

SIAMO FATTI D'ALTRI: DEBITO E RICONOSCIMENTO
NELL'ETICA DI CARMELO VIGNA

Riflettere sul fecondo magistero di Carmelo Vigna è come flettermi sulla mia biografia intellettuale e chiedermi quanto abbia plasmato le forme del pensare, i nuclei teorici più saldi e le correnti magmatiche che scorrono dentro la mia ricerca. Non è un compito facile, non solo perché ad alta intensità emotiva, ma anche perché, a ogni passo, il mio pensiero si mescola col suo e le sue domande ispirano le mie, l'imparzialità dello sguardo è attraversata dall'affetto filiale e la soggezione dell'allieva si ammorbidisce nel desiderio di simmetria. Provo allora a ritessere, pur attraverso rapide incursioni, due questioni centrali nel pensiero di Vigna che hanno sostenuto la mia formazione: l'intersoggettività come struttura originaria e la relazione di riconoscimento come «sua dinamica intenzionale regolativa»¹.

1. *L'intersoggettività come apertura e stoffa dell'umano*

Noi siamo fatti d'altri e non avremmo nemmeno le parole per pensarci o per intenderci su qualcosa se, dall'origine della nostra esistenza, non fossimo stati aperti come soggettività e depositi nel bel mezzo del banchetto della vita. Un soggetto si scopre, infatti, nel volto d'altri e solo al di là dell'io può trovare se stesso, fino a scorgere che, dentro la propria vita, nel suo tessuto di memoria e presente, ne scorrono «infinite altre, in infinite conformazioni»².

Queste affermazioni possono essere intese tanto in un senso storico-esperienziale quanto in uno ontologico-trascendentale, che sempre si intrecciano nell'esistenza umana. Nel primo senso, la dimensione

¹ C. VIGNA, *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I, p. 104.

² C. BARACCHI, *Il fantasma dell'anima e alcune sue storie*, in C. Mirabelli – A. Prandin (cur.), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, IPOC, Milano 2015, p. 115.

sociale – il groviglio di appartenenze storiche, geografiche, familiari, intime e culturali – precede e sovradetermina il soggetto, che può dire io solo dopo che è stato nominato; può parlare e pensare solo se è meso al mondo nella forma del potersi dire. Così, la nostra biografia è un continuum relazionale, nella forma di incontri e congedi, consonanze e spaesamenti, intimità e smarrimenti, sovrapposizioni e distanze. Siamo infatti soggetti «a posteriori», perché, «quando entriamo in scena siamo già riflessione, in noi, di tutto ciò che ci ha messo in scena»³, con la conseguenza che «riconoscere sé è, fin dall'origine, riconoscere di essere stato riconosciuto»⁴.

Nel secondo senso, anticipato peraltro in queste battute finali, l'intersoggettività appare come il fondamento della soggettività *trascendentale*; detto altrimenti, è il chiasma fra coscienze trascendentali che mi apre al mondo *umano*. A chi ha consuetudine col pensiero di Carmelo Vigna non servono ulteriori spiegazioni; tuttavia, la bellezza di questo luogo teorico e la completezza del ragionamento richiedono una – seppur rapida – messa a fuoco della questione.

La coscienza o soggettività trascendentale – mostra Vigna – è un orizzonte intenzionale *inoltrepassabile*, nel senso che tutto ciò che è si offre all'intelligibilità (si dà per essere pensato e guardato, a vari gradi e intensità). L'essere umano è infatti rapporto con la realtà in quanto tale (e non solo con i suoi frammenti sparsi e divisi), malgrado l'adeguazione con la realtà dell'essere non sia un dato, ma vi tenda asintoticamente. La coscienza trascendentale è perciò *totalizzante*, ovvero ha un'ampiezza infinita (in senso potenziale e, più ancora, in senso formale o intenzionale): le forme del conoscere e del desiderare, infatti, non si placano in alcunché di parziale, determinato, contingente, ma rilanciano la propria corsa fino al Tutto, non potendosi arrestare prima; percorrono il piano dell'apparire, avendo sempre altro spazio intenzionale per pensare e desiderare, fino a potersi flettere sul loro stesso apparire (nell'autocoscienza) e a ospitare l'Intero come termine finale⁵.

³ R. MÀDERA, *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2022, p. 38.

⁴ *Ivi*, p. 42.

⁵ Che l'essere umano sia un orizzonte intenzionale trascendentale è il nucleo più profondo che riprendo – senza poterlo qui dispiegare – dal pensiero di Vigna: siamo un'apertura di relazione (come sentire, pensare e desiderare) che, per quanto storicamente declinata, è quel non-del-determinato che ci consente di prendere le distanze e interrogare ogni contenuto dell'apparire, di liberarci da ogni forma di immediatezza

Per questo suo rimando all'Intero del senso, la soggettività è una profondità senza fondo, inoltrepassabile. Che la coscienza trascendentale sia anche, per altro verso, *intrascendibile* dice che essa possiede un lato che – pur scoperto nel riflesso della trascendentalità altra – sfugge a ogni presa intenzionale di un'altra coscienza; è questo lato che – come vedremo nel seguito – consente il gioco del *libero* riconoscimento tra coscienze.

Consideriamo la cosa un po' più da vicino. La coscienza che riconosce registra il *rimando formale all'Intero* della coscienza riconosciuta, senza potersi addentrare nello scrigno della sua intimità e percorrere determinatamente i contenuti di tale rimando. L'invisibile si sottrae infatti a ogni tentativo di determinazione: così, mentre l'altra coscienza mi appare nel suo manifestare, mi apre anche «ad un centro più profondo delle forme del suo apparire»⁶, un centro che non può essere catturato e deposto neanche quando si mettono in atto le più brutali e perverse manovre di disumanizzazione. La coscienza riconoscente «con-tiene», dunque, quella riconosciuta come intrascendibile (propriamente in-contenibile): ne è prova sufficiente il senso «di vertigine e come di smarrimento» che si avverte quando si incontra, prestandovi attenzione, lo sguardo di una donna o di un uomo. «C'è, nello sguardo diretto, qualcosa di potentemente presente e, insieme, di indefinibile, che cade sotto la mia corrente intenzionale»⁷: è l'invisibile che pulsa nel finito, l'eterno custodito nel presente, il punto di saturazione che dilata e approfondisce il tempo, facendone tempo dello spirito.

