

ALTERITÀ E TRASCENDENZA. UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA

Gennaro Cicchese*

“Chi è l’altro? Dalla risposta a questa domanda dipende tutta la mia vita relazionata all’altro. Il senso dell’altro definisce il senso dell’uomo. È egli un intruso, un concorrente che bisogna evitare, un servo che bisogna sapere addomesticare ai miei fini, un oggetto da disporre a piacimento e sul quale esercitare il mio dominio?”⁴.

“Vi è dell’altro che non è altro di noi stessi? In ogni caso non un altro che non sia un uomo. In verità è un compito gigantesco quello posto in ogni momento ad ogni uomo. Si tratta di tenere sotto controllo la sua prevenzione, la pienezza dei suoi desideri, dei suoi istinti, delle sue speranze, dei suoi interessi, sì che l’altro non divenga o rimanga invisibile”⁵.

Un tema attuale

Il nostro tempo è caratterizzato dall’*alterità*. L’altro, il problema dell’altro, il rapporto con l’altro, è una sfida antropologica ed etica che investe la nostra epoca. L’alterità è un tema dominante in vari ambiti del sapere: filosofico, antropologico, pedagogico e sociale⁶.

La natura di questa epoca è espressa, fondamentalmente, dal problema delle relazioni interpersonali che la filosofia contemporanea affronta spostando l’accento dal tema dell’individuo a quello della persona, dall’*in sé* al *per altri*, dalla soggettività all’intersoggettività. Maturano termini nuovi che esprimono le differenti tonalità argomentative: “identità narrativa” (Ricoeur), “soggettività etica” (Levinas) e, di recente, anche “soggettività dialogica” (Baccarini)⁷.

Le nuove soggettività sono pur sempre “centriste”, vale a dire basate sulla centratezza dell’individuo, ad eccezione di Levinas, la cui particolare posizione filosofica lascia ampio spazio a suggestive interpretazioni etiche, ma anche a non facilmente risolvibili nodi teoretici.

In verità si ha come l’impressione che la vera svolta non sia ancora stata compiuta. Parlare di soggettività o di identità significa che non si è ancora compiuto il passaggio da una posizione *egocentrica* ad una *allocentrica* o *eterocentrica*⁸.

* Docente di Antropologia filosofica presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose della Pontificia Università Lateranense.

⁴ RABERI L., *Scoprire l’altro. Nuove prospettive del dialogo*, Paoline, Alba, 1975, 11.

⁵ GADAMER H.G., *La molteplicità d’Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L’identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, Jaca Book, Milano, 1988, 29.

⁶ Cf. ROSSI B., *Identità e differenza. I compiti dell’educazione*, La Scuola, Brescia, 1994; DE BENI M., *Prosocialità e altruismo. Guida all’educazione socioaffettiva*, Erickson, Trento, 1998; Id., *Educare all’altruismo. Programma operativo per la scuola di base*, Erikson, Trento, 2000.

⁷ Cf. BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma, 2002². È un’interessante raccolta di saggi (1986-1997) che, alla luce del metodo fenomenologico e del pensiero dialogico (*Dialogisches Denken*), prelude a una visione dell’essere umano appunto come “soggettività dialogica”.

⁸ In questa prospettiva si è mossa la ricerca confluita nel mio libro, al quale mi permetto di rimandare: *I percorsi dell’altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma, 1999.

Bisogna tuttavia considerare l'aggettivo che caratterizza il termine "soggettività", in base al quale risalta la tensionalità del percorso di ricerca, sempre più volto verso la narrazione, l'etica, il dialogo e perciò sempre più consapevole dell'impegno antropologico di fraternità e responsabilità⁹.

La sensibilità al tema dell'alterità esprime un rinnovato interesse che già la filosofia dell'esistenza, attenta all'essere umano e alle sue relazioni, aveva riportato in auge come documentava Mounier: "Il problema dell'altro è una delle grandi conquiste della filosofia esistenziale. La filosofia classica lo lasciava in uno strano abbandono. Passati in rassegna i suoi problemi di primo piano: la conoscenza, il mondo esterno, l'io, l'anima e il corpo, la materia, lo spirito, Dio, la vita futura; il rapporto con gli altri non figura mai sullo stesso piano degli altri problemi. L'esistenzialismo d'un sol colpo l'ha promosso al posto principale"¹⁰.

La filosofia del XX secolo riporta così al centro dell'attenzione il discorso sull'altro, le cui radici s'innestano nelle cosiddette "filosofie dell'alterità"¹¹, vale a dire quelle che pongono il "tu" al centro della loro attenzione¹². Esse tematizzano, con differenti sfumature, *l'altro, il volto dell'altro, la relazione, l'incontro*¹³.

