

**ALLA RICERCA DELLA “RELAZIONE PERDUTA”.
REALTÀ PERSONALE
E CATEGORIE PERSONALISTICHE DI PENSIERO**

La realtà più ordinaria, quella delle relazioni umane, è anche la più difficile da descrivere. Non solo per la complessità del tema, ma anche per la mancanza di strumenti di comprensione adatti. Le categorie di pensiero, infatti, da Aristotele a Kant, non sono riuscite a tradurre concettualmente le profonde ricchezze delle relazioni umane né, tantomeno, quelle di un Dio-persona. In un rilevante studio filosofico-teologico ¹, *Il Dio personale*, Heinrich Ott ha tentato di mettere a fuoco questo argomento con estremo coraggio e rigore, offrendo indicazioni importanti sul tema della “relazione”, in chiave antropologica e teologica.

Nel nostro contributo cercheremo di sondare le piste aperte dal teologo svizzero per andare alla scoperta della “relazione perduta”. Il punto centrale della riflessione di Ott, su questo argomento, ci pare compendiato nel terzo capitolo del libro: *Categorie personalistiche di pensiero* ². Seguiremo la riflessione di Ott che cerca di conciliare il «pensare ontologico» di Heidegger con il «pensiero dialogico» di Buber, per avvicinarsi a un’esperienza più viva e originaria del Dio personale e della persona umana ³.

¹ *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott* (1969); ed. it., *Il Dio personale*, a cura di A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1983. Ott è autore anche di *Wirklichkeit und Glaube I. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers* (1966).

² *Ibid.*, pp. 55-89. Per una prima ricognizione sul tema, cf. N. Galantino, *Dire “uomo” oggi. Nuove vie dell’antropologia filosofica*, Ed. Paoline, Alba 1993 (*Categorie personalistiche di pensiero*, pp. 110-118).

³ Nell’introduzione Rizzi scrive: «Ma se Heidegger gli indica uno stile generale di pensiero, è altrove che Ott attinge ispirazione e cerca modelli per il pensare, specificamente, il Dio personale. Egli si volge anche a un altro maestro, Mar-

1. INADEGUATEZZA DELLE CATEGORIE IMPERSONALI NEL CAMPO DELLA REALTÀ PERSONALE

Il problema di fondo, secondo Ott, è che le categorie finora dominanti nel pensiero occidentale non sono state desunte dalla realtà dell'esistenza personale, quanto piuttosto dalla realtà delle "cose" con cui si è in contatto⁴. Non si è tenuto sufficientemente conto di quella realtà concreta e vicina a tutti noi che è *l'esistenza umana e l'incontro personale*. D'altra parte, di ciò non si può fare un torto, dal momento che un certo tipo di pensiero ha seguito il suo corso in questa direzione. Di fatto, un processo di *personalizzazione del pensiero* è in atto solo a partire dalla filosofia del primo dopoguerra (ad esempio con Buber, Marcel, Mounier, ecc.). Nemmeno la cosiddetta «svolta antropologica», quella della modernità, ha reso un tale servizio all'uomo⁵.

Ott osserva la particolare relazione che si instaura tra esperienza e pensiero, e constata che, riguardo al concetto di realtà personale, ciascuno parte sempre dalla propria esperienza. Que-

tin Buber, che nella relazione interpersonale ravvisa il punto di consistenza – e quindi d'osservazione – della realtà in quanto dotata di senso, il legame ontologico che tutta l'attraversa e l'annoda. Si tratta dunque di elaborare, con Buber e in forma più sistematica di quanto egli abbia fatto, delle categorie personalistiche (o "esistenziali") che, a differenza di quelle sostantivistiche che hanno dominato la tradizione occidentale, permettano di tradurre in figura appropriata di pensiero, l'uomo e Dio, e tutte le cose dentro il circolo della loro relazione» (H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. X).

⁴ «Ebbene, è indiscutibile che *le categorie che hanno finora dominato il pensiero occidentale, le categorie che incontriamo in Aristotele come strutture dell'ente, in Kant come forme a priori del pensiero inscritte nell'intelletto umano*, e che danno l'impronta a tutta la nostra esperienza, non vengono prese da quella realtà che è la più vicina a noi, cioè dalla realtà dell'esistenza personale, ma dalla realtà delle cose con cui siamo in contatto. Dobbiamo quindi in primo luogo mostrare l'inadeguatezza delle categorie dominanti in rapporto alla realtà personale» (*ibid.*, p. 55, corsivo nostro).

⁵ C'è da chiedersi se questa svolta sia stata operata realmente o se sia ancora un "titolo" da realizzare. Le guerre mondiali e l'Olocausto hanno rivelato il limite di una concezione ottimistica della civiltà e del mito del progresso che non sono stati in grado di salvaguardare i valori umani. Cosa si è fatto, finora, per *umanizzare* l'uomo e per riconoscere, ad ogni livello, la sua *umanità*?

sta coinvolge in maniera tutta speciale il pensiero, innescando un'attiva dialettica: «Il pensiero deve certamente *interrogare* l'esperienza. Essa non sta alle sue spalle come un assioma indiscutibile e su cui non ci sono domande da porre. E tuttavia il pensiero la *pre-suppone*»⁶.

L'esperienza del «mondo delle cose», già di per sé problematica, si acuisce riguardo al «mondo della persona», di cui conosciamo ben poco, pur facendone quotidiana esperienza: «Noi – scrive Ott – non sappiamo affatto, in maniera sufficiente, che cosa intendiamo quando diciamo "persona". Ma anche se questo concetto è estremamente problematico come "cosa" del pensiero, noi facciamo ogni giorno l'esperienza di ciò che significa esistere come persona. E senza questa esperienza non sarebbe neppure possibile l'interrogazione che porta al pensiero»⁷.

