



RECENSIONE

TEORETICA Filosofia della relazione DI ADRIANO FABRIS

Morcelliana, Brescia 2010, pp. 184

The round table presentation of Adriano Fabris' book, TeorEtica, provided an occasion for dialogue and discussion at the Sophia University Institute on November 5, 2010. After an introduction by Piero Coda, Paolo Gamberini, Vincenzo Vitello and Adriano Fabris offer their contributions so that others may participate in the ongoing dialogue around theory and practice.

Introduzione

di PIERO CODA

La tavola rotonda vissuta allo IUS il 5 novembre 2010 è stata senz'altro "coinvolgente" – per usare una delle parole-chiave del libro di A. Fabris *TeorEtica. Filosofia della relazione* (Morcelliana, Brescia 2009), intorno al quale e a partire dal quale si è dialogato.

Si è trattato, per questo, di qualcosa di vivo, di atteso, di gioioso. Appunto perché il libro attorno a cui ci si è trovati a dialogare non illustra una teoria, ma una *teoretica*: un pensiero che genera, custodisce e promuove l'etica, e cioè *l'agire in e come relazione*.

Niente di meglio che un libro come questo per ridare soffio a un evento antico come la filosofia: il *logos* che si accende nel *dia-logos*, il coinvolgimento, cioè, in un convito in cui chi siede a mensa vuol nutrirsi e dissetarsi di *Sapienza*. E "Sophia", il nostro piccolo e giovane laboratorio di vita e pensiero, vorrebbe essere uno dei luoghi di tale convito.

Tutto ciò è stato esaltato dal fatto che ci si è trovati attori di questo convito, attorno al libro di A. Fabris, in quanto amici: amici della Sapienza, filo-sofi e, nella Sapienza, amici l'uno dell'altro. Nella consapevolezza, che nasce dall'esperienza, che la Sapienza sgorga – nelle parole ma spesso anche nel silenzio, nel sorriso ma spesso anche nel tormento – dove c'è *sunousía* e *suzên*, per dirla con Platone nella *Lettera VII*: vita insieme e condivisione. Amicizia, appunto.

L'evento ha richiamato alla memoria un *kairós* che, anni fa, ha preceduto questo incontro. Napoli, 12-14 dicembre

1996, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa: Convegno internazionale "Verso un'ontologia trinitaria", nato dal dialogo col teologo Bruno Forte, ora Arcivescovo di Chieti, a 20 anni dalla pubblicazione presso la Johannes Verlag di Einseideln delle *Thesen zur einen trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle, tesi dedicate a von Balthasar per i suoi 70 anni.

Hemmerle era morto nel 1994. L'edizione italiana delle *Tesi* aveva visto la luce, in lingua italiana, nel 1986, come primo saggio della collana "Contributi di Teologia", nella quale – nel corso degli anni – pubblicheranno alcuni preziosi saggi anche gli intervenuti alla tavola rotonda.

In quel Convegno del 1996 tenevano appunto una loro relazione, tra gli altri, Vincenzo Vitiello, Adriano Fabris, Antonio Maria Baggio¹. Fu in quell'occasione che alcuni di noi ci si conobbe.

Una parola soltanto, per aprire il dialogo, sul bel libro, stimolante e prospettico, di Fabris. Lo faccio citando alcune espressioni che – mi pare – delineano il *focus* e lo *stile* di questo invito argomentato a ri-pensare insieme i presupposti della nostra cultura: «Il sapere teorico, nelle varie forme in cui può configurarsi, non è in grado di coinvolgere. A meno che tale sapere non si apra a qualcosa che è altro dalla teoria stessa. A meno che la teoria non si scopra in relazione con altro da sé. Lo spazio di questo "altro" (...) è un'etica dell'agire in e come relazione. Solo così, infatti, ci può essere coinvolgi-

1) Gli Atti del Convegno sono pubblicati in P. Coda, L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998.

mento. (...) Tutto ciò sta accadendo. Lo stiamo vedendo, lo stiamo pensando, lo possiamo scegliere. Anche attraverso le pagine di questo libro. Che è il mio

libro, certamente. Ma che è anche, per tutti, occasione di riflettere e di praticare certe questioni. Mettendo in opera l'universale. Insieme» (pp. 158 e 172).

Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra teoria ed azione

di PAOLO GAMBERINI*

1. Lo sfondo del pensiero

L'intuizione di base da cui parte Fabris è l'intrinseca unità, senza confusione e senza separazione, tra teoria ed etica. Il porsi la questione di come passare dalla teoria all'azione è già segno che teoria ed azione non sono ben poste, sono non-poste, nel senso sia di non poste, e quindi giustapposte, ma anche *im* (cioè "non")-poste e dunque *imposte*.

Questa imposizione, nel duplice senso, si realizza secondo Fabris in due modi:

a) attraverso l'incontrovertibilità del principio di non contraddizione (= *p.n.c.*) : (τό δι'αυτό γνώριμον). È un'imposizione necessaria che "dovrebbe" implicare un'immediata adesione, a partire dall'immediata aderenza tra l'essere e il *pensiero*.

τό γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι. Non c'è bisogno di coinvolgimento poiché δι'αυτό γνώριμον. Tuttavia, come mette ben in evidenza Fabris, non si capisce perché ci sia necessità di una dimostrazione, di un conversare dimostrativo, per convincere l'altro dell'evidenza dell'incontrovertibile. Fabris fa ben vedere il nesso che sussiste tra

1) *p.n.c.*

2) modello apofantico del discorso

3) concezione corrispondenza della verità (τό γάρ αυτό).

Nel proseguo dell'opera verrà mostrato che il τό γάρ αυτό non è la sterile e statica identità, ma è quell'identità attraversata dinamicamente dall'alterità, in cui sé ed *altro-da-sé* si danno e si pongono originariamente.

b) Vi è un secondo modo di imposizione: non tanto dell'imposizione necessaria (*ἀνάγκη*) dell'*argumentum* che motiva all'agire, quanto della "non" posizione (*imposizione*) dell'intrinseca relazione tra teoria e azione. In questo caso la relazione è *posta* dall'*arbitrium*, dall'uso retorico del linguaggio, che motiva all'agire attraverso il decoro e l'abbellimento del vero, che fanno *apparire* ed *abbagliare* il vero, non di luce propria, così come si dà nell'*argumentum*, ma di luce impropria ed esterna (da *abat-jour*, paralume), così come si dà per mezzo della tecnica e dell'arte retorica.

In ambedue le modalità dell'imposizione si esercita una *violenza*. La "buona" violenza della dimostrazione; l'"efficace" violenza della retorica. A questi due modi dell'imposizione Fabris indica un terzo modo, che non è né quello della necessità, né quello dell'arbitrio, ma della possibilità (cf. p. 35). Si intuisce in questa prima parte del primo capitolo che il nesso tra *logos* ed essere il τό γάρ αυτό non è segnato dalla necessità ma è attraversato e percorso dalla possibilità. Anzi lo stesso *logos* è δυνατός cioè *posse*: è possibilità.

* Prof. di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Luigi, Napoli.

Dallo sfondo possiamo a questo punto passare al primo piano: agli autori trattati da Fabris sempre nel primo capitolo, da p. 38 a p. 74.

2. Primi piani

Non voglio soffermarmi ad esaminare le varie figure filosofiche a cui fa riferimento l'autore: Aristotele, Sant'Anselmo, Cartesio, Kant, Hegel e Heidegger.