Detto in altro modo, «il dato dell'apparire di una coscienza altra è, dunque, un reale trascendentale»⁸, ma il centro del suo apparire resta protetto e non si svela neanche nelle più profonde relazioni amicali o nei rapporti d'amore più riusciti, non solo e non tanto perché l'altra soggettività è una libertà che mi resiste e può respingere la mia infinita domanda d'amore, bensì – e più radicalmente – perché, più ci si approssima al mistero dell'altro, più esso si espande; così come, più

per tornare riflessivamente su di sé. Senza quest'apertura, nessuna metaconoscenza sarebbe possibile e nessuna distanza fra me e l'oggetto che conosco, il pensiero che elaboro, l'emozione che provo.

⁶ C. VIGNA, *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, cit., p. 104.

⁷ ID., *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., tomo I, p. 43.

⁸ *Ivi*, p. 44.

si coltiva il senso dell'Intero, più si intensifica lo spazio del silenzio e della contemplazione: le parole si fanno rarefatte, allusive, simboliche, echi di lontananze siderali.

Fin qui abbiamo detto che l'intersoggettività è il *fondamento* della trascendentalità di un essere umano e ci siamo interrogati sulla natura di tale trascendentalità. Dobbiamo ora chiederci: come avviene che una coscienza altrà inneschi la mia apertura relazionale, se è vero che sono una sorgente di senso inafferrabile che resiste a ogni presa oggettivante? Diciamo intanto che la vita intenzionale trascendentale-intrascendibile appartiene "in potenza" a ogni essere umano, anche a coloro che non hanno mai sfiorato l'illimitatezza di uno sguardo riconoscente: Vigna chiama logos questo orizzonte di manifestazione e gli affida un senso interale. Il logos è l'umano comune nella varietà caleidoscopica dei volti e delle voci, quell'universale che – pur oggetto di molti e talora giustificati sospetti, quando si curva verso forme storiche totalizzanti – si incarna necessariamente dentro ogni essere umano, in quanto *realtà* dell'universale, riconosciuta ad esempio nelle *Dichiarazioni universali dei diritti umani*.

Ora, se il logos è il proprio dell'umano, intoccabile alla sua radice, tuttavia la sua "apertura" storicamente accade passando attraverso l'esperienza d'altri. Ovvero, nasco per la seconda volta – nasco propriamente a una vita *umana* – se altri mi riconosce come quell'apertura trascendentale-intrascendibile di cui abbiamo appena detto. Ciò avviene se l'altro/a (mia madre e mio padre, in prima battuta, o più genericamente il caregiver) si offre a me come orizzonte, affinché mi specchi nel suo sguardo e possa cogliermi da quella prospettiva, vedendomi riflessa nei suoi occhi, pensieri, affetti e desideri. Quest'assunzione di prospettiva (questo vedermi dalla prospettiva dell'altro e questo vedere la prospettiva dell'altro), cioè poi questo spostamento dall'immediatezza del qui e ora (del sentire e manifestare) verso l'altrove (al di là del dato esperito), si affaccia fin dalle prime esperienze umane: nel gioco, per esempio, quando ci si libera dalla presa della fatticità immediata per immaginare un altro mondo e il mondo dell'altro; nella con-sonanza dei sentimenti, ritratti nella mimica facciale dell'infante, fin dai primi scambi di turno delle espressioni emozionali nelle protoconversazioni col caregiver; nel dono della lingua materna che affida alle parole la misura del mondo in quanto ognuna di esse incarna una prospettiva sulle cose e le trasforma immaginando-

le altrimenti; e, più in generale, nel prolungamento di tutte le forme di lavoro e immaginazione creatrice. Passando attraverso l'allineamento, lo scambio e la coordinazione di prospettive con chi si prende cura di lui, il cucciolo umano giunge alla maturazione di una prospettiva oggettiva, in cui potenzialmente ne convergono infinite altre⁹.

L'altro – che mi chiama ad abitare il mondo dal suo scorcio prospettico – è, però, anche un orizzonte spalancato sul Tutto, simile al punto di fuga della prospettiva, a distanza da ogni possibile proiezione. Nella misura in cui mi lascia giungere fino all'orlo della sua vastità (dove sento rispecchiata la mia sete senza saperla ancora dire), l'altra soggettività mi accredita, a mia volta, come orizzonte interale (perché solo una profondità senza limiti può costeggiare i bordi del suo mistero d'essere). E, mentre mi restituisce a me stessa come orizzonte e punto zero di prospettiva, accende in me anche la notizia intenzionale dell'Intero cui lei rinvia. Mi porta così verso Altro/Altri cui il suo sguardo è da sempre orientato, nella forma del manifestare e del desiderare, del sentire, del cercare e dell'amare. In questo modo, il rapporto fra tutti i due del mondo (l'io-tu) avviene all'interno di una più originaria triangolazione – la famiglia, la tradizione, la cultura, l'interconnessione e inter-essere fra tutti i viventi e i non viventi, la sorgente del Senso – dove le soggettività sono accolte e riposano.

In sintesi: l'altro mi fa accedere al mondo umano a) nel gioco di mediazioni proprie dell'intenzionalità condivisa (diadica) e di quella congiunta (plurale), per cui imparo a guardare lo stesso mondo e, al tempo stesso, ad accostarlo secondo altri punti prospettici; b) nell'aprirsi illimitato del suo desiderio che, desiderandomi e lasciandomi desiderare come spazio incolmabile, mi rimanda alla realtà del mio essere infinito; c) nel farmi esperire che il chiasma dei nostri desideri non ci basta, perché vive dentro un orizzonte più ampio che, solo, può appagare la vita infinita del manifestare e del desiderare.

