

QUALI ORIZZONTI DI VALORE NELL'EPOCA DELL'ETICA DEL FRAMMENTO

Premessa

Mi chiesero se credevo nell'amicizia e risposi che non l'avevo mai incontrata, ma che non avevo dubbi: per il mio amico avrei fatto tutto ciò che potevo e sperimentare il suo gratuito rispondere alle mie attenzioni era la cosa che colorava la mia esistenza di tonalità che prima non conoscevo.

Così io, o così l'uomo contemporaneo?

Ovvero è possibile pensare e parlare dei valori oggi fuori dal contesto esistenziale in cui sono collocati e trovano senso?

O meglio è possibile parlare di valori significativi?

Non abbiamo ormai attraversato totalmente il confine dell'orizzonte tracciato secondo quell'immagine di Nietzsche, crudele e sempre viva dinanzi ai nostri occhi, descrivente la condizione umana all'indomani della morte di Dio?

«Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?»¹.

Nel precipitare non sono forse travolti costumi, valori, comportamenti?

¹ F. Nietzsche, *Gaia scienza*, aforisma 125.

Ma oltre la possibilità di indicare valori assoluti ed universali immediatamente autofondantesi non c'è la possibilità concreta di definire gli orizzonti entro cui discernere, creare e far permanere i valori?

Il nostro compito vuole essere questo nella coscienza che solo la definizione degli orizzonti garantisce i valori come significati, assumono il ruolo di segnali della possibilità umana di progettarsi autenticamente.

Definiremo tali orizzonti distinguendoli in tre ambiti tra loro dialetticamente connessi e non imprigionabili nei loro stessi confini a rischio di perdita del senso complessivo e della possibilità di formulare valori realmente universali.

Li definiremo come della logicità o identità, della dialogicità o relazione, della trascendenza o unità. Ma i motivi che portano a definire tali ambiti ed a definirli secondo quanto detto vanno chiariti con due brevi riflessioni sul soggetto morale e sul rapporto tra ontologia ed assiologia.

La questione del soggetto morale

La storia del pensiero occidentale apre una via che partendo dall'im porsi di una prospettiva che riteniamo sia già presente nel pensiero di Gesù, esplicativo della tradizione biblica ed originale sintesi e sviluppo di essa, sia capace di mostrare come le problematiche della modernità e della contemporaneità sul soggetto, le sue possibilità di conoscenza e la sua unicità con la relativa alterità dell'altro che questa comporta, possano portare alla considerazione che l'esistenza d'ognuno assume senso nella relazione al mondo, agli altri a Dio.

La centralità assunta dal soggetto nella filosofia cartesiana ha condotto ad una soluzione di sospensione dinanzi ai valori da assumere cosicché l'ultima parola resta quella d'una "morale provvisoria". Il superamento di questa si presenta nell'unico orizzonte dell'esistenza concreta e sembra definirsi nella duplice possibilità di una "transvalutazione dei valori" in senso nietzschiano o di un superamento della sfera etica nella direzione della fede di Abramo in senso kierkegaardiano.

Ma prendere sul serio il superamento dell'etica compiuto da Abramo o "transvalutare i valori" comporta il fatto che c'è una morale radicata in ognuno e nelle sue scelte ma anche nelle sue contraddizioni. Queste non possono solo essere viste e vissute come l'ultima parola su di noi, non possono essere ridotte manualisticamente né a caso morale né a materiale da convalidare e giustificare solo perché nostro. Le contraddizioni a noi svelate come tali mostrano a noi stessi la radice del ciò che siamo e danno senso e materia alla battaglia, intima ad ognuno, tra ciò che si crede e si vuole e ciò che si è². La morale così facendo solo apparentemente si colora in modo da far apparire tragica la condizione umana. L'azione dello scegliere, caratterizzandosi come determinazione della volontà in base a dei parametri, che chiamiamo principi morali definibili imperativi, siano essi ipotetici ovvero determinati da un fine specifico o categorici, ovvero universali, secondo la classica distinzione kantiana, si colloca alla radice della libertà e conseguentemente dell'orientamento morale. Questo dato costituisce il nodo problematico già kantiano per cui la libertà nel suo essere postulata fonda e dà senso al porsi dell'io, così da identificarvisi.

La libertà diviene l'evidenza di quell'*io noumenico* che per Kant la ragione come dialettica aveva indicato come idea regolativa ma non era riuscita a risolvere nel quadro dell'esperienza in quanto produttrice dell'esperienza ovvero fonte della conoscenza, soggetto irriducibile ad oggetto dinanzi a sé.

In questa prospettiva la libertà non è sottoposta ad una necessità naturale ma si compie nell'orizzonte del dovere morale come necessità concepita dalla ragione e fatta propria dalla volontà. Questa riflessione cade al cadere della definibilità del razionale, ovvero alla cancellazione dell'orizzonte universale a cui segue la riducibilità a livello probabilistico del valore della scelta.

La domanda sull'io noumenico, su se stessi, è radicata nel nostro contemporaneo tanto che è stato notato come la ricerca di senso che felicemente si compie in Ulisse non può più avvenire

² 1 Cor 8.

nel mondo contemporaneo in cui la domanda sul senso di sé permane in un senso diverso, anzi si frange sulle possibilità stesse del nostro esserci nel concreto.

Questa domanda coprendo con il suo frantumarsi il fondamento su cui si compie l'impatto sembra disperdersi nelle plurime relazioni quotidiane con gli altri e con il mondo senza trovare né in sé, né altrove, un senso.

La nostra riflessione evidenzia come si potrà parlare e fondare una riflessione sui valori solo partendo da alcune considerazioni di fondo identificabili con la domanda: E la ragione o il sentimento o la fede a determinare i principi guida?