Vorrei fermarmi per un istante nell'esaminare l'*id quo maius cogitari nequit*. Non è altro – a mio avviso – che la riformulazione del *τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Pensando l'essere di Dio, che è *id* – ciò di cui non si può pensare qualcosa di maggiore –, il *pensiero*, sporge dunque oltre se stesso. Laddove il pensiero va oltre se stesso, lì c'è Dio. Dio è il limite del pensiero. Tuttavia, pensandoLo, vuol dire che Lo penso, vuol dire che si dà *identità* (*τό γάρ αὐτό*) tra pensiero ed essere. È il pensiero di Dio (genitivo *soggettivo*).

Nella dimostrazione di Sant'Anselmo il pensiero che vuole dimostrare si trova già in una relazione, quell'*alloquium*, quella preghiera di cui parla Fabris (p. 47). La dimostrazione di Dio si realizza all'interno della relazione tra Dio e uomo: la fede è l'originarsi del coinvolgimento. Martin Lutero esprime questo chiaramente nel commento al primo comandamento del *Grande Catechismo*: «Denn die zwei gehören zuhauf (zusammen), Glaube und Gott».

Ritrovo in vari punti dell'analisi di Fabris consonanze con l'opera fondamentale di Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, in particolare nelle riflessioni sul *cogito* di Cartesio, in cui si annuncia la perdita della tematizzazione di questo *alloquium* e la riduzione dell'altro nel *cogitatum* che è lo sfondo (posto) dal cogito. Il cogito, cioè il *Soggetto*, è condizione della relazione: non si trova-già e non è già coinvolto nella relazione, ma la costruisce (cf. Kant). L'essere è posto dal cogito. Se io do senso a tutto (*cogito, ergo sum, cogito ergo entia*), chi dà senso al cogito *dante-senso*? Il pensiero ha così perso il Padre: il Tu della relazione. «Il principio è dato nel suo dare senso. Ma, appunto, è semplicemente *dato*. Senza un perché» (p. 66). Il nichilismo trova qui le sue radici. Lo Spirito (Hegel) e l'evento (Heidegger) danno senso, ma questi sono senza volto, non hanno senso: nella duplice accezione della parola, cioè senso come significato, direzione, movimento; senso come sentire che implica coinvolgimento.

«[...] *senso è ciò che è proprio in quanto coinvolge, proprio perché è relazione in atto*» (p. 76).

In *Introduzione al Cristianesimo* Ratzinger propone il superamento del Dio filosofico per dar spazio al Dio della fede che è comprensibile in un paradigma della relazione, piuttosto che di sostanza¹. Nella visione di Ratzinger il *logos* è strutturato secondo la relazione tra l'io e il tu. Il termine greco di *logos*, quindi, va risignificato. *Logos* è dia-logos, pensiero e senso, colloquio e parola nella reciprocità dei parlanti².

Il coinvolgimento, che è aderenza e adesione, come ben afferma Fabris, è testimoniato anche dal concetto di *pathos* in A.J. Heschel quando parla di «passione per

1) J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 137ss.

2) Cf. *ibid.*, pp. 172-173, 179.

il Significato». Anzi, lo stesso stile di Heschel, in cui teoria, fenomenologia e dire poetico sono intrinsecamente congiunti, testimonia in maniera chiara e vigorosa cosa significa: coinvolgimento³.

Le riflessioni di Ratzinger e quelle di Heschel ripropongono una rilettura del *τὸ δι' αὐτὸ γινώριμον* a partire dal *θαυμάζειν* di Aristotele. Tutti gli uomini sono protesi alla conoscenza, cioè desiderano conoscere, per natura: questo «essere protesi» (*ὁρέγονται*) non è altro che l'essere sopraffatti dallo stupore (Aristotele, *Metafisica*, I, 2).

3. La relazione come senso e fondamento

L'aporia a cui giunge l'analisi delle figure e del pensiero di queste figure, cioè che il senso non ha senso, porta Fabris a svelare che solo nel nesso intrinseco ed originario tra teoria ed azione, tra pensiero ed essere, è possibile non solo la motivazione dell'agire ma il senso *del* senso. Il coinvolgimento diventa così il *medium* ciò che congiunge il pensare all'agire, originariamente e senza giustapposizione.

La «categoria di *relazione*», a questo punto, è via d'uscita dal nichilismo e dall'aporia del pensiero e dell'agire. Fabris sostiene non solo l'intrinseca relazionalità del *mio* essere, ma dell'essere in generale: «essere è relazione» (p. 114). «Essere in relazione vuol dire essere in movimento, nel senso di quella tensione verso altro che attraversa ogni cosa. È a partire da qui che può essere meglio compresa la possibilità di ciò che abbiamo chiamato "coinvolgimento"» (p. 114). Alla luce di questa categoria vengono ridefiniti tre grandi concetti della filosofia:

- a) l'identità;
- b) il bene;
- c) l'universale.

a) *L'identità*. «L'identità è costituita dalla relazione» (p. 115). «Io *sono* altro (intendendo di nuovo il verbo "essere" come essere in relazione ed essere relazione)» (p. 116). L'identità, così anche l'essere, è compresa come una *rete* (con nodi che si stringono e si sciolgono): intrinseco coinvolgimento di identità e alterità. Teniamo ben presente che la relazione è *originaria* ed *essenziale* (*R*) rispetto ai suoi *relata* (*a*, *b*). A non è B e B non è A, ma non c'è A senza B, né B senza A. Non c'è un prima o un dopo, ma solo un insieme da condividere. Il punto di partenza non è A, cioè l'io o l'identità, ma la relazione «a R b».

b) *Il bene*. Se l'essere è *relazione*, e secondo il principio di origine aristotelica *esse et bonum convertuntur*, il bene è dunque *relazione*. Il bene è tutto ciò che custodisce, promuove e favorisce, e genera relazione (cf. l'inglese *to flourish*). La relazione, quando c'è è diffusiva di sé, e implica già l'azione, proprio perché *bonum diffusivum sui*: «è buona quella relazione che genera relazioni» (p. 94). «Etica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé» (p. 87). Anzi potremmo anche dire che se *verum et bonum convertuntur*, allora «la relazione propriamente intesa, la relazione vera, è la relazione *buona*» (p. 89). Un atto

3) Cf. P. Gamberini, *Logos e Pathos in Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma 2009.

umano è giudicato «buono» quando genera delle relazioni. Ciò che rivela come vera una relazione, è il suo carattere di apertura, in cui vi è sporgenza verso l'altro: quando promuove l'identità altrui. Cosa è dunque il *bene* secondo Fabris? È ciò che promuove relazioni. La domanda che potremmo porci è se tale definizione del bene è sufficiente per determinare ciò che è bene, cioè il bene nella sua materialità, il contenuto del bene, oppure si limita a definirne solo la formalità: come il bene si realizza e si attua. Fabris non vuole ricadere nell'aporia che prima aveva indicato, ritornando così a giustapporre teoria ed agire.

Gli vengono in aiuto le tre formulazioni kantiane dell'imperativo categorico. «Agisci in modo che la regola della tua azione possa sempre valere come principio di una legislazione universale». Universalizza la tua azione: se essa può diventare un principio che vale per tutti gli uomini, allora la tua azione è buona (I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, lib. I, Analitica, cap. I, § 7: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»). Per Fabris «il criterio della relazione funziona allo stesso modo dell'imperativo kantiano» (p. 98). Il contenuto e la materialità di queste formulazioni *formali* sono dati attraverso il coinvolgimento concreto.