Proprio in quanto logos, nei diversi sensi appena esplicitati, l'intersoggettività – oltre che fondamento – è anche la direzione e l'orientamento delle soggettività, a partire dal movimento dell'intendersi e con-sentire fra coscienze, nonostante le possibili distanze e incompatibilità di cui non occorre far menzione, tanto di esse è intessuta la

⁹ Per un'eccellente messa a punto del tema, corredata da un'ampia bibliografia e supportata da prove sperimentali, cfr. M. TOMASELLO, *Diventare umani*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

storia. Il logos-legame è, infatti, il *sensu* dell'apparire e del desiderare: così, per esempio, la mente «è la forma massima di unificazione del molteplice»¹⁰; così pure, i diversi punti prospettici appaiono sullo sfondo di un'intelligibilità comune: ciascuno, infatti, parla e pensa a partire da un'angolazione modellata sulla propria esperienza, la quale non è che un punto di avvistamento sulle cose, una luce che illumina una porzione della verità dell'essere e la lascia apparire secondo la forma di chi la riceve. Tuttavia, sapere di questa parzialità (relata) significa anche sporgere su di essa e, abbracciando le cose dall'alto con uno sguardo secondo il tutto (il *katholou* greco), coglierne i raccordi e le connessioni, mentre si ravvisano possibili mappe per orientarsi. Decostruendo ciò che una posizione ha di esclusivo, ciascuno è capace di porsi dalla visuale dell'altro «secondo quello che vi si scopre di altro possibile»¹¹. E, anche se gli umani non riusciranno forse mai a comprendersi per intero, tanto è grande il loro attaccamento al frammento prospettico, «bisogna comunque porre come principio [...] che *possono* comprendersi, e che soltanto questa possibilità di comprendere è il diverso dell'umano – come avviene fra le lingue – che fa l'«umano»»¹². Del resto, si può dis-sentire solo sul fondamento di un più originario con-sentire, almeno quanto al significato delle parole e al senso del dire, anche solo per imboccare la direzione contraria.

2. La tensione dell'umano fra storia e trascendenza

Abbiamo mostrato che la nostra umanità si schiude nell'esperienza di «una originaria e apriorica intenzionalità intersoggettiva»¹³, dove ciascuno è dentro una tessitura di genealogie distese e puntiformi come il manto delle stelle, a cui ha da volgersi per poter diventare sé. Tuttavia, persino dentro la tenerezza dello sguardo più benevolente, ognuno avverte che l'interrezza sfiorata e promessa non può essere sperimentata contenutisticamente. Non lo può neanche quando è riferita a se stessi. Nessuno, infatti, tocca il fondo del proprio essere: si può provare a esprimerlo in modi infiniti attingendo alla danza delle parole, condotte con

¹⁰ C. VIGNA, *Il desiderio e il suo altro*, in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., tomo I, p. 73.

¹¹ F. JULLIEN, *L'identità culturale non esiste* (2016), Einaudi, Torino 2018, p. 81.

¹² *Ivi*, p. 85.

¹³ C. VIGNA, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 58.

inusuali e suggestivi accostamenti fino al margine della dicibilità¹⁴; si possono lasciar sgorgare tante immagini e simboli quanto più la nostra sensibilità riesce ad acuirsi, ma altro resta ancora e sempre da pensare.

Perciò, fin dall'inizio della vita di relazione, insieme all'aspirazione all'Intero, ognuno sperimenta anche la *tensione che struttura l'umano*, sospeso tra la nostalgia di infinito e l'esperienza di privazione. In fondo, nel momento stesso in cui ho riconosciuto mia madre, il giubilo dell'abbraccio si è mescolato con un grido permanente, perché madre (padre) è il nome che – indicando l'origine dell'intero e la sua nostalgia – continuerò a pronunciare fino all'ultimo respiro, nella traversata dell'ignoto.

Questo senso strutturale e pervasivo di una “mancanza” al fondo del desiderio umano è oggetto delle più ispirate pagine di Vigna. Se intendo bene, nelle sue analisi, si intrecciano – forse più di quanto non appaia alla lettera – l'*orexis* aristotelica e l'*eros* di Platone. Da una parte, affiora (imperante) la tendenza appetitiva del libro III del *De Anima*¹⁵, dove l'*orexis* è principio di movimento dell'animale umano, orientato alla causa finale che lo «muove suscitando l'urgenza amorosa»¹⁶, nella certezza che tale oggetto è disponibile per lui (altrimenti non avrebbe senso desiderarlo e il desiderio neppure si aprirebbe). Dall'altra parte, si avverte (in controcanto) l'eco del *Simposio*¹⁷, dove l'*eros* è corsa inesausta verso il bene infinito, alla cui luce appaiono – in modo ineliminabile – tanto la nostra povertà (*penia*) quanto l'inventività (*poros*) dell'umano, coi piedi confitti nel limite e lo sguardo teso alla volta celeste¹⁸. Per la sua doppia natura, eros mette a fuoco la *mancanza* del soggetto amante e il moto dell'anima che lo lega all'oggetto, presente nella forma dell'assenza, e per sempre ricercato dentro e oltre la storicità dell'esperienza, là dove la luce sfavillante del Bene si riverbera in

¹⁴ Orazio «racconta che l'essenza della buona poesia è *callida iunctura*, ossia congiungere in maniera adeguata le parole perché generino nuovo senso. A furia di sforzarsi in tale missione, al poeta si formano i calli sulle mani dello spirito». J.M. ESQUIROL, *Umano, più umano. Un'antropologia della ferita infinita*, Vita e Pensiero, Milano 2021, p. 101.

¹⁵ ARISTOTELE, *L'anima*, tr. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2008, 433a 20-30, pp. 235-237.

¹⁶ C. BARACCHI, *Il fantasma dell'anima e alcune sue storie*, cit., p. 111.

¹⁷ PLATONE, *Simposio*, tr. it. di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 1996, 203b-204a, pp. 73-75.

