

Introduzione

IL LEGAME E LA SLEGATURA

«Questo vorrei che tu sapessi: c'è nella separazione lo stesso mistero che nell'incontro. Nei due casi, una porta si apre. Nel primo, si apre sul passato; nel secondo, sull'avvenire. La porta rimane la stessa»

ELIE WIESEL

Perché non valorizzare gli elementi di *affinità* o *somiglianza* tra noi? È vero, molto ci accomuna, siamo così simili sotto tanti profili; ma vorremmo dire che quanto ci rende assolutamente uguali, ciò che decide dell'uguaglianza è la nostra *unicità*. Ugualmente unici: questo ci fa tutti uomini.

Si potrebbe osservare che esiste un terreno condiviso, quanto produce un legame tra noi e che consente di confrontarci, dialogare, di superare tante innegabili differenze. Eppure se ci spingiamo oltre, allora raggiungiamo un punto *irriducibile* a priori. C'è qualcosa che ci rende *unici* e *irrimpiazzabili*, *insostituibili*: siamo insostituibili quando nasciamo, moriamo, quando soffriamo..., e in molte altre esperienze che sono di pertinenza della vita etica. Di fronte all'appello etico che raggiunge la nostra unicità, che è rivolto solo a noi – che passa una sola volta e poi mai più – nessun altro risponderà o non risponderà al posto nostro: siamo chiamati a decidere, irrimpiazzabili.

Lo sappiamo, lì siamo *separati* da tutti. Ma quando? Siamo insostituibili quando ci troviamo esposti al limite, fino al punto di rottura, fino alla lacerazione: quando il sé è diviso. Quando siamo confrontati ad un punto irriducibile e che ci fa unici, separati da tutti: all'*alterità* della nascita, della morte, del dolore inassumibile, di fronte al grido di sofferenza. Quando, se non esattamente nell'istante in cui *fronteggiamo* l'*altro*, senza poterne avere ragione?

In questo punto estremo, è l'altro che ci assegna a noi stessi,

separandoci così da tutto e da tutti. Ci rende unici. La relazione è tra separati, e il legame è una slegatura.

La nozione di *separazione* può dare adito a due modalità interpretative equivocate, confusive; può venir assimilata ad altri fenomeni rispetto ai quali è certamente storicamente correlata, ma ai quali sarebbe scorretto ridurla. In un primo senso, può essere scambiata per una condizione empirica o assunta come un dato, come la grande sociologia ha mostrato magistralmente ormai da tempo: la separazione, in questo senso, è pensata come isolamento o atomismo individualistico. Si declina nella forma della condizione di sterilizzazione e deprivazione delle relazioni, funzionale ad un modello sociale ed economico. In un secondo senso, la separazione può essere interpretata come una versione aggiornata di un fenomeno di lungo corso che è anzi il vettore principale della tradizione filosofica occidentale moderna; questo pensa l'uomo a partire dalle categorie di soggettività e individualità. Unite le due traiettorie, in sintesi, si può descrivere la costituzione della slegatura, si può arrivare a dire che siamo slegati seguendo la via moderna che, dopo averci insegnato che siamo soggetti e individui, è degenerata nell'individualismo e infine nell'atomismo sociale.

Come pensare invece la separazione senza restare prigionieri del soggettivismo moderno, l'avversario di tanta parte della filosofia che comincia a vedere la propria provenienza nella misura in cui un'epoca si sta chiudendo? Come uscire da questa gabbia rispetto alla quale la filosofia ha provato a liberarsi non appena si è resa conto che da sola vi si era rinchiusa?

Fenomenologicamente, quando la produzione della separazione viene interpretata come una *posizione d'esistenza*. Un prendere posto nel mondo, un assestarsi sulla propria posizionalità, nella propria corporeità. Siamo separati dal perimetro di un corpo: da una nascita, una morte, un dolore, da un'investitura dell'altro che brucia sulla pelle. Slegate non sono dunque delle anime disincarnate, delle coscienze o degli individui, ma dei corpi, la cui posizione d'esistenza non è interscambiabile.

