamo, ci troviamo, ci perdiamo.

Il nostro essere ci spinge verso di loro. Il vuoto di accoglienza che in essi cogliamo o il pieno di una conclusione a cui sono giunti ci attirano e ci si impongono. Eppure gli altri restano un mistero, solo perché ci sono, solo perché ci respingono o ci attirano. Senza di loro il nostro respiro stesso non sarebbe vivo, non sarebbe che possibilità tutta da verificare. Inseguiamo nel modo di porsi degli altri, nel loro parlare ed essere quotidiano, delle possibili risposte, dei significati. Vorremmo scoprire in loro qual-

cosa per noi, per loro stessi, ma ci ritroviamo ricacciati solo in noi a trovare risposte per noi e per loro. Resta così centrale il nostro essere possibilità e libertà che ogni risposta, fosse anche per l'altro, viene e può venire solo da noi.

Non c'è crudezza in tali considerazioni, né pessimismo, ma solo il desiderio di porre in chiaro che da sé non si può fuggire, solo in sé si può trovare la forza, il progetto, anche per cambiare di segno la realtà, per capovolgerne il significato eventualmente negativo che in essa vi cogliamo.

C'è una sorgente che si apre ad ogni incontro con l'altro, ma ci si ritrova solo dinnanzi ad una pozza se l'altro non è amato per quello che è realmente, se non ritorna in noi, per rispondere, se si cade in un fuori di noi che è effimera fuga, illusione, droga dell'anima.

L'altro non può sostituirmi nella mia progettazione, né io posso sostituirmi all'altro, qualunque incontro ripete la verità della distinzione nonostante l'unità con l'altro che riusciamo a raggiungere. Eppure si può veramente incontrare l'altro, si può vedere nell'altro qualcosa che supera noi stessi e l'altro. Nei molti volti degli altri, degli sconosciuti incontrati per caso, si può vedere una luce. Solo in quel momento l'orizzonte della nostra casa, del nostro studio, del nostro lavoro, delle nostre cose e delle nostre stesse conquiste svanisce inglobato da una voce che chiama fuori, indica una via percorribile ad ogni incontro e permette di affermare che è vera la regola d'oro: *C'è più gioia nel dare che nel ricevere.*

Non c'è nulla di servile nell'ascoltare e seguire quella voce che chiama fuori di sé e fa superare i limiti che l'uso privato della ragione ci impone, del resto la stessa ragione non conta molto se non giunge ad un confronto con le altre, se non si predisponde come ricerca della verità. La coscienza poi che la verità può guidare la ragione, forzarla e liberarla da se stessa e dai suoi schemi, è dinnanzi a noi nell'uso quotidiano che compiamo della ragione in relazione all'azione.

La verità vi farà liberi si dice nel Vangelo, ma la verità di cui si parla non è riducibile ad una formula ontologica o teologica, più o meno definita e definitiva, ma è un incontro con l'assoluto che si compie in Gesù. Quel Gesù che deve tacere davanti a Pilat-

to che gli chiede che cos'è la verità perché, come già ha evidenziato Kierkegaard, egli stesso è la verità¹.

La verità non è un contenuto comunicabile immediatamente, né una nozione conquistabile definitivamente e rinchiudibile in una formula. È l'imporsi della realtà come verità, come assoluto in essa rivelantesi, che ce la mostra e ci guida senza consentirci di ridurla a noi o all'altro. Nessuno sembra più limitato nella sua umanità di chi è schiavo delle sue idee, della sua percezione del mondo e risulta incapace di cogliere il vero che gli si mostra nel reale, negli altri.

La polvere che con il tempo si accumula sugli ingranaggi della nostra coscienza scricchiola, si perde solo nella fatica di aprirsi all'altro e ci riconsegna un io capace di rinnovarsi, di costituirsi, di ripensarsi, di aprirsi alla verità.

L'altro proprio perché altro, diverso, straniero, mi mette in discussione, mi mette in luce ed illumina con il suo spiazzarmi le mie possibilità, le qualifica, da loro la facoltà di venire fuori in pienezza. Ma così facendo confonde la mia ricerca di cose e mi conferma in una certezza nuova per ognuno: ogni persona non è inutile. Solamente detto questo ha senso dire che anch'io non sono inutile, altrimenti c'è solo l'affermazione di una affermazione: io penso, io sono.