È certo che resta determinante l'esperienza interumana, piena di possibilità di definizioni morali ed all'interno dello stesso cristianesimo si può cogliere un approfondimento ed una certa evoluzione della coscienza morale, ma è da riporsi la domanda se il diritto non sia l'unico orizzonte certo, così che l'educazione morale non possa essere altro che educazione civica.

Si aprono qui ulteriori domande che, se si vuole, possono essere raccolte nell'antica e sempre nuova problematica che ha dato titolo a una riflessione incrociata di filosofi e teologi: *Cosa crede chi non crede*³, ma non ci sembra possibile sviluppare questo tema.

Ci basti sottolineare come la problematica ripropone la questione della razionalità delle scelte morali o la relatività eudemonistica di esse. Considerare il fatto che per superare il confine dell'individualismo utilitaristico e del soggettivismo morale sarà necessario evidenziare come qualunque scelta implica il salto, così come lo ha descritto Kierkegaard, ovvero richiama come suo fondamento, fondandosi semanticamente in essa, la "possibilità" con la sua relativa "angoscia" ci sembra comunque un primo passo.

La possibilità sembra restare l'orizzonte primo di senso per la definizione dell'uomo come considerazione della libertà in relazione alle altre libertà nonché alla questione della fondazione della possibilità.

³ C.M. Martini, U. Eco, *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996.

La possibilità può essere considerata come una variabile posta nella Possibilità pura che ha posto in essere la possibilità nostra che potremmo definire, mutuando il termine da Pareyson, “iniziativa iniziata”⁴. Ci sembra opportuno, per approfondire la nostra riflessione, rifarsi alla distinzione, già utilizzata da Zanghí⁵ tra umanesimo della creazione, della croce, e della resurrezione, sottolineando gli apporti che forniscono alla questione morale.

Il primo muovendosi dalla impostazione metafisica tomista e dalle sue numerose interpretazioni presuppone un “destino” del mondo contenuto nel suo DNA, insiste sulla permanenza e sovrastoricità del valore e riconduce la ricerca morale alla ricerca intellettuale della legge naturale di cui il messaggio evangelico realizza e compie il senso.

L'umanesimo della croce prospetta la libertà come fondata sul dato della salvezza e come atto gratuito di Dio che richiede una accettazione della Parola. Questo comporta non tanto la definizione di un complesso di norme naturali quanto una risposta etica da parte dell'uomo interpellato dall'amore di Dio che “nella decisione” e nella volontà definisce il suo mondo.

L'umanesimo della resurrezione, fortemente pneumatocentrico, salda le “potenze” umane alla potenza divina compiendo una ascesi che di fatto è in chiave di unità mistica ed accentuando non la gradualità delle scelte morali possibili e quindi delle abilità di risposta umana ma l'orizzonte definitivo di senso offerto dalla Rivelazione e dall'inserimento dell'uomo nel mistero stesso di Dio. Si sottolinea così la divinizzazione dell'uomo ma si riduce ogni azione morale su un piano che potremmo definire liturgico. Le prospettive aperte dagli umanesimi indicati non sembrano rispondere alle esigenze poste dal pensiero filosofico moderno e dal parallelo svilupparsi della riflessione ontologica.

L'umanesimo che oggi va maturando nella Chiesa è l'umanesimo della persona in comunione, dove la Trinità può rivelarsi in

⁴ L. Pareyson, *Essere e libertà*, Torino 1970, pp. 20ss., 31ss., e *Filosofia della persona*, in *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Società Filosofica Romana, Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, Asti 1958.

⁵ G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 153ss.

tutta la sua verità, e l'uomo raggiungere il suo massimo compimento storico – e in tutte le dimensioni – insieme alla massima apertura alla piena maturità escatologica⁶.

In questa prospettiva ci si può muovere nella definizione degli orizzonti in cui collocare i valori.

Il Dio Amore svelantesi nel Crocefisso che, fatta sua la condizione nostra, ci apre la via che attua e prospetta il nostro essere “dei”, il nostro essere suoi “amici”, e giunge a comandare l'imitazione di sé nella reciprocità con il “comandamento nuovo” che ci stringe in lui per costruire in lui un “Uomo nuovo”, che prospetticamente è noi in lui, ci impone di parlare dell'uomo e delle sue scelte morali a partire da quella dinamica relazionale propria a Dio come Trinità.

Ma la Trinità non è costituita da una relazione morale tra le divine persone ma da una relazione ontologica così che è da chiarire in qualche modo il rapporto tra assiologia e ontologia.

Essere e valore

E stato già sottolineato da Pareyson come:

«Non è necessario richiamarsi alla critica, severissima ma persuasiva, che Heidegger rivolge al concetto di valore per convincersi che l'ontologia non ha bisogno dell'assiologia, e che concepire l'essere come valore non significa innalzarlo ma degradarlo. Il valore è qualità di opere umane... Concepire l'essere come valore significa capovolgere ogni cosa: allora l'essere è subordinato ai bisogni dell'uomo e l'uomo è sottratto al servizio dell'essere...»⁷.

Da tale impostazione deriviamo una impossibilità di proporre alcun orizzonte valoriale se non in relazione alla prospettiva ontologica entro cui intendiamo muoverci.

⁶ G.M. Zanghì, *Dio che è Amore*, cit., p. 160.

⁷ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1982, pp. 40-41.

Si aprono dinanzi alla nostra riflessione due prospettive non necessariamente totalmente contraddittorie ma sicuramente diverse nel loro impostare la questione morale.

Platone si pose la domanda etica per liberarsi dal confine imposto dal Fato, e prima ancora dal capriccio e dall'arbitrio degli "dei" ponendosi come orizzonte di senso il Sommo Bene e come agente determinante l'anima umana secondo quanto presenta il mito di Er.

