

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Facoltà di Giurisprudenza

Tesi di ricerca

**COESISTENZA E DIRITTO:
PER UN FONDAMENTO ANTROPOLOGICO DEI
DIRITTI UMANI**

**(Diritti umani – Coesistenza – Strutturalismo – Antropologia –
Psicoanalisi)**

Relatore:

Prof. Maurizio Manzin

Laureando:

Luca Zeni

Anno Accademico 2002-2003

INDICE - SOMMARIO

PREMESSA

Sulla necessità di un fondamento antropologico

dei diritti dell'uomo..... pag. 1

PARTE PRIMA

I diritti dell'uomo nella filosofia della coesistenza

CAPITOLO PRIMO

Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo pag. 9

1.1 L'aporia dell'individualismo..... pag. 9

1.2 La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo » 21

CAPITOLO SECONDO

Il valore della differenza..... pag. 25

2.1 Il principio di non contraddizione pag. 25

2.2 Il Principio e le differenze » 33

2.3 *Logos* e diritti umani » 37

CAPITOLO TERZO

La relazionalità ontologica degli uomini..... pag. 43

3.1 Husserl ed Heidegger: alle radici dell'idea di coesistenza..... pag. 43

3.2 Cotta: la coesistenza come valore e come fenomeno » 49

3.3 Levinas: l'io e il "Volto" dell'Altro..... » 56

3.4 Honneth: le ragioni del conflitto sociale..... » 60

CAPITOLO QUARTO

Il diritto naturale come fondamento

<i>dei diritti dell'uomo</i>	pag. 67
I diritti dell'uomo e la "natura" dell'uomo.....	pag. 71

PARTE SECONDA

<i>I diritti dell'uomo in una prospettiva antropologica</i>	pag. 77
---	---------

CAPITOLO PRIMO

<i>Antropologia e pluralità delle culture</i>	pag. 81
---	---------

CAPITOLO SECONDO

<i>Lo strutturalismo di C. Lévi-strauss</i>	pag. 91
2.1 Un'interpretazione del concetto di struttura	pag. 91
2.1.1 Lévi-Strauss e la scienza moderna.....	» 93
2.1.2 Un'interpretazione alternativa.....	» 96
2.2 Le strutture elementari della parentela	» 101
2.2.1 La proibizione dell'incesto.....	» 102
2.2.2 Il matrimonio	» 107
2.2.3 Il dono.	» 111

CAPITOLO TERZO

<i>Verso una psicoanalisi coesistenziale</i>	pag. 123
3.1 Freud: una lettura coesistenziale	pag. 123
3.2 L'ontologia affettiva come via per una psicoanalisi coesistenziale	» 135

CAPITOLO QUARTO

Conclusioni: antropologia, psicoanalisi

e diritti dell'uomo..... pag. 141

BIBLIOGRAFIA..... pag. 149

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI..... pag. 155

PREMESSA

**SULLA NECESSITÀ DI UN FONDAMENTO ANTROPOLOGICO DEI
DIRITTI DELL’UOMO**

La nascita dei diritti umani è strettamente legata alla nascita del giusnaturalismo moderno, razionalista ed individualistico. La complessa teorica del diritto naturale diviene dominante con la diffusione della celebre opera dell’olandese Ugo Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625), con l’apporto delle dottrine assolutistiche di Hobbes e di quelle liberali di Locke, con la scuola giusnaturalistica tedesca di Pufendorf e Thomasius da un lato, Leibniz e Wolff dall’altro, e, ancora, con le grandi elaborazioni sistematiche dei giuristi francesi Domat e Pothier.

Tutte queste correnti filosofiche postulano con diversi accenti l’esistenza, in assoluto, di un complesso di norme autoevidenti di giustizia e di valori etico-sociali universali che hanno il loro costante fondamento nella natura razionale dell’uomo. Le ipotesi del giusnaturalismo si intrecciano e si combinano nel vastissimo alveo di questo movimento intellettuale che per quasi due secoli domina il pensiero giuridico-politico europeo e si evolve progressivamente in un’interna varietà di indirizzi specifici. Si tratta di correnti dottrinali talvolta fortemente differenziate sul piano ideologico, ma tutte a grandi linee confluenti sul piano metodologico del razionalismo⁽¹⁾.

Il diritto fa proprio il metodo razionalistico della scienza, si costruiscono sistemi giuridici basati su deduzioni assolutamente rigorose; il giusnaturalismo moderno fonda così il diritto naturale sulla ragione umana, la quale può dedurre delle regole da alcuni, evidenti, principi universali, sviluppa la teoria dei diritti innati dell’uomo, e attribuisce alla legge il carattere di unica fonte del diritto, positivizzando i principi razionali di giustizia⁽²⁾.

Non è in questa sede nostro intento soffermarci sul giuspositivismo moderno, poiché oggi le critiche che hanno reso inaccettabile tale posizione sono conosciute: una regola universale non può costituire la premessa di un sillogismo, poiché l’assoluto trascendente universale non può essere un oggetto della conoscenza; non

¹ cfr. CAVANNA, “Storia”, pp. 10s.

² cfr. ORRÙ, “Lezioni”, p. 41

posso conoscere l'assoluto come un oggetto, perché riguarda l'universalità dell'esistenza: se lo riducessi a un oggetto, esso non sarebbe più universale, perché non comprenderebbe il soggetto; un sapere oggettivo non è un sapere universale, come la stessa epistemologia oggi ammette.

Però va sottolineato che concezioni riconducibili alla linea giusnaturalistica sono diffuse ancora oggi.

Emblematico al riguardo è il discorso tenuto da Antonio Cassese, ex Presidente del Tribunale internazionale dell'ONU per l'ex Jugoslavia, in occasione del ritiro del Premio ottenuto dall'Accademia Universale delle Culture, nel dicembre del 2002, alla Sorbona di Parigi, "in riconoscimento dell'importanza eccezionale del contributo da lui dato alla protezione dei diritti umani in Europa e nel mondo"⁽³⁾.

Cassese, cercando le ragioni della continua negazione della dottrina dei diritti umani, cercando di capire perché ogni giorno uomini maltrattano, sfruttano, torturano, uccidono altri uomini, ricorda le parole pronunciate una quindicina di anni fa a Strasburgo dallo scienziato francese Jean Hamburger. Hamburger notò che non c'è nulla di più falso che sostenere che i diritti umani sono fondati sulla natura dell'uomo. L'ordine biologico naturale, egli notava, è invece basato sulla crudeltà, sulla sopraffazione, sul disprezzo dell'individuo, sull'ingiustizia. Le norme etiche e la dottrina dei diritti umani esprimerebbero un rifiuto dell'ordine biologico, una ribellione contro la legge della natura; i diritti umani costituirebbero una battaglia quotidiana dell'*homo socialis* contro il ritorno alla condizione animale.

Possiamo ricondurre la linea di Cassese ad una visione che Cotta definisce vitalistico-utilitaria. L'empirismo moderno ha prodotto una filosofia della guerra che si può ricondurre ad un indirizzo storicistico-dialettico, in cui vi sarebbe una prioritaria originarietà della guerra, alla quale è attribuito un valore positivo, ovvero ad una visione vitalistico utilitaria, per cui vi sarebbe una prioritaria origine antropologica del conflitto, ma il valore andrebbe attribuito alla pace: c'è una separazione tra essere e dover essere. Su queste basi è fondato il non-cognitivismo etico, ossia la concezione di un'etica fondata non sulla verità ma sulla scelta e l'impegno⁽⁴⁾. È una posizione diffusa, riconducibile a Hobbes, Spinoza, Kant, anche se in quadri molto differenti; vi sarebbe uno stato di natura quale condizione di

³ cfr. *La Repubblica*, mercoledì 18 dicembre 2002, p. 37

⁴ cfr. COTTA, "Pace", p. 28

asocialità individuale, in antitesi ad una concezione classica che sostiene la socialità naturale dell'uomo. Però questa concezione presenta la lacuna di non giustificare il valore, che viene separato radicalmente dall'essere, la pace diviene solo un calcolo artificiale dell'uomo.

Abbiamo voluto riportare la posizione di Cassese, una posizione non certo nuova, per mostrare come oggi più che mai sia necessario trovare un fondamento autentico ai diritti umani; poiché se anche coloro che ricoprono posizioni centrali nell'ambito della loro attuazione si richiamano a concezioni come questa, non rigorosamente sostenibili, i diritti umani sono in pericolo.

Non si deve però cadere nell'errore opposto, ritenendo che, non essendoci un sapere universale *oggettivo*, non possa esserci alcun sapere universale, e quindi un fondamento durevole dei diritti dell'uomo, come sostiene per esempio un filosofo molto ascoltato come Norberto Bobbio: "Parlare di diritti naturali o fondamentali o inalienabili o inviolabili, è usare formule del linguaggio persuasivo che possono avere una funzione pratica in un documento politico per dare maggior forza alla richiesta, ma non hanno nessun valore teorico, e sono pertanto irrilevanti in una discussione di teoria del diritto"⁽⁵⁾.

Bobbio nega la possibilità di un fondamento rigoroso dei diritti dell'uomo, perché:

1. il fondamento dei diritti dell'uomo si riduce a un appello a dei valori ultimi, i quali non si giustificano, ma si assumono: ciò che è ultimo non ha alcun fondamento, i termini di valore sono interpretabili in modo diverso secondo l'ideologia assunta dall'interprete, e si può raggiungere un accordo solo su formule generiche che nascondono i contrasti di fondo, contrasti che riemergono in sede di applicazione dei diritti;
2. i diritti dell'uomo costituiscono una classe variabile; l'elenco dei diritti dell'uomo muta, come mostra la storia degli ultimi secoli, in base a bisogni, interessi, classi al potere, tecnologia, etc., e questa mutazione è stata radicale: diritti un tempo ritenuti fondamentali sono stati limitati, sono nati e nascono diritti nuovi. Il che prova che non vi sono diritti per loro natura fondamentali: non può darsi un fondamento assoluto di diritti storicamente relativi;

⁵ BOBBIO, "Diritti", p. XVI

3. la classe dei diritti dell'uomo è eterogenea, spesso i diritti configgono tra loro, presentano pretese spesso incompatibili tra loro, e sono soggetti quindi a restrizioni: ma allora non possono avere un fondamento assoluto. Sono pochi i diritti fondamentali che non vengono in concorrenza con altri diritti fondamentali; spesso occorre fare invece una scelta, che va motivata essendo spesso dubbia: si dovrebbe cercare un fondamento per ogni diritto⁽⁶⁾.

Bobbio nega dunque l'esistenza di un fondamento dei diritti dell'uomo, perché ritiene non accettabile un fondamento oggettivo. Ma la mancanza di un fondamento *oggettivo* non significa che non possa esserci *alcun* fondamento.

Ogni forma di scetticismo si contraddice nel momento in cui, pretendendo di ridurre ad opinione infondata, o a mero fatto, qualsiasi dichiarazione che aspiri a presentarsi come vera, sottintenda (ma questa volta, chiaramente, senza alcun fondamento) che la propria posizione sia essenzialmente diversa da ogni altra e possieda appunto i caratteri della verità. Il pensiero scettico si conclude sempre nell'assunzione di una posizione dommatica nascondendone l'indimostrabilità e il rifiuto di discuterla⁽⁷⁾.

Con il presente lavoro cercheremo un fondamento legato alla natura dell'uomo, ma non in senso oggettivo, cioè non deducendo con la ragione delle regole da una Natura immutabile, bensì riprendendo una tradizione di pensiero che ritiene esista una Verità, ma che non la si possa conoscere come un oggetto: la Verità si dà e si nasconde; l'uomo, attraverso il dialogo e la relazionalità con l'altro, può coglierla in modo problematico, mai definitivo. Non si deve cadere nell'equivoco per cui o c'è una verità oggettiva e assoluta (e un fondamento dei diritti dell'uomo oggettivo e assoluto) o non c'è una verità.

Un eventuale fondamento dei diritti dell'uomo, per Bobbio e molti altri, vorrebbe essere il consenso su di essi: un fondamento storico, non assoluto, l'unico che possa essere fattualmente provato⁽⁸⁾. Questa posizione però costituisce un pericolo per i diritti dell'uomo, che in futuro potrebbero essere negati dal mutevole consenso. Il principio di maggioranza, che fonda la forma di Stato democratica,

⁶ cfr. *ibidem*, pp. 8-10

⁷ cfr. CAVALLA, "Prospettiva", p. 17

⁸ cfr. BOBBIO, "Diritti", p. 16

comporta che la legge sia il risultato della volontà della maggioranza: è il metodo ritenuto finora migliore che si sia prodotto nella storia per prendere decisioni evitando imposizioni di singoli, ma non è affatto detto che i più, per il solo fatto di essere maggioranza, abbiano la ragione dalla loro parte. Se la democrazia è intesa solo come un metodo formale di formazione del consenso su base numerica, senza alcun riferimento a valori sostanziali, il diritto riproduce soltanto l'opinione prevalente, diventando perciò uno strumento del potere: il solo principio di maggioranza può portare a forme di prevaricazione sulle minoranze e ad alla eliminazione delle diversità.

Nella concezione classica il consenso sociale non è solo il risultato di un metodo, di una votazione, ma è la spina dorsale di un *ethos* comunitario: se oggi manca una convergenza di fondo su alcuni valori, un'etica comune, è nostro dovere ritrovarli. Senza un consenso di fondo nell'etica ogni comunità è prima o poi minacciata dal caos o da una dittatura, ma per etica mondiale non può intendersi un'ideologia mondiale né una religione mondiale unitaria al di là di tutte le religioni esistenti. L'umanità è stanca di ideologie unitarie, e le religioni del mondo sono così diverse che una "unificazione" sarebbe impossibile, tantomeno come riduzione dell'alta etica delle singole religioni ad un minimalismo etico. È tuttavia possibile evidenziare un minimo comun denominatore presente in tutte le religioni e culture del mondo per quanto riguarda l'etica. Un consenso mondiale sull'etica permetterebbe di dare un fondamento etico alle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, altrimenti spesso ignorate, lese e disattese, accusate di "occidentalismo": il rispetto di contratti, leggi, patti, dipende dalla presenza di una volontà etica soggiacente di rispettarli anche realmente⁹).

Oggi assistiamo ad un'esigenza diffusa di portare a concreta attuazione i tanto proclamati diritti dell'uomo, una rivendicazione forte ma non fondata su basi solide: essa è ritenuta un problema non filosofico, ma politico. Nel nostro secolo si è realizzato un accordo pratico di portata universale intorno al tema dei diritti umani, "ma a condizione che non ci si domandi il perché. Col perché comincia la disputa"¹⁰). Non si è affermata una comune concezione dell'uomo e del mondo, ma si sono affermati valori comuni sull'individuo e sulla vita sociale, politica ed

⁹ cfr. KUNG-KUSCHEL, "Etica", pp. 7s. e 60s.

¹⁰ MARITAIN, "Prefazione", p. 12

economica: si sono affermati principi d'azione che appartengono alla coscienza immediata dei popoli liberi: sono la manifestazione di una convergenza pratica delle più diverse ideologie e tradizioni culturali. Ma un accordo pratico può bastare? È da considerarsi una conquista ormai definitiva il consenso universale attorno ai diritti umani? Ed è un consenso reale od apparente? In realtà la convergenza pratica che si è realizzata dopo la seconda guerra mondiale è andata indebolendosi col tempo, nonostante la diffusione di dichiarazioni alle quali gli stati preferiscono sempre aderire formalmente, per opportunità politica, ma non sempre rispettandole. È proprio la fragilità dell'accordo pratico che ha sempre portato a lasciare da parte il problema del fondamento, il quale può portare divisioni ed essere quindi pericoloso per tale debole accordo. Tuttavia solo una *giustificazione* dei diritti può rafforzarne la diffusione, l'applicazione, la protezione⁽¹⁾.