Basti pensare ad alcune figure importanti del Novecento, di fede ebraica come Rosenzweig, Buber, Lévinas, o di fede cristiana come Marcel, Ebner e Guardini, oltre al già citato Mounier. Non è un caso fortuito: il tema, infatti, ha una marcata ispirazione biblica¹⁴.

La sensibilità per l'altro

La cultura contemporanea è sempre più sensibile all'*altro*: al problema della *differenza* tra le generazioni, tra i sessi, tra i caratteri, tra le religioni, tra le nazioni e tra i popoli. Una delle grandi

⁹ Cf. AA.VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma, 2000; AA.VV., *Interpersonalità e libertà*, a cura di G.L. Brena, Messaggero, Padova, 2001.

¹⁰ MOUNIER E., *Introduction aux Esistenzialismes* (1947); tr. it. *Gli esistenzialismi*, con nota storico-filosofica di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari, 1981, 102.

¹¹ Mi permetto di rimandare al mio saggio *La parola nelle filosofie dell'alterità*, in «Cultura e libri», luglio-settembre, n. 140.

¹² Sotto questo titolo ricade anche il "pensiero dialogico". Cf. CASPER B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber*, Herder, Freiburg, 1967; BACCARINI E., *Dialogisches Denken. Un capitolo della filosofia tedesca del Novecento*, in AA.VV., *Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, a cura di A. Rigobello, Anicia, Roma, 1988, 69-96; AA.VV., *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*, Atti del Seminario di studio 15/19 novembre 1989, a cura di M. Martini, Bibl. Pro Civitate Christiana, Assisi 1990.

¹³ Ritengo molto pertinente l'indicazione di Baccharini che, nell'espressione "Dialogisches Denken", fa convergere varie formulazioni: "Neues Denken, Begegnungsphilosophie, Beziehungsphilosophie, Sprachdenken, personalistischer Realismus, ecc." (BACCARINI E., *Dialogisches Denken*, cit., 69). Cf. MURA G., *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, Urbaniana University Press, Roma, 2001.

¹⁴ H. U. von Balthasar ha scritto una delle pagine più efficaci e sintetiche sul "dialogismo": "Non è un caso che nell'anno della morte di Simmel, 1918, e nel seguente si sia verificato uno dei più strani fenomeni di 'acausalità contemporanea' nella storia dello spirito: la simultanea comparsa del 'principio dialogico' e in campi tra i più divisi. Quattro complessivamente: tre sono isolati: a Wiener Neustadt il solitario maestro di scuola elementare Ferdinand Ebner, a Francoforte Martin Buber, che ammette per la terza parte del suo *Ich und Du* l'influsso di Ebner, ma che arrivò da proprie anteriori riflessioni alle sue intuizioni centrali, in Francia Gabriel Marcel, che dal 1914, portando avanti il suo *Journal Métaphysique*, era arrivato proprio intorno al 1918 a formulazioni quasi identiche. Finalmente il gruppo intorno a Franz Rosenzweig, il quale come discepolo di Hermann Cohen lesse in manoscritto l'ultima opera di costui, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1917-1918), dove stava scritto che 'solo il Tu, la scoperta del Tu, porta me stesso alla coscienza del mio Io'. (...) Ora è senz'altro una sorpresa che – ad eccezione del cristiano Ebner – tutti i menzionati siano ebrei e che quindi la "scoperta" del principio dialogico abbia senza dubbio da fare con la riflessione a ritroso sulla bibbia dell'Antico e Nuovo Testamento" (*Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano, 1980, p. 605; cf. "Il principio dialogico", 604-620).

sfide del nostro tempo consiste nel *rispettare la radicale alterità dell'altro*. È necessario trovare soluzioni ai conflitti interpersonali e sociali, cogliendo le ricchezze dell'*altro*. In un mondo pluriculturale e multirazziale il pensiero filosofico prende atto della situazione, per volgersi nella *prospettiva dell'alterità*: dinanzi a ciò che s'oppona alla nostra *identità* (che per determinazione negativa definiamo *ciò che non sono io*, ciò ch'è "altro" da noi), è necessario uno sforzo di "approssimazione" come accostamento, avvicinamento, tentativo di "esperienza dell'altro"¹⁵. Questo compito non è facile: richiede impegno, umiltà e pazienza. Qualsiasi esercizio di approssimazione non deve farci perdere la consapevolezza del limite intrinseco della condizione umana, cioè l'impossibilità di *essere* l'altro, nel senso di un'identificazione radicale: "Ogni tentativo di proiettarci nell'altro non ci fa mai uscire da noi stessi: per quanto si possa trasmigrare in un altro corpo, in un'altra anima, in un altro punto di vista, alla fine proprio per rispetto della radicale alterità dell'altro anche lo sforzo più fantasioso e generoso non potrà apparire che una stazione del nostro interno. Questo sentimento dell'assoluta trascendenza dell'altro deve, alla fine di qualsiasi tentativo di approssimazione, poter essere conservato insieme a qualche tremore e paura per la differenza che ci separa. Esattamente di fronte al rischio di costruire un'immagine *demonizzata* e *mostruosa* dell'altro, sta il rischio opposto, quello di un'approssimazione così compiuta da cancellare nell'identità le differenze, da rendere il prossimo identico"¹⁶.