¹⁸ PLATONE, *Timeo*, in Id., *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari 1991, 47a-c, pp. 391-392.

immagini dai contorni sfuocati e promettenti. Così, nell'orexis/eros/desiderio si dispiega la nostra vocazione a essere ponte e legame fra invisibile e manifesto, arsura e speranza, mistero e mondanità.

Questo stesso nesso finito-infinito si trova al cuore dell'analisi di Vigna¹⁹: desideriamo *sempre*, egli scrive, per il fatto stesso che siamo vivi e ci rapportiamo a un mondo; desideriamo come respiriamo, anche quando non ce ne accorgiamo, come non ci accorgiamo di respirare, divenendo consapevoli del respiro quando esso si fa affanno e diventa esperienza totalizzante perché dolorosa; desideriamo ciò che ci manca ed è presente come *bene assente*, che si affaccia all'altro estremo dell'arco intenzionale; desideriamo l'*infinito*, perché nessuna determinatezza placa la nostra sete, e non possiamo smettere di desiderare. Il desiderio rimane aperto quanto è vasto il logos che riposa nella sconfinatezza e la contiene. Il suo senso è la Vastità, la *Trascendenza* in cui solo può quietarsi (qualsiasi nome le si assegna).

Speculativamente parlando, l'infinito trascendentale del desiderio (indeterminato ma non incrementabile, avendo esso la *forma* dell'intero) contiene *intenzionalmente* – senza poterlo determinare e nemmeno sperimentare nella sua realtà compiuta – l'infinito di perfezione. Tale infinito è l'Assoluto della filosofia, il più alto e misterioso dei nomi che la parola riesce a pronunciare, potendone però dire solo per sottrazione degli attributi finiti: non è il mondo o è l'assolutamente altro dal mondo (in-corporeo, non-molteplice, in-temporale, in-corruttibile, ecc.). L'Assoluto, infatti, non lo si può cogliere in se stesso, non disponendo l'umano di un punto di vista assoluto sull'Assoluto, così che il sapere epistemico, dopo averci condotto alla sua soglia, lo protegge col silenzio.

Per quest'insopprimibile tensione fra immanenza e trascendenza – che cuce la stoffa dell'umano –, l'apertura intenzionale non si può arrestare alla dimensione del visibile ripiegato su se stesso. Infatti, inchiodato al frammento (al proprio piccolo mondo e piccolo io), il desiderio si sfianca e deperisce; se surdetermina le cose, facendone idoli cui chiede di portare il peso dell'Intero, allora patisce l'inadeguatezza degli oggetti e, trovando un limite nel proprio fallimento, finisce per smarrirsi in contorsioni dolorose e labirinti senza uscita, come accade a uno di noi quando consegna la sete di senso alle lusinghe della ricchezza, alle sirene della fama, alla tentazione del potere, o più semplicemente all'illusione di bastarsi e di poter essere l'oggetto di se stesso.

¹⁹ C. VIGNA, *Il desiderio e il suo altro*, cit., pp. 69-74.

Il desiderio attende, invece, l'Intero come il termine in cui riposare; non può andare altrimenti, osserva Vigna, perché, se un desiderio storicamente inappagato può esistere – e di fatto esiste –, un desiderio strutturalmente inappagabile, cioè senza un oggetto che lo saturi, sarebbe impossibile, perché neppure potrebbe consistere. Non si sarebbe aperto e non resterebbe in vita, oppure vagherebbe irretito a contemplare sé nello specchio annichilente della propria mancanza, dove tutto ciò che entra diventa un'ombra di se stesso. E invece la ricerca della Sorgente del senso si manifesta come il più profondo dei bisogni umani e l'apertura spirituale – che non riguarda questa o quella religione, che può essere anche atea o agnostica – appare come una dimensione universalmente e autenticamente umana. Il suo termine è l'Assoluto della metafisica o il Dio di Abramo o il Padre di Gesù di Nazareth o la sconfinatezza in molte tradizioni sapienziali²⁰ o il fondo dell'anima (per esempio, nell'immenso bisogno di credere portato alla riflessione da Julia Kristeva²¹) o il puro sentimento di esistere e di essere immersi nel mondo²², persino nelle sue parti più vulnerabili e ferite, nel con-suonare della muta sofferenza dell'animale, come appare in alcune splendide pagine di Rosa Luxemburg, dove è avvertito come fraterno il dolore di un bufalo colpito a sangue per mano di un soldato privo di compassione²³.

Quanto al volto dell'Assoluto – nel percorso intellettuale di Vigna –, il metafisico non può che custodirne lo splendore apofatico, cedendo all'uomo di fede il compito e la responsabilità di narrarlo nella propria carne. Questo nucleo appare, più che altrove, in quella forma di diario intimo che sono i *Pensieri cristiani*, dove l'acume speculativo si colora di un linguaggio interiore più libero ed evocativo, mescolandosi al genere della confessione e della meditazione: appare allora che, alla spinta unitiva di eros/desiderio, viene già da sempre incontro la kenosi del Logos fatto uomo in Cristo. Infatti, per quanto il logos provi a rendersi trasparente all'Assoluto, se questo è tale, il logos non può avanzare su di esso nessuna pretesa discorsiva né convocarlo di sua iniziativa dinnanzi al suo apparire; lo può solo ricevere, accoglie-

²⁰ C. CANDIANI, *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Einaudi, Torino 2021.

²¹ J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico* (2007), Donzelli, Roma 2016.

²² P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere* (2001), Einaudi, Torino 2008.

²³ R. LUXEMBURG, *Un po' di compassione*, Adelphi, Milano 2007, pp. 13-21. Ringrazio Romano Mådera per avermi segnalato queste pagine. Cfr. anche R. MÅDERA, *Lo splendore trascurato del mondo. Una mistica quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2022.

re, ospitare come la sua sorgente e ragion d'essere. Se, dunque, un qualche convenire avviene – tra il logos e l'oggetto suo –, esso accade necessariamente nella forma del dono dell'Altro, cioè della libertà, cui può rispondere solo il consenso della nostra – umana – libertà. Appare allora che il senso del desiderio è l'Intero del senso e che il logos altro non è che il senso dell'Altro. Questo Intero del senso – dinnanzi al quale la metafisica ci ha condotti – si incarna nella vita etica del desiderio, nei modi che andremo ora a inseguire.