Questa situazione complessa e paradossale è l'emblema della nostra vita. Il circolo ermeneutico che potremmo descrivere fenomenologicamente come *vita-esperienza-interrogazione-pensiero* ci mette in discussione su ciò che appare più vicino, ma che in realtà ci sfugge: la realtà interpersonale. Ott descrive il processo nel seguente modo:

La realtà dell'evento interpersonale (...) è la più vicina e la più familiare all'uomo. Il rapporto con gli altri uomini e il contatto con le cose di cui si occupa appartengono ambedue alla sua esistenza quotidiana. (...) Rapporto tra uomini e contatto dell'uomo con le cose non devono essere separati ma distinti. Non posso trattare l'uomo come una cosa (se non *per nefas*) e la cosa come un uomo. (...) Bisogna inoltre tenere ben ferma la consapevolezza che il contatto con le cose è incanalato nel più ampio quadro del rapporto con gli uomini, non viceversa. Noi trattiamo con ogni genere di cose e di situazioni perché dobbiamo vivere come uomini tra gli uomini⁸.

⁶ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., pp. 56-57.

⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁸ *Ibid.*

Alcune categorie diffuse e dominanti nel pensiero occidentale non esprimono sufficientemente e dignitosamente, secondo Ott, la realtà dell'evento personale e interpersonale: ad esempio la categorie di «soggetto-oggetto», di «sostanza e accidente», di «potenza e atto». La prima di queste va accolta in maniera provvisoria, con la chiara consapevolezza di essere inadeguata allo scopo: che senso ha infatti questa definizione nella relazione con Dio? E anche nell'ambito personale, quale noi lo sperimentiamo, l'oggetto "uomo" non è anche e soprattutto "soggetto"?

In *Essere e Tempo* Heidegger ha delineato una distinzione terminologica tra i diversi tipi o "forme" di pensiero, definendo le *categorie* come «determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci» e gli *esistenziali* come «caratteri d'essere dell'Esserci»⁹. Se Heidegger non usa molto il concetto di persona, che considera problematico, Ott, dal canto suo, considera invece l'idea di persona come una «traduzione legittima di ciò che egli vuol dire»¹⁰, vale a dire dell'Esserci (*Dasein*). Secondo Ott c'è un doppio atteggiamento da tenere dinanzi a una realtà non personale e a una personale. A tal proposito scrive: «Dinanzi ad enti non dotati di "esistenza", la domanda giusta è quella che si riferisce alla sua natura: che cos'è? E la risposta giusta è quella che evidenzia tale natura», ma ciò non è possibile nei confronti della persona, a cui «non si può dire in faccia che cos'è»¹¹. Ci si può invece soffermare e interrogare sui «modi della relazione» intendendo, ad esempio, l'heideggeriano «essere-nel-mondo» e «l'essere sempre mio» come l'esplicitazione di tali modi, come degli *esistenziali*¹². Si comprende, così, l'inadeguatezza delle categorie di sostanza e accidente e di

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; tr. it. *Essere e tempo*, traduzione di Pietro Chiodi condotta sull'undicesima edizione, Longanesi, Milano 1976, p. 67.

¹⁰ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 59.

¹¹ *Ibid.*

¹² «La persona è sempre inserita in una relazione genuina con il mondo che la circonda, così che questa relazione non è un elemento aggiunto, ma appartiene all'essere personale della persona stessa (...). La persona non è mai un "caso" di un genere, perché il suo essere proprio e irripetibile è "sempre suo" e tale deve essere, per cui essa è costitutivamente, *in quanto* persona, in un rapporto ben determinato con se stessa, senza il quale non sarebbe persona» (*ibid.*).

potenza e atto, che sono state desunte dalla realtà non personale, nell'ambito delle cose. In altre parole, la categoria di sostanza è desunta da "cose" e poi applicata all'essere umano. Se l'uomo è pensato come *sostanza*¹³, cosa significa un rapporto con un altro essere umano? È un semplice accidente o appartiene all'essenza? La relazione dell'essere umano con gli altri e la sua storicità rivelerebbero l'inadeguatezza di questa categoria:

È facile mostrare – scrive Ott – l'inadeguatezza di quella categoria in campo umano. Quando per esempio pensiamo un uomo nella categoria di sostanza, cioè come qualcosa che sussiste in se stesso, vogliamo dire che determinati tratti o proprietà appartengono all'essenza di questa sostanza, mentre altri vi si aggiungono (e sono gli accidenti). Allora, un rapporto con un altro uomo è un semplice accidente o appartiene all'essenza? Se appartiene all'essenza, dev'essere sempre stato presente in quest'uomo, diversamente egli non sarebbe quello che è; la sua identità sarebbe messa in questione. Ma non è questo il nostro caso, poiché la relazione è un fenomeno storico. È allora una semplice aggiunta, che non muta nulla a livello sostanziale? Allora non è, in ultima analisi, qualcosa di importante per l'uomo. La sua rilevanza storica, il suo peso storico viene negato, non viene rilevato: che non è un modo serio e corretto di intendere la relazione. È dunque evidente che la storicità dell'uomo nelle sue molte

¹³ Tommaso d'Aquino chiarisce il significato di questo termine attraverso la distinzione di *sostanza seconda* (essenza universale) e *sostanza prima* (il soggetto singolo, individuale o *suppositum*): «Il termine sostanza si può prendere in due sensi. Primo, si dice sostanza la *quiddità* di una cosa espressa dalla definizione; difatti diciamo che la definizione esprime la sostanza della cosa: e questa sostanza che i greci chiamano *ousia* noi possiamo chiamarla essenza. Secondo, si dice sostanza il supposito o soggetto che sussiste nel genere della sostanza» (*S. Th.*, I, q. 29, 2c). Tale definizione va ricollegata a quella di persona, che Tommaso fa propria riprendendola da Boezio e commentandola: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3). Ma il termine «sostanza» può indicare il soggetto inteso nel senso di identità personale, ciò che permane pur nel divenire storico della persona? E la definizione di persona data da Boezio non risulta piuttosto "statica", privilegiando la dimensione metafisica rispetto a quella storica (la storicità dell'uomo)?

plici relazioni storiche non può essere pensata adeguatamente nella categoria della sostanza ¹⁴.