Prendere posizione in un corpo, come scavandosi un luogo proprio dentro un ambiente; e intrecciando rispetto a questo un rapporto metabolico. Il corpo ha dei bisogni che di nuovo separano il medesimo dall'altro. Sono strati che si ispeccano e che si solidificano, divenendo identità separate. Interiorità: altre rispetto ad ogni altro, le une alle altre. L'essere là, la posizione d'esistenza è così separazione. Una separazione che passa per i corpi e i bisogni da essi espressi. È necessario chiarire

allora che il corpo in un certo senso non è ridotto alla biologia. Di nuovo, in quanto è legato alla posizionalità, il bisogno non rinvia alla mera partecipazione alla vita impersonale – alla cosiddetta *nuda vita* – ma alla separazione.

Restando separato, il corpo è tuttavia in relazione: *rispetto all'ambiente*, ma anche *rispetto all'altro uomo*. *Rispetto all'ambiente*, intesse con esso una relazione metabolica finalizzata alla soddisfazione del bisogno; in tal modo ne esce fuori per richiudersi in sé nella forma di un'interiorità, di un mistero inaccessibile e infinitamente altro, separato da ogni altro. L'esistenza si coagula come un grumo d'essere e di interesse. Intreccia un rapporto di scambio, che è non-indipendenza. La formula negativa dice bene: si scava un'*enclave* dentro un ambiente rispetto al quale si rapprende, prendendo così le distanze, e dal quale tuttavia non può esentarsi per la sua stessa sopravvivenza. *Rispetto all'altro uomo*: una relazione tra uomini di carne e sangue e non tra coscienze disincarnate, dato che la stessa interiorità è stata definita come un effetto della posizione d'esistenza. Ma in che modo un corpo – la posizione d'esistenza, ritaglio della separazione – è in relazione all'altro? Di nuovo come bisogno. Ora, è necessario precisare che la relazione tracciata dal bisogno, in questo caso è differente.

Per quanto forse possa risultare superfluo, sarà bene tuttavia chiarire che non si sta affermando che lo spessore dei corpi ci separa come uno schermo che impedisce alle anime di comunicare direttamente. Il mistero risulta inaccessibile non perché nascosto. Anzi, in quanto superficiale, totalmente esposto. Dicendo che siamo separati non stiamo dubitando scetticamente che vi siano menti dietro i corpi, che gli stati mentali degli altri siano accessibili – in questo ha ragione Wittgenstein: «Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana»¹. No, siamo separati in un altro senso: siamo separati in quanto superfici corporee, impenetrabili, perché sono esattamente i corpi con i loro bisogni che ci dividono l'uno dall'altro, che ci pongono l'uno di fronte all'altro.

Il mistero è tutto superficiale e per questo impenetrabile: non sarà svelato. Per questa via le debolezze e i limiti del paradigma dell'intersoggettività – con le sue implicazioni coscienzialiste e dunque teoretiche, che non riescono ad averla vinta definitivamente contro i più raffinati argomenti scettici – lasciano spazio ad una via più praticabile: la via etica dell'incontro con l'altro uomo.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 236.

Consequenzialmente rispetto ad un'eredità maggiore della nostra tradizione, siamo indotti a credere che quando si risalga dalla profondità dell'interiorità alla superficie dei corpi, anche la relazione umana risulti più difficile. Le nietzschiane ragioni del corpo – il suo senno e la sua saggezza – meritavano invece di venire in primo piano: «Corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro [*und nichts außerdem*/nulla all'infuori di questo]»². Tutto corpo, tutto fuori, esteriorità senza più interiorità.

Eppure questo processo di lungo corso rischia oggi di rovesciarsi in una religione del corpo, che si manifesta nella forma della sua autocentratura narcisistica. In quest'ultima versione, sono gli unici corpi attualmente visibili. Corpi-potenza, che sentirebbero e affermerebbero solo le proprie ragioni, rivolgendosi a sé e di sé prendendosi cura – le protesi tecnologiche ne sono un'implementazione. Dimentichiamo però l'esistenza di un altro corpo, dei corpi rimossi. Sono questi i corpi degli invisibili, i corpi che non vogliamo vedere. Non il corpo che esprime la sua forza, ma il corpo che confessa la sua debolezza. Un corpo che si espone e si esprime, che si rivolge all'altro. Il corpo dell'altro e il nostro corpo quando diviene a noi stessi altro, ingovernabile. Questo corpo bisognoso non è affatto auto-centrato, ma al contrario è un corpo di relazione. Grida, afferma il peso e la gravità, lo spessore materiale e la serietà dell'etica.