Ogni altro può confermare la mia esistenza e la sua sensatezza, solo ogni altro.

Ogni altro ed ogni avversità o felicità che deriva dall'incontro mostra la vita e mi interella, per questo mi dà senso. Solo l'altro può provocarmi così profondamente. Solo con Venerdì è possibile narrare la storia di Robinson, altrimenti destinato a ritornare allo stato di un animale che ha avuto la fortuna di accumulare velocemente la capacità di utilizzare un strumentazione più o meno adeguata alle sue vicende. Robinson deve rischiare la sua vita perché si attui il riconoscimento di Venerdì. Solo l'altro interella, ma non può che interpellare me e dunque richiede da me una risposta adeguata, non dalle mie cose solamente, non dalle funzioni sociali che svolgo, solo da me come persona, come li-

¹ S. Kierkegaard, *Scuola di cristianesimo*, tr. it., Roma 1977, pp. 202 ss.

bertà e possibilità, progetto incarnato. Già Nedoncelle ha mostrato con chiarezza che ogni amore che si riceve da un altro include in sé la richiesta e l'esigenza di una reciprocità².

Persona e funzione

Il rischio della nostra società di istituzionalizzare e relegare sul piano della pura prassi e dei ruoli sociali ogni possibile relazione è stato più volte e da più parti evidenziato, resta valida la notazione che a proposito della demitizzazione della morale evangelica ha fatto Castelli:

Il comandamento «ama il prossimo tuo come te stesso» acquista un significato tecnico: non c'è prossimo, ci sono solo esseri umani che trovano il loro posto nell'organizzazione dei rapporti tecnici che permettono la vita così detta migliore della società futura. È stato detto: «il singolare appartiene ancora al non essere». L'«appostamento» è il prossimo di domani. A ciascuno il suo posto. Cedere il proprio non ha senso; aggiungo: è impossibile senza turbare l'ordine sociale. Sacrificarsi? Un altro modo di venir meno al comandamento evangelico demitizzato (il mito dell'autonomia del prossimo)³.

Tali considerazioni non devono però condurci ad irrigidirci in una critica che resta infruttuosa perché fondamentalmente di rifiuto del proprio tempo con le potenzialità positive che esso pone anche per quanto riguarda la organizzazione dell'impegno per rispondere alle esigenze di ognuno.

Non va dicotomizzata la funzione dalla persona che la svolge, la qualità della relazione funzionale implica la possibilità della relazione interpersonale e viceversa la relazione interpersonale porta con sé la possibilità di rapporti funzionali.

² M. Nedoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946, p. 13.

³ E. Castelli, *Critica della demitizzazione*, Padova 1972, p. 184.

È inutile ipotizzare una relazione pura da persona a persona fuori dai ruoli che si impongono socialmente, così come è deleterio dimenticare la persona dietro la maschera che assume nel ruolo sociale.

Bisogna prendere coscienza che ogni distinzione tra persona e ruolo è pericolosa perché ricaccia in un sentimentalismo dicotomizzante e di fatto impersonale, in cui la persona altrui è ridotta alle proiezioni di bisogni che su di essa si operano. D'altra parte non ha senso cadere in un tecnicismo spersonalizzante che riduce alle abilità sociali il valore della persona, una riduzione che implica di fatto una valutazione della persona umana solo in base alla sua capacità produttiva. L'altro nel suo relazionarsi concreto a noi, in un ruolo, qualunque esso sia, resta un mistero, solo perché c'è. Accorgersi dell'altro realmente è accorgersi che con lui siamo incatenati nel reale, che senza il suo esserci non ci sarebbe il nostro, almeno in un certo senso. Dinnanzi all'altro non si tratta di ricostituire un significato spicciolo del suo esserci o del nostro incontrarci in ruoli determinati, ma si tratta di prendere sul serio la sua alterità, la sua dignità. Con ciò non si vuole far cadere ogni ruolo in un appiccicaticcio rapporto affettivo, ma si vuole sottolineare l'assoluta irriducibilità dell'altro a noi, la sua distanza e ad un tempo solo la coappartenenza con noi e di noi con l'umanità intera. Resta tale atteggiamento tipico di quell'equilibrio dell'amore cristiano indicato da Chiara Lubich:

L'equilibrio dell'amore cristiano sta nell'amare la singola anima vicina e lavorare per la comunità intera della Chiesa e dell'umanità, dal nostro angolo di vita⁴.