Tale giustificazione deve essere solida: spesso si invocano i diritti umani in nome del relativismo, ma questo porta alla costruzione di un edificio dalle fondamenta fragili, che può facilmente crollare sotto i colpi di interessi particolari quali oggi sembrano emergere con una forza devastante.

Oggi i valori e i modelli tradizionali sono in crisi, si è passati da un'etica dei valori ad un'etica dell'intenzione e della responsabilità, per cui la coscienza è la fonte unica, sovrana e ultima del giudizio morale. L'etica non si propone più come programma di vita, è un'etica "alla giornata", un'etica non più espressione unitaria di una personalità morale, ma registrazione dei nobili impulsi del momento presente. È quindi venuta meno un'etica comune, senza la quale non c'è comunità. La post-modernità ha portato alla luce le contraddizioni della modernità, ha evidenziato che la ragione intesa come strumento per il dominio del mondo non garantisce più certezza e felicità; d'altro canto le conquiste prodigiose della tecnica hanno messo in moto processi, i cui effetti non sono prevedibili e controllabili dall'uomo. La paura, che i Lumi dovevano scacciare definitivamente, riappare in forme ancora più sconvolgenti: c'è la possibilità reale di una distruzione totale dell'umanità, di un degrado irreversibile dell'ambiente e dell'uomo, di uno sconvolgimento dei processi biologici con effetti inimmaginabili. Appare in tutta la sua portata lo spettro del nichilismo, del tramonto di ogni valore. La ragione solitaria, senza ricerca di verità

¹¹ cfr. VIOLA, "Diritti", pp. 49s., 52

né riferimento al Principio, è una ragione prima omicida e poi suicida; la “morte di Dio” segna il destino della ragione umana, ormai priva di fondamento ed incapace di resistere all’insorgere dell’oscuro irrazionale della volontà. C’è una crisi epocale della verità: essa si presenta come una catastrofe che ci getta nell’oscurità dell’abisso. La scienza non dà più sicurezza circa la conoscenza del mondo e non è in grado di indicare il senso globale e ultimo della vita umana⁽¹²⁾.

Ecco allora la necessità di trovare un fondamento dei diritti umani basato sulla natura dell’uomo, così che essi possano costituire il riconoscimento della parità ontologica degli uomini nel rispetto delle loro diversità, di contro alle contrapposizioni presenti nel mondo contemporaneo (integralismi religiosi, divisioni etniche e nazionalistiche soprattutto nell’area d’influenza dell’ex Unione Sovietica, diffusione di un relativismo individualistico preoccupante, rispetto precario del diritto internazionale). Né si può dimenticare il grande tema dell’economia, legato a doppio filo ai diritti umani: le diseguaglianze create dal mercato globale, lo sfruttamento di intere popolazioni, la scarsità dell’acqua come emergenza planetaria, l’emergere dell’idea di sviluppo sostenibile, etc., sono fattori strettamente connessi tra loro e dipendenti dal riconoscimento e dalla tutela dei diritti fondamentali. Inoltre per garantire dei diritti umani effettivi sarebbe necessario trovare forme costituzionali che prevedano una distribuzione dei poteri e delle competenze il più efficienti possibile, partendo dal principio di sussidiarietà, in modo da riavvicinare le istituzioni ai cittadini e riscoprire la comunità come fulcro della vita politica e sociale.

Parlare di diritti umani dimenticando che questo è lo scenario su cui si staglia ogni discorso, dimenticando il Volto di coloro che periscono per i diritti negati nelle diverse parti del Pianeta, significa essere dei meri sofisti, e aver smarrito la via della saggezza e della verità.

Nelle pagine che seguono, al fine di superare le contraddizioni di quella concezione individualistica, all’interno della quale sono nati e si sono sviluppati i diritti umani, cercheremo nella filosofia della coesistenza il loro fondamento autentico, proponendo una commistione tra alcuni autori, scelti fra altri in base a criteri personali ma guidati dall’ipotesi di una loro peculiare consonanza, per fondare

¹² cfr. ibidem, pp. 29-35

una concezione coesistenziale dei diritti umani capace di giustificarli con gli strumenti della filosofia e della scienza antropologica e psicoanalitica.

Sarà in tal modo possibile indicare una direzione da seguire nella incessante ricerca dei diritti umani, poiché antropologia e psicoanalisi, oltre che confermare quella relazionalità ontologica degli uomini alla quale ci avrà condotto l'indagine filosofica, si riveleranno una fonte inesauribile di informazioni utili per trovare dei diritti condivisi e non percepiti come un'imposizione.

PARTE PRIMA

I DIRITTI DELL'UOMO NELLA FILOSOFIA DELLA COESISTENZA

CAPITOLO PRIMO

LE DICHIARAZIONI DEI DIRITTI DELL'UOMO

1.1 *L'aporia dell'individualismo*

Prima di iniziare non possiamo esimerci dallo svolgere una premessa riguardante il problema storiografico. Heidegger ricordava che “il confronto storiografico è qualcosa di essenzialmente diverso da un contatto cognitivo con le cose del passato in grado di enumerarle storiograficamente”. Il pregiudizio secondo cui i fatti come si sono svolti produrrebbe un risultato più garantito, si basa su una “visione oggettiva dei fatti che non esiste, per le influenze delle inclinazioni personali di chi ricerca e dei mezzi a disposizione del ricercatore”⁽¹³⁾. Affermare cosa *oggettivamente* volesse dire un determinato autore non è possibile, ma è possibile avviare un dialogo con le sue idee e misurarne il rigore in modo dialettico.

Prima di cercare una via che ci consenta di trovare un fondamento autentico dei diritti dell'uomo, è necessario approfondire le ragioni che rendono insostenibili le matrici culturali che stanno alla base delle moderne e molteplici dichiarazioni. La storia dei diritti, intesi come diritti soggettivi individuali, è relativamente recente; anche da una analisi superficiale, emerge come, mentre i *Bills* inglesi si richiamavano alle antiche consuetudini confermando un diritto preesistente, fu con le Dichiarazioni del '700 che si verificò una rottura con il passato.

La Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776, richiamandosi ad un valore astratto di giustizia e ad un diritto astratto, assoluto, proprio dell'uomo in quanto individuo, si incardinava su una concezione individualistica dell'uomo e su

¹³ CAVALLA, “Verità”, p. 68

una concezione contrattualistica dello Stato, così da limitarne i poteri e garantire uno spazio privato all'individuo.

Nella dichiarazione francese del 1789 restavano i caratteri individualistici e contrattualistici, l'uomo era considerato un individuo titolare di diritti innati, posseduti già allo stato di natura, e sancito mediante il contratto sociale; tuttavia aumentava l'importanza dello Stato, il quale assunse una posizione centrale nella dichiarazione francese del 1793, in cui si tutelavano i diritti dell'uomo nella società, i diritti del popolo sovrano: assumevano rilevanza i concetti di sovranità nazionale e di volontà generale, grazie all'influenza di Rousseau, all'uomo subentrava il cittadino e lo Stato aumentava il suo potere.

Quindi, all'interno della matrice del giusnaturalismo moderno, si possono distinguere due linee: una che privilegia l'elemento individualistico e l'iniziativa individuale; l'altra che privilegia l'elemento popolare, di cui il singolo sarebbe una parte. Il giusnaturalismo moderno separa radicalmente tra natura e società, con la conseguenza di uno Stato che sopprime le differenze, le quali restano nel privato: l'uomo possiede una doppia vita, pubblica e privata. Marx ha individuato il presupposto individualistico della scienza politica moderna, quando sostiene che

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità⁽¹⁴⁾

Egli denuncia i diritti dell'uomo egoista, separato dalla comunità: un uomo isolato, la cui libertà consiste nel diritto di isolarsi, di disporre dei propri beni con arbitrio, senza tener conto degli altri. In una tale concezione emerge il paradosso dello Stato moderno, il quale è l'unico arbitro dei modi e dei limiti del godimento dei diritti dell'uomo: lo Stato, ente artificiale ed astratto in cui i singoli sono inghiottiti, dovrebbe garantire la condizione naturale dell'uomo di pura individualità, e ciò principalmente attraverso una normazione dei limiti all'intervento statale⁽¹⁵⁾. Così l'uomo moderno gode di un'esistenza assoluta nel privato, in quanto individuo, mentre è soggetto ad un'esistenza parziale nel pubblico, in quanto cittadino⁽¹⁶⁾, con

¹⁴ MARX K., "Questione", p. 71

¹⁵ cfr. HOFMANN, "Dichiarazioni", p. 389

¹⁶ cfr. GENTILE, "Politica", p. 94

lo Stato che diviene l'unico a poter infrangere tale separazione pubblico-privato, esercitando violenza e richiedendo al suddito il bene più prezioso, la vita, come insegna Hobbes⁽¹⁷⁾.

Viene quindi ribaltata la concezione classica secondo cui ci sarebbe un ordine naturale pervadente l'intero cosmo, per cui tutti i fenomeni avrebbero una loro collocazione e il diritto soggettivo sarebbe l'insieme delle leggi che fissano la condotta del soggetto; una concezione secondo la quale le persone sono incapsulate fin dalle origini in una serie di società naturali, a partire dalla famiglia, dal villaggio, dalla tribù, dalla città per finire allo Stato⁽¹⁸⁾. «La sostanziale unità premoderna di diritto e morale si rompe: la giustezza di una regola non è più uguale alla sua vigenza, la vigenza del diritto non è più legata alla «giustezza» o alla «giustizia»⁽¹⁹⁾. Ma dove nasce questa concezione individualistica della società? L'idea di uno Stato inteso come soggetto a sé stante ed autonomo separato dai singoli che lo compongono?

Le radici di questo modo di pensare vanno ricercate nel '500, secolo nel quale è venuta meno l'influenza delle idee aristoteliche, di fronte a una crisi epocale: le scoperte geografiche (prima fra tutte la scoperta dell'America), che misero in crisi le certezze di teologi e giuristi; la riforma protestante, che ruppe l'unità del mondo cristiano proponendo l'interpretazione personale delle Sacre Scritture e quindi l'autonomia della coscienza individuale, la quale risponderebbe direttamente a Dio senza intermediari⁽²⁰⁾; le guerre di religione tra cristiani; l'avvento della stampa, che consentì la diffusione di idee diverse (e la Chiesa introdusse la censura, per condannare le idee che mettevano in pericolo i suoi dogmi); in Francia si diffuse il calvinismo, si iniziò a parlare di libertà di culto.

L'effetto di questa situazione di crisi fu uno sgretolamento delle certezze e dei valori, e si diffuse il relativismo, il quale rese fertile il terreno che favorì la nascita e la fortuna della concezione individualistica e dell'idea di sovranità.

In Montaigne emerge l'atteggiamento disarmante di chi pubblicamente si conforma e segue la legge, mentre nel privato mantiene la libertà di lamentarsi. Alla

¹⁷ cfr. CHIANTERA, "Nazione", p. 76

¹⁸ cfr. CASTIGNONE, "Soggetti", p. 9

¹⁹ HOFMANN, "Dichiarazioni", p. 378

²⁰ cfr. CASTIGNONE, "Soggetti", p. 8

base c'è un relativismo estremo, in cui la politica non è più un certo modo di affrontare i problemi della convivenza, in un'ottica non parziale, bensì globale, sintetica e unitaria; il saggio diviene chi obbedisce esteriormente alla legge indipendentemente dal contenuto, estraniandosi poi nel privato, evitando la folla:

Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine. Là noi dobbiamo trattenerci abitualmente con noi stessi, e tanto privatamente che nessuna conversazione o comunicazione con altri vi trovi luogo; ivi discorrere e ridere come se fossimo senza moglie, senza figli e senza sostanze, senza seguito e senza servitori, affinché, quando verrà il momento di perderli, non ci riesca nuovo il farne a meno. Noi abbiamo un'anima capace di ripiegarsi in se stessa; essa può farsi compagnia; ha i mezzi per assalire e per difendere, per ricevere e per donare; non dobbiamo temere di marcire d'ozio noioso in questa solitudine: *in solis sis tibi turba locis* ⁽²¹⁾

Infatti la sovranità e i suoi effetti toccano soltanto chi si occupa della politica, all'interno di una concezione che vede lo Stato riprodurre le stesse caratteristiche degli individui.

Montaigne, attraverso queste riflessioni, giunge alla conclusione che la legge debba essere rispettata in quanto legge, poiché rappresenta la volontà del sovrano, finendo con il separarla dalla giustizia.

Gli stessi esiti a cui giunge Montaigne possiamo ritrovarli anche in Rousseau: "L'uomo naturale è tutto per sé, è l'unità numerica che non ha altro rapporto che con se stessa"; così cose e persone sono strumenti o ostacoli della volontà e del potere del singolo⁽²²⁾. L'individualismo di Rousseau ha influito su tutta la cultura successiva, attraverso la concezione di un uomo unico che non può essere penetrato dagli altri, per cui ci sarebbe una radicale incomunicabilità tra gli uomini. Nel pensiero rousseauiano è centrale l'amore di sé, un sentimento naturale ed una forza positiva, mentre l'amor proprio dipende dal rapporto sociale ed è una forza negativa. Spinto dall'amor di sé, l'uomo guarda se stesso senza confronti o rapporti, vive solo nella sua unicità cercando di soddisfare i suoi bisogni immediati: la solitudine, condizione essenziale dell'uomo nella natura, è il punto di partenza della scienza dell'uomo. Rousseau è consapevole della convenzionalità di questa impostazione, riconosce che

²¹ MONTAIGNE, "Saggi", p. 315

²² GENTILE, "Politica", p. 10

lo stesso stato di natura sia un'ipotesi, simile a quelle svolte ogni giorno dai fisici, riconoscendo un rapporto tra fisica e scienza dell'uomo, che non è di certo occasionale, essendo accomunate dal fine di costruire una conoscenza che permetta di calcolare, operare e padroneggiare gli eventi.

Quindi l'uomo viene spogliato da quello che gli deriva da altri, ed è supposto l'uomo della natura, tutto per sé, l'unità numerica, l'intero assoluto che non ha rapporti se non con se stesso, non si accorge degli altri, non odia né ama, all'interno di una relazionalità che non potrebbe essere regolata se non dalla forza. In questa cornice una importanza fondamentale assumono gli ostacoli che la natura pone all'uomo: grazie all'ostacolo egli sviluppa le sue facoltà, generando nel suo spirito la percezione dei rapporti; così anche gli eventi naturali, subiti dall'unico senza passioni, si trasformano in ostacoli, poiché come tali l'unico li percepisce: l'uomo si misura con tutto ciò che lo circonda, svolgendo una fisica sperimentale finalizzata alla propria conservazione, in cui le attività principali sono misurare e rapportare, il tutto su una base convenzionale; l'ostacolo è quindi una creazione dell'unico, e non potrebbe esserci altra possibilità sul cammino di ogni scienza moderna. Rousseau individua due principi che precederebbero la ragione, la spinta al benessere ed alla conservazione di sé, e la ripugnanza per la morte e la sofferenza dei nostri simili: quindi amor di sé e pietà, che sarebbero un modo di riconoscere l'altro. L'uomo, vedendo l'ostacolo, cerca di superarlo: così l'amor di sé, sentimento buono e assoluto, diviene amor proprio, sentimento relativo per cui ci si confronta, che impone delle scelte, cercando non il proprio bene ma il male altrui. L'uomo è colpito dall'altro, il quale ne mette in discussione l'unicità, e per questo il desiderio di dominio è negazione degli altri, la relazione è lotta. In questo disegno l'unico da libero, a causa degli infiniti bisogni, diviene schiavo delle sue creature e degli altri, per cui quando vive in sé stesso è libero e felice, ma non ne ha coscienza, mentre quando ne prende coscienza, si ritrova schiavo ed infelice. Nel pensiero di Rousseau l'uomo contemporaneo vede il suo senso dell'indipendenza e la sua dipendenza dallo sguardo altrui, la sua ricerca della solitudine ed il suo bisogno esasperato di contatto; vi percepisce la sua crisi, ma ne deve riconoscere l'ineluttabilità⁽²³⁾.