La stessa cosa vale pure per le categorie di potenza e atto, schema concettuale assai radicato nella mentalità corrente, sia quotidiana sia scientifica, al quale Ott riconosce «un valore strumentale e didattico» ¹⁵, finché non se ne trovi uno migliore. Applicato all'essere umano questo schema pone un problema interpretativo. Scrive Ott: «Ma ciò non significa che con tali concetti si afferri e si pensi in maniera adeguata l'essenza della cosa in questione, cioè appunto l'esistenza umana. Ma in filosofia è proprio questo l'interrogativo che si deve porre: qual è l'essenza di una cosa e con quali concetti quest'essenza può essere *espressa* nel modo migliore?» ¹⁶.

Similmente, nel definire l'uomo e precisare in che cosa consiste il suo *io*, non basta fermarsi alle leggi di crescita biologica e psicologica. Occorre fare i conti con la storia, nella quale viviamo e operiamo e dalla quale siamo anche trasformati in quanto essa produce il nuovo: «È questo lo specifico della storia quale noi la viviamo: che essa produce il nuovo e trasforma l'uomo. L'essenziale dell'uomo che vive in questa storia è che egli è un io, che può essere trasformato senza cessare di essere se stesso. E proprio questo essere-io di carattere storico viene eluso dallo schema di potenza ed atto» ¹⁷.

Per attuare una riflessione fenomenologico-personalista bisogna riguadagnare l'esperienza antropologica originaria. In tal caso ci pare utile un confronto con Coreth che, nella sua antropologia, definisce l'esperienza originaria «un *apriori concreto*, cresciuto insieme con l'intera esperienza che noi, attuando noi stessi nel nostro mondo, abbiamo fatto con noi stessi (...). Questo apriori concreto costituisce la precomprensione, a partire dalla quale noi cogliamo i singoli contenuti dell'esperienza così come viceversa la

¹⁴ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 60.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ *Ibid.*

totalità della comprensione si costituisce e si modifica attraverso i contenuti singoli»¹⁸.

L'*apriori concreto* è, secondo Coreth, un presupposto filosofico che cresce insieme all'intera esperienza che l'uomo va facendo con se stesso. Non va inteso perciò come un punto privilegiato di partenza in senso assoluto, quanto piuttosto come «un fenomeno antropologicamente centrale»¹⁹. Solo in base a questo, infatti, è possibile focalizzare la problematica "uomo" e vederla in un'unità-totalità concreta di manifestazione e di senso: «Non c'è nessun singolo punto di partenza assolutamente valido, nessun fenomeno assolutamente privilegiato. Essere-uomo significa una pluralità essenziale di dimensioni nelle quali noi non sperimentiamo solo il mondo, ma anche noi stessi. Tuttavia l'uomo è una totalità concreta: la pluralità si fonda in una unità di struttura che egli è in grado di cogliere»²⁰.

2. LA STRUTTURA PERSONALISTICA DELLA RECIPROCIÀ: IL "TRA"

Dopo aver mostrato l'inadeguatezza delle categorie tradizionali nei confronti della realtà personale, Ott prende in considerazione alcuni modelli di realtà personale per individuare forme di pensiero personalistiche. Egli considera la *dignità*, l'*individualità* e la *responsabilità*, che costituiscono dimensioni della persona, ma esclude che siano caratteristiche costitutive, poiché «fenomeni troppo poco originali per servire come punto di partenza»²¹.

Le nuove forme di pensiero vanno forgiate su quanto c'è di più originale (l'*apriori concreto* di Coreth), a partire cioè dal modello della relazione personale, il cui carattere fondamentale sarebbe la "reciprocità": «La reciprocità appartiene in ogni caso all'essere personale. (...) Se vogliamo tener fermo il riferimento al-

¹⁸ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1991³, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 63.

l'esperienza, non c'è una "persona in sé", ma soltanto la persona sperimentata, la persona in relazione. Ma la persona viene sperimentata come persona quando noi le andiamo incontro con l'attesa della reciprocità, della risposta e questa trova conferma»²².

Il concetto è mutuato da Buber, che ha tematizzato questa situazione attinente all'uomo elaborando la categoria antropologica del «tra» (*das Zwischen*)²³. La sfera del *tra*, dell'*interumano*, dell'*interrelazione*, della *reciprocità* (sono tutti sinonimi), è una categoria primordiale della realtà umana. Per Buber è il concetto fondamentale dell'antropologia: l'uomo-con-l'uomo, il rapporto io-tu²⁴. Come per Buber, così anche per Ott la categoria del «tra» non è anco-

²² *Ibid.*, p. 64.

²³ Vale la pena riportare una densa ed esplicativa pagina di Buber: «Il fatto fondamentale dell'esistenza umana è l'uomo-con-l'uomo. Ciò che caratterizza in modo singolare il mondo degli uomini è da ricercarsi nel fatto che tra-uomo-e-uomo intercorre qualcosa che non ha l'eguale nella natura. Il linguaggio non serve che da segno, da *medium*, e tutto ciò che è opera dello spirito deve il suo risveglio a quel "modo" singolare di *relazione*. È questa che fa dell'uomo un uomo, ma essa sul cammino degli uomini non si esplica e si sviluppa soltanto, bensì si sviluppa e scompare. Essa ha la sua radice lì dove l'uomo vede nell'altro la sua *alterità*, vede quest'altro essere qui, ben determinato, posto lì per comunicare con lui, in una sfera che sia loro comune, in una sfera però che oltrepassa l'ambito particolare tanto dell'uno quanto dell'altro. Chiamo questa sfera – come è connaturata all'esistenza dell'uomo in quanto uomo, ma che non è stata ancora compresa appieno, concettualmente – sfera di *interrelazione* (*das Zwischen*). Sebbene essa sia realizzata a livelli diversissimi, è una categoria primordiale della realtà umana. (...) Per raggiungere la concezione che fonda l'idea di "correlazione" non si può più localizzare la relazione tra persone umane come si è abituati, per assuefazione, sia nelle determinazioni interiori degli individui sia nel mondo che abbraccia questi individui e li predetermina, bensì in base a una realtà effettiva *tra* esse. La "correlazione" non è costruzione ausiliaria. È il luogo reale, è il "supporto" che sostiene ciò che avviene tra le persone. Se essa non ha attirato un'attenzione specifica lo si deve al fatto che, a differenza dell'essere individuale e del mondo ambiente non presenta un'ininterrotta e indiscussa continuità, ma si costituisce sempre di nuovo ogni volta, secondo il tipo degli incontri umani. Di qui è avvenuto che ciò che entra naturalmente nella correlazione, come continuità, lo si sia attribuito all'anima e al suo mondo» (M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino 1983, p. 122).