Il pericolo più grave consiste nell'oscillazione tra *demonizzazione* e *omologazione* dell'altro: respingerlo come mostruoso, totalmente altro o annullarlo assimilandolo alla propria identità. Entrambi gli atteggiamenti non sono rispettosi della "trascendenza dell'altro". Bisogna cercare un'altra via per cogliere la diversità in senso dialogico, senza annichilire l'identità altrui né la propria. Cosa sarebbe l'uomo se fossero annullate tutte le "differenze"? L'umanità sarebbe spogliata della sua ricchezza che s'esprime come *polarità* corpo-spirito, uomo-donna, individuo-comunità, nella pluralità di razze, culture, manifestazioni differenti.

La sfida dell'alterità

In una conferenza sul futuro dell'Europa¹⁷ il filosofo Hans Georg Gadamer condensa i risultati delle sue riflessioni, ponendo un monito all'uomo contemporaneo: "Spero di non osare troppo se dico, come ultima conseguenza politica di queste considerazioni, che noi forse sopravviveremo come umanità, qualora ci dovesse riuscire di imparare che non possiamo sfruttare semplicemente i nostri mezzi di potere e la loro possibilità di impiego, ma dobbiamo imparare a fermarci davanti all'altro in quanto altri, davanti alla natura così come alle culture organiche dei popoli e degli stati e che dobbiamo venire a conoscenza dell'altro e degli altri come gli altri di noi stessi per prendere parte uno all'altro"¹⁸.

L'avvertimento di Gadamer è una sfida per il pensiero contemporaneo. Si deve prendere coscienza che l'altro non è soltanto *l'altro da me* (l'assolutamente altro), ma anche *l'altro di me* (colui che partecipa della mia stessa umanità e del quale io sono responsabile). Gadamer invita

¹⁵ Cf. CASSANO F., *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, 1989. Questo libro è "il resoconto di un'ossessione dell'autore nella forma di una fenomenologia della coscienza. Al centro di questa ossessione c'è la riflessione sulle condizioni che permettono l'avvicinamento all'altro, l'approssimazione, il superamento di un rapporto con la differenza dell'altro chiuso nell'errore, nell'ostilità, e addirittura nell'irrelevanza. Il testo non è che una lunga sequenza di esercizi che mirano se non ad abolire, a trasformare e a mitigare l'azione di questi meccanismi di difesa dell'identità, proponendo in modo più o meno riuscito la plausibilità del punto di vista dell'altro. Di volta in volta gli animali, l'età, il sesso, le culture e i caratteri divengono il campo di applicazione di tali esercizi" (, p. 7).

¹⁶ Ibid., pp. 7-8.

¹⁷ GADAMER H.G., *La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L'identità culturale*, cit., 15-32.

¹⁸ Ibid., 32.

anche a riconoscere il fatto “che l’altro viene incontro in primo luogo in quanto altro”¹⁹. Propone perciò una forma di convivenza che, sul piano individuale come su quello sociale, manifesti una partecipazione e un coinvolgimento integrale: “Vivere con l’altro, vivere come l’altro dall’altro, questo compito fondamentale dell’uomo ha valore sia su scala minore che maggiore. Come noi impariamo a vivere come uno con l’altro, quando noi cresciamo ed entriamo nella vita, come si dice, questo vale anche per le grandi associazioni dell’umanità, per i popoli e per gli stati”²⁰.

La nuova prospettiva “eterocentrica”

Questa interessante provocazione, che riguarda sia i rapporti personali sia quelli internazionali, pone una domanda: è possibile tematizzare la “sfida” dell’alterità? Quali sono le implicazioni filosofiche connesse con questo tema e in che rapporto sta l’uomo (*hic homo*) con esso? Per affrontare questo discorso è necessario rileggere il pensiero filosofico alla luce dell’alterità, avendo come chiave di lettura *l’idea di alterità intesa come relazione o rapporto con l’altro uomo*. Ciò significa affrontare l’altro in quanto “altro”²¹ e in quanto uomo²². Ci interessa l’altro nella sua “umanità”, come essere spirituale e razionale, ma anche come essere *relazionale*, cioè come “essere in” e “essere di” relazione. Le due espressioni stanno come la potenza all’atto: con esse s’intende rispettivamente *lo stato di relazione in cui l’uomo vive naturalmente e la capacità, come volontà di rapporto, nelle relazioni interpersonali e con l’Assoluto*.