Di conseguenza la questione morale viene a determinarsi secondo la qualità dell'anima ovvero in base alla capacità di discernimento intellettuale maturato nell'esperienza della vita precedentemente vissuta rispetto alla futura nonché nella visione iperuranica del Sommo Bene avuta durante la permanenza nella piana della verità.

Si attua così una metafisicizzazione del principio del male come ignoranza di impianto socratico. Se questo è l'impianto platonico nella riflessione filosofica moderna la riflessione si accentra sulla relazione tra razionalità e moralità, o meglio razionalità delle scelte morali, impone, una volta definito il campo limitato della conoscibilità, una morale necessariamente "provvisoria" o solo intellettualmente categorica.

Diversa appare la prospettiva biblica secondo cui Dio pone domande morali umanizzanti ovvero ripropone all'uomo le domande soggiacenti all'uomo stesso, al suo costituirsi come possibilità e libertà. Non a caso nel testo evangelico si mette in bocca a Gesù la considerazione "Solo Dio è buono"⁸.

Una espressione che nel contesto della nostra riflessione implica come conseguenza che solo Dio risponde interrogando, lui solo è l'orizzonte delle scelte valoriali come Altro dall'uomo.

L'alterità di Dio diviene rivelante l'ipseità dell'uomo all'uomo e definisce il suo dover essere mostrandogli il suo poter essere.

L'uomo si pone la domanda ultima su se stesso ponendosi la domanda ultima sul senso dell'essere ed il problema morale si definisce come problema della determinazione del fine.

⁸ Mt 19.

E bene sottolineare che si tratta della determinazione del fine non della fine. Perché se è vero che la coscienza delle azioni è connessa anche alla coscienza della morte tanto che l'eternità o la assoluta transitorietà della vita non sono temi secondari della riflessione morale, la coscienza della fine non sempre comporta quella del fine.

Dai dati emersi la questione della fondazione della prospettiva morale si viene a definire nella relazione con l'alterità assoluta, quella di Dio, e l'alterità relativa dell'altro uomo, costituendo la libertà nello spazio vuoto lasciato dall'alterità vuota tra sé e sé che l'uomo sperimenta nell'atto di scegliersi come determinato da un determinato fine ovvero come possibilità attuata in un determinato contesto.

Risuona così nel presente la domanda antica: "Chi ci farà vedere il bene?"⁹.

Partendo da tale domanda e a ritroso percorrendo la via della libertà in me, nel confronto con l'alterità dell'altro e l'alterità dell'Assoluto possiamo trarre solo alcune conseguenze assiologiche così da definire gli orizzonti, l'uno implicante l'altro, entro cui le scelte assumono posizioni significative a livello morale.

L'orizzonte della logicità

Volendo caratterizzare l'orizzonte che andiamo descrivendo con una serie di termini esplicativi indicativi diremo che è quello della identità personale ovvero definisce quella coscienza di sé che si caratterizza come distinzione e soggettività.

⁹ *Sal* 4, 7. Non a caso impostava così la questione Giovanni Paolo II: «Ogni uomo non può sfuggire alle domande fondamentali: Che cosa devo fare? Come discernere il bene dal male? La risposta è possibile solo grazie allo splendore della verità che rifugge nell'intimo dello spirito umano, come attesta il salmista: "Molti dicono chi ci farà vedere il bene? Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto" (*Sal* 4, 7). La luce del volto di Dio splende in tutta la sua bellezza sul volto di Gesù Cristo... Per questo la risposta decisiva ad ogni interrogativo dell'uomo, in particolare ai suoi interrogativi religiosi e morali, è data da Gesù Cristo, anzi è Gesù Cristo stesso...» (*Veritatis splendor*, 2). Qualunque valore si configura così ontologicamente nel Rivelatore della Trinità.

L'epoca moderna si è caratterizzata per la scoperta e la centralità del soggetto, per l'attenzione che ha dato al problema conoscitivo e per le difficoltà connesse relative alla formulazione di alcunché di universale.

La questione non è estranea all'ambito morale e tipologicamente le domande kantiane rappresentano tale pluralità e convergenza di prospettive: "Che cos'è la filosofia? Cosa posso pensare? Cosa debbo fare? Cosa posso sperare? Chi è l'uomo?".

Gli ambiti gnoseologico, morale, teleologico rimandano alla domanda: Chi è l'uomo?

Dinanzi all'uomo, ovvero dinanzi a se stessi, prima d'ogni incontro, se mai questo fosse possibile, si apre lo sterminato panorama ed abisso dei desideri e delle possibilità. Così la cultura filosofica occidentale abbandonata la sicurezza dell'universale per la determinazione dei limiti della ragione e delle potenzialità dell'uomo si trova ricacciata nell'orizzonte della singolarità in cui la libertà è assunta come primigenia, autofondata condizione dell'esistere.

L'esistenzialismo rende coscienti di questa piaga e vi si immerge mostrando in autori come Sartre che la libertà implica l'assoluta responsabilità di essere se stessi, di progettare il proprio esserci autenticamente o inautenticamente, nella cosciente impossibilità di esserci senza con-esserci. Ogni realtà si pone dinanzi alla libertà ed alla interpretazione che questa comporta. L'esistenza concreta e singola si prospetta come l'unico orizzonte cosicché l'ultima parola sull'orizzonte morale è l'essere dell'uomo.

Tale impostazione ha preso corpo nell'ateismo esistenzialista nella affermazione dell'inesistenza di Dio fino a cristallizzarsi nell'affermazione sartriana per cui:

«Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è "abbandonato" perché non trova, ne in sé ne fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova scuse»¹⁰.

¹⁰ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, tr. it., Treviso 1993, p. 56.

In questa prospettiva niente può salvare l'uomo da se stesso, nessuna prova dell'esistenza di Dio, nessun principio o valore può dare senso all'esistenza. Nell'ambito della definizione dei valori morali il principio esistenzialista per cui l'esistenza precede l'essenza si traduce nell'impossibilità di trovare altrove che nell'esistenza vissuta il senso di essa.

«Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete»¹¹.

Tale prospettiva si ritrova come orizzonte di riflessione, pur maturando in senso teistico, in quello che abbiamo definito l'umanesimo della croce ed in prospettive come quella del personalismo di J. Maritain.

Questa ricerca umana del senso dell'esistenza nell'esistenza definisce così fortemente la nostra epoca che è stato notato come negli autori più diversi matura la domanda che appare ultima: "Chi sono?".

«Lo stesso Pascoli nella piena maturità, ripercorrendo l'avventura di Ulisse e immaginandola nel suo atto ultimo, non la vedrà più come il viaggio – metafora di un ritorno pur doloroso all'identità profonda fino a quando – "(...) dal mare una morte placida a te verrà, che soavemente ti ucciderà fiaccato già da mite vecchiezza. E felici d'attorno popoli a te saranno"; ma come il naufragio in una non-identità rifratta in un rosone di relazioni che nulla rivelano.

«Son io! Son io che torno per sapere!
ché molto io vidi, come voi vedete
me. Sì; ma tutto ch'io guardai nel mondo,
mi riguardò; mi domandò: chi sono?
(...)»

¹¹ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, cit., p. 77.

Solo mi resta un attimo. Vi prego!
Ditemi almeno chi sono io! chi ero!”.
E tra due scogli si spezzò la nave.

E che tra Omero da una parte e Pascoli (...) dall'altra c'è l'evento cristiano»¹².

Se la domanda svela la radice cristiana della nostra cultura moderna indicando il valore della persona maturato nell'alveo cristiano già in Agostino e Tommaso come qualificante della persona all'indomani dell'esperienza culturale che abbiamo per sommi capi indicato e quale orizzonte valoriale può comprendere e dar senso ai valori conclamati di diritto alla vita, alla libertà e all'autodeterminazione che in vari ambiti si proclamano?

Per indicare tale orizzonte abbiamo scelto il termine “logicità” perché ci sembra indicare bene la questione del senso determinante della persona e vuole essere utilizzato con quella stessa significazione utilizzata dalla logoterapia che ha mostrato la forte connessione tra patologia ed assenza di senso. Logicità ed identità sono fortemente connesse così da apparire indissolubili e da connettersi vitalmente come orizzonte in cui le scelte “inerenti alla persona” trovano posto.

Il senso costituisce l'ambiente in cui si riordina il reale percepito, conosciuto e pensato, secondo quella determinata interpretazione di esso che la persona in situazione costituisce¹³.

La persona come soggetto morale è costituito essenzialmente non dall'insieme degli stati psichici che la attraversano ma da quell'unità di coscienza che costituisce l'io.

L'uomo si trova in uno stato di separazione dal mondo. L'extraterritorialità dell'io rispetto allo svolgersi ed imporsi delle cose, è il segno della solitudine che fonda la tensione verso il fuori di sé e costituisce la radice dell'apparizione di un mondo

¹² G. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», XVI, 1994/3, 93, p. 17.

¹³ La persona come interpretazione risulta un tema centrale nella prospettiva filosofica di Pareyson, cf. *Verità e interpretazione*, cit.

nella coscienza. Una apparizione che non è il mero imporsi ai sensi del sensibile ma è la coscienza dell'oggettività. In essa ha significato il senso di spaesamento pascaliano di fronte al mondo. Tutto questo evidenzia, secondo l'espressione che mutuiamo da Prini, che la coscienza è "il margine del mondo" e che lo stesso smarrimento:

«...è il segno della condizione umana: dei nostri limiti ontologici o della nostra povertà originaria. Una ricerca di noi stessi può avvenire soltanto in una specie di esercizio ascetico sopra le nostre pretese di padronanza nel mondo... La coscienza è un'energia liberatrice dalle implicazioni naturali del nostro essere nel mondo, è una radicale capacità di non essere. E stato detto che essa è l'attività mediante la quale il non essere viene al mondo»¹⁴.

La coscienza, in tal senso, può essere indicata come l'«organo» delle scelte dei significati e dunque dei valori. Frankl così chiarisce:

«Ho detto che il significato non può essere dato arbitrariamente, ma deve essere trovato responsabilmente. Avrei potuto dire che deve essere ricercato nella coscienza. Infatti, l'uomo è guidato nella sua ricerca di significato dalla coscienza. La coscienza si può definire come la capacità intuitiva di scoprire il significato unico e singolare nascosto in ogni situazione. Dal momento che questo significato è unico, non cade sotto una legge generale, e una capacità intuitiva quale la coscienza è l'unico mezzo per impadronirsi del significato gestaltico. Oltre ad essere intuitiva, la coscienza è creativa. Molto spesso la coscienza ordina ad un uomo di fare qualcosa che contraddice alle richieste della società o del gruppo cui appartiene. La coscienza creativa di un individuo può concludere che in una data situazione, è più significativo risparmiare la vita di un nemico che ucciderlo. In tal modo la sua coscienza può dare il via ad una rivoluzione, in quanto ciò che è

¹⁴ P. Prini, *Discorso e situazione*, Roma 1975, pp. 82-83. Si fa riferimento anche a J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1950, pp. 58ss.

all'inizio di un significato unico, può diventare un valore universale: "Tu non devi uccidere". Il significato unico di oggi è il valore universale di domani»¹⁵.

Frankl indica nella "volontà di significato" quella tensione esistenziale che permette di orientarsi significativamente anche se non necessariamente razionalmente e che trova conforto e conferma nel rivolgersi ai compiti che ho da realizzare¹⁶.

L'ambito della logica ed identità viene così ad essere costituito dall'interiorità della persona e dalla "missione" che si percepisce come propria.

Potremmo definire l'interiorità come la possibilità d'una introspezione del mondo e dei significati, ma anche degli altri e di Dio, che avviene in noi.