Potremo dunque dire che un'azione non è, in sé, buona o cattiva, ma è *buona* se è capace di generare sempre nuove relazioni e rende possibile la comunicazione con gli altri. Tutto ciò che lede e reca danno alla comunicazione (frintendimento, ambiguità, menzogna, etc.) non è *buono*, in quanto distruttivo di relazione. L'effettiva bontà, di questo o di quell'altro atto, è riconosciuta, quindi, attraverso la formalità della relazione. «[...] scegliendo di relazionarmi alla relazione etica io metto in opera questa stessa relazione, cioè faccio (del) bene. Concretamente» (p. 110).

c) *L'universale*. La priorità data alla relazione ridefinisce anche ciò che deve essere considerato universale. Questo non è qualcosa di fisso, eterno e stabile, cioè stabilito una volta per sempre. «L'universale non è qualcosa di eternamente dato» (p. 124). L'universale è l'universalizzabile (nel senso *kantiano* della formulazione dell'imperativo categorico). Universale è l'universalizzabile: «l'universalità ha infatti la stessa struttura diffusiva della relazione» (p. 135). Come Fabris supera la concezione della verità come corrispondenza, così riposiziona l'universale non più nella fissità ed immobilità dell'eterno, ma nel farsi carne di questo universale. L'universale, dunque, non va pensato come qualcosa di *astratto* e *ab-solutum* (*s-legato*) (cf. p. 122).

4. Il Logos come relazione

Parlando dell'universale, Fabris fa notare la novità cristiana nell'aver parlato dell'universale concreto, partendo dal messaggio centrale del Prologo: il Verbo è divenuto carne. L'assoluto e l'universale si è fatto particolare, ed è nel particolare e singolare rinvenibile e riconoscibile.

Prima ancora che significare *Verbum* e *Ratio* il termine «Logos» indica innanzi tutto *rapporto*. «Il termine *logos*, infatti, deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa "legare", "radunare", "raccolgere". In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di "noverare", "esporre", "parlare". È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando

tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno»⁴. Logos come Parola e Logos come Legame; e se è legame, il Logos è originariamente *re-latio*, mediazione dell'essenziale *re-ligio* tra Dio e uomo. «Dio si lega all'uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui»⁵. Il dilemma teologico tra un Verbo non incarnato e un Verbo fatto carne è fuori luogo nel Nuovo Testamento.

Il *logos*, proprio in quanto *leghein*, cioè capace di legare (*verbindlich* in tedesco significa: obbligatorio ed impegnativo, dal verbo *ver-binden*, cioè legare da cui il nostro termine italiano "banda", che rinvia al "con-sonare", al suonare insieme e quindi alla con-sonanza). Il senso, la direzione del *logos* è l'altro-da-sé: «con la riflessione del primo cristianesimo si verifica, su questo tema, un autentico mutamento di paradigma: viene infatti introdotta la concezione dell'assoluto che si concretizza dinamicamente, del *Logos* che si fa carne. Il *Logos* non è, di fatto, in relazione con il concreto, né a partire da esso può venire astratto. Il *Logos* *diviene* concreto. E solo in quanto lo diviene, è tale. Nel suo farsi uomo, Cristo è uomo e Dio. È sé e altro. È sé come altro, e viceversa» (p. 124). «Infatti non è il relativo, qui, che cerca salvezza con riferimento a un assoluto, lontano e separato da esso, ma è l'assoluto che si fa relativo, e che anzi è tale, pur restando assoluto, e proprio per questo salva; non è l'astratto che si manifesta allo sguardo contemplativo del concreto in tutta la sua lontananza ed estraneità, ma esso, piuttosto, nel concreto s'incarna, in esso agisce, pur non eliminandone la concretezza» (p. 125).

L'assoluto non è senza il relativo e contingente: si fa relativo nella modalità del *darsi*, cioè *si dà* nel relativo *come* relativo. Cosa è che rivela l'assoluto nel relativo, ovvero cosa c'è di assoluto nel relativo che è *nel* relativo senza essere *del* relativo? Fabris parla di qualcosa di dinamico, «l'universale va pensato come qualcosa di dinamico» (p. 126). Ciò che c'è di universale e assoluto nel relativo è appunto il legame, la *R* tra *a* e *b*. Per questo motivo *R* non deve essere identificato con il Soggetto trascendentale, kantiano o hegeliano. Possiamo dire che questo *R* si rivela come Spirito. Interessante quando Fabris afferma a p. 127 parlando del soggetto trascendentale di Kant che si «scopre di non avere più un Padre» (p. 127). La riflessione pneumatologica dei Padri della Chiesa identificherà la proprietà dello Spirito nella sua processione dal Padre.

Ma è sulla croce che cogliamo il modo con cui l'universale del Logos si rivela nel particolare: «Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!"» (cf. *Mc* 15, 39). Sì, in questo "così" (*οὕτως*) si dà il Verbo, si rivela la comunione di questo Gesù crocifisso, *verità-che-coinvolge* (*ἀληθῶς*). Il centurione riconosce l'universale (il Figlio di Dio) nella dinamica del *per me*. Lo stesso accade a Pentecoste, in cui ciascuno sentiva annunciare le grandi opere di Dio nella propria lingua nativa e non tanto in una sola lingua con le stesse parole. L'universale concreto della fede cristiana non

4) G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 131.

5) J. Moingt, *Gratuité de Dieu*, in «Recherches de Science Religieuse», 83 (1995), p. 355.

ha origine da un concetto o da un linguaggio universale, ma dalla grandezza e dalla portata universalizzabile di quell'unico e singolare evento di salvezza, che si fa carne e linguaggio per ogni uomo e per ogni lingua nativa. Con le parole di Fabris: «C'è tuttavia da assumere, per far questo, un punto di partenza ben preciso: è il punto *in cui io sono*; è il punto *che io sono*. Il punto di partenza per l'attuazione dell'universale, in altre parole, è nel particolare e nella sua assunzione in quanto particolare» (p. 156). La modalità con cui l'universale concreto coinvolge è la testimonianza. L'io, infatti, si coinvolge in una relazione, e questo coinvolgimento si apre a nuove relazioni e costituisce relazione, proprio per la testimonianza.

5. Io sono la verità

Testimonianza, relazione e verità si trovano coniugate insieme in quella singolarità che è *Gesù di Nazaret*. Nella testimonianza di Gesù Cristo risuona il darsi e il darsi della verità. «Io sono la verità» (Gv 14, 6): un'affermazione quanto mai paradossale e intollerante se prescindiamo dal suo intrinseco carattere relazionale. «Ille homo esset ipsa divina veritas»⁶. Il carattere paradossale dell'affermazione giovannea ci fa capire che nell'identificazione tra la *verità* e l'*io* di Gesù, si fa riferimento al Padre. «Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza» (Gv 5, 31-32). «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?» (Gv 18, 37). Così Fabris: «il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé» (p. 167). Ma si fa riferimento anche all'altra affermazione giovannea che riassume tutto l'evento di Pasqua: «dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 13). Nel farsi prossimo di chi è povero, malato ed escluso dalla società, fino a divenire «amico dei peccatori» (cf. Mt 11, 19), Gesù ha manifestato che il criterio della *sua* verità è quell'esperienza di alterità che ha in Dio Padre la sua origine e nell'accoglienza dell'altro il suo fine. Vorrei proprio rinviare a questo titolo di Gesù, *amico* dei peccatori, per concludere la mia presentazione del testo di Fabris. Se le parole chiavi del libro sono – relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione* – diventa inevitabile una riformulazione della locuzione latina citata da Ammonio che, nella *Vita di Aristotele*, la attribuiva a Platone con riferimento al suo maestro Socrate: «amicus Plato sed magis amica veritas». Mi è amico Platone, ma mi è più amica la verità. Tale frase è stata poi attribuita ad Aristotele che si era espresso in maniera analoga nell'*Etica Nicomachea* (I, 4, 1096): «pur essendoci care entrambe le cose, gli amici e la verità, è dovere morale preferire la verità».

A conclusione di queste considerazioni sul testo di Fabris, volendo appunto coniugare insieme il carattere particolare e singolarità della verità, e questa radicalmente personale e singolare, dunque coinvolgente e relazionale, ma con i tratti di un'universalità dinamica, suggerirei di ribaltare i termini della locuzione, dicendo:

6) San Tommaso, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, caput I, Lectio 8.