²⁴ «L'oggetto centrale di questa scienza non è né l'individuale, né il collettivo, ma l'uomo-con-l'uomo. E questo elemento essenziale dell'uomo, a lui peculiare, può esser conosciuto direttamente soltanto da una relazione vitale. Il gorilla è lui pure un individuo, e anche un termitaio è una collettività, ma l'*Io-Tu* esiste solo nel mondo dell'uomo, e ancor più l'*Io* esiste solo mediante la relazione con il *Tu*. La scienza filosofica dell'uomo, la quale include l'antropologia e la sociologia,

ra stata appresa concettualmente, per cui è necessario ridefinirla, nuovamente:

Ma dev'essere chiaro fin dall'inizio che questa categoria del "tra" non è, ancora una volta, un ente che sussiste in se stesso, un "qualcosa". La reciprocità non può essere ipostatizzata, ma è *per definitionem tra* (due o più) persone. E le persone sono *per definitionem* non "sostanze" che sussistano per se stesse, ma realtà correlate nella reciprocità; è quanto corrisponde a un'esperienza fondamentale, che non può esser confutata in base a un'altra esperienza ma che tuttavia rimane problematica ed esige un'ulteriore chiarificazione riflessiva. Il "tra" costituisce l'essere-persona; e tutto ciò che si vuole pensare sulla realtà della persona va pensato a partire da esso»²⁵.

La categoria della *reciprocità*, secondo Ott, sta alla base della comprensione del fenomeno originario del linguaggio²⁶; costituisce «la fondamentale struttura-di-essere e forma-di-pensiero della realtà personale»²⁷; riguarda la relazione io-tu, ma anche il mon-

deve dunque prendere come punto di partenza, come oggetto della sua indagine, l'uomo-con-l'uomo. Se tu prendi l'individuo come tale, vedrai dell'uomo proprio solo quanto vedi della luna, poiché solo l'uomo con l'uomo può offrire una piena immagine» (*ibid.*, pp. 124-125).

²⁵ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 68.

²⁶ «Anche il *fenomeno del linguaggio* – fenomeno umano originario – viene capito, nella filosofia del linguaggio di Buber, a partire dalla categoria dell'interrelazione o della reciprocità» (*ibid.*, p. 66).

²⁷ Ott giustifica questa affermazione nel modo seguente: «È forma di pensiero perché e in quanto struttura-di-essere. La categoria (o l'esistenziale) viene qui realmente attinta al modello dell'incontro umano, dell'incontro tra persone umane, al contrario di categorie come sostanza, potenza o atto, che vengono prese dal mondo delle cose o dei vegetali. La struttura-di-essere diventa necessariamente forma-di-pensiero, perché il pensiero, con un procedimento fenomenologico, penetra nello specifico modo di essere del fenomeno che vuol pensare. Che si tratti di un concetto strutturale (categoriale o esistenziale, come si preferisce) e non di un concetto individuale, risulta dal fatto che tutti i rapporti esistentivi personali e i comportamenti come amore, odio, fedeltà, fiducia, diffidenza ecc. sono sempre variazioni della reciprocità, e a sua volta la reciprocità è la struttura esistenziale-ontologica sottesa a tutte queste innumerevoli variazioni. Con nessun fenomeno personale, umano ricadiamo, a ben vedere, dall'ontoteologia della reciprocità in un'ontologia della sostanza» (*ibid.*, p. 68, corsivi nostri).

do della socialità, nella «reciprocità universale» di tutta la famiglia umana²⁸; costituisce la base della relazione dell'uomo con Dio²⁹.

3. LA STRUTTURA PERSONALISTICA DELLA PERICORESI

La struttura personalistica fondamentale va completata con la *pericoresi* e la *prossimità*, con le quali ha un peculiare rapporto di connessione: «La reciprocità si determina concretamente come pericoresi, e nella pericoresi è presente la prossimità. Nessuno di questi tre elementi strutturali può mancare quando ci si accosta ai fenomeni personali, e nessuno può essere dedotto dall'altro come un puro suo derivato, al punto da poter anche venir meno in casi di emergenza. I tre elementi costituiscono un insieme strutturale»³⁰.

Come spiega Galantino esse «non sono altre categorie o forme di pensiero differenti rispetto alla reciprocità, sono piuttosto "ulteriori determinazioni" di essa»³¹.

²⁸ «Ora il "tra" non è soltanto la struttura fondamentale nel rapporto tra due persone, tra l'io e il tu. Esso vale invece per ogni relazione tra gli uomini, anche in quel contesto sociale dove le relazioni umane si "cosificano", si consolidano e si istituzionalizzano in "strutture sociali". (...) *Le strutture sociali oggettivate sono sempre attraversate, nel loro funzionamento effettivo, dalla relazione reciproca immediata. Inoltre, la verità umana del prossimo potenziale funge da criterio per le strutture sociali nel loro insieme.* (...) Possiamo allora parlare di una reciprocità "potenziale" o anche – forse con più precisione – di una "reciprocità universale" dell'intera *familia humana*» (*ibid.*, p. 69).

²⁹ «Anche la *relazione dell'uomo a Dio* e di Dio all'uomo dev'essere pensata nella categoria del "tra", se non vuol scadere a modulo impersonale. Bisogna aggiungere che in questo caso il concetto del "tra" subisce una nuova ed esclusiva modificazione, che non può essere mutuata da altri fenomeni dell'esistenza» (*ibid.*, p. 68). Ott approfondisce questo discorso nei capp. V, VI e XIII.

³⁰ *Ibid.*, p. 82.

³¹ N. Galantino, *Dire "uomo" oggi*, cit., p. 110.