L'uomo si pone il problema del significato della sua esistenza perché la domanda sul senso è radicata nella sua stessa struttura. Se per la mente questa domanda è ricerca delle possibili risposte, per la concretezza dell'uomo in situazione la domanda sul senso e sul significato del suo esserci è crisi e stimolo per il progettare quotidiano. Senza di essa ognuno si ritroverebbe gettato in un non senso legato allo scorrere di attimi tra loro non connessi e non veramente vissuti. L'assenza della domanda ed altresì quell'essere progetto che costituisce ognuno come risposta di fatto, ovvero non decisa solo sul piano razionale o della volontà, ma come situato in una situazione interpellante in cui di fatto si costituisce non solo come presenza ma come attività progettante spontaneamente o volontariamente.

La domanda di senso corrisponde all'essere coinvolto dalla realtà che converge nell'io, continuamente lo interPELLa ad essere in relazione al fuori di sé e a chiarire il suo essere sé, ovvero esse-

¹⁵ E. Frankl, *Senso e valori per l'esistenza*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 76-77.

¹⁶ E. Frankl, *Senso e valori per l'esistenza*, cit., pp. 102ss. in cui attraverso il caso di un giovane angosciato sofferente di stati ansiosi mostra la possibilità dell'uomo di ricevere e far proprio il senso offertogli dai grandi uomini che hanno vissuto nel passato come Mosè, Buddha, Gesù ed insiste sul valore della ricerca del senso e sull'impegno concreto.

re in relazione temporalmente variabile con sé. Ma proprio questo essere in una situazione corrispondente ad una domanda impone all'io di essere sé, ovvero di essere una risposta ben determinata e qualificabile. Viene con sé che essere risposta comporta la questione della adeguatezza della risposta che si è, ovvero riporta l'essere della risposta all'essere domanda chiudendo il circolo ermeneutico per cui l'io si comprende e continuamente si chiede chi è nel contesto reale in cui è posto perché questo lo interpella, ovvero gli impone di essere domanda su sé e sul reale, e lo pone in essere come possibilità determinata, ovvero gli consente di essere una risposta.

La domanda sul significato si ripropone come collocazione nella relazione con il reale ed orientamento concreto ad essere una domanda-risposta adeguata.

L'operazione non è solo intellettuale ma costituisce la vita concreta, coinvolge prassi e teoreticità.

Il nostro essere relazione protesa fuori del confine dell'io e luogo di rivelazione a noi del reale, ci costituisce risposte. In tal senso va presa sul serio la condizione di isolamento, sapendo che non c'è altro centro del mondo per l'io che non sia mediato dall'io stesso.

Dell'incontro e scontro con il reale sono testimoni fedeli, nel loro essere espressione concreta di ciò che l'io è, sua colorazione, l'amore e il dolore, che costituiscono la polarità esistenziale entro cui l'io coglie il mondo, gli altri, l'assoluto nonché se stesso.

L'io è luogo di incontro di mondi, nodo delle relazioni, domanda-risposta in cui ogni problema si pone come una distinzione oggettivante operata dall'io.

Identità e interiorità vengono a coincidere così fortemente che l'antico comando delfico "conosci te stesso" sembra tornare in luce ma si colora di una caratteristica nuova.

Socrate è superato da Platone, ma questi da Agostino e sulla stessa linea da Bonaventura. Secondo quanto sottolineato l'interiorità si ridisegna come il microcosmo ordinato dal soggetto che rispecchia il macrocosmo e cerca in esso orientamento, cercando e potendo ritrovare in sé quel senso complessivo che coincide con il suo esistere e lo costituisce persona.

Non possiamo non sottolineare in tal senso quanto già scritto da Zanghí:

«La vita interiore è, dunque, l'incamminarsi, nel superamento dell'individualità singola definita dalla pura immanenza in se stessa, raggiungendo e trascendendo il cuore-amore dell'uomo, per attingere il cuore dell'Assoluto che è Amore...»¹⁷.

La centralità della identità e logicità come orizzonti di senso comportano quel "ritorno a sé" indicato dalla tradizione chassidica e fatta propria da Buber che sottolineava:

«Abbiamo imparato che ogni uomo deve ritornare a se stesso, che deve abbracciare il suo cammino particolare, che deve portare a unità il proprio essere, che deve cominciare da se stesso; ed ecco ora ci viene detto che deve dimenticare se stesso! ... Basta porsi questa unica domanda: "A che scopo?; a che scopo ritornare a me stesso, a che scopo abbracciare il mio cammino personale, a che scopo portare a unità il mio essere?". Ed ecco la risposta: "Non per me". (...) Cominciare da se stessi, ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta; conoscersi ma non preoccuparsi di sé»¹⁸.

In tal modo si vuole sottolineare come i valori si muovono nell'orizzonte della logicità-identità non per definire i puri diritti dell'individuo nel suo affermarsi ma esattamente nella direzione del riconoscimento d'ogni uomo come portatore di quei diritti che, nella scoperta della propria identità e senso, attraversando la propria interiorità e cogliendo la propria missione e/o vocazione, possiamo mettere in luce.

Abbiamo usato l'espressione "attraversando" proprio per sottolineare che non è possibile una reificazione dell'interiorità dopo quanto abbiamo detto su di essa, né che tale operazione è

¹⁷ G. Zanghí, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», XVI, 1994/3, 93, pp. 6-7.

¹⁸ M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Magnano (Vercelli) 1990, p. 50.

possibile per quella che possiamo definire la missione-vocazione che l'uomo percepisce come propria.

Identità e logicità hanno senso d'altra parte solo nell'aprirsi e collocarsi in un orizzonte ad esse ulteriore che definiremo della dialogicità.