²³ cfr. GENTILE, "Politica", pp. 57-70

Ritornando a Montaigne, oltre a farci capire come sia nata l'idea moderna della separazione radicale tra individuo e Stato, egli ci permette di comprendere anche lo sviluppo del concetto di sovranità, assente nella visione politica del mondo classico, in cui lo Stato era immerso nella temporalità dell'uomo e la *polis* rappresentava il tutto rispetto alle parti, all'interno di una visione organicistica dello Stato: mancava il conflitto tra individuo e Stato, tra morale e legge.

Le radici dell'idea di sovranità si trovano già nel Medioevo, nella celebre formula di Bartolo: "*Rex superiorem non recognoscens, in regno suo est imperator*"; sarà Bodin a sviluppare questa linea, in modo da costituire la chiave di volta del concetto di sovranità quale suprema potestà indipendente e senza alcun vincolo di legge, caratterizzata da caratteri quali assolutezza, perpetuità, originarietà; il cittadino nasce dal mutuo obbligo tra sovrano e suddito, con il primo che deve al secondo, in cambio di fedeltà ed obbedienza, giustizia, consiglio, aiuto e protezione⁽²⁴⁾. Tuttavia Bodin definisce la sovranità, nel suo trattato sulla *Republique*, cercando di contribuire al tentativo di riportare unità in una Francia lacerata dagli scontri religiosi; nella sua opera troviamo una grande spinta idealistica, che indica la necessità di rafforzare il governo del re. Certo il sovrano non è vincolato dalla legge dello Stato, essendo questa derivante dalla sua volontà, però la sovranità trova un limite nella legge divina e nella legge di natura, quelle leggi che se non rispettate porterebbero alla sovversione del diritto stesso. In Bodin inoltre l'uomo è uomo politico, il singolo e la famiglia aderiscono allo Stato, e il governo deve essere giusto: "In Bodin, che nel dramma delle guerre di religione, sul finire di un secolo fanatico e sanguinario, senti di dover raccogliere l'esperienza della riflessione storico-politica del primo cinquecento italiano, quella eredità si trova fortemente mediata con altra e più risalente tradizione di pensiero: la tradizione classica, certo, ma prima di ogni altra la tradizione giuridica"⁽²⁵⁾.

Successivamente Pierre Charron, discepolo di Montaigne (le cui idee ritroviamo nelle parole dello stesso Charron, il quale, dopo aver descritto l'uomo come "un essere in verità assai meschino, debole, misero e spiacevole" da un lato, "tutto pieno e ridondante di orgoglio, presunzione, velleità" dall'altro, sostiene che l'uomo saggio, nei rapporti con il mondo esterno, debba "adeguarsi perfettamente

²⁴ cfr. CALABRÒ, "Diritti", pp. 14-24

²⁵ QUAGLIONI, "Sovranità", p. 5; cfr. anche ISNARDI PARENTE M., "Introduzione"

alla logica delle leggi, dei costumi, consuetudini e tradizioni del proprio paese”)(²⁶), cercherà di fondere, in modo del tutto arbitrario, il suo maestro e Bodin, unendo il concetto di sovranità, in cui il sovrano non può obbligare se stesso a rispettare le leggi, e le idee di Montaigne sulla libertà interiore e sulla violenza del potere. Charron, assieme a Montaigne e Bodin, costituisce uno dei pensatori su cui si è formato Thomas Hobbes, il quale non fu peraltro un filosofo influente presso i suoi contemporanei e rimase sostanzialmente marginale nella storia del pensiero politico fino alla riscoperta delle sue idee da parte di Carl Schmitt, tuttavia la sua posizione è interessante ai fini della nostra ricerca, essendo emblematica ed esemplificativa di un periodo che ha segnato la cultura occidentale.

Hobbes cerca di fornire delle risposte alle critiche che aveva sollevato in maniera problematica Montaigne, giungendo a teorizzare una natura dell'uomo non inclinata al bene, così da comportare la necessità dell'obbedienza ad un potere costituito, e questo attraverso l'applicazione del metodo matematico al diritto ed alla politica, deducendo regole certe da pochi principi ritenuti incontrovertibili. L'uomo viene dipinto come un essere non tanto malvagio, quanto presuntuoso e narcisista, desideroso di porre gli altri in soggezione, il che comporta la necessità di uno Stato forte, che garantisca la *salus populi* (che in Hobbes diventa *safty people*, sicurezza del popolo). Viene dato per acquisito il dogma della sovranità (giustificato attraverso un procedimento scientifico), che diviene l'anima artificiale dello Stato, inteso come artificio, e per il cui potere i singoli rappresentano un ostacolo. Per Hobbes “la nascita di quel grande Leviathan, o di un Dio mortale, al quale dobbiamo la pace e la protezione al di sotto del Dio immortale”, avverrebbe attraverso un patto attraverso il quale è come se ciascuno dicesse ad un altro: “Io affido a quest'uomo, e a questa assemblea di uomini l'autorità ed il mio diritto di governare a me stesso, a questa condizione, che anche tu affidi la tua autorità ed il tuo modo di governare te stesso alla stessa persona”, facendo sì in tal modo che “le volontà di tutti siano ridotte ad una sola volontà”. Lo Stato quindi “è un'unica persona, delle cui azioni innumerevoli uomini si sono resi autori, attraverso i patti scambievoli di ciascuno con ciascun

²⁶ CHARRON, “Saggezza”, pp. 92s.

altro: con questo fine, di usare il potere di tutti a suo arbitrio per la pace e la difesa comune. Quello poi, che incarna il ruolo dello Stato, si dice che ha la sovranità⁽²⁷⁾.

Quindi il relativismo di Montaigne è sfociato in una teoria dell'obbedienza che ha in Hobbes il suo massimo esponente ed in cui la mistica dell'obbedienza alla legge diventa il valore su cui si fonda lo Stato, il tutto basato su dogmi: il privato non può valutare la legge dello Stato, poiché la legge manifesta la volontà del sovrano, il quale è l'unico a poter decidere cosa sia giusto e cosa non lo sia. Lo Stato diventa un meccanismo, un *homo artificialis*, un soggetto pubblico diverso dai soggetti privati, ma strutturalmente identico a ciascuno di essi nella pretesa di essere unico⁽²⁸⁾.

Con Locke invece la sovranità appartiene al sovrano ed al parlamento, ossia al re sottoposto alle leggi, in un sistema di governo basato sulla distinzione del potere esecutivo da quello legislativo, ed in cui la sovranità trova il suo limite nei diritti naturali dell'uomo, essendo il popolo il titolare della sovranità.

Anche oggi i diritti dell'uomo trovano il proprio limite nel fatto che il loro riconoscimento resta affidato ad atti legislativi emanati da una volontà politica, ed inoltre trovano molta difficoltà ad essere riconosciuti giuridicamente: nonostante la proliferazione delle dichiarazioni ci dobbiamo chiedere se i diritti dell'uomo possano realmente essere protetti nell'ambito di una concezione in cui si esalti la sovranità nazionale, la quale ha portato a sostituire il principio di legittimità giuridica del potere sovrano con quello della sua effettività, con la mera attualità dell'esistere dello Stato: in tal modo i diritti umani rivelano un'autolimitazione dello Stato, il quale decide di riconoscere dei diritti che finge di credere preesistenti al suo stesso sorgere, ma che in realtà hanno per titolare non il singolo uomo, bensì il suo antagonista, lo Stato stesso⁽²⁹⁾.

Le considerazioni svolte ci hanno permesso di capire come alla base della concezione moderna dei diritti umani ci sia l'individualismo, il quale fonda anche i diritti dei popoli quando sono invocati, come troppo spesso accade, per ragioni particolaristiche e nazionalistiche, poiché lo Stato moderno è il figlio naturale dell'individualismo (il risorgere dei nazionalismi non potrebbe avere forse origine proprio nella "nazionalizzazione" dei diritti dell'uomo, cioè in quel legame che si è

²⁷ HOBBS, "Leviatano", p. 90

²⁸ cfr. GENTILE, "Politica", p. 14

²⁹ cfr. CALABRÒ, "Diritti", pp. 29-31, 50

venuto sempre più rafforzando tra diritti umani e appartenenza nazionale e che ha provocato una vera e propria *territorializzazione* dei diritti?)

Occorre dunque indagare, a questo punto, se l'individualismo sia sostenibile da un punto di vista filosofico o si debba invece cercare una strada diversa.

All'io individuale il mondo si presenta come oggetto, come qualcosa di esterno ed altro da sé, ma l'io, in quanto unità numerica, è e non può non essere "l'intero assoluto", quindi il mondo, in quanto oggetto, diviene un limite che deve essere rimosso. Infatti l'individuo deve dominare il mondo per essere pienamente se stesso, ecco perché la proprietà coinvolge l'intera personalità dell'individuo, il quale vive ed è libero in quanto con il lavoro si appropria del mondo. Da questa prospettiva anche l'uomo, in quanto elemento del mondo, appare all'individuo come un oggetto; tuttavia l'individuo percepisce in esso un'immagine di sé, con la conseguenza che per conseguire il dominio del mondo necessita che gli altri lo riconoscano.

Questo atteggiamento nei confronti del mondo rivela un'aporia radicale, poiché, se l'individuo distingue il mondo (il quale è oggetto) da sé ma allo stesso tempo vi si rapporta, in tale distinzione, che è un inconsaputo rapporto, si radica una contraddizione: "Infatti, il mondo come oggetto può dirsi altro dall'individuo solo per e nel rapporto che questi instaura con esso, cosicché il mondo è separato dall'individuo solo nel senso che questi lo pone come separato o altro da sé"⁽³⁰⁾. L'altro è quindi presupposto, ma se l'individuo non ne è consapevole, ne può rimanere asservito, poiché, in quanto presupposto come oggetto, il mondo è un'astrazione, ma è anche ciò che l'uomo deve dominare per essere pienamente se stesso: l'oggetto diventa il sepolcro della coscienza. Quindi "tutta la realtà dell'oggetto è nella vuotezza, nel non essere della coscienza come coscienza di sé (...). L'oggetto è proiezione di un non essere, ed è perciò esso stesso non essente"⁽³¹⁾. Se manca la consapevolezza dell'aporia della separazione di soggetto ed oggetto, si produce un'alienazione dell'uomo dal mondo, come altro da sé, che non può essere veramente tolto perché posto solo ipoteticamente.

Tutto ciò emerge anche dalla relazione servo-padrone, entrambi asserviti al mondo, poiché l'essere dell'uno e dell'altro, in quanto individui, risulta condizionato dal loro dominio del mondo, presupposto come altro: da sempre il servo è tale per la

³⁰ GENTILE, "Politica", p. 225

³¹ *ibidem*, p. 225

sua disposizione a rinunciare alla libertà pur di sopravvivere, di esserci, di poter in qualche modo manipolare le cose; da sempre il padrone è asservito dal servo, del quale ha bisogno per essere padrone, e dalle cose prodotte dal servo, sulle quali esercita il dominio. Entrambi sono legati servilmente alla cosa, anche se in maniera diversa, entrambi delimitano la propria umanità all'interno dell'effettiva dipendenza dal mondo.

Quindi l'uomo è tale nella misura in cui trasforma e consuma le cose, viene reificato, ma non si può sopprimere l'alienazione dell'uomo mediante il dominio del mondo, poiché è proprio nel dominio del mondo che l'uomo si aliena. Il problema non è la scienza, ma la mancata consapevolezza filosofica del carattere ipotetico ed operativo della conoscenza scientifica e quindi di una sua contraddittoria assolutizzazione⁽³²⁾.

Le considerazioni svolte trovano una conferma nell'analisi di un fenomeno che evidenzia i limiti della concezione individualistica dei diritti umani, quello degli apolidi. Hannah Arendt ricorda le migrazioni di gruppi, dopo la prima guerra mondiale, che non furono accolti in nessun Paese, così da essere condannati a rimanere senza patria ed alla apolidicità, quindi senza alcun diritto. Gli apolidi e le minoranze non avevano un governo che li rappresentasse e li proteggesse, perciò erano costretti a vivere o sotto la legge eccezionale dei trattati sulle minoranze, o fuori di qualsiasi legge, alla mercè della tolleranza altrui. Nel contesto europeo di quegli anni questi gruppi diventarono il bersaglio dei malumori, con conseguenze senza precedenti⁽³³⁾. Apolidi e minoranze erano convinti che la perdita dei diritti nazionali equivallesse alla perdita dei diritti umani, che la prima comportasse inevitabilmente la seconda, e per questo quanto più erano esclusi dal godimento di qualsiasi diritto, tanto più tendevano a reinserirsi in una comunità nazionale, battendosi per i propri diritti in quanto appartenenti ad una certa nazionalità, non proclamando i diritti dell'uomo, né prima né dopo la seconda guerra mondiale. D'altronde, sostiene la Arendt, i diritti dell'uomo, solennemente proclamati dalle rivoluzioni francese e americana come la base delle società civili, non erano mai stati una questione politica pratica; durante il XIX secolo essi venivano invocati per difendere gli individui dal crescente potere dello Stato e mitigare l'insicurezza

³² cfr. *ibidem*, pp. 226-228

³³ ARENDT, "Totalitarismo", pp. 372-375

causata dalla rivoluzione industriale, diventando lo slogan corrente dei protettori dei diseredati. La ragione era che si riteneva che i diritti dei cittadini nei diversi Paesi dessero forma di norme tangibili ai diritti umani, per cui se le leggi di una determinata comunità politica non avessero soddisfatto le esigenze dei diritti umani, sarebbe spettato ai suoi membri cambiarle, con l'attività legislativa nei Paesi democratici, con l'azione rivoluzionaria nei regimi dispotici. In questo quadro i diritti umani si sono rivelati inapplicabili ogni qual volta siano apparsi degli individui che non fossero più cittadini di nessuno Stato sovrano, anche perché nessuno sapeva cosa fossero realmente questi diritti umani generali, distinti dai diritti dei cittadini. La sventura degli apolidi è l'aver perso la patria, il tessuto sociale in cui sono nati ed in cui si sono creati un posto nel mondo; non va dimenticato che una simile sventura, le migrazioni forzate di individui o di interi gruppi, è sempre stata all'ordine del giorno nella storia dell'umanità (e, purtroppo, continua tuttora). La novità era che d'improvviso non ci fu nessun luogo sulla terra dove gli emigranti potessero andare senza le restrizioni più severe, nessun territorio dove potessero fondare una loro comunità: la terra era diventata una famiglia di nazioni, e chiunque fosse stato escluso da una di queste comunità chiuse, si trovava altresì escluso dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità. Tale situazione mette in luce le molte incertezze inerenti al concetto di diritti umani, la condizione reale degli uomini messi al bando dalla legge nel XIX secolo mostra che quegli enunciati sono diritti spettanti ai cittadini, la cui perdita non comporta l'assoluta mancanza di diritti. Il soldato in guerra è privato del diritto alla vita, il criminale del diritto alla libertà, ma non significa che ci sia stata una perdita dei diritti umani. La disgrazia degli individui senza *status* giuridico non consiste nell'essere privati della vita, della libertà, della libertà di opinione, ma nel non appartenere più ad alcuna comunità, nel fatto che per essi non esista più alcuna legge, che nessuno desideri più neppure opprimerli. Anche i nazisti per prima cosa hanno privato gli ebrei di ogni *status* giuridico, isolandoli poi dal mondo dei vivi ammassandoli nei ghetti e nei Lager: prima di calpestare il diritto alla vita è stata creata una condizione di completa assenza di diritti.