«amica veritas, sed magis amicus Plato». Non come passaggio dalla verità alla carità, dalla verità come corrispondenza alle cose, al *consenso*, con cui si giudica la corrispondenza; ma ancor più come co-involgimento della verità che implica l'essere sé come altri. Solo nell'amicizia si dà relazione alla verità e finisce la violenza. Al n. 33 della *Fides et Ratio* Giovanni Paolo II dice che la verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. «La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare».

È quanto avvenne della verità dei due discepoli di Emmaus (Lc 24). Ciascuno era imprigionato nei propri discorsi e ragionamenti, cosicché l'uno non capiva l'altro. Gesù si accostò e iniziò a camminare con loro, ma essi non se ne accorsero. «I loro occhi erano incapaci di riconoscerlo». La verità li accompagna in silenzio e li ascolta. E pone una domanda: «Che sono questi discorsi che state facendo fra voi durante il cammino». La verità li invita a riconoscere e a far spazio alla differenza, all'altro dentro quella storia che hanno ben raccontato per filo e per segno. Riappare la gioia e il loro comprendere si apre all'accoglienza. A questo punto si scopre un senso più profondo della verità. «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino?». Non è questo il coinvolgimento di cui parla Fabris in *TeorEtica*. Dal solitario e distaccato ragionamento al dialogo che riscalda il cuore e fa aprire gli occhi tanto da riconoscere la verità.

L'io come relazione di relazioni

di VINCENZO VITIELLO*

... ou tò zên perì pleistou poietéon, allà tò eù zên.

1. Nel 1970 apparve in Germania una silloge in due volumi di scritti di filosofi e storici della filosofia tedeschi dal titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Il curatore Manfred Riedel, recentemente scomparso, pubblicherà, anni più tardi, un libro, *Zweite Philosophie*, nel quale al tradizionale "primato" della metafisica avrebbe opposto il *Vorrang* dell'etica. All'origine di questa inversione che s'andava imponendo nel dibattito filosofico contemporaneo, e non soltanto in Germania, vi era certamente Heidegger – lo Heidegger di *Sein und Zeit*, in *primis*, lo Heidegger, cioè, della *Sorge* e del *Besorgen*, critico della riduzione della filosofia a mera teoresi –, ma non solo; v'era la scuola di Francoforte e il suo ultimo rappresentante, Jürgen Habermas; l'ermeneutica di Gadamer, in cui giuoca un ruolo centrale il concetto di *Anwendung*; vi era soprattutto la crescente influenza del pensiero di Lévinas, e più in generale il ritorno del pensiero ebraico nel dibattito filosofico: da Rosenzweig a Jonas – per dire dei più rappresentativi e conosciuti. Autori, questi, su cui Fabris ha meditato e scritto, ma da cui pur si distanzia in questo libro, *TeorEtica*, che già nella scrittura del titolo evidenzia un modo "altro" di intendere il rapporto tra etica e teoretica, teoretica ed etica. Ché, se l'etica è al centro della teoretica – se l'etica è il "cuore" stesso della filosofia – non rivendica, però, alcuna "primazia". Il rapporto tra etica e teoretica è piuttosto circolare, perché se l'etica dà alla teoresi la necessaria motivazione, la teoresi, in quanto riflessione sulla sua origine, toglie alla motivazione il carattere di mera fattualità. Pertanto, come non c'è vera teoresi se non eticamente motivata, così non c'è motivazione autenticamente etica se non consapevole di sé, se non "tema" di riflessione. Viene spontaneo il ricordo della bella, quanto fantasiosa, etimologia di *ánthropos*, che si legge nel *Cratilo* di Platone: *ánthropos* deriverebbe per contrazione da *anathrôn* à *ópope*, quegli che, diversamente dagli altri animali, riflette su ciò che ha visto. La "strana" scrittura del titolo del libro, *TeorEtica*, che lega la riflessione alla motivazione pratica, a questo "circolo" allude. E la relazione, di cui parla il sottotitolo, enuncia il senso di questa circolarità, che non è, ma diviene: la relazione, infatti, si fa, si costruisce. Ne è testimonianza il libro stesso, e non questo soltanto di cui ora parliamo, ma ogni libro, che è tale in quanto si rivolge al lettore, al pubblico, in quanto mira ad instaurare una relazione che è coinvolgimento. Così, dicendo del titolo, abbiamo distinto le tre scansioni fondamentali di questo lavoro, il più impegnativo tra quelli sinora *pubblicati* da Adriano Fabris. Ma è tempo di "entrare" nel libro.

2. La prima scansione concerne la condizione a partire dalla quale si dà verità. La prima condizione, praticata da Fabris, avanti d'essere tematizzata, è il dialogo con

* Prof. di Filosofia della storia presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

gli altri filosofi. Un dialogo che "tocca" i momenti topici della storia del pensiero occidentale, dall'*élenchos* di Aristotele alla prova ontologica di Anselmo, dal *cogito* di Cartesio all'*Ich denke* kantiano, allo Hegel della *Fenomenologia*, sino a Heidegger. In pagine brevi quanto "sottili", Fabris mostra che non si dà verità se non come appello ad un soggetto che alla verità si rivolge, che alla verità è interessato, che dalla verità è coinvolto. La stessa fondazione aristotelica della verità sul principio di (non-) contraddizione implica un rapporto: la verità s'impone solo se v'è chi ha interesse ad essa, anche solo un interesse negativo, vòlto, cioè, a negarla. A contraddirla. Contra-dire il vero è partecipare ad esso, è "dire", è *logos*, parola, discorso, ragione. Solo chi non parla, ne è "fuori". Ma colui che non parla è *ómoios phytô*, è simile ad una pianta. Al vero è dunque "necessario" l'"altro" che alla verità si rapporta. Ove viene meno l'alterità, ove il rapporto si traduce in identità, ove l'interesse alla verità s'impadronisce della verità, la verità "muore". Ciò che minaccia il vero è l'eccesso di potenza: sia questa del *cogito* o, all'opposto, del *cogitatum*. Qui la differenza della posizione di Anselmo, nel cui argomento è imprescindibile la seconda persona (Ergo Domine, non solum es..., sed es ...), rispetto alle tesi dei filosofi moderni. L'identità del vero con la sua apprensione – l'identità di logica e gnoseologia – dà alla verità lo statuto di un fatto naturale, di un accadimento necessario. Toglie alla verità il suo senso. Torna in Fabris il concetto socratico della verità come quel *lógos, hòs án moi loghizoméno béltistos phainetai* – come quella "ragione" che a me "ragionante" appaia la migliore. Il "senso" della verità è in questo rapporto. Altrimenti è datità immediata, brutto fatto. Domanda: ma è superabile questa immediatezza? Nella risposta ne va del senso stesso della filosofia.

La seconda scansione riguarda la relazione. L'io – l'altro dalla verità, che alla verità si rapporta – in tanto può essere coinvolto (dalla verità, certo, ma non solo dalla verità) in quanto è relazione. È relazione, e non soltanto *in* relazione. Vale a dire: non c'è "io" prima della relazione. Non c'è una struttura già fatta che poi entra in relazione: la struttura dell'io è già relazione, relazione che si struttura relazionandosi. La relazione – l'io – è relazione di relazioni. Pertanto non la coerenza "teoretica" è il principio veritativo, ma la fedeltà alla pratica della relazione, al suo diffondersi e ampliarsi. Al suo farsi universale. E non si tratta di un ideale da perseguire, bensì della potenza stessa della relazione che è, "vive", solo relazionandosi, come *ein Kreis von Kreisen*, un circolo di circoli, per riprendere la definizione hegeliana della Verità. A questo punto Fabris si chiede in che differisca la potenza diffusiva della relazione dal potere estensivo della Verità assoluta. Non sono entrambe – la relazione come relazione di relazioni, e la Verità come l'Infinito che realizza se stesso assorbendo in sé ogni alterità – due "immediatezze", due "dati", due "fatti"? Dove più il "senso", la motivazione etica della relazione, quando la si intende come "potenza" che da sé si espande, non avendo bisogno d'altro che di se medesima?