La *pericoreasi*³² è definita da Ott come «l'interferenza delle sfere personali»³³. Questa struttura sottolinea il fatto che, poiché l'uomo è un *essere-nella-reciprocità*, cioè un *essere-in-relazione* con un tu che gli sta di fronte, le sfere delle loro realtà personali diventano reciprocamente immanenti. Si può dire perciò che esiste una sorta di "compenetrazione" tra le realtà personali: nel momento in cui un uomo diventa interlocutore dell'altro egli non è solo "esterno" all'altro, ma anche "immanente" a lui. Analogamente a quello che avviene nella vita trinitaria il rapporto io-tu ha e deve mantenere questa caratteristica personale per non ricadere nell'impersonale ontologia della sostanza. Questa situazione si manifesta pienamente nell'esperienza del *linguaggio*, descritta assai bene da Heidegger, «dove le "sfere personali" dei due interlocutori uniti dalla *cosa* del dialogo (in questo caso: il problema dell'essenza del linguaggio) sono così intrecciate, che non ci si accorge più dove "cessa" un interlocutore e "comincia" un altro»³⁴.

La reciprocità si manifesta anche nell'*incontro personale*, in cui si compenetrano due (o più) realtà o mondi diversi: «L'incontro tra persone – scrive Ott – non è il mettersi-di-fronte di due soggetti acosmici. (...) E l'amicizia tra persone è anche questo: ognuno dei due osa portare all'altro il proprio mondo; inoltre le "sfere personali" non sono un accidentale "ambiente culturale" di un "soggetto" ma appartengono al soggetto e dunque alla persona stessa»³⁵. Ott si domanda anche quale sia il modo d'essere

³² Il termine ha origini teologiche ed entra nel contesto trinitario con Giovanni Damasceno. Tuttavia prima di lui già Atanasio e poi i Cappadoci, rifacendosi al vangelo di Giovanni (14, 10s; 18, 38), col termine *perichòresis* intendono affermare che «nonostante il Figlio derivi dal (*ek*) Padre, il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre sono compenetrati e uniti» (A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Ed. Dehoniane, Napoli 1984, p. 146).

³³ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 70.

³⁴ *Ibid.* Ott si riferisce ai saggi heideggeriani sul linguaggio, in particolare: «Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio. Interlocutori: un Giapponese e un interrogante» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, pp. 83-125).

³⁵ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 71.

della persona e conclude con un'affermazione che, nella linea della vecchia interpretazione *sostanzialistica*, suona: «è nella *sostanza* della persona di consistere nei propri atti, o meglio *nelle proprie relazioni* ad altre persone»³⁶. Questa definizione paradossale mostra l'inadeguatezza delle categorie impersonali perché «una sostanza non può consistere nelle sue relazioni, ma è *per definitio-nem* ciò che sottende le relazioni»³⁷. In tal senso non sarà sufficiente definire la persona come «centro di atti» (Scheler), poiché anche questo «rimane un concetto vuoto e un tentativo camuffato di tornare all'ontologia della sostanza»³⁸. Si pone il problema del rapporto realtà-categorie, decisivo per definire la persona:

O le categorie fanno violenza alla realtà, oppure la realtà – se si cerca di rispettarla – fa violenza alle categorie. Le due cose cozzano l'una contro l'altra. Qual è la conseguenza? È, evidentemente, che dobbiamo rinunciare senza riserve all'interrogativo su che cosa è la persona umana *in se stessa* (cioè come un qualcosa, una sostanza, "prima" di tutte le sue relazioni). Infatti l'*interrogativo* stesso è già comandato dalla categoria della sostanza. La persona umana non è una "*res cogitans*". "Che cos'è questo? – Una sedia!": questa risposta dice qualcosa. "Che cos'è questo? Un uomo!": questa risposta non dice nulla. Non può dire proprio nulla. Perché la domanda stessa era sbagliata. L'unica domanda pertinente, quella che riguarda il "Chi è?", è stata persa di vista»³⁹.

In questa direzione può essere utile, secondo Ott, ricorrere alla concezione heideggeriana della «tonalità emotiva» (*Stimmung*), che caratterizza ogni singolo istante dell'esistenza umana per cui si potrebbe dire provvisoriamente che «una persona consiste nei suoi "stati d'animo"»⁴⁰. Tale definizione è provvisoria perché rimane ancora impigliata in un'ontologia sostanzialistica, coesistendo la so-

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

stanza (l'animo) con i suoi accidenti (gli "stati" d'animo). In ogni caso, la posizione dell'essere umano consiste sempre, al di là dei mutamenti, in un stato emotivo particolare, o *umore*⁴¹. Scrive Ott: «Sono allegro, fiducioso, adirato o triste, sono preoccupato o annoiato: vuol dire che la sfera personale di altri uomini, individui o gruppi, determinati o indeterminati, penetra nella mia. Mi prendo pensiero di una persona o sono arrabbiato con lei: vuol dire che le nostre sfere personali si compenetrano»⁴².

Anche gli stati d'animo vissuti in solitudine sono solo apparentemente tali: «*La realtà delle tonalità emotive* – scrive Ott – *consiste invece proprio nell'interferenza delle sfere personali, nella personale pericoreasi. Le tonalità emotive hanno il loro luogo nella reciprocità*»⁴³. Ogni stato d'animo perciò non accade puramente nella solitudine della persona⁴⁴, quanto piuttosto in relazione agli altri: «L'altro è allora in una certa misura una "parte della mia vita interiore". E non soltanto l'immagine dell'altro, che *io* mi faccio di lui, è "parte" della mia "vita interiore", ma l'altro stesso; perché nella mia esperienza vissuta si tratta *proprio dell'altro*. Anche quando "mi sbaglio", nel preoccuparmi, anche se non c'è ragione di preoccuparmi, per me si tratta proprio dell'altro»⁴⁵.

Risulta evidente che non si può rinunciare al fatto empirico della certezza dell'altro, né a quella dell'io, della persona, "indivisa", «complessa e stratificata»⁴⁶, autoappartenentesi e responsabi-

⁴¹ Ciò emerge chiaramente nell'analitica esistenziale (cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 29, pp. 172-178: *L'esserci come situazione emotiva*). Il pensatore di Marburgo scrive: «Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi sta solo a significare che l'Esserci è sempre in uno stato emotivo» (p. 172).