Questo calarsi nel presente concreto della relazione con l'altro facendogli prossimi ed al tempo stesso cogliendo in tale relazione una attuazione di relazione che coinvolge ogni membro dell'umanità, spazza via quelle attese che ci nascono e rinascono

⁴ C. Lubich, *Scritti spirituali*, Roma, 1978, vol. I°, p. 288; cf. a p. 33, la meditazione «Dilatare il cuore».

nel cuore, a volte immotivate, che portano con sé delusioni affettive e blocchi della relazione in attesa di un non ben identificato contraccambio. Parlare ed agir da uomo veramente libero significa anche non attendere nulla come contraccambio, non usare il nostro ruolo come un potere sull'altro, non strumentalizzare il nostro rapporto in funzione di altro che non sia in esso compiuto. Tale atteggiamento non comporta però l'indifferenza come conclusione, al contrario una viva partecipazione che non si traduce in una azione di fagocitazione reciproca ma si risolve in un incontro costruttivo delle alterità stesse e del loro potersi incontrare.

Non si dimentica la fiamma che volevi dare ad un cuore gelido e solitario o il ponte che lanciasti nel vuoto abisso che volevi attraversare. Per arrivare bisogna avviarsi nel vuoto, nel nulla, riascoltare il canto del pazzariello che risuona in noi. È un ritornello pieno di guizzi, di soste per mancanza di fiato, è la fame che costringe a mettere la scena per attirare gli altri. Ma la vita non è né il canto, né il ghigno di chi conta il denaro alla fine del ballo, è la ricerca di una collocazione cosciente tra gli altri. Improvvisa è la luce intravedibile nella condizione del vuoto, niente in cui posso incontrare gli altri per quello che sono, essendo solo ciò che sono.

Il nostro paradiso ed il nostro inferno

C'è chi ha detto che l'inferno sono gli altri.

È una grande verità se ad essa aggiungiamo l'altra faccia della medaglia. Gli altri sono il nostro inferno ed il nostro paradiso. Si potrebbe dire che noi non possiamo sperimentarne un altro, almeno nella nostra condizione ontologica attuale. La relazione possibile con l'altro nella sua concretezza ci apre l'una e l'altra possibilità, ci spinge fuori di noi o ci ricaccia in noi consentendoci di sperimentare paradiso ed inferno.

Interessante risulta in tal senso una storia zen:

Un soldato che si chiamava Nobushige andò da Hakuin e gli domandò: «C'è davvero un paradiso ed un inferno?» «Chi sei?» volle sapere Hakuin. «Sono un samurai» rispose il guerriero. «Tu un soldato?» rispose Hakuin. «Quale gover-

nante ti vorrebbe come sua guardia? Hai la faccia da accattone!». Noshige montò così in collera che fece per snudare la spada, ma Hakuin continuò: «Sicché hai anche una spada! Come niente la tua arma è troppo smussata per tagliarmi la testa». Mentre Noshige snudava la spada, Hakuin osservò: «Qui si aprono le porte dell'inferno!». A queste parole il samurai, comprendendo l'insegnamento del maestro, rimise la spada nel fodero e fece un inchino: «Ora si aprono le porte del paradiso» disse Hakuin⁵.

Il problema filosofico è se questa coappartenenza della nostra felicità e del nostro essere agli altri sia una variabile possibile, un *accidens* o parte essenziale del nostro essere e dell'essere, risolvere in un senso o nell'altro non è secondario.