L'orizzonte della dialogicità

Con orizzonte della dialogicità indichiamo quello entro cui ci si rende coscienti dell'alterità ed in cui la problematica relazionale, nei suoi effetti affettivi positivi e negativi, si impone come problematica di senso in quanto definisce l'essere dell'io in posizione rispetto al mondo degli altri io. In questo orizzonte ci si colloca sempre sia nel chiudersi delle frontiere dell'io, il che comporta il ripiegamento nel primo orizzonte morale predefinito e la caratterizzazione del secondo come luogo in cui si svolge la battaglia per la sopravvivenza del soggetto; sia nel positivo aprirsi nella scoperta dell'alterità degli altri come tale.

Tale aprirsi si attua per il soggetto come farsi altro da sé ovvero acquisire l'altro da sé come categoria fondante la comunicazione e la propria collocazione cosciente nel mondo umano.

Questa apertura relazionale dell'io può condurre ad una relazione che potremo definire pericoretica, sperimentazione di sé in altro, costituzione del senso del soggetto nella relazione con l'altro che allo stesso modo e con paragonabile intensità si sperimenta in relazione.

L'orizzonte della dialogicità è caratterizzato da livelli relazionali sperimentabili qualitativamente diversi ma è determinato essenzialmente dalla categoria della alterità ovvero dalla presenza e relazione attuata con gli altri.

Gli altri non si pongono occasionalmente nell'orizzonte morale dell'io ma vengono a costituirlo, ne possono essere oggetti ma anche significativamente soggetti con cui necessariamente confrontarsi perché anche loro costituiti da una autonoma capacità di formulare la loro interpretazione del senso. Il dialogo è possibilità di incontro e scontro ad ogni livello dell'esistenza ed

evidenzia l'alterità della prospettiva altrui determinando lo svolgersi della mia formulazione della mia.

L'impostazione del progetto che sono è messa in discussione ma anche illuminata positivamente dalla presenza dell'altro che mi stringe in assedio con la sua e mi chiede di risolvere o con lo scontro, o con l'affermazione dell'identità, o la mediazione o con il dialogo effettivo in cui si apre la possibilità d'un "nostro". Solo apparentemente io posso fingere di non essere scalfito dalla presenza dell'altro ma molto concretamente posso per non riconoscerla cercare di mistificarla cosalizzandola, riducendo il mio sguardo su di lui allo sguardo di chi non vede altro che il proprio ampliamento. Ampliare l'io non consente alcuna valutazione della realtà che non sia riduzione di essa a me cosicché potremmo dire che è azione precedente al definirsi del proprio orizzonte morale, è uno stato di assenza di coscienza o meglio un suo rattrappimento su sé.

Tale ripiegamento su di sé, se è naturale nella formazione dell'io perché è tentativo improprio del suo autodefinirsi come identità, risulta illusoria difesa e rinserramento nella paura di qualsiasi verifica ulteriore provocata dall'altro. Se si costituisce come condizione normale l'accorgersi profondo non solo della presenza degli altri ma anche del ruolo dialettico che essa ha per me evidenzia quanto ricerco la realtà delle cose per orientarmi esistenzialmente o quanto miro ad un possesso illusorio per garantirmi una identità secondo interessi ed equilibri che rispondono ad esigenze solo apparentemente validi e vantaggiosi ma concretamente accecanti e riduttivi perché legati solo alla mia affermazione come vivente in lotta per la sopravvivenza. La libertà risulta qui costrittivamente stretta in uno schema d'azione limitato e limitante e non comprende una piena autorealizzazione. La lotta per la sopravvivenza dell'io risulta infatti addirittura inferiore alla percezione di sé nell'orizzonte della logicità e nega la realizzazione perché fa regredire il soggetto allo stato di pura pulsione dei bisogni senza respiro d'affermazione di sé nella libera espressione. Per superare questo livello minimo si dovrà cogliere sé nell'orizzonte della logicità, nell'incontro con altre identità logicamente definite.

Ogni incontro con l'alterità è in grado di interpellarmi. L'alterità della verità altrui mi si mostra continuamente e si può fare delle diversità ed alterità il trampolino di lancio per attuare un dialogo che mi conduce ad una presa di responsabilità nella concretezza dei rapporti interpersonali.

In questo incontro contemplazione e prassi non sono separabili, perché l'affermazione teorica relativa al riconoscimento della molteplicità delle persone e delle loro interpretazioni morali ed esistenziali comporta un riconoscimento prassico qualitativamente determinato dalla mia interazione con loro, capace di garantire una collaborazione qualificata.

Questa si attua nel tentativo esplicito dell'io di superarsi accogliendo l'altro nel proprio progetto morale, ovvero scoprendo che il proprio orizzonte di senso ha senso solo se consente di incontrare l'altro per quello che è.

Potremmo definire così un nuovo imperativo categorico che apre e considera l'incontro con l'altro un determinante capace non di annullare la mia prospettiva ma di qualificarla così da ricondurla a sé, arricchita dell'altro e resa pienamente se stessa.

Per esprimere poeticamente il passo coscienziale che ci sembra sia necessario porre, potremo dire così:

Altri ci hanno tradito
per essere se stessi.
Non tradiamo noi:
facciamoci altri.

L'atto di accoglimento dell'altro come altro non è mera presa d'atto della sua diversità, né perdita di sé e della propria identità morale ma fondazione d'una comunicazione sul piano prassico e morale che fa transitare l'io fuori da sé senza annullarlo e l'altro in me senza ridurlo ad oggetto, costituendo il noi attuato nella sospensione dell'io come orizzonte in cui l'esistenza d'entrambi ha senso, trova posto, richiede pari dignità e libertà, costituisce la radice d'ogni convivenza.