⁴² H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 73.

⁴³ *Ibid.* Corsivo dell'autore. Sul rapporto tra tonalità emotiva e fede in Dio, cf. H. Ott, *Il Dio personale*, cit. (*Certezza e affettività*, pp. 192-199).

⁴⁴ «Anche il sentimento di solitudine, per esempio, appartiene alla reciprocità, come sua alterazione negativa. E proprio questo conferma che la reciprocità è l'orizzonte più originario della realtà umana: *si può sentire solo soltanto colui che per principio esiste in comunione con altri*» (*ibid.*, cit., p. 75, corsivo nostro).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁴⁶ «La persona, dicevamo, è indivisa. Anche se sfere personali irrompono in lei dal di fuori in maniere diverse, anche se io sono già sempre "fuori" presso altri e altri sono già sempre "dentro di me". E tuttavia la persona è una realtà complessa e stratificata» (*ibid.*, p. 74).

le⁴⁷, né alla situazione di reciprocità in cui entrambi, l'io e l'altro, coesistono. A questo punto si tratta di affrontare la questione più spinosa: esiste la persona in sé o non piuttosto la persona in relazione? Sarà mai possibile raggiungere una chiarezza a tale livello? Secondo Ott non si dà esperienza dell'*idea* di persona, della sua realtà intima: «La persona "in sé", al di fuori della stratificazione delle sue situazioni emotive – che abbiamo interpretato come pericorese di sfere personali – non può quindi mai essere raggiunta nell'esperienza»⁴⁸. Come rispondere allora alla domanda fondamentale: «Chi sono io?». E come raggiungere l'io "fondamentale", che vive come un io tra altri io, ed è definito a sua volta da un "tra" fondamentale, che abbraccia tutti gli altri? È possibile un'ipotesi che risolva l'aporia e i problemi etici ad essa connessi? Secondo Ott esiste una possibilità, anche se non abbiamo prove per dimostrarla. È l'*ipotesi Dio*: «Dio, essendo persona, non è una sostanza, ma è e vive egli stesso nella reciprocità. Precisamente, *egli vive la reciprocità, l'elemento essenziale di ogni essere-persona, ancora prima della creazione del mondo, già in se stesso*: come Padre, Figlio e Spirito Santo. È questa, in certo modo, la forma originaria della reciprocità»⁴⁹.

La visione del Dio Trinità, nella fede, e la relazione fondamentale con lui, non sarebbe pura speculazione dogmatica, ma avrebbe carattere preparatorio per le relazioni umane. L'itinerario proposto da Ott è di «procedere oltre tale stadio e mostrare in maniera più concreta, attraverso un'interpretazione esistenziale, la rilevanza della Trinità (...) per la *conditio humana*, la realtà umana della coesistenza personale. Soltanto allora avremo percorso fino in fondo il cammino della nostra ipotesi»⁵⁰.

⁴⁷ «Che io sono un io, un soggetto che possiede se stesso, consegnato a se stesso, responsabile, è assolutamente un fatto – e un fatto primario – d'esperienza» (*ibid.*, p. 75).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77. Corsivo nostro.

⁵⁰ *Ibid.* Il tema, approfondito dall'autore nel cap. XIII: *Esistere alla presenza del Dio uno e trino*, sarà oggetto della nostra attenzione in un prossimo saggio.

Secondo questa ipotesi – scrive Ott – la persona umana sarebbe ultimamente se stessa, e quindi responsabile, perché essa, anche quando scomparisse qualsiasi reciprocità umana (come accade in certo senso con la morte) vive *coram Deo*, in reciprocità con Dio. Tra Dio e ogni persona umana si darebbe allora una reciprocità, e la persona umana sarebbe costituita come tale da questa reciprocità. Con quest'ipotesi si risolverebbero alcuni problemi che si pongono in maniera ineludibile. Per esempio: un uomo che in punto di morte rimane senza coscienza – tagliato fuori da ogni relazione – è ancora una persona? È pietà illusoria, senza alcun fondamento reale, il non considerare cosa ovvia l'applicazione dell'eutanasia? O se egli è ancora persona, a differenza del cadavere (ed è questa l'unica ragione che potrebbe vietare l'eutanasia); *per chi* lo è? E ancora: che cosa potrebbe fermarci davanti all'aborto, se il feto non è ancora una persona umana? Ma se lo è, per chi? Problemi etici analoghi, molto attuali, si pongono a riguardo di fenomeni umani come la malattia mentale e la labilità psichica o a riguardo delle manipolazioni della personalità, come il "lavaggio del cervello". In ognuno di questi casi ci si apre dinanzi una via chiara e sicura se noi partiamo dal presupposto che la persona umana è costituita tale dalla sua presenza a Dio e dalla presenza di Dio a lei (anche quando essa non lo sa e non può saperlo)⁵¹.

La relazione con Dio e la vita cristiana, che si affronta e si vive nel rischio della fede, è l'ipotesi di lavoro da conoscere, tramandare e approfondire, perché può aiutare a risolvere molti problemi. Ma si può anche dire che, in questa ricerca, la *reciprocità* si precisa e si definisce come *pericoresi*:

e l'essere personale dell'uomo si costituisce alla presenza di Dio e nella reciprocità con lui, allora è anche vero che la sfera personale umana e quella divina si compenetrano, e che proprio questa pericoresi è costitutiva della realtà personale dell'uomo. Come un altro uomo si rivolge a me e, in quanto

⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

le nostre sfere personali si compenetrano, egli diventa in certo senso una parte di me stesso, così Dio con la sua rivelazione si rivolge a me nello strato più profondo del mio essere, egli è colui che mi "interpella incondizionatamente" (Tillich) e che fa sì che anch'io mi rivolga lui⁵².