Se Sartre ha definito la relazione interpersonale come essenzialmente costituita dal negativo e dal conflitto⁶, l'esito ultimo del suo pensiero non è riducibile a tale negatività⁷ ma, nella prospettiva della libertà e possibilità che lo caratterizzano, risulta considerare essenziale la relazione con gli altri. Sartre evidenzia come l'uomo in quanto capace di scegliersi definisce con le sue scelte l'essere degli altri uomini, apre nuove vie di senso:

Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo dire che ciascuno di noi, scegliendosi sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere⁸.

Noi vogliamo evidenziare come lo sciegliersi può implicare un superamento della negatività e può costituire l'uomo essenzialmente come aperto all'altro. In tale direzione ci sembra sia andato Marcel, che nella descrizione dialettica dell'avere, dopo una

⁵ 101 Storie Zen, a cura di N. Senzaki e P. Reps, Milano 1973, p. 71.

⁶ J. P. Sartre, *Essere e nulla*, 1943, III, pp. 1-4.

⁷ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

⁸ J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. Paese, Treviso 1993, p. 42.

analisi che per alcuni aspetti risulta condurre ad una impossibilità di superare il piano dell'avere, evidenzia come essa spinga verso una alternativa radicale tra il rimanere nella dialettica tra servo e padrone, altro-lo stesso, dunque in una sostanziale separazione dell'uno dall'altro, o il porsi nel piano dell'essere, che implica l'amore come categoria essenziale in grado di interrompere i rapporti di forza e di possesso per superare l'esteriorità, trasformare il lui in tu e fondare così una relazione realmente interpersonale⁹.

C'è da chiedersi se da entrambe le indicazioni non possa ricavarsi una via nuova che apre nell'io una breccia ed un abisso in cui si fonda ogni suo atto. Così la testimonianza non può più intendersi come unicamente fondata su un atto volontaristico, grazie a cui si possa attuare una scelta, ma sull'essere dell'io come trasparenza in cui si evidenzia il fondamento dell'essere, che gli impone di essere nulla per essere. Ovvero lo costituisce luogo di incontro del reale, mondo e altri: relazione possibile. Solo nella misura in cui è vuota possibilità aperta l'io è capace di una relazione che non si isterilisce e sclerotizza nel suo ordinare il mondo e gli altri in sé, è capace di essere propriamente qualcuno.

D'altra parte questo scavo di fondazione che apre l'abisso della domanda sull'essere e sul nulla, questione che non desideriamo qui affrontare, sarebbe del tutto frustante se non si risolvesse in un concreto lanciar ponti fuori di sé.

L'altro è irriducibile ad essere mezzo

Lanciare ponti. Non si vuole qui usare una espressione più o meno poeticamente accettabile per ridurre la questione a dolciastro andar verso gli altri per trovarvi non si sa quale perlina da collocare nel proprio forziere. Si vuole insistere proprio nella direzione indicata dalla riflessione di Marcel, come solo l'uscita da sé, ovvero dalla propria sclerotizzazione, consistente concretamente in tutto ciò che si identifica come mio, è via percorribile per fondare un «nostro» praticamente ed ontologicamente credibile.

⁹ G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1945.

L'espressione praticamente non traggia in inganno: non è percorribile, se non per brevi tratti, una strada con l'altro se l'accordo è solo pratico. La fondazione della relazione deve essere ontologica, altrimenti è accordo, consonanza, coincidenza di pensieri e prassi, mera coordinazione estrinseca, non relazione in senso pieno, insomma è un essere collocati in uno spazio comune, essere in un intreccio situazionale per cui non si può fare a meno dell'altro così come non si può fare a meno del cibo. Ma l'altro ridotto a cibo della coscienza è estrinseca presenza, fastidio inutile per alcuni versi ed anche in una prospettiva altissima come quella di Agostino risulta di fatto che *Beata solitudo, sola beatitudo*. Se nella logica del monachesimo tale solitudine si propone come finalizzata alla ricerca del volto di Dio, per instaurare con Lui una relazione assoluta ed in tal senso non è chiusura in sé e ripiegamento, d'altra parte non bisogna negare che rispetto alla relazione con sé e con gli altri, su cui stiamo riflettendo, questa prospettiva implica alla fine un chiudere nella prassi il cerchio in sé. Diviene un riproporre in via pratica ciò che per via teoretica è rifiutato, contiene il rischio sempre presente di ridurre di fatto l'altro a strumento, foss'anche per andare a Dio. Se il rischio esiste, da quanto detto, esso è legato da una deviazione possibile ma certo non al pensiero più autentico del cristianesimo¹⁰.