L’indagine sul problema dell’alterità coinvolge *tutto l’uomo* come soggetto-oggetto di ricerca²³. L’antropologia filosofica è, infatti, per definizione, *la riflessione sistematica dell’uomo sulla realtà che vive e che è*²⁴. Strettamente connessa a questa prospettiva antropologica sta anche

¹⁹ Ibid., 29.

²⁰ Ibid., 30.

²¹ Quando scrivo *altro* (in corsivo) intendo specialmente valenza antropologica; quando scrivo “altro” (tra virgolette) intendo specialmente valenza metafisica. Nell’essere umano non esiste una distinzione assoluta tra questi due poli. Con il primo termine (*altro*) intendo *l’altro uomo così com’è*, vale a dire *come mi appare, nella sua diversità - come colui che non sono io - vale a dire nella sua prima alterità (l’umanità dell’uomo come altro uomo, nella sua diversità)*; con il secondo (“altro”) intendo *colui che non è me stesso, il distinto, e che tuttavia mi è simile in umanità*; colui che sta oltre (al di là) di ciò che appare, che mi rimanda perciò a un ulteriore approfondimento di carattere metafisico, dettato dalla necessità di sapere: chi è l’altro? Qual è il senso dell’altro al di là di quel che appare e che conosco? A chiedermi cioè chi è l’“altro” nella sua *seconda alterità*, nel suo significato ontologico. In altri termini potremmo dire che il senso dell’*altro* è “altro”, intendendo la profondità e il mistero dell’essere personale.

²² “In sede di antropologia classica l’uomo è stato definito come *animal rationale*. Anche la riflessione filosofica sulla persona, basti ricordare la definizione classica di Boezio, sottolinea il carattere di razionalità come specifico dell’essere umano. In tale contesto, l’elemento razionale, in quanto basato sull’apertura intenzionale della coscienza all’essere e sulla discorsività proprie del pensiero, indica la struttura fundamentalmente relazionale della persona. La realtà personale si qualifica dunque immediatamente come relazione, anche se nella riflessione personalistica la natura della relazione allarga il suo orizzonte dalla dimensione della razionalità ad altre espressioni dell’esistenza dell’uomo” (NEPI P., *Persona, personalità, personalismo*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, a cura di A. Rigobello, Studium, Roma, 1986, 182).

²³ Notiamo il carattere “paradossale” di questa situazione, che esprime una realtà concreta dell’uomo e dell’umano: *l’uomo è un essere particolare posto al “centro del mondo” che osserva sempre dal suo punto di vista, indaga sulla natura e su di sé, ed è, simultaneamente, soggetto e oggetto di indagine*.

²⁴ “Quando l’uomo, stupito e ammirato nei confronti della realtà che vive e che è, l’assume con profondità esercitandovi una riflessione sistematica, allora ci troviamo dinanzi all’antropologia filosofica. Il sapere sapienziale intorno all’uomo, quindi, nasce dall’interconnessione tra la meraviglia che il nostro stesso essere suscita in noi e la riflessione sistematica” (N. GALANTINO, *Dire “uomo” oggi. Nuove vie dell’antropologia filosofica*, Paoline, Alba 1993, 22).

quella metafisica, che considera l'uomo in quanto tale, nella sua globalità e nel suo bisogno di senso²⁵.

Il concreto vivente (*hic homo*) può essere oggetto di studio nella manifestazione della sua unicità e concretezza, ma anche nella sua universalità e assolutezza (*hic homo* in quanto espressione dell'*humanitas*). È sia *substrato ontologico*²⁶ sia *operatività e divenire storico*. La convergenza di questi due poli ci fa ritrovare il significato pieno di *persona*, che sembra in parte iscritta nel *sé*, in parte espressa nella *relazione*²⁷. La domanda guida è: *chi/che cosa è l'uomo?* Porre questa domanda significa accettare la sfida che la storia e la cultura ci propongono, nel tentativo di definire l'uomo, di "dire uomo" oggi²⁸.

La radicale trasformazione del mondo pone il rischio d'una tremenda disumanizzazione causata dal prevalere della tecnica e dal "declino della saggezza"²⁹. L'aumento del progresso tecnico non contribuisce, proporzionalmente, all'incremento della civiltà. Il nostro tempo esige un'antropologia in "dürftiger Zeit"³⁰.