Certo gli individui messi al bando dalla legge hanno libertà di movimento e opinione, ma il loro sostentamento è dovuto alla carità, non al diritto, non possiedono il diritto di residenza, le loro opinioni non contano: la privazione dei diritti umani si

manifesta soprattutto nella mancanza di un posto al mondo che dia un peso alle opinioni ed un effetto alle azioni, è mancanza del diritto ad avere diritti. Non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto è la mancanza più grande di diritti umani, poiché il soggetto può perdere tutti i cosiddetti diritti umani senza perdere la sua qualità essenziale di uomo, la sua dignità umana; soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dall'umanità.

Ma questo diritto a vivere in comunità non è menzionato dalle dichiarazioni settecentesche, in cui i diritti sono riferiti all'individuo astratto, e dovrebbero valere anche se un solo uomo rimanesse sulla terra, sono indipendenti dalla pluralità umana e dovrebbero conservare il loro valore anche se un individuo fosse espulso dalla società. La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana: il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo⁽³⁴⁾. «L'individuo che ha perso il suo posto in una comunità, il suo status politico nella lotta contemporanea, la personalità giuridica che fa delle sue azioni e di parte del suo destino un tutto coerente, conserva quelle qualità che normalmente si estrinsecano soltanto nella sfera della vita privata e rimangono inarticolate, mera esistenza in tutte le questioni di interesse pubblico. La mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia, o con la grande incalcolabile grazia dell'amore, che dice con Agostino: «*Volo ut sis*», senza poter indicare una ragione particolare per questa affermazione suprema insuperabile»⁽³⁵⁾.

Possiamo ora affermare quanto sia necessaria una nuova nozione di sovranità, non più circoscritta all'unico livello dello Stato nazionale, bensì sovranazionale, in modo da superare la visione individualistica degli stati e poter così giungere alla costruzione di un governo internazionale, fondato sul principio di sussidiarietà, così che le diversità vengano valorizzate.

³⁴ cfr. ARENDT, "Totalitarismo", pp. 402-416

³⁵ ibidem, pp. 416s.

1.2 *La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*

La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo ci sembra superare alcune contraddizioni della tradizione costituzionale. Certo essa ha proiettato sulla scena mondiale la concezione individualistica della tradizione liberale, nonostante il temperamento imposto dai Paesi socialisti⁽³⁶⁾, come si legge chiaramente nella prima parte dell'articolo 1, secondo il quale “tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti”, ribadendo così l'affermazione moderna del soggetto, dell'individuo separato ed autonomo. Tuttavia crediamo che la diffusione di una lettura individualistica dei diritti dell'uomo sia da imputare più alla supremazia della cultura moderna occidentale, la quale ha saputo imporsi nel mondo con una diffusione senza precedenti, anche nell'interpretazione della Dichiarazione, piuttosto che ad un'impostazione univocamente improntata all'individualismo della stessa. È fuori di dubbio che sia predominante l'influenza della tradizione costituzionale-liberale occidentale, ma non si deve dimenticare che, mentre le dichiarazioni occidentali sono state il frutto di un'unica matrice, all'interno di contesti culturalmente omogenei, la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo abbia necessitato di compromessi tra culture molto diverse, non solo tra quella occidentale e quella socialista, dovendo rivolgersi a miliardi di persone.

Un esempio, che riteniamo molto significativo, è il tentativo, ispirato al confucianesimo (secondo il quale tutti gli uomini avrebbero un animo sensibile all'altrui sofferenza), di P. Chang, rappresentante cinese all'assemblea per la redazione della Dichiarazione, di aggiungere, all'articolo 1, all'idea di uomini come “esseri dotati di ragione” (“Sono dotati di ragione”, proclamerà il testo finale), la nozione che una traduzione letterale dal cinese renderebbe come “sentimento che altri uomini esistono”: alla fine la nozione fu tradotta con “coscienza”, termine che quindi non indicherebbe tanto “la voce del tribunale interiore”, quanto la percezione dell'altro, un sentimento che non si oppone alla virtù razionale ma al contrario ne costituisce la base affettiva, il germe, presente in ogni uomo in quanto uomo, e che la ragione avrebbe il dovere di coltivare.

³⁶ cfr. CASSESE, “Diritti”, pp. 27-44

Degna di nota diviene allora l'interpretazione di Pier Cesare Bori, per il quale nella Dichiarazione la formula "dotati di ragione e di coscienza" va compresa come fondamento affettivo ed effettivo del dovere di fraternità, dovere radicato a sua volta nella percezione di un'origine comune: sarebbe una sorta di rinvio, in forma secolarizzata, alle grandi tradizioni etico religiose dell'umanità, attraverso la mediazione dell'universalismo filosofico del XVIII secolo⁽³⁷⁾.

Quindi la Dichiarazione dei diritti dell'uomo è suscettibile, anche per il linguaggio semplice con cui è stata redatta e per i principi così generali da poter essere specificati secondo contenuti molto diversi, di essere letta anche in un quadro diverso da quello solamente individualistico (il quale resta, lo ribadiamo ancora una volta, predominante).

Ma la Dichiarazione ci sembra avere avuto un altro grande merito, quello di essere andata nella direzione di un superamento degli Stati nazionali. Dal mancato rispetto da parte dello Stato dei diritti dell'uomo alla vita ed alla sicurezza, dalla potente richiesta di sicurezza sociale, dalla impotenza dello Stato a soddisfare tale richiesta, dalla continua crisi che ciò costituisce nei rapporti tra gli Stati, si è fatta strada l'esigenza che la comunità stessa degli Stati, una forza superiore alla singola forza statale (purché non si tratti una sorta di super-Stato, che riproduca le contraddizioni dello Stato ad un livello ancora maggiore), prenda in mano questi problemi. Solo questo mondo con le sue forze riunite in una organizzata cooperazione di mezzi e di sforzi può risolvere i problemi che riguardano ormai tutti i popoli della terra.

Capograssi sottolinea l'importanza pedagogica della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, definita "atto potente di discernimento di quello che è positivo da quello che è negativo, di quello che è bene da quello che è male", e ritiene che anche se la Dichiarazione si riducesse a pure formule teoriche, quasi non avrebbe importanza: l'importante è che nessuno abbia osato pronunciare parole opposte a quelle di personalità, dignità umana, libertà, diritto, che sono le parole della civiltà. È cosa mirabile, continua Capograssi, che solo queste parole gli Stati osino pronunciare, quando parlano ad alta voce; se anche non fossero volute per tutto il valore che hanno, se anche fossero insincere, questo dimostrerebbe l'enorme forza che

³⁷ cfr. BORI, "Con-passione", pp. 113s.

possiedono, che né volontà contrarie né interessi opposti hanno il coraggio di soffocare⁽³⁸⁾.

Le varie dichiarazioni sui diritti umani non devono essere quindi lette in un'ottica legalista, non possono essere la premessa maggiore di un sillogismo che un giudice dovrebbe applicare, ma devono essere un monito, un'affermazione di verità, poiché già il diffondere i principi proclamati in una dichiarazione è un cominciare ad attuarla. In un'epoca in cui regna l'incertezza sui principi elementari della vita, il maggior bisogno è il bisogno della verità, la quale deve continuamente essere ripetuta, oltre che cercata: non si deve credere che ripetere parole e verità comuni sia inutile, come dimostrano i tanti genocidi che si susseguono senza sosta. Verità e giustizia sono la stessa cosa, non tradirle a parole è un buon inizio per non tradirle neppure nei fatti, è già un cominciare a trasformare la storia, di cui noi stessi, non gli stati, abbiamo la responsabilità.

³⁸cfr. CAPOGRASSI, "Dichiarazione", pp. 10-12, 18

CAPITOLO SECONDO

IL VALORE DELLA DIFFERENZA

Prima di affrontare l'analisi di una metafisica che possa fondare autenticamente i diritti dell'uomo, cercheremo di mostrare come tali diritti possano assumere, attraverso l'utilizzazione della procedura dialettica, una struttura non dogmatica ma problematica, aperta alla discussione ed attenta alle peculiarità che ogni caso concreto possiede.

Riusciremo in tal modo sia a superare le contraddizioni del dogmatismo e del relativismo, sia a interpretare i diritti umani superando l'apparente contraddizione tra la vocazione universalistica di tali diritti e la tutela delle differenze, non considerando una limitazione la non immutabilità dei diritti e il loro reciproco bilanciamento.

2.1 Il principio di non contraddizione

Al fine di comprendere la dialettica, procedura che riteniamo necessaria per dei diritti veramente umani, non possiamo fare a meno di interrogarci sulla possibilità di trovare una verità attorno ad una qualsiasi proposizione, giungendo così a mostrare che esiste un procedimento argomentativo suscettibile di essere controllato, che consenta di valutare quando una qualsiasi asserzione sia sufficientemente fondata, accettabile: infatti la crisi della filosofia è in gran parte dovuta alla persuasione che questa non possieda più alcuna struttura logica, poiché si assume pregiudizialmente che i soli procedimenti argomentativi accettabili siano quelli utilizzati dalle scienze "positive", e che la filosofia si riduca a discorso sostanzialmente arbitrario³⁹).

I tipi di verità che possiamo trovare nei comuni procedimenti logici sono:

1. *Verosimiglianza*, nel ragionamento retorico. La retorica è il campo delle argomentazioni, quell'ambito discorsivo che non opera secondo una mera predicabilità di vero o falso, che non ha natura meramente aletica; nella

³⁹ cfr. BERTI, "Contraddizione", pp. 5s.

classicità la retorica era alla base dell'insegnamento, e non possedeva alcuna accezione negativa (la quale è subentrata nell'umanesimo, periodo nel quale si è verificata la separazione dei saperi, per cui ci sarebbero un ambito di discorsi certo e controllabile, oggettivo, proprio della scienza, ed un ambito soggettivo che utilizza non la logica aletica ma l'argomentazione), essendo essenzialmente un discorso legato alla verità, volto alla conoscenza, non alla mera persuasione, come nella sofistica. Questo è possibile perché la verità, come vedremo, non è un *unicum*, una sfera perfetta identica a se stessa: l'Essere non si dice in un modo solo, perché, come l'unità, include in sé anche la differenza; può esserci persuasione alla verità, poiché, dice Aristotele, "l'Essere si dice in molti modi". Proprio la verità rende persuasiva la retorica, la persuasione è simile alla verità, ne possiede la stessa struttura, quindi possiamo ottenere una verità come verosimiglianza. La figura del ragionamento tipica della retorica è l'entinema, il quale fornisce un risultato coerente date certe premesse ("se A e B, allora C"), premesse autorevoli, dal carattere non necessario ma possibile, scelte dal retore. La retorica è dialogica, riuscendo ad evitare il conflitto tra le parti mantenendole nel dialogo, non obiettivante, poiché tiene conto delle valutazioni soggettive, aperta alla trascendenza e problematica, poiché sarebbe contraddittorio poter pensare l'intero con il metodo dualistico.

2. *Coerenza*, propria del ragionamento apodittico, dimostrativo, il quale nella classicità era una delle forme possibili dell'attività logica, mentre nella modernità è divenuto l'unico ragionamento logico. Il metodo analitico è quel procedimento logico il quale, poste due premesse di carattere convenzionale ed operativo ("ipotesi"), delle quali una a carattere generale e l'altra a carattere particolare, mediante la loro scomposizione e successiva ricomposizione, resa possibile da un elemento in comune (termine medio), determina una conclusione che ha pari posizione rispetto alle premesse e che non può essere rifiutata se si sono accettate le premesse stesse, sotto pena di contraddizione. Si manifesta nel sillogismo, con cui si giunge ad un risultato partendo da

delle premesse che non sono *tòpoi*, bensì assiomi, i quali possiedono un carattere necessario, nel senso che devono essere necessariamente assunte. Nella modernità, infatti, si dimentica che le premesse vengono assunte in via convenzionale e secondo uno scopo operativo, sulla base del risultato che si vorrebbe ottenere. Il sillogismo apodittico è composto da una premessa maggiore, da una premessa minore e da una conclusione, e si esprime nella formula “se A(B) e B(C), allora A(C)”: emerge subito come nel metodo analitico qualcosa venga smembrato e poi riassemblato, e come il termine medio scompaia nella conclusione; possiamo considerare ciò l’emblema del passaggio da una civiltà della conoscenza ad una civiltà della trasformazione, in cui il sapere diviene un fare. La verità presente nel ragionamento apodittico è una verità per coerenza, consistente nella non contraddizione che dovrebbe esserci tra premesse e conclusione; alla fine del sillogismo si ottiene una proposizione che vale in tanto in quanto è stata correttamente dedotta da altre proposizioni, sul contenuto delle quali non si estende la verità ottenuta: non possiamo sapere, con il solo procedimento apodittico, se una premessa sia più vera di un’altra⁴⁰).

3. *Corrispondenza*, propria della scienza empirica, la quale muove dall’osservazione della realtà, cercando delle premesse che non siano né *tòpoi* né assiomi convenzionali; l’osservazione viene poi descritta, e la verità consiste nella corrispondenza tra fatto ed enunciato. Il metodo empirico, attraverso la posizione convenzionale e operativa di classi di “protocolli”, verifica la corrispondenza tra un enunciato di tipo descrittivo “A”, e il fatto A osservato, oggetto della descrizione. La verità per corrispondenza è la qualità di una proposizione per la quale essa deve essere accettata se si sono accettati i protocolli, pena la contraddizione logica. Tuttavia anche questo metodo contiene in sé alcune ambiguità, basandosi su una separazione netta tra soggetto ed oggetto: in realtà non esistono fatti al di fuori del soggetto che li percepisce, un oggetto autonomo dal soggetto, e la stessa epistemologia insegna, con la teoria

⁴⁰ cfr. MANZIN, “Memoria e oblio”, pp. 19-22

della relatività generale, quanto ogni forma di conoscenza sia relativa al sistema di riferimento dell'osservatore, il quale condiziona sempre l'esperimento, quindi l'osservazione è una relazione che comporta una modificazione reciproca tra osservatore ed ente osservato. Inoltre il metodo induttivo, che consiste nell'estendere i risultati delle singole osservazioni, ascrivendo a tutta la generalità degli eventi A le caratteristiche di una classe di eventi a(n), è arbitrario, perché fornisce una verità di tipo statistico, e comporta un salto logico generalizzando il particolare⁽⁴¹⁾. Altro problema è dato dalla descrizione, in cui la corrispondenza tra il fatto ed il discorso è garantita all'interno di un protocollo rigoroso, frutto di una scelta soggettiva, convenzionale ed operativa.

Anche la logica analitica e il metodo empirico, come la retorica, dipendono quindi da una scelta soggettiva, ed hanno alle loro spalle dei valori: il fondamento di questi ragionamenti è sempre etico.