A queste domande Fabris risponde che la potenza della relazione non esclude, anzi richiede la decisione e la scelta dell'"altro", del "soggetto" della relazione, di *chi* è nella relazione coinvolto. Che il *soggetto della relazione* non sia "fuori" e "prima" della relazione, che sia esso medesimo relazione, non toglie che il fatto della relazione, la struttura della relazione, implichi una scelta, una decisione, in quanto la relazione come può espandersi, ampliarsi, universalizzarsi, così può limi-

tarsi, ridursi sino a negare se stessa. Ma – osserva Fabris, “ripetendo”, in qualche modo, l'*élenchos* aristotelico – anche la negazione della relazione è relazione. Il “senso”, la motivazione etica dell'essere-(in-)relazione è dato proprio dalla decisione, che non è arbitro ma “scelta” consapevole là dove resta fedele a se stessa, là dove s'espande e non si nega. Insomma: “viva chi vita crea!” – per riprendere un motto di Goethe, che Croce amava ripetere. Ed è in questa vita, vita di relazione, vita che è relazione, che opera il coinvolgimento. È la terza scansione del libro. La fedeltà etica alla relazione, a se stessi in quanto esseri-in-relazione, definisce l'*eû zên*: la fedeltà della vita a se stessa, della vita che si universalizza creando vita. Ma per “ben vivere” non è sufficiente fare il Bene; è necessario, sottolinea Fabris, *fare bene il Bene*. In questa congiunzione di *phrónesis* e *deinótes*, prudenza e abilità, si mostra la natura essenzialmente “politica” dell'etica della relazione. Il coinvolgimento comporta, infatti, un “passaggio” radicale, un passaggio che giunge alla radice dell'essere-(in-)relazione: il passaggio alla *responsabilità* per gli altri. Che è il vero passaggio dal singolo alla comunità. Dall'io al tu, al Noi. A un Noi che non si limita al presente, ma s'estende al passato come al futuro. È una responsabilità totale dell'adesso, dell'istante, del *nyn*, che si apre all'*hóra*, alla totalità del tempo: *érchetai hóra kai nyn éstin*.

Scriva Fabris, e la sua pagina s'accende di *pathos* religioso, ove il *ligamen* terreno, “politico”, giunge alla dimensione più profonda dell'etica: «Io dunque sono responsabile non solo delle relazioni che qui e ora sto intrattenendo e promuovendo, ma di tutte le relazioni nelle quali virtualmente posso essere coinvolto. Ciò comporta un impegno etico ancora più radicale. Perché la responsabilità di cui parlo contrasta realmente con quell'eclissi di senso e con quell'indifferenza che sono alla base della possibilità del male e dell'esercizio della violenza. La teoria non è in grado di elaborare adeguatamente tali questioni: perché essa pratica, a sua volta, proprio quel distacco che, se non governato, produce esiti malvagi. Non basta, insomma, per confrontarsi con il male, darne una spiegazione. Bisogna coinvolgere al bene. Bisogna che la filosofia si faccia, davvero, TeorEtica».

3. La forza di un libro, la sua capacità di coinvolgere il lettore, non è solo – e direi: non è tanto – nei problemi che risolve, quanto nelle domande che suscita. Proverò ad articolare alcune tra quelle che a me sembrano maggiormente vicine alla prospettiva di Fabris, nascendo dal medesimo interesse teorico: la cura della finitezza e ciò che questa comporta riguardo al nostro abitare il mondo.

Fabris dice: “io sono responsabile”. *Sono*, o non piuttosto *mi sento* responsabile? Il verbo “essere” presuppone un'identità tra il *cogito* e il *sum*, che è tutta da dimostrare, e, dimostrata che fosse, toglierebbe – nel senso hegeliano dell'*aufheben* – la finitezza dell'io, ne farebbe il punto archidemico su cui si regge l'universo intero. Il “sentirsi”, invece, senza nulla togliere all'estensione della responsabilità, sottrarrebbe all'io ogni certezza d'essere, ed anzitutto la certezza d'essere Sé, d'essere “io”, in quanto lo stesso sentir-si, lo stesso sentire se stesso, *potrebbe* non avere origine da sé. Riprendendo l'espressione di Kant, ma traducendola in termini morali: Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches soll, vorgestellt = X: io, o egli, o esso (la cosa) che *deve*, rappresentata = X. In questa prospettiva l'altro, il tu, non va cercato fuori dell'io, ma nell'io stesso, come il più proprio dell'io. Io tu a me stesso. In questa alterità di sé a sé, l'immediatezza, la datità, la mera fatticità

dell'io perde il suo carattere puramente negativo, per rivelarsi come una possibile – possibile, non necessaria – risorsa: come l'eteronomia che è al fondo dell'autonomia morale. L'imperativo che l'io non pone, ma riconosce. Il Tu che è all'origine d'ogni comandamento: *Lo tir'zach*: Tu non ucciderai. La seconda persona presente in tutte le formulazioni dell'imperativo kantiano: *Handle...* – Agisci ... La volontà razionale che si volge a se stessa dicendo: tu.

D'altronde la scelta della fedeltà a se stessi, la decisione di mantenersi fedeli all'essere-in-relazione da cosa è motivata? Dalla coerenza dell'essere-in-relazione, che anche se nega la relazione, presuppone l'essere-in-relazione, o non piuttosto dalla fedeltà a se stessi? Fedeltà che prima d'essere oggetto di scelta è soggetto della scelta. E in quanto tale – soggetto e non oggetto, soggetto non scelto – essa è una decisione "immotivata", "insensata". Non è un'aporia. È il riconoscimento del limite del sapere. Quel *lógos* (riprendo ancor qui le parole del Socrate platonico), *hòs án moi loghizoméno béltistos pháínetai*: quella "ragione" che Socrate sceglie in quanto a lui appare la migliore, è scelta da Socrate in quanto *loghizómenos*, in quanto in lui opera la ragione che gli fa scegliere la migliore ragione.

Cosa aggiungere? Che non sempre la ragione opera in noi. Anche questo è un fatto. Di cui ci *sentiamo* responsabili. Lo siamo? La domanda non ha risposta. V'è un peccato prima del peccato. È il mistero dell'essere-uomo.

La dimensione della *TeorEtica*

di ADRIANO FABRIS*

1. L'impotenza della teoria

La teoria, questa è la mia tesi di partenza, non è in grado di coinvolgere. Ci prova, secondo il suo stile, ma non ci riesce davvero. La fissazione di uno stato di cose, l'oggettivazione di esso, la sua definizione secondo una necessità da contemplare sono per lo più capaci, solo, di generare indifferenza: indifferenza nei confronti di tutto; indifferenza anche nei confronti di sé. E una tale indifferenza, a ben vedere, sta alla base di quei comportamenti violenti che quotidianamente finiamo per sperimentare.

La teoria, poi, necessita di uno spettacolo e di uno spettatore. Lo spettatore è colui al quale si richiede, nei confronti dello spettacolo, di essere allo stesso tempo fuori e dentro. Fuori: perché se ne distacca e lo giudica. Dentro: perché nel contemplarlo in qualche modo ne è preso, con meraviglia e timore o, più sovente, con cinico disincanto.