Uno dei compiti più importanti dell'uomo contemporaneo consiste, eticamente parlando, nell'accogliere l'altro. Sul piano filosofico ciò significa *assumere l'alterità come categoria nuova, ma al tempo stesso originaria e costitutiva dell'essere umano*. Per completare il quadro gettiamo uno sguardo d'insieme su due ambiti della relazione interpersonale: la socialità e il dialogo.

Alterità e socialità: noi e gli altri

Gli *altri* costituiscono una parte d'enorme rilievo nel mondo. Noi stessi siamo, in certo modo, il prodotto dell'ambiente sociale. La filosofia greca ha condensato quest'idea negli assunti aristotelici: "L'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri"³¹; "per natura è un essere che vive in comunità"³². La concezione aristotelica dell'uomo, pur ignorando il concetto di persona che è una conquista del pensiero cristiano, ne definisce

²⁵ Il "senso" va inteso qui in tutta la sua ampiezza: sia come costituzione ontologica dell'uomo, sia come sua intima, peculiare esigenza di comprensione.

²⁶ Dieto questa espressione è sotteso il concetto di *suppositum* (il soggetto dell'esistere e dell'agire) ovvero *la soggettività in senso metafisico*, fondamentale, che si rende necessaria per giungere a concepire e spiegare la soggettività in senso personale.

²⁷ È il problema metafisico dell'essere umano. Non è forse grazie alla visione dell'uomo come *persona* che il pensiero filosofico è riuscito a elaborare una concezione unitaria dell'essere umano come sussistenza e dinamismo? La relazionalità dell'uomo è soltanto accidentale o è anche sostanziale? Il pensiero filosofico, alla luce della rivelazione, non è invitato a ripensare l'essere come *dono*, cioè come capacità gratuita di relazione?

²⁸ Su questa linea si muove il già citato contributo di GALANTINO N., *Dire "uomo" oggi*, che apprezziamo per la ricchezza di contenuto e l'ampia visuale antropologica (cf. "Oltre le strutture-di-pensiero impersonali: antropologia di ispirazione fenomenologico-personalistica e suggestioni neoebraiche", 93-118).

²⁹ Già in passato Heidegger, affrontando la questione della tecnica, e Marcel, ci mettevano in guardia su questo rischio. Cf. HEIDEGGER M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1985, 5-27 ("La questione della tecnica"); MARCEL G., *Il declino della saggezza*, Logos, Roma, 1982; Id., *Gli uomini contro l'umano*, Logos, Roma, 1987.

³⁰ RIGOBELLO A., *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma, 1989, 8. L'espressione riprende il celebre inizio di una poesia di Hölderlin che dà il titolo alla conferenza tenuta da Heidegger nel ventesimo anniversario della morte di Rilke: "Wozu Dichter in dürftiger Zeit?" (cf. HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, 247-297).

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e parafrasi di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, IX, 9 1169b, 18-19, p. 398.

³² Ibid., I, 7, 1097b 8-11, p. 97.

l'autosufficienza alla luce del suo essere comunitario. Fin dalla nascita il cittadino è unito al destino della sua città: "l'uomo greco è una creatura della *polis*"³³.

Nella prospettiva contemporanea l'uomo realizza la sua personalità nel rapporto con gli altri. Il noi sociale e dialogale si realizza nel rapporto autentico. La relazione tra l'io e il tu è condizione indispensabile per la vita delle persone³⁴. Anche quando vive in solitudine, l'uomo non è solo: la sua esistenza è *coesistenza*³⁵.

La relazione con gli altri, assurge a carattere di necessità biologica, antropologica e sociale: "per interesse o per forza, consapevole o meno, si trova coinvolto nella comunità umana"³⁶. Non si può comprendere l'essere umano al di fuori del suo "essere insieme con altri"³⁷.

Il problema più grave della nostra epoca è la frattura dell'*io* dall'*altro*, che porta a una falsa concezione dell'io e dell'altro e all'insensibilità verso i bisogni del prossimo. Il grado d'umanità e di "civiltà" si misura con l'interesse che ogni individuo ha per l'altro uomo e con la sua sensibilità per la sofferenza altrui³⁸.

Alterità e linguaggio: il dialogo

Nei rapporti umani la comunicazione reciproca è innanzitutto un "fatto". La socialità presuppone la comunicazione tra i soggetti. Il linguaggio è la forma della comunicazione, le cui espressioni fondamentali sono gesti e parole. L'autentico rapporto tra io e tu, l'incontro di due soggetti *accade* nel dialogo, quando i dialoganti si riconoscono reciprocamente come soggetti³⁹.

Ogni dialogo può essere considerato come un "cammino comune", basato sull'impegno di sincerità, di disponibilità reciproca e d'interazione che attua il *noi* comune⁴⁰. Il nostro

³³ O. MURRAY, *L'uomo e le forme della socialità*, in AA.VV., *L'uomo greco*, a cura di J. P. Vernant, Laterza, Roma-Bari, 1991, 219.