A nostro vedere bisogna avere il coraggio di spingersi oltre la stessa affermazione che vede nell'altro il riflesso di una ricerca di un Altro assoluto. Essa contiene il rischio di snaturare la relazione concreta con l'altro proprio nel tentativo di fonderla. Non ci si lasci ingannare dalle apparenze, il richiamo all'Altro si esprime concretamente nella misura in cui mi spinge verso l'altro immediatamente presente ed in esso si compie. Mi sembra di poter leggere così il fatto che non v'è un «sacro» nell'incontro con il Cristo per il giudizio universale di Matteo. C'è una perfetta identità tra Cristo e l'uomo che si è aiutato e non c'è bisogno neanche di sapere che in lui c'è il Cristo. L'esperienza dell'uscita da noi, dell'incontro con l'altro per quello che è concretamente, nell'aiuto che gli forniamo per i bisogni che mostra e per la nostra capacità di avvicinarci corretta-

¹⁰ Cf. C. Lubich, *Scritti Spirituali*; ed. cit., vol. IV, p. 219.

mente a lui, ci evidenziano il suo non esaurirsi nell'immagine che di lui possiamo costruirci e l'irriducibilità stessa di noi all'immagine che ne abbiamo, ci impongono un Altro.

L'Altro: non come oceano in cui gli io si perdono, né solo come l'orizzonte in cui prendono senso, ma come il comune fondamento ontologico che si trova altrove ed in noi ad un tempo solo, così da raccoglierci in uno e farci sperimentare l'alterità all'interno dell'essere una sola cosa con questa realtà personale che è in noi, continuamente presente, è questa che ci spinge verso l'altra alterità, ma non è riducibile né a noi né all'altro. Noi vorremmo proseguire oltre notando come l'universalità non si impone come dato formale della ragione, ma nella concreta alterità che impongono gli altri alla nostra coscienza morale, al nostro pensare, al nostro agire. La impongono nel senso che la pongono in noi con il loro essere e ci danno con esso la distanza da noi da percorrere per incontrarli o quella di arretramento per difendersi, una questione che resta nostra. Questo restare nostra non riporta indietro, in noi, ma ci costituisce nella polarità dentro-fuori, io-altri, io-mondo che è inalienabile da noi stessi. Così relazionarsi a sé e relazionarsi ad altro da sé non sono atti distinguibili se non logicamente e la autorealizzazione più piena dell'io viene ad identificarsi con la sua capacità di relazione a ciò che è diverso da lui, agli essenzialmente altri. Ma affermare questo significa collocare il proprio essere, l'interpretazione della realtà che ci costituisce come persona, le modalità delle nostre relazioni, in un inscindibile legame con quelli altrui. Pareyson ha sottolineato a proposito della relazione tra verità ed interpretazione questo legame.

...il carattere interpretativo e personale della conoscenza della verità congiunge indissolubilmente a ogni singola prospettiva la necessità di riconoscere infinite altre formulazioni possibili e l'esigenza di uno scambio con esse. (...) Il riconoscimento delle altre prospettive deve avvenire in base all'affermazione della propria, altrimenti va perduta la stessa natura della prospettiva in quanto tale, come possesso personale della verità, sia per quanto riguarda la propria, la quale scadrebbe a un semplice ed ipotetico punto di vista da cui contemplare le altre: svanirebbero sia l'alterità che la proprietà, cioè la perso-

nalità stessa, come radice e vincolo interpretativo che caratterizza e qualifica ogni formulazione della verità: non resterebbe che una molteplicità vista dall'esterno¹¹.