Lo spettatore sa di non appartenere allo spettacolo, di non aderire ad esso. Di questo gode. Gioisce nel formulare il suo giudizio, che può essere di conoscenza o di valutazione: ma che comunque dimostra, proprio per il fatto che egli lo formula, la sua pretesa di porsi a un livello ulteriore rispetto allo spettacolo stesso. Lo spettatore, però, si gusta anche la partecipazione agli eventi cui assiste. S'immedesima nei personaggi, ne condivide le vicende, si commuove perfino: tanto sa che, reali o immaginarie, tali vicende riguardano altri. È la logica della «società dello spettacolo». In tal modo l'approccio teorico cerca, in generale, di motivare il proprio procedere: esso coinvolge a una presa di distanza utile per la contemplazione dello spettacolo del mondo. Questa è, in definitiva, la *filo-sofia*. Ma tale motivazione, tale coinvolgimento insito nel filosofare, restano un presupposto che la teoria non è in grado, mai, di attingere fino in fondo, di chiarificare, di dominare. Infatti – se anche si potesse definire con strumenti teorici ciò che induce a elaborare una teoria, come pure talvolta è stato tentato – resterebbe al fondo di questa stessa indagine, di nuovo, la *motivazione* che la spinge a teorizzare un tale presupposto.

La teoria, dunque, è lo stile di pensiero che ricostruisce lo spettacolo del mondo al quale il filosofo intende assistere. E, in effetti, da Talete a Cartesio, da Schopenhauer a Heidegger, si moltiplicano anche nella vita di questi filosofi gli episodi che confermano la loro scelta di stare a guardare. Ma se le cose stanno così, c'è ancora un *altro presupposto* che anima questo tipo d'indagine, oltre a quello motivazionale di cui ho appena parlato. Il presupposto ulteriore, ora, dell'agire teorico è l'idea che la finzione coincida con la realtà, che lo spettacolo messo in scena, grazie alla capacità prospettica esercitata dal filosofo, sia uno *spettacolo vero*. Prima ancora, come direbbe Baudrillard¹, che sia la televisione a uccidere la realtà, ci ha

* Prof. di Filosofia morale presso l'Università di Pisa.

1) J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Milano 1996.

pensato la teoria a farlo. La consolazione offerta per secoli ai sapienti è la stessa che la fiction garantisce oggi, democraticamente, a tutti.

A ben vedere, però, la questione di fondo è ancora un'altra. La teoria infatti, nel suo allestire a proprio uso e consumo «il gran teatro del mondo», non è in grado di fornire risposta alla domanda sul *perché* tutto ciò – questo mondo, gli altri, noi stessi – sia appunto così. Posto anche che quello che pensiamo e diciamo in proposito sia vero, non si capisce però *che senso* tutto ciò possa avere. E dunque non si sa per qual motivo debba interessare veramente a qualcuno. Insomma, di nuovo: *il sapere teorico, nelle varie forme in cui può configurarsi, non è in grado di coinvolgere*. A meno che tale sapere non si apra a qualcosa che è altro dalla teoria stessa. A meno che la teoria non si scopra in relazione con altro da sé.

Lo spazio di questo «altro» io lo chiamo «etica». Ma si tratta di un'etica intesa in modi diversi da quelli propri di una dottrina, elaborata ancora in forme teoriche, che verte sul comportamento morale. È invece un'etica che si pratica, che si fa. È un'etica dell'agire in e come relazione. Solo così, infatti, può esserci coinvolgimento. È appunto questa etica che dobbiamo ridefinire e vivere davvero. È ciò che ho cercato di fare nel mio libro².

2. Etica in relazione

In campo etico, pure questo va detto, l'*aderenza* a un principio non coincide con l'*adesione* a esso. L'adesione richiede che una relazione sia *scelta*. La scelta, a sua volta, necessita di una presa di distanze, di un distacco che si determina anche nei confronti di ciò che viene scelto. Si tratta però di un distacco che, rispetto all'oggetto della scelta, si esplicita e si mantiene solo *nel* rapporto e *attraverso* il rapporto con esso.

Al di là del sapere, dunque, c'è l'*intenzione*: l'intenzione di sapere. Ma per comprendere l'intenzione e la sua concreta messa in opera va fatto ricorso all'esercizio di una *volontà*. Che può essere volontà di separazione oppure di rapporto. E che tuttavia, nell'un caso e nell'altro, rischia di essere esercitata arbitrariamente. Infatti la messa in opera della volontà non ha bisogno, necessariamente, di dare motivazioni. È questo il perché, secondo la lettura di Heidegger, il pensiero di Nietzsche è l'espressione più piena del nichilismo dell'età moderna: Nietzsche, infatti, pone come principio del suo filosofare la volontà che vuole se stessa, la volontà che si autoafferma³.

La volontà è posta dunque come principio. Anzi: si vuole essa stessa come principio. Ma non è vero che le cose stanno così. Perché al di là della volontà, sempre, c'è un coinvolgimento che la orienta. Anch'essa, infatti, è qualcosa di motivato, persino nel suo eventuale esercizio arbitrario: motivato, magari, dalla stessa intenzione di agire arbitrariamente.

Non si può insomma sfuggire, nel nostro pensare e nel nostro agire, alla presenza di un senso. Di un senso in atto, di un senso coinvolgente. Ma se ciò accade,

2) *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

3) Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

proprio qui s'annuncia allora un ulteriore aspetto della questione. Vero principio, principio di motivazione, non è qualcosa di assoluto, di autosussistente, che solo in un secondo momento – per lo più con un gesto arbitrario – si rapporta ad altro. Principio motivante è solo il principio della relazione. Di più: è il principio inteso esso stesso *come* relazione⁴.

La relazione, in altre parole, sta al principio. E tale principio s'annuncia come principio universale. Proprio perciò esso opera in maniera coinvolgente. Ma l'universalità qui in gioco dev'essere intesa in maniera corretta. Il principio universale non è qualcosa di sottoposto a fissazione e capace solo di essere contemplato. Esso sporge al di là della teoria: è principio etico, eccedente ogni formulazione teorica. Lo è per la dinamica relazionale da cui è animato, che appunto l'etica è chiamata a mettere in opera e a esprimere. Non si tratta di un principio che, nella sua universalità, si contrapporrebbe al particolare per poter essere, poi, ad esso volta a volta applicato. Bensì, nella misura in cui esso è relazione coinvolgente, investe appunto il particolare: ogni particolare. Come accade, nella relazione trinitaria, per l'agire pericoretico dello Spirito. È dunque *da qui* che bisogna partire, anche in filosofia. È da qui che bisogna muovere anche nell'approfondimento e nella realizzazione dell'esperienza etica.

L'universalità dell'universale si configura infatti, nella maniera più propria, come universalizzabilità: come potenziale condivisione, come crescita di uno spazio comune, come dinamica di diffusione e di accrescimento. Bisogna dunque risemantizzare la nozione di "universale" rispetto alla prospettiva platonica, pur così influente nella storia del pensiero. Ma quest'idea di universale come universalizzabile può essere sviluppata solo perché già nel particolare l'universale s'incarna. Altrimenti esso – il particolare, appunto – non potrebbe essere universalizzabile. È questo il modo in cui – certo solo *per speculum et in aenigmate* – può essere tentata una prima comprensione in termini filosofici del tema cristiano dell'incarnazione.

Va dunque fatto emergere, nel particolare, ciò che spinge alla relazione. Va mostrato come questo aspetto relazionale, che nel particolare urge e inquieta, è condizione di universalizzabilità. E ciò va compiuto non solo *pensando* tale condizione, ma soprattutto *mettendola in opera*.