3. *Il senso del desiderio come cura dell'esistenza*

Il desiderio vuole l'infinito, ma vive nel mondo; non può che desiderare nello spazio e nel tempo, dove è rivestito di fragilità, eppure si volge a ciò che non lascia altro fuori di sé. Sperimenta così una sproporzione tra ciò che vede, pensa e scorge con l'immaginazione e ciò che, pur inconsapevolmente, attende. Tuttavia, la sproporzione non è l'ultima parola, o non lo è nel senso amaro e rassegnato del fallimento o dello scacco; proprio perché la nostra tensione desiderante ha l'ampiezza e il respiro dell'Intero, l'analisi ci indirizza verso il senso che storicamente il desiderio ha da percorrere, se vuole fiorire. Se, come detto, il desiderio è trascendentale e se *storicamente* l'Intero del senso non appare che nel fondo intersoggettivo della coscienza, dove la trascendentalità si apre nel chiasma del riconoscimento, allora sarà lì che il desiderio si dirige come al suo luogo più proprio, perché vi ritrova il gioco infinito *del rimando ad Altro*.

Segue che «la cura della direzione del nostro desiderio profondo è il compito più importante dell'esistenza»²⁴, perché essa è determinata da ciò che, desiderando, intenzioniamo. Tale «senso di marcia» non può essere affidato al caso o all'improvvisazione; domanda piuttosto l'esercizio della pratica della ragione: «esige una condizione della(e) soggettività che va preparata a lungo» e «comporta l'addestramento di tutte le relazioni intenzionali sia empiriche che metempiriche dell'esistenza singolare perché esse convergano nell'atto puro del riconoscere l'altro come una soggettività (i molti altri e l'assolutamente Altro), anzi che nel trattare l'altro come una oggettività mondana»²⁵.

²⁴ C. VIGNA, *Pensieri cristiani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 34.

²⁵ ID., *Il desiderio e il suo altro*, cit., p. 101. Il senso del desiderio è lasciar essere e non manipolare, riconoscere e non dominare, aver cura e non trattenere nelle spire del potere, farsi tutto in tutti e non cedere «alla pandemia psichica dell'autoriferimento». R. MÀDERA, *Il metodo biografico*, cit., p. 46.

Se questo è vero, allora «il compito etico *più radicale* è il lavoro sulle potenze dell'anima» e «la battaglia più aspra è [...] quella che ognuno deve combattere con se stesso»²⁶, con gli inciampi e impasti del sentire, i fantasmi, gli automatismi e le proiezioni del vedere, la ricerca di capri espiatori, i lati disordinati dell'esperienza, le immagini ingrandite e deformate di noi stessi. Inteso in questo senso, come *cura della direzione del desiderio*, il lavoro speculativo diventa pratica della ragione: una forma dello sguardo che, «suscitato dalle vicissitudini [...] a sua volta le rischiarà; scaturito dal sentire, lo trasforma»²⁷; e una forma di vita come disciplina «per ripulire gli occhi» e «cambiare la nostra natura»²⁸. Solo attraverso la ripetizione delle pratiche, infatti, si riescono a stabilizzare i movimenti etici, fino a farne una postura e una disposizione (una virtù); a unificare le potenze dell'anima, perché si leghino in noi le forze in conflitto, quelle che mi opprimono quando «non dico quello che penso e non faccio quello che dico»²⁹; a facilitare l'esperienza morale, secondo la misura della *phronesis*³⁰ e il corredo degli abiti etici che l'accompagnano³¹.

Affinché una tale pratica della ragione diventi il nostro modo di stare al mondo, occorre scendere in se stessi, propiziando il contatto con la vastità e profondità di sé, per ritornare – trasformati – al fremere della piazza, nella porzione di mondo e di storia dove ci è toccato in sorte abitare. Scendere in se stessi significa esercitarsi a «sentire di sentire»³² e udire il dialogo incessante che ognuno intrattiene dentro di sé; significa imparare a curare sé auscultando fibra per fibra la complessità nel nostro psichismo (emozioni, sensazioni, rappresentazioni, pensieri, ricordi, bisogni e desideri), per percepirne le intime nervatur-

²⁶ ID., *Pensieri cristiani*, cit., p. 18.

²⁷ C. BARACCHI, *Il fantasma dell'anima e alcune sue storie*, cit., p. 113.

²⁸ C. VIGNA, *Pensieri cristiani*, cit., p. 33.

²⁹ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo* (1947), Qiqajon, Magnano (BI) 2004, p. 46.

³⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, 1140b 5; 1141b 10-20; 1144a-1145a, vol. II, pp. 597, 605, 623-629.

³¹ La *phronesis* è intelligenza connettiva e prospettica (sensibile al contesto e alle condizioni dell'azione); è messa in forma concreta dell'universale; finezza e sensibilità morale; modulazione del mondo emotivo attraverso il dialogo interno; motivazione a trovare il senso di sé come desiderio intriso di consapevolezza e intelligenza pregna di desiderio. Cfr. K. KRISTJÁNSON – B. FOWERS – C. DARNELL – D. POLLARD, *Phronesis (Practical Wisdom) as a Type of Contextual Integrative Thinking*, «Review of General Psychology» 25 (2021), pp. 239-257.