La convivenza umana potrà formarsi realmente solo se la condizione di decisione e libertà costitutive d'ognuno sapranno

colorarsi e garantirsi nell'affermazione della decisione e libertà altrui, nella concreta capacità di un incontro fattivo in cui l'identità non è l'ultima parola, né l'istanza accecante d'ogni prospettiva morale ma il trampolino per l'accoglienza d'ogni alterità come identità ovvero come accoglienza dell'altro in sé.

Su questa via una tappa non definitiva ma significativa ci può essere offerta dalla riflessione di Buber sull'incontro e il dis-incontro. Buber identifica il cammino umano autentico nella relazione interpersonale tra uomo e uomo il cui orizzonte e il cui fine risulta la comunità. Questo implica un processo di superamento del proprio isolamento ritrovando il sé più autentico nell'incontro, nel "tra" io e tu. Un tu inizialmente percepito come alterità ma che nella scoperta della correlazione basilare io-tu si distingue nelle tre sfere caratterizzanti l'esistenza: la vita con la natura, la vita con gli uomini, la vita con le essenze spirituali.

Il piano d'incontro con l'esso è diverso da quello con l'incontro con il tu.

Se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio io, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose e non è fatto di cose. Non è un lui o una lei, limitato da altri lui o lei, punto circoscritto dallo spazio e dal tempo nella rete del mondo; e neanche un modo di essere, sperimentabile, descrivibile, fascino leggero di qualità definite. Ma, senza prossimità e senza divisioni, egli è tu e riempie la volta del cielo. Non come non ci fosse nient'altro che lui: ma tutto il resto vive nella sua luce¹⁹.

Porsi dinanzi ad un uomo come ad un tu è però scoperta e conquista, resta sempre il rischio di collocare tale incontro nella dimensione spazio tempo e dunque di ridurre il tu ad esso.

Una nota maliconica sembra colorare a volte il pensiero di Buber nella coscienza che nel nostro concreto convivere quotidiano ogni tu sembra quasi destinato a diventare esso²⁰. La nostra

¹⁹ M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 64.

²⁰ M. Buber, *Il principio dialogico...*, cit., p. 75.

società tende spesso a uniformarci ed è questo conformismo che impedisce per molti aspetti l'autentica espressione maturante nella relazione. Il tu è tale soltanto nel presente della relazione attuata ma diviene nuovamente oggetto tra gli oggetti quando la relazione si interrompe. Ogni tu torna nella "cosalità" da cui è emerso. Del tu non si conosce il questo o quello che lo costituisce ma si ha una visione d'insieme vitale, costituente la base e l'orizzonte in cui l'incontro si attua come relazione immediata²¹.

Proseguendo oltre la prospettiva di Buber potremo dire che l'io così come accoglie e progetta sé, lavora su di sé per realizzare la relazione con l'altro da sé e si trova collocato nel noi con un altro io che compie la stessa azione su sé. Così facendo attua una comunicazione in sé sempre variabile che non sostituendo l'io al tu o il tu all'io si traduce in una attenzione all'altro come a sé ed a sé come all'altro. Il primo atto, l'attenzione all'altro come a sé, comporta l'apertura all'altro ed alle sue vicende ed il farsi prossimo dell'io al tu facendo spazio in sé al tu stesso. La seconda, l'attenzione a sé come all'altro, una capacità di riconoscimento di sé ed una accettazione delle perdite di senso e di presa che l'io ha su se stesso.

L'autorealizzazione più piena dell'io sembra racchiudersi totalmente nell'eterorelazione, non come alienazione da sé ma come scoperta dell'essere dell'io una struttura relazionale aperta che nell'eterorelazione trova il motore e la motivazione più profonda del conoscere altro e sé in altro e realizzarsi nel far essere l'altro da sé in sé.

Si apre così la via per una coscienza di sé fondata sulla scoperta di una coappartenenza con gli altri che fonda l'esistenza umana come diritto e convivenza strutturata.

²¹ M. Buber, *Il principio dialogico...*, cit., p. 67. Buber sottolinea come nel linguaggio dei popoli primitivi le espressioni sono maturate in base a fattori di origine emotiva e questo testimonia che presso questi popoli la relazione è sempre vissuta. Buber teorizza in tal senso un precedere della stessa espressione io-tu rispetto alla stessa affermazione dell'egoità. Si noti poi che l'incontro non implica in Buber il sentimento l'amore che implica il distacco dal sentimento. Odio e amore costituiscono comunque una relazione che qualitativamente si presenta diversa ma che paradossalmente evidenzia una "vicinanza" relazionale tra io e tu che supera quella dell'indifferenza, dell'essere senza amore e senza odio. (*Ibid.*, pp. 69-71).

Questo comporta il porre dinanzi gli altri come davanti a 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. L'io ed il noi, così come gli altri e il noi, si consolidano in tale coappartenza. Il cammino che si impone ci costringe a partire dal dato che siamo, dal coglierci come altri dagli altri e scorgere in noi il loro farsi prossimi, il loro accoglierci così come siamo capaci noi di sospenderci per farli essere pienamente se stessi. Ma così l'orizzonte della dialogicità si apre ad un orizzonte ulteriore che definiremo dell'unità.

L'orizzonte dell'unità

L'orizzonte estremo in cui la collocazione dei principi dell'azione morale ha collocazione di senso appare quello dell'Unità.

Con questa espressione vogliamo indicare quella conoscenza di sé e degli altri non tanto a partire da sé o dagli altri ma sperimentata in una relazionalità tra sé e sé e tra sé e gli altri che comporta una visione che potremmo definire "dall'alto", unitaria, intendendo con ciò che essa non risulta né esaustiva né dogmaticamente determinabile, ma distaccata da sé e dagli altri. In questo orizzonte si pone ogni e qualsiasi discorso sull'universalità dei valori e dei principi e si sperimenta la trascendenza come superamento di sé e degli altri come singoli sé.