L'etica fa appunto questo. La formula del principio etico, in quanto principio universale, è proprio quella dell'etica della relazione. Anch'essa è segno di apertura. La voglio enunciare in questi termini (sulla scia di quanto ho sviluppato più ampiamente e cercato di giustificare nel secondo capitolo del mio libro): *etica è quella relazione che risulta feconda di altre relazioni, potenzialmente infinite*. Che opera cioè come diffusiva di sé. E che in tal modo *fa* l'universale.

In questa prospettiva è possibile ripensare l'esperienza stessa dell'agire. L'agire è del pari elemento caratteristico e risposta all'inquietudine che attraversa tutto ciò che è; è il modo in cui ogni cosa si pone in relazione con ogni altra; è ciò che va compiuto secondo una determinata scelta – la scelta etica che privilegia l'essere

4) Ovvero: la relazione è ciò che sta al principio. E dunque – detto altrimenti, in forma di tesi, e perciò quale espressione fuorviante di un coinvolgimento in atto – possiamo anche dire che «in principio è relazione»: *logos*.

coinvolti, responsabilmente, dal proprio essere in relazione piuttosto che il distacco insensato nei confronti di esso –, intraprendendo così, contro l'*aderenza* indifferente, il percorso riflessivo dell'*adesione*. Emerge dunque un duplice carattere dell'agire: la sua messa in opera in forma di relazione (che la teoria può approfondire) e la sua performatività riflessiva, scelta, attraverso la quale viene privilegiato un essere in relazione che sa, vuole e realizza la relazione stessa (e che l'etica sperimenta ed esprime nel suo essere relazione feconda di altre relazioni). Solo così, infatti, avviene il coinvolgimento.

3. Come agisce il filosofo

Ne consegue un ripensamento della stessa attività filosofica. Anzi, più precisamente: una ridefinizione del modo in cui il filosofo stesso, in prima persona, è chiamato ad agire. Tenendo insieme e realizzando il proprio pensare e il proprio credere. Come agisce infatti il filosofo? La ragione filosofica si qualifica per la sua pretesa di universalità. O essa assolve a quest'istanza, o non è ragione. Ma non è fin dall'inizio universale quella motivazione che può far mettere in opera, a ciascuno, il proprio legame con la ragione: che consente cioè di mettere in relazione una prospettiva razionale (nella sua universalità) alle situazioni concrete. Essa, invece, è personale, e appunto in prima persona va attuata.

Detto altrimenti: il passaggio dall'universale al particolare non è qualcosa di universale, né di universalmente già da sempre garantito. Esso piuttosto chiama in causa e coinvolge ciascuno di noi, singolarmente. E tuttavia non è neppure qualcosa di meramente particolare, se per «particolare» s'intende ciò che è legato, relativisticamente, a preferenze individuali e contingenti. Come accade fin troppo spesso nella nostra epoca: l'epoca dell'individualismo imperante. Si tratta invece di qualcosa che si configura, strutturalmente, come un medio. È una prospettiva di relazione, di nuovo, quella che qui s'annuncia. È ciò che ho chiamato «coinvolgimento». Ciascuno di noi, nella sua singolarità, è in relazione con altro, che lo motiva e lo orienta. L'essere umano religioso vive e accresce nella sua fede questa relazionalità coinvolgente. Chi pratica filosofia la studia e la mette in opera. Questo è appunto il suo compito. Il filosofo, infatti, agisce appunto approfondendo e realizzando la relazione che lo coinvolge: quella relazione che, eticamente, è diffusiva d'infinita altre relazioni. In tal modo chi fa filosofia è chiamato a *fare* l'universale. Lo fa tuttavia, inevitabilmente, muovendo dalla sua prospettiva particolare. Nella quale, per la struttura che contraddistingue tale prospettiva, è comunque insita una tensione che lo spinge verso altro: quella tensione che è segno del legame – attivo già a livello teorico, ma pur sempre da riconfermare eticamente – di universale e particolare. In una formula, insomma: *il filosofo è testimone della relazione* e, solo perciò, è capace a sua volta di un *dire coinvolgente*.

Insomma: l'idea di filosofia che qui emerge è quella di un *filosofare che mette in opera quello che studia*. Ciò significa che il tematizzato, l'oggettivato dalla teoria, è implicato nel modo stesso in cui lo si tematizza e lo si oggettiva. Se si pone l'accento su questo, la teoria trapassa nell'etica. Ma ciò vuol dire altresì, usando un altro codice linguistico, che un filosofare così inteso è filosofare *performativo*: nella misura in cui *fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire*.

Tutto ciò è possibile, d'altronde, attraverso un dire che viene espresso *alla prima persona* e che si espone *in prima persona*. Attraverso cui la persona stessa si mette in gioco. Si tratta certamente di un dire, di un dire filosofico, che proprio come tale anzitutto dev'essere inteso. Tuttavia, di nuovo, il riferimento alla prima persona non comporta affatto un approccio di tipo relativistico: perché, ripeto, nel particolare s'incarna appunto l'universale (anche se come compito da realizzare piuttosto che come possesso sempre già garantito). Anzi: la specifica inquietudine di un particolare che si esprime e si espone, di volta in volta, alla prima persona è proprio ciò che richiede la messa in opera dell'universale stesso. Nella misura in cui io sono appunto (in relazione con) altro.

Tale approccio consente il recupero e la risemantizzazione dell'antico concetto di "persona", in un modo forse più proficuo di quanto non sia in grado di fare la ripresa di esso da parte dei vari personalismi sia novecenteschi che contemporanei (sviluppati sia in ambito analitico che continentale). Perché qui la *persona* non è teorizzata ancora una volta nella sua «natura» e fissata nei suoi aspetti peculiari, che la distinguono da altri esseri, ma è considerata ricevere il suo senso profondo nell'atto testimoniale del «dire io», e nella relazione che questo dire attesta e mette in opera. E qui, appunto perché si tratta di un atto testimoniale, l'io in prima persona non è considerato un soggetto che si esibisce di fronte a potenziali spettatori, ma va inteso come colui che, nel suo dire, si esprime e si espone: deponendo con ciò la sua pretesa di porre e di controllare quel campo di relazioni da cui invece è attraversato.

Ciò significa, ancora, che questo essere in prima persona, connesso alla capacità di «dire io», non è solamente un privilegio di quel Dio che, appunto nella tradizione ebraico-cristiana, si dice in primo luogo e con forza come «io»⁵. Infatti il dire «io» del filosofo – quale espressione esemplare del modo in cui ciascun essere umano è in grado di esprimersi – è segno non tanto di assolutezza, di autoreferenzialità, di pienezza, quanto di uno strutturale essere in relazione. È, anzi, il punto di partenza dal quale è possibile esprimere ogni relazione: anche quella che si rivolge all'altro con il «tu»⁶.

In tal modo, insomma, il mio stesso dire, che espone (e mi espone in) quello che dico, si fa universalizzabile, cioè condivisibile. Nella misura in cui espongo (e mi espongo in) ciò che dico, vale a dire sono testimone e mi dico come testimone, m'involgo in una relazione e coinvolgo altri in una relazione. La metto in opera, esponendo altro ed esponendomi ad altro: faccio l'universale; faccio il vero.

Il filosofo opera infatti, esemplarmente, mettendo in opera la *verità* di quello che dice in prima persona. Lo fa, certamente, se si considera il termine "verità" in un'accezione diversa da quella che predomina nella tradizione e che si ricollega al

5) Evidenzia questo aspetto, con grande forza teorica, Carlo Arata nel suo libro *«Ego Sum Qui Sum»*. La *Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004.