³² I. GAMELLI, *Il sapere del corpo. Saggi per l'educazione*, IPOC, Milano 2016; cfr. anche J.M. ESQUIROL, *Umano più umano*, cit.

re e le più alte possibilità, le connessioni intenzionali e gli svolgimenti del senso nella penombra della coscienza; ma anche per guardare ciò che del nostro mondo interno si rivela impresentabile. Al posto dell'auto-inflazionamento – dei disinvolti e mendaci processi di autoidealizzazione – o, per contro, di un ritorno a sé che porta tormento – perché rimane a raschiare il fango dell'anima anziché «infilare le perle per la gioia del cielo»³³ –, la discesa in noi stessi è un *cammino* per accogliere le ferite e trattarle con gentilezza, attraversare le meschinità e accostarle con compassione, rammendare il tessuto smagliato della nostra vita e riconciliaci con esso, perché solo coltivando la capacità di benedire ciò che di noi e della nostra storia non ci piace è possibile bonificare e ammorbidire il nostro cuore³⁴.

Ma l'esercizio di questa riflessività radicale è solo un lato della cosa. Del resto, sentirsi sentire conduce all'altro estremo dell'arco intenzionale: alla relazione col sentito e col nucleo del suo sentire (anche l'altro, come me, è uno che sente e si sente sentire, e che sente il mio sentire orientato o avverso al suo). Ogni forma di sentire, infatti, è più che meramente coscienza del proprio sentire; è, al contempo, coscienza dello sfondo esperienziale in cui esso si esercita. Una tale pratica di decentramento e di meta-rappresentazione (o rappresentazione mentale di un altro stato mentale) – che compare progressivamente nello sviluppo della cognizione sociale, a partire dai primi legami di cura – si mostra in grado intensivo ed esemplare nel comando etico e sapienziale della Regola d'oro³⁵ che, non a caso, Carmelo Vigna innalza a «eticità originaria», a «indicazione semplice, radicale e perciò universale dell'eticità»³⁶. Essa riflette normativamente quel gioco di prospettive, interazioni attenzionali e collaborative che costituiscono «la necessaria infrastruttura intersoggettiva»³⁷ per le forme di cognizione e socialità esclusive della specie umana.

³³ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, cit., p. 52.

³⁴ C. CANDIANI, *Questo immenso non sapere*, cit., p. 21.

³⁵ Punto di convergenza della sapienza comune dell'umanità, nella molteplicità di formulazioni appartenenti a tempi e spazi anche profondamente lontani, essa prevede una versione negativa («non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te») e una positiva («fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te»). C. VIGNA, *Sulla Regola d'oro*, in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., tomo I, pp. 143-164. Cfr. anche C. VIGNA – S. ZANARDO (cur.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

³⁶ C. VIGNA, *Sulla Regola d'oro*, pp. 158 e 163.

³⁷ M. TOMASELLO, *Divenire umani*, cit., p. 70.

La Regola d'oro, infatti, esige «una torsione» e «rotazione» dello sguardo: «non prescrive che cosa tu devi fare all'altro in modo determinato, ma prescrive di metterti dal punto di vista dell'altro come uno che è *per te* (cioè, come uno che è per altri)»³⁸. «Finché non vedrai te stesso come un altro – dice la Regola – e finché non vedrai un altro come te stesso, non potrai dire d'aver posto la buona relazione con altri e con te stesso»³⁹.

Questo gioco di sguardi – diretti al riconoscimento dell'altro come un altro sé e di sé come un altro – è ciò che uno di noi, seguendo la Regola, «mano a mano costruisce *in sé* con un esercizio di addestramento»⁴⁰. Si tratta di *guardarmi come un altro mi guarda* (o di guardare il mio desiderio con gli occhi di un altro, come se fosse il desiderio dell'altro): in questo modo, mi addestro a mettere spazio fra me e i miei desideri, tra i miei bisogni e la loro gratificazione, sospendendo la reattività immediata delle pulsioni mediante la loro rielaborazione riflessa e disallineando istinti e risposte; anziché rimanere agganciata all'immediatezza del sentire, mi alleno a un preciso lavoro psichico e mentale: a simbolizzare e mentalizzare il sentire, dando parola alla carne dell'esperienza (funzione di significazione); a legare ogni frammento del sentire agli altri miei bisogni e vissuti (funzione di integrazione), a collocarlo dentro la trama narrativa della mia esistenza, secondo un senso e un'intelligenza più ampi (funzione di orientamento); a renderlo compatibile con l'esperienza degli altri (funzione di socializzazione).

Ma la Regola mi addestra anche a *guardare l'altro dalla sua prospettiva*, distanziando il suo desiderio dalle mie proiezioni e dalle ombre gettate su di lui. Ciò si può fare immaginando altre esperienze possibili e modi di accostare lo stesso da posizioni distinte, come avviene nelle immagini anamorfiche, dove accade una ri-formazione del contenuto visivo. Concentrandomi sul sentire dell'altro – e decostruendo ciò che la mia posizione ha di esclusivo ed escludente – posso offrirgli un angolo prospettico dove si intrecciano le storie di entrambi: a partire dall'orizzonte del mio esperire (uso queste e non altre parole, questo e non un altro quadro concettuale, questa e non un'altra metafora, ecc.), provo a incrociare la sua prospettiva restituendole una forma possibile, né sostitutiva né competitiva, nella speranza di suscitare – in una costruzione

³⁸ C. VIGNA, *Sulla Regola d'oro*, cit. p. 147.

³⁹ *Ivi*, p. 148.

⁴⁰ *Ibidem*.

intersoggettiva – possibili letture e alternative, a cui l'altro può liberamente consentire o che può tralasciare⁴¹. Per effetto dell'intenzionalità condivisa che struttura l'umano, posso partire dalla mia collocazione nel mondo (nell'intreccio di domande, aspettative, ferite e vulnerabilità) e, al contempo, sporgerne, mettendola a servizio della sua, in una narrazione dove le vite si attraversano e con-fluiscono⁴².

4. *Il dono del riconoscimento*

La complessità di questi movimenti tra gli orizzonti intenzionali descrive un *mutuo processo di riconoscimento*, la cui densità – e la cui importanza nella riflessione etica contemporanea – non si lasciano qui nemmeno sfiorare. Limitandomi all'essenziale, osservo che, nell'etica di Vigna, riconoscere significa «lasciar essere l'altro, per me, nella sua trascendentalità»⁴³; per un verso, ciò implica il «rendere manifesta la trascendentalità del manifestare»⁴⁴; per altro verso, prevede «una conversione a ciò che è riconosciuto»⁴⁵. Avendo già disegnato il primo movimento, dedicherò un cenno finale al secondo.