Solo in una prospettiva complessiva gli orizzonti morali precedenti non rischiano un ripiegamento del soggetto su se stesso, ovvero fanno realmente superare ogni possibile riduzione utilitaristica ed eudemonistica della scelta, così come non stringono il soggetto nelle maglie d'un decostruttivo conformismo che la dialogicità male interpretata apre sempre come possibilità.

Nell'orizzonte della trascendenza o dell'unità si pongono quei tentativi, solo apparentemente estremi, che abbiamo indicati all'inizio della nostra riflessione come "transvalutazione dei valori" o "superamento della sfera etica".

L'intuizione dell'orizzonte della trascendenza non è mai definitivo ed implica un esercizio che è altro rispetto al semplice esercizio del farsi altro coimplicato nell'orizzonte della dialogicità. La relazionalità costitutiva del rapporto con sé e quella attuata nel rapporto con l'altro da sé divengono elementi costitutivi d'un porsi in un orizzonte in cui non contano solamente i singoli elementi in relazione ma il principio che li costituisce relazionalmente e che costituisce la loro alterità all'interno della relazione, il loro essere distinti nell'unità relazionale. Noi concreto ed unità si coimplicano pur non semplificandosi.

Ogni incontro non mostra solo la trascendenza d'ognuno degli io rispetto agli altri, non solo la trascendenza assoluta dell'Altro, non solo la coappartenenza ed immanenza di ogni altro e dell'Altro, ma apre il mondo del noi come orizzonte da cui la luce si diparte da ogni io per confluire in un centro che dà luce e vigore ad ogni io.

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, incastrati, 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.

Eppure tale relazione in questo orizzonte di senso in cui ci stiamo non solo non è vincolante ma non è di per sé neanche costitutiva, perché la condizione previa dell'azione è posta nell'azione progettata e scelta come universalmente valida in quanto non determinata essenzialmente né dagli immediati e presenti desideri del soggetto, né unicamente dal contesto relazionale in cui si pone.

La relazionalità come colta dall'unità implica la coscienza che la relazione con l'altro da sé, sia esso il prossimo, davanti a cui preparasi per l'incontro nella dinamica dialogica, sia l'assoluto come Altro, non è possibile nell'immediatezza ma richiede sempre essendo l'esistenza caratterizzata dal suo svolgersi nello spa-

zio-tempo, nel qui-ora, la mediazione e questa si costituisce come linguaggio nel senso più ampio utilizzabile.

In questo senso spazio-temporale l'uomo coglie il valore delle sue azioni anche come simboliche, ovvero come aperture di senso dell'esistenza, possibilità realizzantesi in me dell'essere umano.

Aprire questi squarci nel quotidiano significa aprire delle feritoie capaci di illuminare i ristretti limiti in cui l'azione morale scelta è posta quando è chiusa nel solo presente.

La mediazione dello spazio-tempo coimplica l'imporsi di azioni-simbolo che aprono quel presente ad un significato che in qualche modo lo supera²².

Cogliere il senso dei simboli costitutivi del nostro esserci, ed in questo contesto creare la materia delle azioni-simbolo che esprimono una apertura esistenziale possibile significa entrare realmente nell'orizzonte dell'unità ovvero porre delle azioni che non solo rispondono ad esigenze di logicità e dialogicità ma che divengono "credibili" a chi le guarda. Saranno queste parametri dell'esserci dell'uomo, tappe identificabili dello svolgersi dell'esistenza. Si apriranno così voragini di senso che uniscono in un atto l'essere assolutamente libero del soggetto ed il suo essere assolutamente coerente a l'essere che gli è consegnato nella sua esistenza concreta, nella sua identità, nella sua interiorità, intesa nel senso su detto, nel suo costituirsi relazione con il mondo e con gli altri.

Tale fedeltà a se stessi e agli altri diviene fedeltà all'assoluto, alla legge costitutiva del sé. La vita assume il senso d'una testimonianza dinanzi a sé dell'assoluto, dinanzi agli altri e all'assoluto dell'essere uomini.

²² Vale in questo senso recuperare quella significativa definizione che del simbolo ci ha offerto Castelli: «I simboli acquistano il carattere della "battuta" che segna il "tempo" della musicalità. Ignorare i simboli (e ciò che simboleggia) vuol dire perdere il senso dell'inizio (la storia di un mondo echeggiato) e il senso di un fine, che è poi il senso di un cammino da percorrere, di un fine che termina nel definitivo. Perdere, cioè, il centro», in E. Castelli, *Simboli ed immagini*, Roma 1966, p. 14.

Per una conclusione

E inutile negare come la definizione degli orizzonti in cui collocare l'agire ci risottolinea come la morale cristiana è oltre la logica della definizione della trasgressione, è la morale dell'uomo libero, reso libero. La libertà implica la responsabilità²³.

Formare alla responsabilità resta l'imperativo per formare alla libertà.

Portare alla coscienza del bene che si può compiere, del tempo in cui compierlo, abbandonando ogni illusorio buon proposito, e far prendere coscienza che il compito da compiere non riguarda mai solamente ognuno resta l'orizzonte in cui ogni comunicazione dei valori prende senso²⁴.

Percepire la morale come un testo musicale da interpretare a proprio modo colorandolo intensamente dei propri caratteri eppure attenendosi ad esso è avventura da comunicare.

Non è sufficiente infatti generare il desiderio del bene è meglio mostrare agendo la possibilità che abbiamo di compierlo.

CLAUDIO GUERRIERI

²³ Nella Scrittura troviamo: «Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere» (*Sir* 15, 15).

²⁴ Ci piace ricordare quanto affermava già Hillel, un saggio ebreo di duemila anni fa, citato da E. Frankl in *Senso e valori per l'esistenza*, cit., p. 69.

«Se non lo faccio io, chi altri lo farà?

E se non lo faccio ora, quando sarà il momento di farlo?

E se lo faccio solo per me stesso, chi sono io?».