Queste considerazioni evidenziano due temi fondamentali della teologia e dell'antropologia: quello della *partecipazione alla vita divina*⁵³ e quello della *cooriginarietà io-tu*, che inaugurano il tema della compenetrazione reciproca:

L'esperienza dell'io e l'esperienza del tu, la certezza dell'io e la certezza del tu, sono co-originarie. L'esperienza dell'io non precede affatto l'altra. (...) Questa cooriginarietà dell'esperienza dell'io e dell'esperienza del tu (cioè, che nessuna delle due è fondata nell'altra) diventa intellegibile attraverso il concetto di pericoresi: in forza della compenetrazione delle sfere personali il mio io consiste esattamente nella sua certezza del *tu*, e l'esperienza del tu va cercata a sua volta nel fatto che *io* vengo interpellato. La fedeltà che mi lega a un altro uomo è qualcosa che avviene tra di noi, ma in quanto avviene tra di noi è al tempo stesso parte della sua e della mia realtà, della sua e della mia storia. Le nostre sfere di realtà si compenetrano⁵⁴.

4. LA STRUTTURA PERSONALISTICA DELLA PROSSIMITÀ

Anche la prossimità, come la reciprocità e la pericoresi, ha una struttura personalistica. Essa ha un particolare rapporto

⁵² *Ibid.*, pp. 77-78.

⁵³ «La realtà umana, la vita-persona umana, è partecipazione della vita divina, non nel senso panteista di un'identità radicale ma in quanto compenetrata dalla sfera di vita della persona divina. Allo stesso modo che la sfera personale del mio prossimo mi compenetra e tuttavia, o meglio proprio perciò, egli mi sta di fronte come interlocutore» (*ibid.*, p. 78).

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 78-79.

“strutturale” con entrambe che, alla luce dell’esperienza e della riflessione sulla persona, Ott definisce di cooriginarietà:

Questa prossimità è co-originaria con la reciprocità e la pericoresi, e deve perciò essere sempre nominata insieme con queste come struttura dell’essere personale. Nessuna persona esiste isolata. Ognuna esiste soltanto nella trama di rapporti personali, nella reciprocità; e non solo empiricamente e di fatto, ma per principio, perché l’essere della “persona” non può venir concepito in maniera sensata che in questa forma. La reciprocità si determina concretamente come pericoresi, e nella pericoresi è presente la prossimità. Nessuno di questi tre elementi strutturali può mancare quando ci si accosta ai fenomeni personali e nessuno può essere dedotto dall’altro come un puro suo derivato, al punto da poter anche venir meno in casi di emergenza. I tre elementi costituiscono un insieme strutturale⁵⁵.

Un ulteriore punto di riflessione è il tema della “misurabilità”. Si può misurare la prossimità? Come valutare la “distanza” tra due persone? Il punto cruciale è l’*immensurabilità* della prossimità, a livello oggettivo e intersoggettivo, come evidenzia Ott nei due seguenti brani:

La prossimità tra una persona e l’altra non può essere misurata. Non è né temporale né spaziale, in altre parole, non può essere determinata in maniera cogente “da fuori”, né da una costellazione temporale né da una spaziale. E tuttavia essa sussiste “oggettivamente” cioè “intersoggettivamente”: non è una pura illusione delle esperienze “soggettive” delle persone interessate. Questo suo carattere di indipendenza e di ineducibilità ne fa una struttura personalistica originaria. Ogni reciprocità ha la sua prossimità specifica, che la definisce e la concretizza in maniera più precisa. Così la prossimità è strutturalmente co-originaria con la reciprocità e la pericoresi⁵⁶.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 79.

Una delle proprietà della prossimità personale è la sua im-mensurabilità e, di conseguenza, la sua ambivalenza: un uomo, per esempio, può essermi più vicino di quanto io sia a lui. Si può anche dire: A "ha un sentimento più vivo" nei confronti di B di quanto lo abbia B nei confronti di A. Questo "sentimento" non è puramente soggettivo. Se la prossimità personale fosse misurabile, fosse una 'distanza' oggettiva tra due soggetti, sarebbe univoca⁵⁷.

Date queste premesse, bisogna chiedersi se la vicinanza e la lontananza, in senso temporale e spaziale, sono criteri validi nei riguardi della relazione interpersonale o se ci sono altri criteri per calcolarla. A questo proposito Ott scrive:

Parliamo di vicinanza e lontananza anche in senso temporale e spaziale. Ma il fenomeno personale fondamentale della prossimità non può essere ridotto alla vicinanza misurabile né capito a partire da essa. Un uomo che vive in un altro continente può essermi molto più vicino di un altro che frequento ogni giorno. O ancora, uno di cui mi mancano notizie da anni può essermi più vicino di colui che in questo momento mi sta parlando. Tutto ciò conferma che abbiamo qui a che fare con un originario, irriducibile e fondamentale fenomeno personale⁵⁸.

La prossimità non è un concetto spazio-temporale. La vicinanza e la lontananza vanno misurate a partire dalla «vicinanza interiore» di cui ha parlato assai acutamente Heidegger⁵⁹.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁹ «Due fattorie isolate – sempre che ancora ne esistano – a un'ora di cammino diretto l'una dall'altra, possono essere vicine nel senso migliore, dove, per contro, due case di città, situate di fronte nella stessa strada, o addirittura contigue, possono ignorare ogni vicinanza. La prossimità vicinale non si fonda quindi su un rapporto spazio-temporale. La prossimità si determina allora fuori e indipendentemente dallo spazio e dal tempo? Guardiamoci da affermazioni precipitose. Quel che possiamo dire è questo: la prossimità che regna nella vicinanza non si fonda sullo spazio e sul tempo quando questi siano presi come parametri. Ma spazio e tempo, se pur sono, sono qualcosa di diverso? Da che dipende che il

5. COESISTENZA E AUTENTICITÀ

Questi due grandi temi sono propri della filosofia di Heidegger, che ne ha fatto largo uso in *Essere e tempo*, «analitica esistenziale» dell'essere umano che «nasce dall'impegno fenomenologico di pensare la realtà dell'esistere umano in categorie che gli siano consone e non estranee»⁶⁰. Sulla scia di Heidegger, Ott cerca di superare l'ontologia sostanzialistica⁶¹. Arricchito dal contributo di Buber e dal concetto di «persona», che non compare nell'opera di Heidegger, egli esprime, perciò, la seguente tesi:

L'esistenza personale è caratterizzata da una "singolarità" [Jemeinigkeit = *il carattere di ciò che è sempre mio*] incancellabile e inconfondibile. E tuttavia l'essere originario dell'individuo non è la singolarità isolata. Non solo nella convivenza quotidiana anonima la persona umana entra in comunione con altre persone; ma è più originariamente l'uomo stesso, anche e soprattutto quando assume risolutamente il proprio essere più personale, a esistere in una solidarietà con il prossimo che qualifica la stessa sua singolarità⁶².