Il corpo è esteriorità. Un corpo bisognoso si esprime. E come si esprime? Provenendo dall'esterno e rivolgendosi all'altro, ad un altro corpo. E cosa chiede, se non ascolto per i suoi bisogni? Non chiede, in prima battuta, che gli venga riconosciuta un'interiorità – inaccessibile, perché questa non è altro che il farsi concavo della sua convessità. Chiede ad un altro corpo che si muova verso di lui, che gli si faccia incontro, che non lo lasci languire.

Non chiede di essere riconosciuto, chiede aiuto! Legame attraverso la slegatura: tra questi separati si produce una relazione etica.

Non il rifulgere di una potenza, ma il tralucere di una debolezza: è quanto invoca, in luogo del *culto* del proprio corpo, il *servizio* al corpo sofferente dell'altro. Così il corpo rivela altrimenti la sua gloria, si rivela come *corpo glorioso*. Rivela all'altro il suo mistero, un mistero che – tra-

² F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Werke*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1988 (1967), Bd. IV, trad. it. di M. MONTINARI, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2002, cfr. "I dispregiatori del corpo", pp. 34-36, p. 34.

sparendo attraverso lo spessore del corpo stesso – non è né dentro né aldilà; non è altrove, se non su questa superficie che rivolgendosi all'altro dice che tutto gli è dovuto! La gloria dell'umanità dell'umano non *rifulge*, ma *traluce* attraverso il peso e la gravità dei corpi.

«La condizione di ogni potere è dunque la posizione. L'essere del potere è mistero, refrattario alla luce, in sé. Ma questo in sé estremo = senza trascendenza – questa affermazione senza negazione, questa interiorità integrale – è tutto il peso dell'essere [...] L'aspetto fenomenale e concreto di questa affermazione – l'abbiamo precisamente nella dignità della persona e nel carattere sacro di ogni creatura; al di fuori di ogni teologia – l'importanza di ciò che è. Lo chiamiamo la gloria dell'essere. Attraverso la sua gloria, il soggetto, malgrado il suo mistero, e conservando pienamente il suo mistero – si è debordato. Il suo in sé diviene per altri»³.

Separazione e relazione, questo descrivono i corpi. Non nel senso del passaggio da un condizione di separazione e una condizione di relazione. Al contrario, la separazione è *direttamente* relazione. Dunque una slegatura che al tempo stesso è anche legame. Ma sia chiaro, la relazione – il rapporto etico – non annulla la separazione, per la precisa ragione che, al contrario, di essa si alimenta. Sappiamo bene, infatti, che questo rapporto è tanto più intenso – tanto più teso all'altro – quanto più, nel momento in cui vorremmo farci prossimi, avvertiamo invece l'altro ancora e sempre troppo lontano. È troppo poco e desidereremmo, vorremmo fare di più!

Come si produce una relazione diretta, senza *medium* e senza terreno comune, senza spazio di condivisione? Una relazione senza collegamento, senza che vi sia ciò che ci lega, ma – al contrario – esattamente in forza di ciò che ci slega.

Waldenfels suggerisce di distinguere tra un *collegamento-tra* [*Verknüpfung*] e un *legarsi-a* [*Anknüpfung*]: nel primo caso il legame è rispetto a qualcosa – c'è qualcosa che ci lega, un terreno comune verso il quale convergere; nel secondo caso il legame è tra-noi.

«In questo contesto distingo fra un *collegamento-tra* [*Verknüpfung*] che presuppone un'istanza intermedia, un *syn-* che si presenta come sinopsi, come sintesi, ed è all'opera nel comprendere o nell'intesa, e una forma aperta del *legarsi-a* [*Anknüpfung*]. Quest'ultimo termine vuole significare che colui a cui

³ E. LEVINAS, *Parole et Silence et autre conférences inédites au Collège philosophique*, Oeuvres II, Grasset/IMEC, Paris 2009, "Parole et Silence" (1948), pp. 65-104, p. 89.

capita qualcosa, risponde ad altro senza che questa risposta trovi in ciò che è o in ciò che è doveroso che sia la sua ragione sufficiente»⁴.

Per quanto lo sfondo teorico sia differente, un'idea analoga la possiamo reperire anche in Nancy:

«Tutto accade dunque *tra di noi*: questo “tra”, come già indica il nome, non ha una propria consistenza, né continuità. Non conduce da uno all'altro, non crea un tessuto, né un cemento, né un ponte. Forse non si può nemmeno parlare in proposito di un “legame”: il “tra” non è né legato né slegato, è al di qua dei due, oppure è ciò che si trova al centro di un legame, è l'*inter*-sezione dei fili le cui estremità restano separate anche se annodate»⁵.