Ma come possiamo giudicare il grado di verità di una proposizione etica? Non possiamo farlo attraverso il sillogismo, come ha tentato Spinoza (dio è buono, dio ha stabilito di comportarsi in un determinato modo, quindi comportarsi in un determinato modo è buono), perché otterremmo una *regressum ad infinitum*; né possiamo farlo attraverso il realismo, per cui sarebbe l'effettività a fondare l'etica, poiché la scelta dei protocolli per verificare tale effettività resterebbe soggettiva.

La scelta deve invece essere compiuta attraverso una mediazione, cercando ciò che due proposizioni hanno in comune, cercando l'innegabile, attraverso un procedimento di tipo dialettico. I tipi di ragionamenti visti non erano autonomi, ma analizzandoli è emerso come la coerenza dell'analitica, la corrispondenza del metodo empirico, la verosimiglianza della retorica, funzionano solo qualora ci sia *non contraddizione* tra premesse e conclusione. La non contraddizione è il principio comune operante in tutti i metodi, li trascende e li fa funzionare pur non essendone il prodotto, consentendoci di ottenere una verità innegabile, per la quale una proposizione non accetta il suo opposto.

⁴¹ POPPER K.R., "Scoperta scientifica", pp. 66-84

Il principio di non contraddizione, che per Aristotele sarebbe il primo fra tutti i principi, svolge la funzione di condizione non solo della coerenza (la quale non significa verità, bensì condizione necessaria ma non sufficiente, della verità) interna dei discorsi, ma prima ancora della loro significanza⁽⁴²⁾, consentendoci di non ritenere privi di significato i discorsi che affrontiamo. Per questo è necessario approfondire l'analisi del principio di non contraddizione, il quale è stato enunciato già da Aristotele: "È impossibile che la stessa cosa appartenga e contemporaneamente non appartenga alla stessa cosa e sotto lo stesso aspetto"⁽⁴³⁾. Aristotele lo considera poi prendendo in considerazione l'ambito dei discorsi, per cui il principio di non contraddizione diventa: "È impossibile che un predicato convenga e non convenga allo stesso soggetto nel medesimo tempo e sotto lo stesso riguardo"⁽⁴⁴⁾.

Quindi il principio di non contraddizione stabilisce che un predicato non può convenire e non convenire:

1. allo stesso soggetto (es.: Socrate è seduto, Socrate non è seduto): se vengono ascritti due predicati diversi allo stesso soggetto, si cade subito in contraddizione;
2. nel medesimo tempo: si deve accertare che l'ascrizione del predicato avvenga nel medesimo tempo e non in tempi diversi;
3. sotto il medesimo riguardo, allo stesso proposito (es.: Socrate è un filosofo, Socrate non è un filosofo). È importante distinguere tra predicazione:
 - sostanziale: non può non predicarsi del soggetto pena il suo venir meno, poiché qualifica il soggetto in quanto tale. Nell'esempio: se Socrate è quello che è in quanto è un filosofo, dire che Socrate è filosofo e non è filosofo, è una contraddizione;
 - accidentale: non è qualificante per il soggetto, quindi la contraddizione può essere solo apparente, ad esempio se intendo il termine filosofo con significati diversi.

Questa distinzione è molto importante, poiché sottintende una nozione di essere non univoca; infatti "il verbo «è» non dice né la sola esistenza né la

⁴² cfr. BERTI, "Contraddizione", p. 111

⁴³ ARISTOTELE, *Metaph.* IV 3, 1005 b 19-20

⁴⁴ ARISTOTELE, *An. post.* I 11, 77 a 10

sola essenza del soggetto di cui viene predicato, ma, se ne dice l'esistenza, dice sempre un'esistenza determinata, avente un significato diverso a seconda della categoria a cui il soggetto appartiene; e se non ne dice l'esistenza, ne può dire o l'essenza, o qualsiasi altro predicato, non appartenente necessariamente ad esso”(45).

Il principio di non contraddizione può essere posto a fondamento di ogni discorso, poiché ha una precedenza logica ineliminabile, precedente ad ogni ragionamento, anche a quello che cerca di negare il principio. Infatti esso non si fonda su alcun procedimento, e possiamo ottenere la sua prova cercando di negarlo: chi sostiene che non si possa accettare, lo dichiara falso, quindi ritiene falso ciò che esso dice, per cui può essere vera una cosa e anche il suo contrario, dunque anche la falsità del principio di non contraddizione può essere vera o meno. Tale situazione porta ad alcune considerazioni:

1. sostenere che il principio di non contraddizione è sia vero che falso, può significare voler dire che il principio di non contraddizione è falso, utilizzando così il principio che si voleva negare;
2. sostenere che il principio di non contraddizione è sia vero che falso, può significare voler dire che esso è sia vero che falso, quindi se è vero, il principio di non contraddizione è vero, se è falso, il principio di non contraddizione è falso, e si ritorna alla situazione iniziale, con una *regressium ad infinitum*.

Il ragionamento compiuto dimostra come sia impossibile dimostrare che il principio di non contraddizione è falso, quindi, poiché non è possibile dimostrare il contrario, la proposizione “il principio di non contraddizione è vero”, è innegabile.

Il principio di non contraddizione è autofondato, non dipende da altri che da se stesso, poiché se proviamo a negarlo, cadiamo in un *regressium ad infinitum*: essendo impossibile dimostrare che il principio di non contraddizione sia falso, ciò che si voleva tolto (l'enunciato del principio) si manifesta invece come innegabile, fondato dal fatto che la sua negazione non riesce neppure a costituirsi. Questa prova è dialettica, in quanto necessita di una proposizione opposta per contraddittorietà a ciò che si è inizialmente affermato, e vale per qualsiasi enunciato: un'affermazione

⁴⁵ BERTI, “Contraddizione”, p. 106

rivela natura di principio universale quando viene ridotta a contraddizione l'universo dei discorsi che la contraddicono.

La dialettica ha una struttura relazionale, nel senso che essa opera mediante il confronto e l'opposizione di tesi. È stata anche descritta come l'arte del distinguere e dell'unire, e considerata complementare ad altre procedure logiche; è dunque una procedura pacificatrice, cerca ciò che nel diverso vi è di comune senza porre dogmi o assiomi nella discussione, in modo problematico. Ciò consente di operare senza incorrere nei limiti delle altre procedure e senza ridurre la conoscenza a mero esercizio di coerenza formale o persuasione.

La dialettica si fonda su una verità che è “disvelamento”, e per ricercare questa verità utilizza anche la retorica, che consente di persuadere alla verità risvegliando l'*appetitus veritatis* che è in ogni uomo: egli può così attingere alla sua memoria, che indica la relazione tra ciò che si presenta e ciò che comunque precede ogni discorso; è coscienza del Principio, che è anteriore non in quanto causa di tutti gli enti, nel modo della temporalità fisica, ma in quanto è ciò per cui ogni parola si dà, ciò che si attua in ogni discorso, restando all'uomo di capirlo o no⁽⁴⁶⁾.

La persuasione nei rapporti intersoggettivi permette di comunicare la propria posizione intorno alla ricerca del vero, articolando nella complessità del momento dialogico il campo della propria *scientia*, amorevolmente tesa al perseguimento della *sapientia*. Verità e persuasione nella prospettiva classica si danno sempre assieme, di conseguenza la retorica serve per persuadere alla verità. Per se sola, l'espressione verbale sarebbe insufficiente a trasmettere il significato: se la parola potesse veicolare intatta l'essenza delle cose significate, questa si ridurrebbe ad oggetto, ad ente determinato dal nostro pensiero e sottratto al nascondimento⁽⁴⁷⁾.

Ritornando al principio di non contraddizione, abbiamo potuto vedere come il suo enunciato vada ammesso solo assieme alla sua prova⁽⁴⁸⁾; dobbiamo ora mostrare come su di esso si fondi lo stesso principio di identità (cioè $A=A$) e ad essere originaria sia la differenza. Il principio di non contraddizione è il principio fondamentale su cui si fonda la logica aristotelica, poiché per Aristotele la formazione logica e la formulazione sul piano linguistico del principio di non

⁴⁶ cfr. MANZIN, “Agostino”, pp. 138-140, 145s.

⁴⁷ cfr. ibidem, pp. 175s., 179s.

⁴⁸ cfr. CAVALLA, “Prospettiva”, pp. 71s.

contraddizione, non sono che conseguenze del suo valore ontologico: poiché è impossibile che una cosa possieda e allo stesso tempo non possieda lo stesso predicato, è anche impossibile pensare o dire questo⁽⁴⁹⁾.

Il principio di non contraddizione fonda il principio d'identità, dicevamo, e per capirne il motivo possiamo avvalerci di alcuni ragionamenti svolti da Hegel (la cui critica, sostiene Berti, era rivolta non alla logica aristotelica, bensì alla logica intellettualistica della filosofia del '700: Hegel ammette la presenza di contraddizioni nella realtà, ma esse sono tali se rapportate a quella logica che criticava), il quale sostiene che una proposizione la quale contenga la verità deve esprimere, unificandole, sia l'identità, sia la non identità, e chiama questo "principio di contraddizione". Hegel ritiene che il primo principio che esprime la verità sia il principio d'identità, per cui "A=A": è certamente vero, afferma, che ciascuna cosa sia identica a se stessa, ma questa non è tutta la verità, è una verità parziale, astratta, che se assolutizzata diviene falsa, e va integrata dal principio per cui A è uguale a B, cioè a non-A, perciò A è diverso da A, perché, se è uguale a non-A è diverso da A. Anche questo per Hegel è vero, perché con la pura identità non diciamo nulla di determinato; infatti per dire cosa sia A, dobbiamo dire qualche cosa di diverso che determini cosa è A (ad esempio non possiamo determinare cosa sia l'albero limitandoci a dire che è "albero"). La verità è appunto l'unione dell'identità e delle non identità, cioè dell'identità e della differenza. Ciascuna cosa si determina in virtù dell'altro, in virtù del differente, e, sostiene Hegel, quest'altro è l'opposto della cosa, per cui la differenza diventa opposizione. In questo tipo di relazione ciascuno dei due termini è insieme indipendente e dipendente rispetto all'altro: indipendente, perché identico a se stesso, dipendente, perché si determina in virtù dell'altro. Però l'essere allo stesso tempo indipendente e dipendente, contemporaneamente e sotto il medesimo riguardo, sembrerebbe una contraddizione, e per il filosofo di Jena lo è, così la verità sarebbe data dalla contraddizione: in realtà è una contraddizione rispetto ad una logica che considera come unico principio fondamentale il principio di identità, la logica di Fichte (in cui l'io è identico all'io), di Leibniz, del razionalismo moderno, per cui il principio di non contraddizione sarebbe un altro modo di dire il principio di identità e sarebbe il principio di tutti i giudizi analitici.

⁴⁹ cfr. BERTI, "Logica", pp. 14s.

Hegel rivendica la diversità, la complessità, la determinatezza e la concretezza del reale, quindi nega un principio di non contraddizione basato sull'identità, e questo non contrasta con il principio di non contraddizione aristotelico, il quale è un criterio di significanza, non la premessa da cui dedurre delle verità: quindi si può dire che A è A, ma anche B, C e D, cioè ha tutte le altre determinazioni necessarie per individuare A. Dire che A è A esprime l'essenza, dire che A è B esprime tutte le altre determinazioni, anche non essenziali, cioè accidentali, che servono per individuare A: la parola "essere" possiede più significati, e ciò evita la contraddizione⁽⁵⁰⁾.

Questo discorso non è marginale in un lavoro sui diritti umani, poiché innanzitutto ci permette di trovare un fondamento metafisico alla coesistenza, alla necessità della presenza dell'altro nella vita dell'Io, ed inoltre ci consente di capire la struttura che i diritti umani dovrebbero avere: non più incentrati sull'individualismo e sull'egualitarismo, espressione del mero principio d'identità, bensì attenti a preservare le diversità.

2.2 Il Principio e le differenze

Tutto è pieno di luce e di notte oscura,
uguali ambedue, perché con nessuna delle
due c'è il nulla.

Parmenide⁽⁵¹⁾

Il Principio di non contraddizione ci permette di svolgere dei ragionamenti rigorosi, senza correre il rischio che essi costituiscano, assieme ad ogni altro dire umano, un *flatus vocis*.

Per sostenere che possa esistere un qualche fondamento dei diritti umani, è necessario chiedersi innanzitutto se esista una verità (la quale è la manifestazione di ciò che non ha opposizioni perché è in ogni cosa), ed in secondo luogo quale struttura possieda: i diritti dell'uomo, e il diritto in generale, dovranno rispettare tale struttura.

⁵⁰ cfr. BERTI, "Logica", pp. 38-42

⁵¹ PARMENIDE, "Poema", Fr. 9, vv. 3-4, p. 111

Abbiamo già osservato i limiti del ragionamento analitico, il quale è alla base della modernità ed in cui, a partire da San Tommaso -il quale ha tentato di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso il principio di causalità- si è sostituita la verità con la certezza, dimenticando tuttavia che l'analitica non è in grado di fondare la necessità del discorso principale (dal quale tutto viene derivato), il quale resta solamente assunto.

Per proseguire nella nostra ricerca non possiamo più rinviare la domanda fondamentale: esiste un Principio? Esiste ciò che, per Platone, è in ogni cosa e non si esaurisce in nessuna di esse, né nella loro somma?

Possiamo facilmente concepire un principio proprio di un determinato insieme (ad esempio la coerenza caratterizza le operazioni aritmetiche), ed in genere i principi che compaiono nel linguaggio costituiscono principi particolari. Però, oltre che ad un insieme particolare di cose, possiamo pensare alla realtà nel suo insieme, e quindi anche a ciò che è comune a tutte le cose, senza coincidere con alcuna di esse né con la loro somma (essendo pensabile pur non conoscendo ognuna delle possibili realtà particolari). L'esistenza del Principio è innegabile, poiché il discorso che intende negarlo è costretto, contraddittoriamente, a implicarne la validità: infatti la sua negazione implicherebbe che proprietà di ciascuna cosa sia di non avere alcuna caratteristica in comune con tutte, predicando così ancora di tutte le cose una proprietà comune.

Il Principio inoltre non può mai concepirsi come un oggetto del pensiero, ovvero come una realtà circoscritta nello spazio e nel tempo, esterna rispetto ad una attività che ne attesti la presenza. L'intero infatti ricomprende oggetto e soggetto, poiché costituisce anche l'attività, soggettiva, che conosce ogni sorta di oggetto ed intellige la presenza che, tenendo in uno tutte le cose, esorbita dalla totalità spaziotemporale.

Per capire quale struttura debbano avere i diritti umani, è importante capire che il Principio è Principio delle differenze. Pensatori come Talete (celebre la sua similitudine del Principio con l'acqua) e Anassimandro (per il quale il Principio sarebbe l'indeterminato, l'indefinibile), giungono ad una concezione della realtà originaria prigioniera dell'idea che essa si identifichi con l'assolutamente indifferenziato e indeterminato, il quale può essere concettualmente definito solo

come pura negazione di tutti gli elementi che delimitano ogni oggetto e lo differenziano dagli altri, quindi come potenza universale capace soltanto di distruggere ogni realtà diversa dalla propria: il nulla assoluto, pensabile come l'annientamento di ogni ente determinato (poiché il puro nulla non è pensabile: se lo pensassimo, cesserebbe di essere nulla). Tuttavia l'identificazione del Principio con il nulla si rivela contraddittoria, poiché se la morte fosse l'unico universale, l'esistente sarebbe costituito solo da oggetti delimitati nello spazio e nel tempo misurabile, il che equivarrebbe ad affermare che l'intero è formato solo da oggetti del pensiero.