Per Heidegger, il tema della co-esistenza (del con-Esserci e del con-essere)⁶³, passa attraverso l'essere-nel-mondo. La comu-

carattere parametrico di spazio e di tempo sia in contrasto con la prossimità vicinale? Posto che i parametri spazio e tempo costituiscano la misura della prossimità vicinale, e che la prossimità ne sia un prodotto, in tal caso essi dovrebbero già avere in se stessi ciò che caratterizza l'essere vicino: l'essere l'uno di fronte all'altro [das "gegen-einander-über"]. Noi siamo portati a immaginare l'essere l'uno di fronte all'altro soltanto come rapporto fra esseri umani. (...) Goethe e anche Mörike amano usare l'espressione *gegen-einander-über* e non solo riferita a persone, bensì anche a cose. Nel dominio dell'esser l'uno di fronte all'altro ogni cosa è aperta all'altra, aperta nel suo occultarsi; così l'una cosa si protende verso l'altra, si affida all'altra, e ciascuna resta in tal modo se stessa» (M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 165-166).

⁶⁰ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 83.

⁶¹ «Ad Heidegger ci unisce soprattutto la volontà di eliminare dall'ambito del discorso sull'esistenza l'ontologia sostanzialistica» (*ibid.*, pp. 83-84).

⁶² *Ibid.*, p. 83. Corsivo dell'autore.

⁶³ Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 26, pp. 152-162 (*Il con-esserci degli altri e il con-essere quotidiano*). Per un approfondimento rimandiamo al nostro I

nione umana comincia dal rapporto con le cose, oscillando tra l'inautenticità della forma impersonale (espressa dal pronome neutro *si*) e l'autenticità dell'esistenza umana che emerge, in tutta la sua totalità, dinanzi alla morte.

La morte, che chiama l'Esserci alla sua autenticità, è «il paradigma della solitudine radicale», dal momento che «la propria morte non può essere vissuta in anticipo»⁶⁴; pertanto «*l'essere autentico*» dell'uomo è per Heidegger, almeno all'inizio, la *singularità radicalmente isolata*»⁶⁵.

La morte, infatti, che reclama l'Esserci nel suo isolamento⁶⁶, è sempre, prima di tutto, la «mia morte». Heidegger scrive: «*Nessuno può assumersi il morire di un altro*. Ognuno può, sì, "morire per un altro". Ma ciò significa sempre sacrificarsi per un altro *in una determinata cosa*. Ma questo morire-per... non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte. Nella misura in cui la morte "è", essa è sempre essenzialmente la mia morte»⁶⁷.

La morte altrui non è un riferimento valido per comprendere sufficientemente ciò che la morte è veramente, né per comprendere la «perdita di essere» del morente. Essa è l'atto attraverso il quale «noi moriamo, per così dire, la morte dell'altro. (...) Veniamo trascinati personalmente nella "perdita di essere" che il morente patisce»⁶⁸. E tuttavia essa è decisiva perché presuppone una genuina solidarietà dell'uomo con l'uomo⁶⁹. Così come, ad

percorsi dell'altro. Antropologia e storia, Città Nuova, Roma 1999, pp. 166-173 (*L'altro nel ruolo di Mitdasein: Martin Heidegger*).

⁶⁴ H. Ott, *Il Dio personale*, cit., p. 86.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 85. Corsivo dell'autore.

⁶⁶ «La morte non "appartiene" indifferentemente all'insieme degli Esserci, ma *pretende* l'Esserci nel suo isolamento. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento (...) rende chiaro che ogni essere-preso ciò di cui ci si prende cura ed ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del nostro più proprio poter-essere» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 53, p. 320).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁸ H. Ott., *Il Dio personale*, cit., p. 88.

⁶⁹ «La morte di un altro può dunque diventare effettivamente l'"oggetto sostitutivo" del nostro morire e offrirci un accesso fenomenico a una comprensione essenziale della morte. Ma come è possibile questo, se resta vero che ognuno è insostituibile nella sua singolarissima morte? Per comprendere questo fenomeno,

esempio, senza una previa solidarietà ontologica (oltre che ontica), non sarebbe comprensibile il fenomeno elementare del dialogo quotidiano, in cui l'io e il tu sono sempre, mutuamente, l'uno presso l'altro.

GENNARO CICCHESE

dobbiamo presupporre *una genuina solidarietà dell'uomo con l'uomo*, una solidarietà che è qualcosa di più e di diverso del con-essere nella co-esistenza quotidiana (...). Perciò è giusto descrivere il cammino verso l'autenticità in presenza della morte come cammino di radicale "isolamento" se lo si confronta con la co-esistenza quotidiana nella soggezione al "Si". Ma lo si pensa fino in fondo soltanto quando si guarda a fenomeni dell'esistenza come l'amore o la fedeltà senza compromessi. Chi, in amore e in fedeltà, raggiunge un'identità esistenziale autentica, non passa da un (originario) radicale isolamento a un (tardivo) rapporto con l'altro che egli ama e a cui è fedele. Al contrario, non saprebbe rivolgersi realmente all'altro, se l'*istanza* che proviene da quest'altro non lo avesse accompagnato già nella sua radicale solitudine, dov'egli aveva trovato se stesso al di fuori del "Si"; era un *solitario*, ma nella profondità del suo essere era definito come con-essente. *In altre parole: la tesi della identità con se stessi come isolamento vale in relazione al "Si", non in relazione al prossimo»* (*ibid.*, p. 88).