Se quanto indicatoci è valido per quanto riguarda la ricerca della verità, che è questione centrale per la definizione stessa dell'essere umano, prendere sul serio la prospettiva della relazione con gli altri significa non considerarla strumentale neanche nella propria relazione all'assoluto, considerare la condizione di convivenza e collaborazione in cui siamo inseriti e, perché no, incascati, una condizione che contiene l'assoluto. In essa si può attuare un "paradiso", può essere vissuta come il luogo di una azione mistica in cui gli altri non sono strumentali al nostro rapporto con l'assoluto, ma sono ad esso essenziali, necessari. Senza di loro la nostra stessa ricerca dell'assoluto non si porrebbe.

La vera grandezza

Sul piano esistentivo, ontico, l'atteggiamento di apertura assoluta, di accoglimento dell'altro e di sfondamento di sé e dell'altro verso l'assoluto, passano attraverso la concretezza degli elementi delle persone posti in gioco, la loro specificità non è indifferente, né la mia né l'altrui. Ogni fuga nell'anonimo ha qui valenza negativa anche se vale ciò che ebbe ad affermare del cavaliere della verità Kierkegaard: nel suo essere esteriore nulla trapela di straordinario; ma la sua grandezza è altrove:

Il vero cavaliere della fede è un testimone, mai un maestro. In ciò risiede la sua profonda umanità ben più significante di quella frivola partecipazione alla gioia ed al dolore altrui, onorata sotto il nome di simpatia e che invece è soltanto vanità. Vuole essere soltanto un testimone; e confessa così che nessuno, nemmeno l'ultimo degli uomini, ha bisogno di compassio-

¹¹ L. Pareyson, *Verità ed interpretazione*, Milano 1982, pp. 79-80. Si confronti su questo quanto ho già detto in *Fondamenti dell'ermeneutica e personalismo* in L. Pareyson, «Ricerche teologiche», 1992, n. 2, pp. 293-310.

ne umana, che cioè non deve trovare in essa il proprio avvilitamento perché altri ne faccia un piedistallo. (...) egli sa che la vera grandezza è ugualmente accessibile a tutti¹².

La relazione con sé e quella con gli altri tocca qui un vertice nella accessibilità alla grandezza colta come espressione massima della condizione umana, la propria e l'altrui. Tale presa di coscienza apre la via e riempie di senso la scoperta di una coappartenenza con gli altri che fonda l'esistenza umana come diritto e convivenza strutturata. Ovvero ci pone dinanzi gli altri come chi ha diritto ad una qualità della vita del tutto pari alla nostra e come coagenti d'un insieme organico in cui ognuno svolge una funzione determinante e si incastra con gli altri con plurime e differenziate relazioni funzionali strutturate. Ma tale coappartenenza è astratta, resta un vuoto contenitore di relazioni fortemente definite e definibili, ma che non rispondono né alle esigenze dell'io né fondano un reale passaggio dall'io agli altri ma solo stigmatizza il dato di fatto che siamo stretti in un intreccio irrisolvibile. Per compiere un passo ulteriore la coscienza deve passare alla considerazione delle funzioni e dell'esperienza del pieno diritto alla parità tra io e tu ad una visione complessiva dell'intreccio in cui è possibile concepire una coappartenenza di tutti più originaria e più intima. Una coappartenenza fondata su un Altro in cui essere uno e che dà vita e senso alle singolarità li ponentesi, con le molteplici prospettive che contengono e che li sono lasciate essere dal suo ritrarsi, essere presente in ognuno e far fluire tutti in uno ad un tempo solo. Lì il riconoscimento della vera grandezza ritorna e non è più quella dell'io davanti agli altri, ma è quella dell'io che si coglie come possibilità del noi, la attua nella sua esistenza e la progetta in ogni suo agire senza che nessun altro sia ponibile fuori dell'Altro.

Ma questi sono materiali per una riflessione futura.

Claudio GUERRIERI

¹² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, tr. it. Milano 1977, p. 104. Si confronti per maggiori chiarimenti sul rapporto tra verità e testimonianza in Kierkegaard quanto già abbiamo evidenziato in *La fine della cristianità felice*, in «Religione e scuola», 1988, n. 7, pp. 344-347.