Se – come visto – siamo esseri di relazione (siamo fatti d'altri) e se la forma normativa dell'intersoggettività è il movimento di riconoscimento (ovvero il riconoscimento che l'altro è infinito desiderio d'Altro nella particolarità della sua esperienza), quale forma di riconoscimento rispetta e riflette la vita del desiderio? Riconoscimento si dà, infatti, a vari livelli: dalla giustizia (quale limite inferiore, rispetto al quale non si può retrocedere) alla cura, illimitata nella sua implementazione e varietà delle espressioni⁴⁶. Ora, a me pare, che – proprio in virtù delle analisi condotte – la forma di riconoscimento più alta e compiuta, e la più autenticamente umana, sia il mutuo donarsi e abban-donarsi delle libertà. Provo a spiegarlo portando, a conferma, tre osservazioni che andrebbero certamente dilatate⁴⁷.

⁴¹ Sulla restituzione anamorfica, cfr. R. MÀDERA, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 227-233.

⁴² Accade talvolta che una frase, un'immagine, un'intuizione offertami da un altro producano una messa in forma di ciò che non riuscivo a dire o che mi pareva confuso o che giaceva informe alla periferia della coscienza.

⁴³ C. VIGNA, *Il desiderio e il suo altro*, cit., p. 81.

⁴⁴ C. VIGNA, *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, cit., p. 139.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ C. VIGNA, *Pensieri cristiani*, cit., p. 91.

⁴⁷ Mi permetto di rinviare al mio *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007 e *Dono e testimonianza: un'aria di famiglia*, «Phronein» 7 (2022), pp. 65-74.

La prima: il donare manifesta la dimensione della *trascendentalità* delle coscienze⁴⁸. Laddove lo scambio rappresenta il regno del finito, il dono invoca l'orizzonte dell'incondizionatezza; se il primo protegge il nostro bisogno d'altri, il secondo «implica una qualche infinità» della coscienza che, seppur modellata e impastata nelle trame della storia, è, in un certo senso, un «inizio assoluto» o «una causalità secondo libertà»: il donare attinge perciò alla fonte sorgiva dell'essere umano, là dove non possono penetrare né regole, né autorità esterne, né regimi di verità; là dove l'essere umano impara, dopo lungo esercizio, a spogliarsi della sua persona (maschera) e indirizzarsi alla verità del proprio sé profondo e spirituale.

La tessitura di legame e libertà, nei suoi articolati e profondi intrecci, è precisamente la stoffa del dono, in ciascuno degli attori coinvolti. Dalla parte del donatore: il gesto del dono domanda sia la libera consegna di sé sia l'«abbandono alla libertà dell'altro» (il donatario), nelle cui mani ci si affida perché la sua risposta, se ci sarà, abbia essa stessa il carattere del dono e non si inabissi nella lotta a sfondo di potere. A tale scopo, il dono si esercita nella cura della libertà dell'altro. Qualcosa di simile accade al donatario: affinché sia raggiunto dal dono, deve potersi fidare del donatore (senza sospettare nel suo gesto un cavallo di Troia); deve anche poter accogliere liberamente il dono, per non trasformarlo in un debito insopportabile o in una forma di lotta fra intenzionalità. Una tale lotta è sempre in agguato, nelle miserie della storia umana, tanto che, dall'alba dell'umanità, la pratica dello *scambio di doni* è stata selezionata come la forma di socialità più evoluta e complessa per stringere alleanze attraverso strutture cooperative, trasformando la diffidenza in fiducia e l'estraneità in alleanza, nella scommessa che solo per questa via l'umanità si conserva e può progredire.

L'altro con cui entro in contatto mi è massimamente simile (è una libertà che chiede di essere riconosciuta come tale) e al contempo distante, essendo connotato da un'altra memoria, altre aspirazioni, altre ferite: la relazione potrebbe consolidarsi o deperire oppure volgere alle forme del dominio e della distruzione. In aggiunta, l'intenzionalità dell'altro non mi appare (perciò mi devo *abbandonare*); del resto, anche i miei moti intenzionali possono sfuggirmi di mano, così che la relazione è sempre messa alla prova. Nel gioco delle oscillazioni fra

⁴⁸ C. VIGNA, *Sul dono*, in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., tomo II, pp. 9-17; ID., *Sul senso del dono (una conversazione)*, in Id., *Pensieri cristiani*, cit., pp. 105-112.

fiducia e sospetto, disparità e reciprocità, entusiasmo e risentimento, «consegna di sé» e «tentazione dell'assoggettamento dell'altro», la logica del dono ha a che fare con «squilibri gratificanti, ma anche penosi»⁴⁹. Vi risponde allora con una mossa "geniale", capace di restituire la verità antropologica più profonda: *lega liberando* l'altro dall'obbligo di corrispondere, mentre lo invita a un'analogia risposta. E se un resto di obbligo permane, tra le pieghe della coscienza che vorrebbe aprirsi il diritto alla riconoscenza – e questo accade nonostante le migliori intenzioni –, la consapevolezza di questo rischio conduce a predisporre delle contromisure: così, nei millenni, gli umani hanno inventato riti e formule che sorvegliano l'impulso a esercitare la signoria del gesto, negando il valore del loro dono (come quando, porgendo qualcosa a qualcuno, ci premuriamo di dirgli che non è niente, o come quando, ricevendo un dono, ci affrettiamo a dire che non era necessario, solo per proteggerlo dall'umana predatorietà). Tale è il gioco fra le libertà, che non sopportano di essere legate, se non dal fondo del proprio con-sentire, ma che non possono vivere senza legami, anche solo per dispiegare le loro potenze⁵⁰.