6) Un'indagine che privilegia l'atto linguistico del «dire tu» è quella che viene elaborata dagli esponenti ebrei e cristiani del cosiddetto «pensiero dialogico» (sul quale si veda il libro ormai classico di B. Casper, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2008). Esso viene radicalizzato, soprattutto attraverso il confronto con Hegel, Heidegger e Celan, dalla riflessione di Vincenzo Vitiello. Si veda, da ultimo, il suo libro *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

modello del discorso apofantico. Ma ciò è possibile se ci si rende conto che uno dei problemi di fondo della filosofia, e della filosofia contemporanea, è appunto la questione del rapporto di verità e coinvolgimento. Si tratta di un problema che non può essere affrontato prendendo spunto dalle varie teorie della verità elaborate nella storia del pensiero: da quella della corrispondenza a quella della rivelazione, da quella della coerenza logica a quella della conversione, storicamente definita, di «vero» e «fatto». Ognuna di queste concezioni dipende infatti, più o meno strettamente, dalla mossa filosofica originaria di Aristotele: quella che considera la «verità» come qualcosa che può essere stabilito logicamente; e che dunque varia a seconda del modo in cui il *logos* viene inteso. Ma appunto perché teoricamente orientate, nessuna di queste dottrine è in grado di mettere in opera una verità capace di coinvolgere. E dunque nessuna riesce ad evitare la ricaduta in esiti nichilistici.

D'altronde l'alternativa di stampo sofistico per cui si ha coinvolgimento senza verità (comunque questo termine venga inteso) non è affatto sostenibile. Non lo è perché sostituisce all'imposizione insensata di un vero logicamente fissato l'analoga imposizione, attuata con strumenti retorici e comunque altrettanto insensata, di una prospettiva particolare su altre prospettive particolari. «Verità» sarebbe dunque il risultato di questo atto violento nel quale la ricerca di un'universalità condivisa sarebbe programmaticamente elusa⁷.

Nella prospettiva che sto elaborando, invece, ciascuno è in grado di «fare la verità». E il filosofo è in grado di attuarla eminentemente. Perché egli è capace di rapportarsi correttamente al principio relazionale che inabitava in lui, di riflettervi, di sceglierlo e di attuarlo. Solo così il suo stesso dire può essere coinvolgente. Solo così è possibile che la verità venga testimoniata.

Il principio coincide infatti con l'autoaffermazione del principio stesso. Meglio: con l'autoaffermarsi di un processo attraverso la sua concreta messa in opera. Questo autoaffermarsi è proprio di un agire: di un agire non tanto impositivo, quanto capace di esporsi. Il filosofare può essere appunto questa forma di agire. Può esserlo nella misura in cui sceglie programmaticamente di essere conforme a se stesso. Emerge qui un'accezione precisa del termine «verità»: quella che lo interpreta come coerenza. Ma quest'ultimo concetto dev'essere inteso non già nel senso della coerenza logica, bensì secondo una precisa sensibilità etica. Coerenza, dunque, si fa qui *fedeltà*. Fedeltà che risulta animata dalla *fiducia*. Fiducia che, biblicamente, si comprende come *fedè*.

Così, appunto, avviene la condivisione⁸. Così essa avviene motivatamente. Si parte da qualcosa che viene messo in opera nel momento stesso in cui lo si enuncia: il principio della relazione; il principio del suo attuarsi; il principio del suo espandersi in atto. Si muove cioè da un criterio attestato e riconfermato in ogni esercizio comunicativo: anche in quello nel quale siamo coinvolti qui ed ora, nell'esposizione della parola, parlata e scritta, e nella relazione con l'ascolto e la lettura. Nel suo attuarsi, infatti, la relazione si riconferma; nel suo riconfermarsi si espande; nel suo

7) Nonostante il tentativo, compiuto ad esempio da Vattimo, di coniugare esiti relativistici e principio della carità.

8) In altri termini: l'«ama il prossimo tuo» è motivato e orientato dall'amore rivolto a Dio.

espandersi può essere scelta; nel suo venir scelta è diffusiva di sé; nel suo essere diffusiva di sé sollecita ulteriori relazioni: sollecita a rispondere alla relazione con la relazione, a essere coerenti con essa, a fare il bene. Essa, insomma, non impone, ma coinvolge, e coinvolge a seguito di un'esposizione: quell'esposizione che parte, appunto, dalla scelta del «dire io».

Il principio dell'espandersi è dunque, nel caso della relazione, principio in atto: principio che si attua come principio. Principio che è fedele a sé e che in questa fedeltà – anzi: proprio per questa fedeltà – va oltre se stesso, e richiede ad altri, implicitamente, la stessa fedeltà. Per poter ancora essere riconfermato, per potersi espandere, per poter ancora essere diffusivo di sé. In una relazione che, per i motivi che ho detto, è insieme, universalizzabile, buona, vera. Ma che pur sempre, in quanto coinvolgente, richiede qualcuno che la attui.

Di questa relazione, assunta in prima persona, il filosofo è appunto responsabile. E per questo egli continua a realizzarla. La realizza e continua a realizzarla in maniera esemplare. Ciò vuol dire che non è solo lui a poterlo fare: siamo tutti più o meno capaci di assumere atteggiamenti filosofici. Ma chi fa filosofia il filosofo si rapporta a tale dimensione in forme riflesse. Lo fa scegliendo di farlo. Lo può fare in maniera buona. E, nel farlo, risemantizza performativamente concetti chiave della sua propria tradizione: come quelli di “universale”, di “persona”, di “verità”.

Perciò, come ho detto più volte, egli è vero *testimone*. Per quanto può fare ed entro i limiti del suo dire. Lo è, comunque, in un senso pregnante e privilegiato. Nella tradizione il testimone è infatti colui che asserisce pubblicamente qualcosa, anche di fronte a un consesso chiamato a giudicare, e lo fa ben sapendo che quanto asserisce non ha nessun altro se non lui quale fonte legittima di credibilità e di condivisione. Pertanto – non essendoci possibilità di conferma per ciò che il testimone dice, se non lo stesso essere di chi lo dice – egli è chiamato, nella sua testimonianza, a mettere in gioco non solo ciò che ha, ma proprio quello che è.

Il testimone, insomma, è tale non tanto perché ha l'attenzione di un pubblico, non tanto perché sta sotto i riflettori, quanto perché, nel suo dire, fa segno ad altro. Solo questo «altro», infatti, è meritevole di attenzione e di testimonianza. Non è il suo io che importa, ma quello che il testimone dice, pur nel suo «dire io». Nel contempo, però, il suo essere non è affatto assorbito dalla funzione che è chiamato ad assolvere. L'altro che viene detto non è quel *Logos* che, solo, è degno di ascolto: come afferma Eraclito nel frammento 50 DK. Infatti senza il mio «dire io» non solo, su di un piano teorico, il *Logos* non potrebbe venir espresso, ma non potrebbe neppure, eticamente, essere riconfermato.

Si tratta dunque, anche per capire questo passaggio, di pensare correttamente la relazione. Il testimone è esposizione ed espressione, appunto, di tale relazione. Il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé. Mettendo in opera una condivisione virtualmente universale a partire dalla prospettiva particolare che gli è propria. Secondo verità e bontà. Ecco, in sintesi, perché ho detto che il filosofo è testimone esemplare. Ecco come, in questa prospettiva, egli propriamente agisce.

È questo insomma il modo in cui, qui, sono in grado di fare filosofia, di sperimentare una filosofia coinvolgente e di coinvolgere altri all'attività filosofica. È questo il modo in cui è possibile praticare una filosofia che – come tale, e nella fedeltà alla propria migliore tradizione – è in grado di aprirsi ad altro. Anche attraverso il

dialogo; anche attraverso un discorso. Che è il mio discorso, certamente. Ma non in senso esclusivo. Perché rimanda a ciò che coinvolge, mettendolo in opera. E perché può essere, per tutti, occasione di riflettere e di praticare certe questioni. Realizzando così l'universale. Insieme.