Ecco che si apre allora al nostro sguardo una via diversa da seguire, quella che ci porta ad indagare se si possa concepire il Principio come principio stesso delle differenze⁽⁵²⁾.

Ci viene in soccorso Parmenide (se accettiamo l'interpretazione che ne dà Luigi Ruggiu) il quale accosta l'idea di essere a quella di Principio: l'esperienza ci attesta che le cose sono e non sono nulla, quindi l'essere è ciò che è comune a tutte le cose, senza esaurirsi in nessuna di esse, è originario ed universalmente presente, e questo esclude l'esistenza del nulla, il quale, se diviene "soggetto di predicazione, esso è tale solo in quanto significato che si costituisce come significante in forza dell'Essere che lo pone, come ciò che è privo di contenuto significante. In quanto tale, il nulla è l'impensabile e l'inesprimibile"⁽⁵³⁾. L'essere di Parmenide non va inteso come ciò che appartiene indifferentemente ad ogni realtà comunque essa sia determinata (così invece viene letto tradizionalmente il filosofo di Elea): ciò che viene detto dell'essere in generale è detto anche dei singoli enti, delle loro determinazioni, della loro finitezza; ogni singola cosa, e tutto quanto le appartiene in modo esclusivo, differenziandola dalle altre cose, semplicemente è: nel senso che ha propriamente quell'essere specifico che deve avere. Quindi ogni ente indefettibilmente è come e quanto l'essere gli ha imposto di essere, e perciò ogni cosa in una situazione si fa vedere ed in un'altra si occulta; questo è evidente anche in ogni predicazione, quando diciamo non che "A è", ma che "A è x e y, e non z", con la copula che attribuisce ad un soggetto un certo predicato e non un altro, esprimendo la differenza di una cosa rispetto ad altre determinate. Tuttavia il

⁵² cfr. CAVALLA, "Verità", pp. 6-37

⁵³ RUGGIU, "Saggio", pp. 56s.

congiungere da solo non è sufficiente, poiché deve essere pensato sempre assieme con una realtà che anteceda l'unione e persista in essa.

Inoltre è essenziale, per comprendere davvero l'essere, capire che ogni ente "è", perché dotato di caratteristiche costanti, sempre in bilico tra dimorare e trapassare, apparire e scomparire, prorompere e nascondersi; ogni cosa oscilla tra il restare identica a se stessa e il diventare alquanto d'altro: quindi l'essere indica un'unità che non annienta la molteplicità, ma anzi la richiede come modo della sua manifestazione.

In questa prospettiva il pensiero non è contrapposto all'essere, è essere esso stesso ("la parola e il pensiero sono dunque l'orizzonte in cui ciò che si manifesta è accolto (...). Essere e pensiero, allora, coincidono"⁵⁴); "...infatti lo stesso è pensare ed essere"⁵⁵), per cui nulla può essere considerato esistente se non in quanto lo si pensi come tale, e tutto quanto compare nel pensiero è: quindi l'elemento fondamentale della struttura originaria e comune di tutte le cose è la *pensabilità*; nel pensiero l'essere-vita manifesta se stesso.

L'essere dice un aspetto innegabile del Principio, dice come esso sia in relazione con ogni differenza e le ponga in rapporto tra loro, tuttavia non dice tutto, poiché il Principio esorbita tutte le sue determinazioni, esorbita tutte le relazioni tra le forme e tra sé e le forme: mentre è in rapporto con tutto è anche solo in rapporto con se stesso (qui è inaccessibile, oltre l'essere)⁵⁶.

Quindi il Principio non è l'Eterno immutabile, ogni ordine e principio particolare è sempre problematico e provvisorio. Per capire perché, Sant'Agostino fa l'esempio del mosaico: l'ordine è il modo in cui il principio fa dell'insieme l'intero, è l'azione che l'unità esercita sulla molteplicità, è la modalità per cui alquanto è pensabile come un intero. Questa impostazione elimina le ambiguità delle visioni secondo le quali l'unità sarebbe principio immutabile e la differenza imperfezione, escludendo così dal principio stesso tutto ciò che si costituisce in base alla differenza, fino ad affermare l'esistenza di due 'principi', che presiederebbero a due realtà separate, una perfetta e spirituale, una imperfetta e materiale. Ma il Principio è all'origine di tutte le cose: unità e differenza procedono dal medesimo Principio e

⁵⁴ GALIMBERTI, "Introduzione", pp. XL-XLI

⁵⁵ PARMENIDE, "Poema", p. 93, Fr. 3

⁵⁶ cfr. CAVALLA, "Verità", pp. 70-82

ineriscono la medesima natura⁽⁵⁷⁾. Il principio di ciò che non accelera e non rallenta ma permane in un moto sempre identico a se stesso (principio di identità), e quello che nega questa identità attraverso l'inversione e il ritorno (principio di differenza), lungi dal porsi come principi eguali ed opposti, originano da un fondamento comune che, avendoli espressi, li trascende entrambi. C'è un principio in cui trovano origine e sintesi sia l'identità che la differenza, sia l'uno che i molti, poiché la differenza è il presupposto della molteplicità⁽⁵⁸⁾. Come testimonia l'ordine nel mosaico, il senso del tutto e quello delle parti sono in relazione tra loro, al punto che anche la piccola e imperfetta tessera concorre alla perfezione del tutto. Nel "mosaico" costituito dalla totalità dell'esistente il senso sottostante non può essere conosciuto come un oggetto. Così all'intelligenza dell'osservatore ogni particolare sembra provvisorio ed il mosaico stesso incompiuto. Il fondamento del Tutto sfugge come oggetto, il Principio è Principio delle differenze: ogni ordine particolare è sempre dicibile e pensabile in modo diverso.

2.3 *Logos e diritti umani*

Al fine di giustificare la nostra affermazione che i diritti umani non debbano essere delle norme immutabili e di trovare la ragione del dovere di ogni uomo di rispettarli, non possiamo non svolgere alcuni brevi considerazioni sul *Logos*.

"*Logos*" è tradotto spesso con "discorso", ed il verbo greco da cui deriva significa "*raccogliere, accogliere* ciò che si mostra"; *Logos* significa anche parlare, che per i Greci vuole dire "far comparire, lasciar comparire qualcosa nel suo aspetto"⁽⁵⁹⁾. Alla struttura del discorso può essere accostata l'idea di Principio, poiché l'attività del discorrere si riferisce potenzialmente a tutte le cose e non si esaurisce né in una singola frase, né nella somma dei discorsi storicamente pronunciati; inoltre il discorso è il luogo in cui si implicano l'unità (del senso) e la pluralità (della parola), il suono ed il silenzio. Il *Logos* possiede la capacità di tenere in uno tutte le cose e presenta le caratteristiche del Principio: infatti attribuire al

⁵⁷ cfr. MANZIN, "Agostino", pp. 33-35

⁵⁸ MANZIN, "Natura", pp. 88s.

⁵⁹ GALIMBERTI, "Introduzione", p. XL

Principio un'attività nominabile come "dire", significa che la prima ed universale qualità di ogni ente è quella di venire alla luce con la proprietà originaria della dicibilità. Il dire non è un rappresentare una realtà già data, in quanto l'attività mentale dell'uomo è possibile anche prima, in virtù del Principio, essendo le cose nate nello svelamento, nella dicibilità. Il *Logos* quindi designa la capacità di tutti gli elementi di connettersi tra loro senza perdere la loro rispettiva individualità, ed il Principio è *Logos*, avendo la capacità di collegare cose diverse, un collegare che si manifesta in tre direzioni: le molte cose vengono raccolte in un insieme, il che comporta una loro trasformazione, poiché l'insieme sempre si accresce, esplicitando di continuo il suo senso globale e mutando di conseguenza il senso di ciascuno degli elementi che lo compongono (allo stesso modo nella coscienza cambiano i ricordi accumulati nella memoria). Tuttavia il cambiamento non porta alla perdita della cosa, perché non muta il destino di riunificazione che anticipa ogni sorgere e mutare, il destino a far parte di un'armonia universale: il *Logos* collegando, non solo trasforma, ma anche custodisce le differenze.

Dall'attività del *Logos* è indissolubile anche il ritirarsi nell'inaccessibile, il rinviare il destino di ogni cosa ad una dimensione assolutamente ignota e nascosta: c'è un nascondimento che non contrasta con il comparire, poiché ogni nascita è sempre anticipata dal nascondimento stesso; proprio perché le cose "vengono fuori" dal nascondimento c'è una realtà che si accompagna indissolubilmente con un'attività produttiva, consentendole di autodeterminarsi e di svolgersi in modo imprevedibile. Il nascere delle cose come sporgere alla manifestazione corrisponde a ciò che viene detto 'natura', termine che implica il comparire delle cose all'orizzonte del pensiero e il mantenimento in esso: il *Logos* pone le cose in relazione tra loro, conferendo loro unità, senso. Le cose però sono destinate dal *Logos* ad occultare il Principio che le ha determinate, il quale è in tutte e in ciascuna, ma tutte e ciascuna anche trascende⁽⁶⁰⁾.

Questa compresenza di luce ed oscurità ci impone di pensare che il Principio sia altro dall'oggetto e, restando da tutto indipendente, sprigioni, autodetermini, un'attività imprevedibile perché impregiudicata e quindi libera: è questo che costituisce il carattere di soggettività del Principio.

⁶⁰ cfr. MANZIN, "Natura", p. 92

Ora possiamo comprendere come l'origine di ogni dovere sia costituita dalla presenza di una realtà ineliminabile ma che esige un atto di accoglimento, poiché l'uomo, per esercitare il *Logos* e la libertà, deve prima decidere di riconoscere l'opera del Principio, deve decidere di essere libero, il che costituisce il dovere primario. Inoltre possiamo capire anche perché una norma particolare possa dirsi doverosa senza che venga con ciò compromessa la libertà dei soggetti.

Chi comprenda la presenza del *Logos* ha il compito fondamentale di mettere d'accordo i differenti soggetti ed i loro opposti discorsi: nel discorrere di molti soggetti che si faccia concorde, compare l'unità tra le differenze, il che rende più libero e più forte ogni soggetto, giacché non trova più davanti a sé ostacoli o nemici. La legge dovrebbe rappresentare proprio questa unità di intenti, realizzando così il dovere dell'uomo, e dovrebbe rispettare un *nomos* che si identifica con il *Logos*. Quindi non un *nomos* che si riferisca ad un insieme di comandamenti determinati voluti dal Principio, né ad un immutabile ordine cosmico, né a delle realtà conoscibili razionalmente da cui l'uomo possa dedurre dei precetti, bensì un *nomos* che è quel *Logos* che si manifesta e si ritira, che collega e custodisce: il primo dovere per l'uomo dovrebbe essere allora quello di vivere liberamente in unione con gli altri uomini.

Possiamo finalmente comprendere che la legge umana è valida e serve la causa della libertà, solamente in quanto essa “derivi” (non nel senso che vada dedotta, bensì che riconosca il *Logos* e non cessi mai di cercare la verità) dal *Logos*, mentre è escluso che la validità della norma giuridica possa dipendere da caratteri autonomi esterni ad essa quali l'efficacia, la struttura logica, la posizione della fonte di produzione, poiché questi dipendono tutti da un atto di volontà particolare, la quale, finché rimanga opposta ad un'altra, costituisce solo una minaccia per la libertà della medesima. Non esistono verità immutabili, nessun discorso può essere idoneo a determinare il Principio, ma è proprio questo che ci rende liberi, e deve essere uno stimolo a ricercare continuamente l'unità attraverso le differenze⁶¹).

Questo ci permette di capire la struttura della relazionalità umana ed il ruolo centrale del diritto nel mantenimento dell'iniziale parità ontologica tra gli uomini (e non è un caso che Cotta parli di *parità* e non di *eguaglianza*).

⁶¹ cfr. CAVALLA, “Verità”, pp. 127-155

È importante comprendere che la particolarità del sé è pari a tutte le altre particolarità, e tale parità è conseguenza del comune statuto ontologico. “Ciò comporta il reperimento d’una verità comune nell’universalità, che, senza negare le particolarità, le apra le una alle altre, e permetta fra loro una comunicazione non esclusiva, ponendosi quindi quale fondamento e criterio della loro coesistenza nell’orizzonte dell’intero ecumene umano”⁽⁶²⁾.

Questa impostazione ci consente di superare la contrapposizione tra “universalisti” e “relativisti”. Le premesse della posizione universalista, che portano all’abbattimento dei muri dell’intolleranza e dell’indifferenza, sembrano alimentare la paura della contaminazione, dell’omologazione e della deculturazione. A ogni tentativo di integrazione e di dialogo corrisponde una spinta opposta verso la separazione, la reazione particolaristica, ed entrambe le posizioni invocano il riconoscimento della eguale dignità dell’essere umano. In realtà entrambe le posizioni sbagliano nel ridurre la complessità e la ricchezza del concetto di identità, giustapponendo elementi del problema che sono necessariamente interconnessi⁽⁶³⁾.

Si ha giustizia se si comprendono in modo coerente tanto l’universalità quanto la particolarità dei rapporti. Cardine è il principio di personalità, il quale implica che ogni individuo abbia titolo al riconoscimento della sua qualità ontologica di uomo, ossia di soggetto di rapporto; ciò è condizione fondamentale d’ogni possibile forma di esistenza umana, senza la quale l’individuo è ridotto a cosa e si producono le diverse forme di schiavitù, razzismo, classismo. La parità ontologica non cancella diversità e disuguaglianza esistenziali tra gli individui: l’individuo umano, la persona, è dunque unità di parità e differenza. C’è giustizia se ci sono parità ontologica, simmetria o reciprocabilità, corrispondenza tra diritti e doveri, adeguatezza del reciproco rapportarsi delle azioni, rispetto universale del giusto, imparzialità del giudizio⁽⁶⁴⁾. Questi elementi consentono di favorire il dialogo tra i soggetti dell’esperienza giuridica, in particolare nel processo.

La struttura del Principio si ripercuote necessariamente su quella dei diritti umani e sulla loro individuazione: essi possiedono una chiarezza e una certezza forti

⁶² COTTA, “Diritto”, p. 92

⁶³ cfr. CASTIGLIONE, “Identità”, pp. 36s.

⁶⁴ cfr. COTTA, “Diritto”, pp. 137, 139s., 142-146

nei principi, ma poi devono continuamente essere precisati, chiariti, specificati, adattati ai casi concreti, bilanciati reciprocamente.

Questo fa riflettere sulla portata spesso limitata delle tante dichiarazioni sui diritti umani: esse sono spesso il frutto di una visione legalista che identifica il diritto con la legge e che finisce con il cristallizzarli, soprattutto quando si esplicitano in maniera dettagliata. Le dichiarazioni possono avere molta importanza come formulazioni di principi molto ampi, con una funzione pedagogica e come monito verso chi potrebbe dimenticare di rispettare i diritti umani, ma la individuazione in concreto di essi non può che essere lasciata all'interpretazione che le Corti di giustizia daranno loro, tenendo conto delle peculiarità che ogni caso presenta e del continuo mutare delle condizioni sociali. Ma questo non li indebolisce, non significa negarli, ed il fatto che siano continuamente in evoluzione è tutt'altro che una debolezza.