³⁴ "L'io e il tu esistono perché rapportati l'uno all'altro, ma ognuno è *soggetto* della sua rapportabilità concreta: e ogni volta che si realizza un rapporto sincero e autentico l'io e il tu si personalizzano. Il *noi*, di fatto, non è l'insieme dell'io e del tu, ma l'io e il tu che si rapportano in quanto persone uniche e inconfondibili, quindi col proprio mondo esperienziale e di pensiero. L'altro mi si presenta così in tutta la sua dimensione dinamico-esistenziale di persona umana *soggetto-dialogico*" (RABERI L., *Scoprire l'altro*, cit., 20).

³⁵ "L'uomo nel suo essere deriva ed è assistito dall'essere della comunità e a questo è diretto. Per l'uomo essere significa essere insieme con altri esseri umani. La sua esistenza è *coesistenza*. Egli non può mai sentirsi realizzato o rendersi conto del proprio significato se questo non è condiviso, se non ha relazione con altri esseri umani" (HESCHEL A.J., *Who is Man?* (1965); tr. it. *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1989, 63-64).

³⁶ *Ibid.*, 63.

³⁷ "L'uomo nel suo essere deriva ed è assistito dall'essere della comunità, e a questa è diretto. Per l'uomo *essere* significa *essere insieme con altri esseri umani*. La sua esistenza è *coesistenza*. Egli non può mai sentirsi realizzato o rendersi conto del proprio significato se questo non è condiviso, se non ha relazione con altri esseri umani" (*Ibid.*, 63-64). Per Heschel la *coesistenza* dell'uomo con l'altro uomo si realizza nella solidarietà e nella reciprocità. Il concetto di *solidarietà* "non deriva dall'essere uomini; essere uomini è l'effetto, non la causa della solidarietà umana" (64). Il concetto di *reciprocità* fonda la dignità dell'esistenza umana e perciò anche della persona umana: "La dignità dell'esistenza umana risiede nel suo potere di reciprocità" (65). Fino a che punto possiamo condividere le tesi di Heschel? Ci pare che egli relativizzi un po' troppo l'idea di umanità, come se, venendo meno la solidarietà, non potesse sussistere l'umanità del singolo. Per noi l'uomo, in quanto persona, è una realtà fondamentale, assoluta, *fin dal principio*, e come tale ha valore assoluto.

³⁸ "Il grado di sensibilità per le sofferenze degli altri, per l'umanità degli altri uomini, è l'indice del grado di umanità raggiunto. È la radice non solo del vivere sociale, ma anche degli studi sull'umanità: il presupposto essenziale di ogni domanda che il filosofo si pone riguardo all'uomo è il suo interesse per l'uomo. (...) L'uomo raggiunge la pienezza dell'essere nel legame sociale, nell'interesse per gli altri" (*ibid.*, 66).

³⁹ "Ogni dialogo, infatti, è tale solo se i due si riconoscono e si accettano liberamente e responsabilmente come 'soggetti' e non l'uno oggetto dell'altro" (RABERI L., *Scoprire l'altro*, cit., 49).

⁴⁰ "Dire di sì a un cammino comune è, quindi, dire di sì all'altro con cui ci mettiamo in cammino. E dire di sì all'altro è impegnarci ad una reciprocità di azione reazione, di un dire ascoltare in cui l'io si attui come io e il tu si

atteggiamento nei confronti altrui dovrebbe esprimersi come apertura, collaborazione e responsabilità dialogica⁴¹. In una società in cui tutti finiamo per diventare “inascoltati”⁴², il primo atteggiamento di responsabilità e di dialogo è l’attenzione all’altro, nell’ascolto, come *apertura e immedesimazione*⁴³.

La responsabilità per gli altri nasce in un contesto di rispetto reciproco in cui s’instaura il rapporto *io-tu* (di persone e soggetti liberi), piuttosto che il rapporto *io-questo*⁴⁴.

Verso un’antropologia dialogica

Alla luce di una socialità “plurale”, di cui l’uomo contemporaneo prende atto, e di una situazione culturale segnata dalla globalizzazione, che invita a trovare nuovi riferimenti per cogliere la verità, nel rispetto delle libertà, il dialogo diventa chiave interpretativa: “Il dialogo - scrive Baccarini - può essere considerato come *la nozione chiave del pensiero postsoggettivo* (e in questo senso anche postmoderno e in qualche modo postmetafisico)”⁴⁵.