Sincope e interruzione al cuore stesso della relazione e del contatto. È questo, certamente, un motivo che ricorre nella riflessione filosofica contemporanea per descrivere quanto accade tra noi, da quando è divenuto chiaro che l'altro è perduto quando non viene preservata la sua alterità assoluta, quando è ridotto ad *alter-ego* e, in tal modo, al sé variamente assimilato.

Ma perché tutto ciò acquisisca peso e gravità, serietà – l'idea di un *tra* senza *medium* – è necessario spostare la descrizione sul piano etico.

Tenendo fermo che vanno pensati in sol colpo, l'uno attraverso l'altro, aggiungiamo che la slegatura è ontologica, il legame è etico: in quanto siamo di questo mondo siamo slegati, per-sé; in quanto ad esso non apparteniamo siamo legati, siamo per-l'altro. Forse si comprenderà meglio – e senza rischio di incorrere in false interpretazioni spiritualiste – se diciamo: in ragione della nostra appartenenza a questo mondo, in ragione delle ragioni del nostro corpo, siamo indifferenti all'altro; ma in ragione del nostro essere di un altro mondo, ovvero in ragione della sensibilità alle ragioni del corpo dell'altro, ad esso non siamo indifferenti.

La domanda è come non si possano dare l'uno senza l'altro. Come i due ordini si combinano, come si intrecciano in quel paradosso che è la nostra esistenza? Come pensare insieme il legame e la slegatura?

Il rapporto tra la filosofia e il presente è di andata e ritorno. Per un verso infatti, la filosofia interpreta il presente: oggi è chiamata a comprendere le ragioni dell'indifferenza, dell'anestetizzazione morale che

⁴ B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 43.

⁵ J.-L., NANCY, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. di D. TARIZZO, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p. 11.

sembra essere uno dei tratti più inquietanti della società contemporanea; ma per altro verso – esattamente ponendosi all'altezza di quanto l'attualità offre al pensiero – si dispone a mettere in discussione le proprie categorie e concetti più consolidati.

Umanismo, antiumanismo, postumanismo: sono formule alternative e forse logore di una riflessione filosofica ormai da tempo impegnata a meditare sulla fondazione o rifondazione, sull'abbandono, sul superamento o sulla liquidazione, in breve sull'interpretazione dell'umanismo stesso; con il suo conseguente lascito, in prima battuta il portato valoriale che – ricorda Heidegger – con l'umanismo fa corpo unico.

Ma oggi, questa stessa riflessione, antica e di sempre, è riattivata da qualcosa di inedito del quale avvertiamo l'urgenza, prima ancora che teorica, storica. Per un verso le forme di appartenenza si allentano, le identità da stabili diventano plurime e soggette a un continuo processo di rinegoziazione; per altro si assiste, contemporaneamente, all'emersione dei corpi in superficie, dinamica questa accompagnata da una potente operazione di selezione tra i corpi visibili e i corpi invisibili. L'effetto prodotto è un'inaudita emancipazione dai vincoli, che genera però in definitiva sentimenti di solitudine e vissuti di irrelazione. Dentro questo scenario, la distruzione dell'umano oggi pare compiersi altrimenti, lasciandoci sgomenti. Prima ancora che ad opera della furia distruttrice della violenza, per la lenta e inesorabile avanzata del veleno dell'indifferenza.

Eppure, se quanto abbiamo detto circa la separazione e la relazione che passa attraverso lo spessore dei corpi conserva una sua plausibilità, allora forse non dobbiamo cominciare anche a pensare che questo svuotamento, questo abbandono delle protezioni e delle difese tra noi, questa rinuncia alle appartenenze, questa separazione forzata annuncino la possibilità di concepire altrimenti la relazione tra nudi esseri umani? Che quanto più è ridotta, abbassata e impoverita, tanto più brilli fuori contesto l'umanità dell'umano?

Com'è possibile essere così poco umani? Cosa ci rende umani, cosa ci *fa* uomini? *Essere* umano, forse siamo pronti per farla finita col leggere l'infinito come sostantivato – come un contenuto che merita di essere chiarito – e per cominciare a recitarlo in senso verbale. Essere umano, essere umano... cos'è l'essere umano? Essere umani! Questo sì..., un po' più umani.