CAPITOLO TERZO

LA RELAZIONALITÀ ONTOLOGICA DEGLI UOMINI

3.1 *Husserl ed Heidegger: alle radici dell'idea di coesistenza*

Affronteremo ora l'analisi di alcuni filosofi che basano il loro pensiero sulla relazionalità ontologica degli uomini, sulla coesistenza come condizione autentica ed originaria dell'uomo. Nelle opere di questi pensatori non troviamo un riferimento esplicito al principio di non contraddizione come principio fondativo di ogni discorso, e quindi al metodo dialettico come procedimento che consenta di ottenere una proposizione innegabile; però crediamo che la filosofia del dialogo sia la conseguenza naturale di un pensiero che si basa sulla originarietà della differenza, sull'incontro tra proposizioni diverse per ottenere una mediazione da cui emerga ciò che è comune, sull'idea di un principio che non sia l'eterno immutabile e che non possa essere oggetto del pensiero. Il principio di non contraddizione può quindi essere posto alla base della filosofia del dialogo, la quale spesso ha ommesso di approfondire il discorso sui principi, può esserne un'integrazione.

Cercheremo un fondamento dei diritti dell'uomo partendo dai filosofi della coesistenza perché nel loro pensiero crediamo emerga la risposta alla cultura di morte oggi dominante, attraverso una filosofia che riscopra le radici di una vita autentica, in cui gli uomini siano davvero liberi, e perché solo in una prospettiva di relazionalità i diritti dell'uomo possono trovare un fondamento che superi le contraddizioni dell'ottica individualistica in cui si sono sviluppati.

Per comprendere la filosofia della coesistenza non possiamo non riprendere, pur brevemente e per sommi capi, il pensiero dell'autore al quale essa è forse maggiormente tributaria, il filosofo tedesco Martin Heidegger, il quale potrebbe essere considerato l'anello che congiunge la filosofia della coesistenza alla metafisica sul Principio.

Già Husserl, suo maestro e fondatore della fenomenologia, mise in luce delle questioni che verranno poi riprese e sviluppate secondo itinerari di pensiero nuovi dal discepolo. Husserl critica l'impostazione razionalista delle scienze (analizza in particolare il metodo galileiano, evidenziandone i limiti derivanti dal dualismo tra

soggetto ed oggetto che ne è alla base⁽⁶⁵⁾ per giungere ad un nuovo modo di interrogare le cose e di filosofare⁽⁶⁶⁾, unendo idealismo e realismo, poiché è l'uomo concreto a guidare le sue meditazioni. L'opposizione tra l'evidenza diretta, ingenuamente vissuta, e l'evidenza riflessa, che apre una nuova dimensione della relazionalità, è il perno di tutti i problemi fenomenologici, ponendo le nozioni nella prospettiva in cui esse appaiono al soggetto: infatti l'oggetto rinvia al soggetto non per il suo contenuto, per il fatto di avere *questo* o *quel* senso, ma per il fatto stesso di avere un senso. La logica e la scienze sono opere dello spirito, a cui si rapportano come unità di senso, non sono il prodotto di un meccanismo psicologico, poiché c'è una distinzione tra ciò che è vissuto e ciò che è pensato, e la coscienza non potrebbe essere considerata come una realtà pura e semplice, poiché la sua spiritualità risiede nel senso che essa pensa. Il pensiero ha un senso, pensa cioè qualcosa, e l'esteriorità di questo qualcosa è imposta dall'interiorità del senso.

Una riflessione sul pensiero logico che analizzi le intenzioni che lo costituiscono appare il metodo della critica filosofica della logica e la definizione della fenomenologia. La logica formale deve essere completata da una logica trascendentale, poiché il significato dei principi essenziali della logica richiede un'analisi del senso stesso dell'attività attraverso cui sono pensati. L'analisi fenomenologica, riflettendo sul senso in cui il pensiero intenda, ponga e verifichi il proprio oggetto, scopre il significato della verità, il *sensu d'essere* (*Seinsinn*). Husserl pone l'oggetto in una prospettiva di pensieri, determinandone il luogo ontologico. La conoscenza non trova il proprio fondamento nel fatto di stabilire un principio generale da cui essa derivi come conseguenza, un principio che la spieghi; essa risiede invece nel fatto di chiarire il proprio senso e nella descrizione della vita psichica che lo anima. È una fenomenologia che non cerca la descrizione del fatto, bensì il chiarimento del senso che è il modo filosofico della conoscenza. Per Husserl ogni coscienza è coscienza di qualcosa, ogni percezione è percezione di un percepito, ogni desiderio è desiderio di un desiderato: è una descrizione di fenomeni, poiché il pensiero è mira ed intenzione. La parola significa qualcosa, ed il suo significato è un rapporto tra il pensiero e ciò che esso pensa: il pensato è idealmente presente nel pensiero, e questo modo del pensiero di contenere idealmente qualcosa d'altro da se

⁶⁵ cfr. HUSSERL, "Fenomenologia", pp. 58-90

⁶⁶ cfr. HUSSERL, "Logica", p. 334

stesso costituisce l'intenzionalità, che è essenzialmente l'atto di dare un senso, ed infatti Husserl non parte dalla realtà dell'oggetto, ma dalla nozione di senso. Il fatto del senso è caratterizzato dal fenomeno dell'identificazione, processo in cui l'oggetto si costituisce: l'identificazione di un'unità attraverso la molteplicità rappresenta l'evento fondamentale di un pensiero: il mondo è costituito dal soggetto, è l'opera dell'evidenza; il reale, cose e pensieri, ha senso solo nella coscienza, la quale è il modo stesso dell'esistenza del senso. Essa non si compie all'interno di una conoscenza che spieghi le cose, ma nella fenomenologia che si rende conto del loro senso evidente⁽⁶⁷⁾.

Heidegger è stato influenzato dalla fenomenologia, sia a livello metodologico, sia a livello di contenuti, ma per molti versi se ne è discostato anche polemicamente. Non è nostra intenzione ripercorrere qui il vastissimo e non certo costante pensiero del filosofo tedesco, attività per soddisfare la quale non basterebbero interi volumi, ma crediamo possa essere interessante sottolineare alcuni temi, dai quali certamente i filosofi della coesistenza sono stati influenzati.

Lo scopo di Heidegger è quello di costruire una ontologia che, partendo da quella vaga comprensione dell'essere che ci permette di interrogarci su di esso, giunga ad una determinazione piena e completa del senso dell'essere. Per riuscire in questo è necessario partire interrogando l'*Esserci (Dasein)*, il cui modo d'essere è l'esistenza, la quale può rapportarsi in qualche modo all'essere ed è essenzialmente possibilità d'essere, per cui l'esistenza non sarebbe una "realtà" fissa e predeterminata, ma un insieme di possibilità tra cui l'uomo deve scegliere, quindi l'uomo è ciò che "ha da essere" ciò che è, in quanto come possibilità, è ciò che lui stesso sceglie o *progetta* di essere⁽⁶⁸⁾.

Nella sua ricerca Heidegger riprende il metodo fenomenologico, esaminando l'Esserci. Nel suo esserci nel mondo l'uomo manipola le cose che gli occorrono (poiché le cose non possono essere soltanto *rappresentate*), oltrepassando (trascendendo) così la realtà di fatto come si presenta a prima vista, per costruirla (progettarla) secondo una totalità di significati facenti capo a lui stesso, ossia come un insieme di strumenti utilizzabili. Questo è un *prendersi cura* delle cose, il cui essere coincide con il poter essere utilizzate; quindi l'uomo è nel mondo in modo tale

⁶⁷ cfr. LEVINAS, "Esistenza", pp. 9-53

⁶⁸ cfr. HEIDEGGER, "Essere", pp. 64s.

da progettare il mondo stesso secondo i suoi scopi⁶⁹). Ma come l'esistenza è un essere nel mondo, così è anche un essere tra gli altri, e non c'è un io isolato senza gli altri, poiché l'esistenza è *costitutivamente* apertura verso il mondo e verso gli altri. E il rapporto verso gli altri è un *aver cura* di essi. L'aver cura costituisce la struttura fondamentale di tutti i possibili rapporti fra gli uomini, e può assumere due forme diverse: o una forma inautentica di coesistenza, in cui ci si occupa di sottrarre agli altri le loro cure, per cui l'uomo non si cura tanto degli altri quanto delle cose da procurare loro; o una forma autentica di coesistenza, in cui si aiuta gli altri ad essere liberi di assumersi le proprie cure, così che possano realizzare se stessi e trovare il proprio essere. Quindi l'uomo dovrebbe rivolgersi più a se stesso che agli altri per conoscere l'essere (mentre vedremo come i filosofi della coesistenza ritengano che solo attraverso l'altro si possa conoscere l'io).

In *Essere e tempo* Heidegger si occupa della presenza dell'altro, attraverso delle argomentazioni che hanno influito molto sui filosofi della coesistenza:

“Gli altri” non sono coloro che restano dopo che mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esser-ci con essi, non ha il carattere ontologico di un esser-semplimente-presente-“con” dentro un mondo. Il “con” è un “con” conforme all'Esserci e l'“anche” esprime l'identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggenze ambientalmente. “Con” e “anche” sono da intendersi *esistenzialmente*, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-mondo-“con”, il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è un *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*.

Gli altri non sono incontrati nel corso di un conoscere riposante sulla distinzione preliminare di sé, come soggetto innanzi tutto semplicemente-presente, dai restanti soggetti, essi pure semplicemente-presenti; non quindi in un'intuizione preliminare di sé, quale fondamento della contrapposizione agli altri. Gli altri si incontrano a partire dal *mondo* in cui l'Esserci prendente cura e preveggenze ambientalmente si mantiene essenzialmente. Contro le facili “spiegazioni” teoretiche della semplice-presenza degli altri, è necessario tener fermo il dato

⁶⁹ cfr. LEVINAS, “Esistenza”, pp. 72-76

fenomenico già rilevato che l'incontro con gli altri ha luogo nell'*ambientalità* mondana⁽⁷⁰⁾

Il "secondo" Heidegger ci consente invece di collegare le riflessioni sulla coesistenza al discorso dei discorsi, quello sul Principio (anche se Heidegger parla di Esserci, a dimostrazione comunque di una differenza non trascurabile tra la sua filosofia e quella esaminata precedentemente).

Heidegger cerca una nuova comprensione della verità a partire dal superamento del nichilismo che, a suo giudizio, affliggerebbe la società occidentale. Secondo Heidegger alla base della dimenticanza del problema dell'essere, ci sarebbe la pretesa dell'ente di valere incondizionatamente, di essere, cioè, per virtù propria e non per l'essere, sicché dell'essere ne è nulla. Il pericolo per l'uomo è quello di errare tra gli enti, poiché l'orma dell'essere si è dileguata: per ritrovarla Heidegger ritiene che si debba ritornare a quell'epoca preontologica nella quale si manifesta in modo immediato ed originario il vero, di cui il linguaggio ed il mito sarebbero i custodi⁽⁷¹⁾. L'analitica esistenziale ha evidenziato come non si possa determinare il senso dell'essere partendo dall'essere degli enti; andrebbe invece recuperata la via dei primi filosofi, che avevano concepito la verità come rivelazione dell'essere, come svelamento (*aletheia*). L'ontologia, il disvelamento dell'essenza dell'essere, può essere soltanto il prodotto dell'iniziativa dell'essere, e l'uomo può soltanto porsi nelle condizioni di cogliere questa iniziativa, cercando di aprirsi all'essere, rendendosi così disponibile per esso, rendendosi libero per esso. Infatti Heidegger indica nella libertà l'essenza della verità, ma non affidando la libertà all'arbitrio, poiché la libertà non è una proprietà dell'uomo, ma è l'uomo ad essere consegnato alla libertà, la quale è prima di tutto affidarsi allo svelamento dell'essere. "Il termine libertà è considerato in relazione a ciò che si manifesta nell'apertura della presenza. Si tratta quindi della libertà di fronte a ciò che si rivela e che consiste nell'affidarsi. Nel lasciarsi addurre nell'orizzonte della presenza di cui l'ente dimora come ciò che, nell'apertura, è manifesto"⁽⁷²⁾.

Heidegger conosce bene la concezione classica dell'Essere (come emerge in particolare in *Introduzione alla metafisica*), inteso come "ciò che si schiude da se

⁷⁰ HEIDEGGER, "Essere", p. 153

⁷¹ cfr. GALIMBERTI, "Introduzione", pp. XXVII-XXXIV

⁷² HEIDEGGER, "Verità", p. 23

stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il mantenersi in se stesso; in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi(...). Questo schiudersi, questo consistere in sé di fronte al resto, non può considerarsi un processo come gli altri che noi osserviamo nell'ambito dell'essente. È lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane”(73). L'essere è presenza, apparire, apertura, e ciò che si dispiega in questa apertura e dispiegandosi si differenzia, è la molteplicità degli enti. È nel dispiegamento e per il dispiegamento che l'essere entra nella manifestazione. L'essere, cioè, appare in quanto entifica, in quanto si dà all'ente (quindi, dice Heidegger, l'ente “è”, l'essere “si dà”). L'ente non è l'essere, ma ciò che l'essere, lasciando accadere, fa apparire. L'ente ha quindi il suo fondamento nell'essere, mentre fondamento dell'essere è il fondo abissale che si dischiude(74).

Lo svelamento dell'essere non è mai totale, poiché l'essere si nasconde nello stesso tempo che si rivela, e non è mai diretto, poiché si manifesta attraverso le cose. L'*esistenza* diviene allora “lo stare alla luce dell'essere”, ed Heidegger offre uno spunto di ricerca quando riconosce nel linguaggio “la casa dell'essere” (attraverso cosa si manifesta il linguaggio se non nel dialogo?). Con Heidegger il disvelamento è esso stesso un evento dell'essere, e l'esistenza dello spirito conoscente è l'evento ontologico che è la condizione di ogni verità: questo rovesciamento dell'essere in verità si compie nel fatto della mia esistenza particolare qui, il mio qui (*Da*) è l'evento stesso della rivelazione dell'essere, la mia umanità è la verità. L'uomo è quindi verbo, è il “rivelarsi” dell'essere, è *Dasein*(75).

Resta intatta l'importanza dell'esistenza, soltanto che per comprendere gli esseri particolari, deve essere compreso l'essere in generale, poiché la condizione di ogni conoscenza è una ontologia, una comprensione dell'essere. Tutto ciò che fa l'uomo è un modo di cogliere (o di mancare) i poter essere a cui è destinato. Esistere, per l'uomo, equivale sempre a un modo di rapportarsi ai suoi poter-essere: “L'uomo è un essere per cui nella sua esistenza ne va sempre di questa esistenza stessa”(76), ed è attraverso il fatto stesso di esistere, compiendo la nostra esistenza, che ci

⁷³ HEIDEGGER, “Metafisica”, pp. 25-26

⁷⁴ cfr. GALIMBERTI, “Introduzione”, pp. XXVI-XXIX

⁷⁵ cfr. LEVINAS, “Esistenza”, pp. 66s.

⁷⁶ HEIDEGGER, “Essere”, p. 239

rapportiamo ai nostri poter-essere; cogliere questo poter-essere significa porsi dinnanzi a delle nuove possibilità d'essere, quindi è sempre un "dover-essere". La relazione con i propri poter-essere da cui è caratterizzata l'esistenza umana è il fatto di essere esposti all'avventura dell'essere, esistere non significa preoccuparsi ma curarsi dell'esistenza. La comprensione non è una constatazione di ciò che si è, è il dinamismo stesso della nostra esistenza, noi comprendiamo l'essere esistendo, l'ontologia è la nostra esistenza stessa (per Heidegger il verbo esistere è un verbo transitivo)⁽⁷⁷⁾.

Proprio queste idee di Heidegger ci consentono di collegare i filosofi della coesistenza alle riflessioni svolte sul Principio.