Tale nozione interpella la struttura dell’uomo come categoria ontologica e lo spinge nella manifestazione della “soggettività dialogica”. Baccarini scrive: “Qualificare come ‘dialogica’ la soggettività umana, significa fornire una determinazione essenziale, tutt’altro che condivisa, che definisce l’uomo nella sua struttura ontologica. I risvolti teoretici di questa definizione, in realtà, conducono a un radicale ripensamento della stessa ontologia, almeno nella sua esplicita valenza antropologica. Ciò significa che l’essente umano ha una propria specificità a cui non sono applicabili *tout court* le categorie dell’ontologia, o almeno, che ciò che si coglie attraverso di esse non è immediatamente quel *vivente spirituale* che chiamiamo *uomo*”⁴⁶.

Si intravede la possibilità di una nuova posizione antropologica, di recente acquisizione e tuttavia non priva di ambiguità: “Quando si parla di ‘antropologia dialogica’ – scrive Baccarini – si dà per noto e forse, ancora peggio, come generalmente condiviso il senso di cui è carico l’oggetto dell’indagine, quasi fosse una sorta di a priori autoevidente, in realtà si tratta di un’espressione di una polivocità semantica che rasenta l’equivocità. Certamente non è un dato di per sé evidente, almeno nelle sue implicazioni. L’aggettivo ‘dialogica’ veicola una predicazione e una carica semantica che trasforma radicalmente il sostantivo ‘antropologia’; in esso è detta una caratteristica essenziale dell’essere umano che soltanto nel nostro secolo è venuta in primo piano come determinazione definiente”⁴⁷.

attui come tu. Perché è in questa reciproca individuazione che si attua il noi, la solidarietà tra persone coinvolte in una stessa umanità” (ibid., 49).

⁴¹ “Occorre dunque andare all’altro con mentalità non ristretta, egoistica, anti-dialogica, ma aperta, capace di dialogicità nel senso più ampio e profondo del termine. Entrare in dialogo significa riconoscersi soggetto di esso e riconoscere l’altro come soggetto alla stessa nomina. Significa inserirsi liberamente nella storia e operare insieme scelte capaci di renderci creatori e con-creatori della nostra personalità storica. Solo così si potrà attuare una autentica collaborazione, in qualunque campo ci troveremo” (Ibid., 50).

⁴² Cf. BALDINI M., *Le dimensioni del silenzio nella poesia, nella filosofia, nella musica, nella linguistica, nella psicanalisi, nella pedagogia, nella mistica*, Città Nuova, Roma, 1988, 20; Id., *Educare all’ascolto*, La Scuola, Brescia, 1988.

⁴³ “Ascoltare l’altro è, in ultima analisi, immedesimarsi nell’altro. Soltanto così si potrà attuare la vera dinamica dell’*ascoltare-dire*. Il dialogo diventerà allora un *essere-tra-noi* per una collaborazione autentica, un conoscere tra noi per concepire le linee di azione e di crescita personale e sociale, un *volere-tra-noi* per concretizzare un amore profondo e costruttivo” (RABERI L., *Scoprire l’altro*, cit., 71).

⁴⁴ Cf. ibid., 53.

⁴⁵ BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, cit., 77.

⁴⁶ Ibid., 11.

⁴⁷ Ibid., 91.

La posizione dialogica è soprattutto un atteggiamento, un principio di comportamento, come scrive Calogero: “Guai se si pensasse che la ‘dialogica’, la ‘filosofia del dialogo’, costituisce un nuovo sistema di categorie conoscitive, o un nuovo metodo per scoprire o controllare la verità. Il principio del dialogo non è un nuovo principio logico o dialettico, bensì il principio di comportamento che solo rende possibile la comprensione anche di eventuali altrui logiche o dialettiche, al di là dell’eventuale logica o dialettica propria”⁴⁸.

Dopo aver rilevato che “il dialogo si situa a livello personale” Baccarini dà la seguente definizione di persona: “La persona è il *luogo naturale* del dialogo. Tuttavia forse la maggior parte delle relazioni umane non avviene, almeno coscientemente, al livello personale. Gli sviluppi attuali delle scienze umane mostrano sempre più chiaramente quale fitta rete di rapporti si stabilisce intorno all’esistente. Il primo rapporto però che fonda tutti gli altri è quello con l’esistenza, cioè l’individuo è un essere che esiste, in ultima analisi perciò è un rapporto all’essere”⁴⁹.

Dopo aver citato Mounier⁵⁰ e Sciacca⁵¹ nel confronto tra individuo e persona, Baccarini scrive: “Si può dire che il dialogo è la definizione stessa dell’uomo e si può accettare la formula proposta dal Capizzi che però evidentemente non ha più il valore che l’autore voleva darle: ‘attualismo del dialogo’”⁵².