In secondo luogo, il dono è la triangolazione delle soggettività su un terzo, cui le due parti sempre rinviano e senza il quale nessun dono avrebbe senso. Da qui il carattere simbolico del dono, in almeno due accezioni: come «legame di anime»⁵¹, il dono è *simbolo*, oggetto e orizzonte su cui le due parti (individuali o collettive) stabiliscono un'alleanza, un patto, un'intenzionalità condivisa, un noi agente (diventa così il medio del riconoscimento in cui si condensano bisogni e aspettative sociali⁵²). In un secondo senso, il dono è simbolo in quanto concentra il mondo intenzionale del donatore: è allora che l'oggetto, strappato dall'anonimato delle merci, sprigiona una cascata di ricordi, vissuti, sentimenti e speranze che nutrono la nostra storia e il senso di

⁴⁹ Ho qui ripreso, quasi alla lettera, la splendida analisi del dono come esperienza «complessa e irrimediabilmente drammatica», condotta da P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 132.

⁵⁰ «L'essere umano, per quanto indovino di potenzialità, e forse proprio in quanto illimitatamente visionario, ha necessità del limite. È libero di disegnarlo in questo o quel modo, ma non è libero di farne a meno». C. BARACCHI, *Il fantasma dell'anima e alcune sue storie*, cit., p. 117.

⁵¹ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-24), Einaudi, Torino 2000.

⁵² Sull'intenzionalità congiunta come forma specifica dell'umano comune in termini evolucionistici, cfr. M. TOMASELLO, *Diventare umani*, cit., pp. 51-102.

noi stessi⁵³. L'apertura all'altrove cui l'oggetto fa segno diventa il luogo dove le anime, i sogni, i respiri, le promesse, i timori si mescolano, in modo proporzionale all'intensità del rapporto.

Infine, resta da capire il senso della reciprocità del riconoscimento che, sulle prime, pare respinta dal concetto di dono. Che cosa lo differenzia, infatti, dallo scambio di equivalenti o dalle forme di reciprocità bilanciata e di alternanza dei movimenti? A differenziarla, è la natura *aperta e transitiva* della reciprocità del dono. In un primo senso, la reciprocità del donarsi introduce tempo, spazio e creatività fra i movimenti dell'andare e del venire dei doni, fino alla possibile unilateralità del gesto, in modo che l'unica risposta all'altezza di un dono sia un altro dono. Perciò, «il donare è il luogo originario in cui si rivela non solo la qualità della soggettività, ma anche la qualità dell'intersoggettività»⁵⁴. Detto altrimenti, anche se il dono non vuole lo scambio, lo *scambio dei doni* o «il dono reciproco dell'abbandono» rappresenta «il fondo regolativo delle relazioni etiche»⁵⁵, come appare, per esempio, nel nuovo Messale della liturgia cattolica (2020), dove alla formula “scambiatevi un segno di pace” è stato sostituito l'ottativo – ai miei occhi più pregno – “scambiatevi il dono della pace”.

C'è, però, anche un secondo senso della reciprocità, all'opera già nel dono arcaico, nel quale la trasmissione non avviene mai solo fra due termini che si scambiano una proprietà, ma prevede l'intervento di una terza parte sociale. Segue che si reciproca col proprio donatore non solo se gli si restituisce indietro il dono, ma anche (e soprattutto) se lo si porge in avanti. È quanto accade, per esempio, nella trasmissione del sapere, che non appartiene più all'uno o all'altra, ma è memoria e speranza comune: ciascuno vi infonde il proprio respiro, passandolo tra le corde intrecciate della sua storia, e lo rende capace di futuro, riversandolo in nuovi circoli e tessuti sociali. Penso, per esempio, al sapere trasmesso in una scuola e iscritto nel corpo di una tradizione (di una consegna): un tale sapere si rinnova a ogni generazione che ne offre testimonianza nella vitalità e nel flusso delle interpretazioni e restituzioni possibili. Mentre se ne lascia attraver-

⁵³ Dalle prime forme di civiltà – ci spiegano gli antropologi culturali – l'essere umano ha scoperto che può prelevare qualcosa che gli è caro e offrirlo come «pegno e simbolo di sé», cosa che non pare sia concessa agli altri animali. Cfr. M. HENAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* (2002), Città Aperta, Enna 2006.

⁵⁴ C. VIGNA, *Sul dono*, cit., p. 17.

⁵⁵ *Ibidem*.

sare, intrecciando le trame solide e misteriose di molti passaggi e conquiste e narrazioni, ogni testimone di una scuola la ri-genera, mettendola al mondo col volto della singolarità; ne sparge, anche e inconsapevolmente, i molti semi che non sono più (e non sono mai stati) una sua proprietà e che, trascendendo i traguardi e gli affanni, possono essere raccolti da altri in una gestazione autonoma e a noi sconosciuta. Allora, «ciò che è donato non appartiene più al donante, ma si muove trasportato da una fiume antico e profondo che solo un ascolto attento sa cogliere»⁵⁶.

Questo, ai miei occhi, è il più alto e profondo dei paradossi del dono e della vita umana: se, per un verso, essi mostrano la trascendenza della soggettività (che è libera anche da se stessa), per altro verso, nessuna apertura trascendentale – nessuna libertà – sarebbe possibile senza un debito immenso e inarrestabile, senza un incessante flusso della memoria dove le vite scorrono e pulsano l'una dentro l'altra recando i segni di tali passaggi. Questo debito, che apre gli scrigni della storia condivisa e li passa al setaccio della propria sensibilità come pure delle contingenze del tempo, è l'orizzonte in cui le libertà, legandosi, mutualmente si danno senso, direzione, orientamento. Per questo debito – di uno sguardo che libera e lega nella forma del riconoscimento instancabilmente proteso verso la Trascendenza – sono profondamente grata a Carmelo Vigna.

⁵⁶ S.D. DONATI, *Testimoni della parola: tra pensiero ebraico e poesia*, «Phronein» 7 (2022), pp. 53-56.