In sintesi egli conclude: “L’uomo in dialogo è un volente-voluto, la sua autonomia egologica, non è autosufficienza ontologica, egli è un atto-potenziale, un essere-in tensione che per farsi atto-attuale deve espandersi. Questo espandersi, non è però disperdersi, ma concentrarsi-in; il dialogo infatti è sempre dialogo-con”⁵³.

Alterità, trascendenza e reciprocità

Il tema dialogico dà ampio respiro alla trascendenza, come rispetto dell’assoluta alterità dell’altro, aprendo il terreno alla reciprocità, che è una struttura fondamentale della relazione personale con l’uomo e con Dio. Viene in gioco la possibilità di affrontare il tema della trascendenza verticale (l’Altro) e di quella orizzontale (l’altro). Una doppia trascendenza quindi, che potremmo anche definire, parafrasando la “piccola e grande reciprocità” con la quale Heinrich Ott indica la relazione con l’essere umano e con Dio persona, come “grande” e “piccola” trascendenza⁵⁴.

L’una e l’altra si rincorrono, s’intrecciano, si negano e si ricercano, con un moto nostalgico, nel percorso della storia umana che è una storia di piccola e grande trascendenza. Balducci, in una bella serie di conferenze su “L’Altro”, metteva bene in evidenza il tema della nostalgia come

⁴⁸ CALOGERO G., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze, 1960, 342.

⁴⁹ BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, cit., 150.

⁵⁰ “A volte si contrappongono fra loro persona e individuo per distinguerli, e si rischia così di defraudare la persona dei suoi legami concreti. Quel processo di ripiegamento che costituisce ‘l’individuo’ contribuisce infatti a dar consistenza alla nostra forma, benché la persona si sviluppi solo purificandosi continuamente dall’individuo che è in lei; e a ciò perviene non tanto con l’attenzione continua a se stessa, ma piuttosto col rendersi sempre più disponibile (G. Marcel), quindi più trasparente, a se stessa ed agli altri. E allora avviene come se soltanto in quel momento, non essendo più ‘occupata di sé’, ‘piena di sé’, essa diventasse capace degli altri, raggiungesse lo stato di grazia” (MOUNIER E., *Il personalismo*, cit., 45-46).

⁵¹ “Ogni persona è ‘io’ perché è persona a se stessa e lo è per gli altri, che essa deve riconoscere persone a se stesse e loro riconoscerla persona a se stessa. Solo così ogni ‘tu’ è l’io di un soggetto pronunciato da un altro soggetto” (SCIACCA M.F., *L’uomo questo ‘squilibrato’*, Marzorati, Milano, 1963⁴, 40).

⁵² BACCARINI E., *La soggettività*, cit., 152.

⁵³ Ibid., 153.

⁵⁴ Cf. OTT H., *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott* (1969); tr. it. *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

chiave di lettura del percorso diacronico dell'umanità: "Se ne avessi il tempo e la capacità, amerei scrivere una storia della nostalgia dell'Altro lungo tutta la storia umana. La nostalgia dell'Altro è la nostalgia di noi stessi, dell'Altro che è in noi, dato che il ripudio dell'Altro è un ripudio di noi, una nostra menomazione in quanto la nostra totalità implica la presenza irriducibile dell'alterità"⁵⁵.

Rimane così aperta la grande questione: *è possibile trovare l'altro a partire da me?* L'avvento dell'altro, sia esso "volto" (Levinas) o "cogito ferito" (Ricoeur), proprio al crocevia della "crisi del soggetto" si pone come provvidenziale antidoto a questa stessa crisi, rivelando, all'uomo contemporaneo, smarrito nella postmodernità, nuove dimensioni che caratterizzano la sua costituzione antropologica. Si tratta perciò di ripartire non semplicemente dal soggetto, come *ego*, monade prigioniera di se stessa, ma come *persona*, aperta al mondo e "altruista" per natura (oltre che per definizione), e pur tuttavia "trascendente". Si tratterà anche di ripartire dall'altro in quanto altro, come *prossimità* e *presenza*: "L'altro – scrive ancora Balducci – è sempre più radicalmente l'altro accanto a noi"⁵⁶.

La presenza dell'altro, il suo *esserci*, il suo "essere accanto a me", sarà il nuovo della filosofia antropologica. È dunque questo paradosso di presenza e trascendenza dell'altro che costituisce la questione fondamentale dell'antropologia filosofica contemporanea: "Perché anche tu (altro), e non soltanto io?". Nella domanda risuona ancora una volta, come alle sue origini, la filosofia nel suo dispiegarsi: meraviglia e stupore.

⁵⁵ BALDUCCI E., *L'Altro. Un orizzonte profetico*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1996, 26.

⁵⁶ *Ibid.*, 38.