3.2 Cotta: la coesistenza come valore e come fenomeno

Uno dei maggiori esponenti della filosofia della coesistenza è Sergio Cotta, il quale, riprendendo la fenomenologia di Husserl e l'esistenzialismo di Heidegger all'interno di un pensiero di matrice cristiana, cerca il raggiungimento dell'essere a partire dalla riflessione sull'esperienza esistenziale.

Così come Heidegger si è posto la domanda fondamentale: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?"⁽⁷⁸⁾, Cotta si pone la domanda analoga: "Perché vi è in generale il diritto piuttosto che la sua assenza?". La domanda è radicale, investe l'esistenza del diritto *in generale*, il diritto universalmente presente. Per rispondere occorre accertare la natura del diritto, la ragione ontologica della sua nascita, ossia la ragione richiesta dall'essere stesso dell'uomo. Il diritto non si presenta così come un oggetto, ma come un'attività del soggetto, e si deve capire cosa sia il diritto rispetto alla vita, rispetto alla struttura ontologica dell'uomo. Cotta svolge una ontologia del diritto, ossia un'indagine che prende le mosse dall'assunzione dei dati giuridici empirici, procedendo quindi all'individuazione fenomenologica del loro senso esistenziale, per comprenderne infine il fondamento nella struttura ontologica dell'uomo. È un'indagine che non considera il diritto come una realtà separata dalla

⁷⁷ cfr. LEVINAS, "Esistenza", pp. 89s.

⁷⁸ HEIDEGGER, "Metafisica", p. 13

vita umana, bensì lo vede e lo interpreta proprio nella prospettiva di questa⁽⁷⁹⁾. È una concezione in qualche modo realistica; infatti partendo dalla domanda su quali siano le ragioni per cui qualcosa cominci o non cominci, si compia o non si compia, l'intera storia della filosofia può essere osservata secondo una triplice partizione: le concezioni *storicistiche* (Marx, Nietzsche, Sartre), per le quali gli eventi sarebbero giustificati dal fatto sempre di *già esserci*, e la storia inizierebbe da sé con la storia stessa; le concezioni *idealistiche* (Platone, Cartesio, Hegel), per le quali ci sarebbero delle idee razionali che giustificano i fatti, e la storia comincerebbe da uno o più principi; le concezioni *realistiche* (Aristotele, Sant'Agostino, Kierkegaard, prima ancora che Husserl e Heidegger), per le quali l'esistenza è sempre di *res*, di cose vive, diverse dagli "oggetti" già elaborati gnoseologicamente, dunque la storia è sempre *intenzionata-da* qualcosa compreso tra datità e iniziare e da comprendersi tra principi, svilupparsi e finire. Più in generale si può distinguere tra posizioni filosofiche:

- immanentistiche, secondo le quali il cominciamento umano precede l'essere, o ne prescinde, o lo pone, o lo nega (idealismo assoluto, ideologie scientifiche, policistiche o prassistiche, o nihilismo);
- trascendentali, per le quali, sempre a partire dall'essere il cominciamento consiste nel tentativo, sempre in linea di principio, di superare la separazione tra cosa e uomo sinteticamente mantenendo e valorizzando con l'oggettività dell'essere la inter-soggettività dell'uomo.

La filosofia realistica dichiara la priorità dell'essere sul pensiero, e segue la logica trascendentale dell'esistenza umana duale e sintetico-coscienziale-inter-soggettiva. Così la filosofia non è né puro pensiero accademico, né mera analisi empirica.

E una riflessione di filosofia del diritto comincia con la "cosa"-diritto, che appare nell'esperienza comune come realtà, valore (di giustizia) e vissuto (dall'Io) giuridici; questa riflessione si svolge in tre fasi:

- si parte dall'osservazione sensibile di ciò che appare come giuridico;
- si cerca il significato del giuridico;

⁷⁹ COTTA, "Diritto", pp. 12-16

- da tale significato deriva per l'azione umana un orientamento⁽⁸⁰⁾.

Cotta sostiene di aver verificato, confrontando fenomeni e senso, varietà e costanza, che il diritto è sempre presente nella storia umana e spesso identico. Con ciò egli suggerisce di aver identificato l'esperienza giuridica, nell'esperienza comune, come un vivere coesistenziale secondo le regole, ovvero il diritto come senso vivente nella coesistenzialità (all'opposto della violenza individuale e collettiva). Il diritto può essere ridotto alla-dalla sua "onto-fenomenologia": senso, fondamento e soggetto giuridici compongono quel tutt'uno che è l'uomo in quanto tale⁽⁸¹⁾.

La comprensione della struttura ontologica e delle istanze esistenziali dell'uomo che ne determinano la relazionalità coesistenziale ci consente di trovare il fondamento del diritto in generale e dei diritti dell'uomo in particolare. Affronteremo più avanti l'apporto di discipline quali l'antropologia e la psicoanalisi, che confermano i presupposti della filosofia esistenzialista (la centralità della comunità, condizione essenziale del vivere umano); anche la "gruppoanalisi" evidenzia come l'identità individuale passi attraverso l'edificazione di identità multiple; c'è un primato originario e fondativo della relazione e una concezione dell'individuo e delle istituzioni come emergenze nodali di un intricato sistema di reti comunicative per lo più inconscie. Nella storia dell'uomo non esistono individui senza gruppi, né gruppi che non siano formati da singoli individui; per Foulkes la formazione dell'identità individuale passa necessariamente attraverso il gruppo. In "gruppoanalisi" l'identità non è una cosa che possediamo, ma un processo di perenne possibilità di crescita e cambiamento che trova il proprio fondamento non nell'individuo in sé, ma nell'insieme delle relazioni che si instaurano tra l'individuo e gli Altri significativi⁽⁸²⁾.

La comunità è un concetto fondamentale, derivato da un dato originario e condizionante quale è la socialità, in cui la persona si definisce nel rapporto di coesistenza con altre persone⁽⁸³⁾. Oggi spesso manca questa forma di relazione sociale, la comunità, in cui le persone comunicano: la persona è per natura

⁸⁰ cfr. VENTURA, "Antropologia", pp. 139-142

⁸¹ cfr. VENTURA, "Diritto", pp. 19s.

⁸² cfr. CASTIGLIONE, "Identità", pp. 23s.

⁸³ cfr. COTTA, "Persona", p. 35

comunicante, ed è la sola ad esserlo; la comunicazione implica una distinzione dei soggetti che comunicano, è trattare l'altro come un "tu" e riconoscerlo come uguale seppur distinto. Per questo la comunità non è mai appiattimento delle persone, ma rispetto ed esaltazione della loro irripetibilità, perché si fonda sulla partecipazione libera e responsabile. Oggi la comunità come forma delle relazioni sociali è quasi del tutto scomparsa: ciò non porta alla cancellazione della persona, ma segna l'impossibilità del suo riconoscimento, dell'autoriconoscimento e di quello da parte degli altri. Così si diffondono micro-comunità particolari, in cui la persona cerca il riconoscimento della propria soggettività comunicativa; esse però non possono rispondere a tutte le esigenze fondamentali della vita umana. La persona e la comunità sono interdipendenti, l'una cade senza l'altra, e oggi assistiamo alla ricerca disperata di un'identità smarrita, ad un'esigenza di riconoscimento della propria individualità da parte degli altri. L'indigenza dell'io, il carattere comunicativo della persona, la ricerca del bene nelle relazioni, la stessa presenza di una passione "spirituale", quale è il desiderio, sono le istanze presentate dal soggetto umano alla società, le esigenze che il soggetto chiede che siano riconosciute dall'organizzazione sociale. Cotta individua così il dilemma in cui si trova oggi la comunità: "O viene definita con sufficiente rigore, e allora si rivela una realtà arcaica, valida per l'etnologia o per le culture rurali, ma non per l'oggi. Oppure aderisce alla realtà attuale, e allora si sottrae a una concettualizzazione specifica, palesandosi come una tendenza e non come una struttura definita"⁽⁸⁴⁾. Però c'è ancora spazio per l'idea di comunità non più solo come una tendenza, né come una struttura definita, ma come orizzonte della vita politica e sociale. L'ampiezza di questo orizzonte di valori ci fa capire che l'ideale della comunità è oggi realizzabile non nell'ottica dello Stato moderno, ma a livello internazionale. Perciò l'attenzione sempre più viva per i diritti dell'uomo è forse il primo barlume che preannuncia l'alba di nuove comunità umane, il cui primario compito o bene comune sarà proprio il recupero del soggetto umano⁽⁸⁵⁾.

Cotta, dicevamo, parte dall'esistente: l'osservazione fenomenologica mostra la relazionalità insopprimibile delle persone, il nostro esserci (*Dasein*) è un con-esserci (*Mit-dasein*); " la relazionalità empirica poggia sulla parità ontologica delle

⁸⁴ COTTA, "Comunità", p. 945

⁸⁵ cfr. VIOLA, "Diritti", pp. 27s.

persone, per cui nessun uomo può denegare dignità e valore all'altro senza denegarli a se stesso"⁽⁸⁶⁾. S. Agostino e Kierkegaard hanno evidenziato come la struttura ontologica dell'uomo sia quella di un ente che è sintesi di finito e infinito, di tempo ed eternità. Vedremo più avanti come, essendo il soggetto parte del Tutto, ognuno di noi dimori nel Principio, quindi l'uomo nella relazione con l'altro può cogliere la Verità; la persona è se stessa e ha integrale coscienza di sé solo quale ente in relazione, e ciò per una determinazione ontologica. Così la persona è unica e irripetibile, ha dignità, ed è relazionale⁽⁸⁷⁾.

Cotta evidenzia come anche mettendo tra parentesi la realtà relazionale dell'uomo, e prendendo l'individuo in astratto (come fa il giusnaturalismo moderno, il quale sostiene che l'individuo preso in sé e per sé, sia estraneo al diritto, nello stato di natura), si arrivi alla presenza irrinunciabile dell'altro. L'uomo si fa presente nel mondo col manifestarsi dell'azione (corpo e mente, volontà), l'uomo vuole fare e avere (cose materiali e spirituali), cioè alla fine vuole *essere*. Così l'azione si articola in una dialettica circolare di essere-fare-avere progressiva, e l'uomo manifesta la volontà di essere se stesso: questo implica la consapevolezza di essere indigenti.

Il soggetto è un ente dinamico, dacché agisce, tendendo a realizzare se stesso nell'azione. Ma nel mondo empirico ci sono anche altri io-soggetti, e rapportando solo a sé la propria azione, il soggetto finisce per considerare gli altri come un mezzo (contro il precetto kantiano) o come un ostacolo. La compresenza di più io-soggetti può dunque diventare una compresenza di pretese, cioè potenzialmente una guerra. Quando però il soggetto diventa cosciente che anche per il suo prossimo lui è un altro, si apre lo spazio per un riconoscimento reciproco in vista della compostibilità delle pretese. Si potrà così riconoscere che l'altro è pari a me nella capacità di intendere la pretesa e di cercare una verità comune; inoltre l'altro è pari a me nella capacità di intendere l'obbligatorietà della regola fondata sulla verità comune. La reciprocità del riconoscimento disvela la relazionalità degli individui, la pretesa si trasforma in diritto del soggetto in virtù della sua dipendenza logica da una regola riconosciuta vera in comune⁽⁸⁸⁾.

⁸⁶ COTTA, "Persona", p. 81

⁸⁷ cfr. *ibidem*, pp. 81s.

⁸⁸ cfr. COTTA, "Diritto", pp. 26-33, 35-38

Cotta riprende l'analisi dell'io svolta da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, per cui la relazionalità ontologica è in grado di emergere sul piano dell'autocomprensione di sé. L'io scende al proprio interno per avere piena coscienza di se stesso; da qui egli giunge per tappe a comprendersi prima nella propria umanità e poi nella propria identità personale. E il risultato finale dell'autocomprensione gli è possibile sempre e soltanto nel confronto con ciò che, nel mondo circostante, gli si manifesta come altro da sé. Così l'io avverte la sua differenza ontologica da cose e animali, rispetto ai quali si riconosce non necessitato in modo deterministico dai propri impulsi, bensì capace di scegliere fra questi ultimi. Però l'io riconosce anche enti simili e diversi: simili ma non identici, cioè gli altri uomini, con cui c'è uguaglianza ontologica ma diversità esistenziale, e così acquista piena consapevolezza di ciò che è sempre e solo nei confronti dell'altro. L'autocomprensione dell'io non si dà pertanto nell'opposizione antitetica all'altro, ma solo nella comprensione della relazionalità con esso, con la quale c'è parità. L'io è conoscibile come un io-in-relazione o non è conoscibile per nulla: l'essere dell'uomo è relazionale. E questa relazionalità è universale, perché alla sua base sta l'uguaglianza ontologica degli io-persone⁽⁸⁹⁾.

Cotta mostra come persino nel caso dell'individuo astratto il diritto è esigenza esistenziale e relazionale dell'uomo, e questa relazionalità è rafforzata dall'incontro nel mondo con l'altro da sé. L'essere nel mondo è, come detto, un *Mit-dasein*, e l'altro può essere sia ostacolo sia aiuto all'affermazione di sé: il diritto serve a liberare il con-esserci dalla possibilità negativa, portando sicurezza, cooperazione, durata.

Comunque s'intenda, si interpreti o si definisca l'uomo, il diritto ha per referente fondamentale l'uomo, e ha senso solo in relazione ad esso. Occorre tuttavia specificare il significato di questa affermazione, perché la sua genericità potrebbe ammettere molte e diverse teorie antropologiche. Ricercando se il diritto nella sua positività e l'esperienza giuridica nel suo farsi rivelino talune caratteristiche proprie dell'uomo e del suo esistere, emerge come la prima caratteristica dell'uomo, individuabile mediante il diritto, sia ancora la relazionalità: l'uomo per natura è ente in relazione. Il diritto lo mostra nella sua trasversalità transtorica (trasversalità che,

⁸⁹ cfr. COTTA, "Pace", pp. 177-181

per un verso, attesta la relazionalità, per l'altro, trae da questa la propria spiegazione: infatti in nessun luogo e in nessun tempo l'uomo è in grado di vivere *absolute* da solo) e nella presenza del *Sollen*: se infatti non fossero compresenti nel mondo un io e un altro io, entrambi non sottoposti al necessitante determinismo animale, non potrebbe sorgere l'idea del dover fare e quindi delle regole. Il diritto non esisterebbe senza relazionalità, la quale si rivela a vari livelli: naturalistico (la struttura genetica dell'uomo ha origine relazionale fin dalla combinazione dei cromosomi paterni e materni), psicologico e psicoanalitico (l'io non è autoreferenziale se non nella caduta narcisistica, e raggiunge l'equilibrio psichico nella comprensione dell'originario e originante triangolo familiare), culturale (l'io si pensa in relazione a un pensiero, a una cultura già pensati), del fare e dell'agire (la collaborazione è necessaria per attuare la volontà dell'io), della coscienza di sé. La relazione è costitutiva dell'io reale, la persona è relazionale per natura⁽⁹⁰⁾.

L'uomo avverte la finitezza come mancanza del proprio essere: in questo senso egli è indigente; l'indigenza è il tratto peculiare dell'uomo, la sua prima caratteristica ontologica. La coscienza della propria indigenza consente all'uomo di porsi al di là della finitezza, nella prospettiva dell'infinito: perciò Cotta afferma che l'uomo è un ente sia finito che infinito, sinolo di corpo e anima. La strutturale dualità sintetica che l'uomo è, determina dunque l'io quale ente in relazione; però tale statuto ontologico dell'uomo non ha conseguenze deterministiche, non lo necessita, ma dà origine ad un'esistenza aperta all'esercizio delle possibilità⁽⁹¹⁾.

Si svela quindi una relazionalità fondamentale della persona, non basata sull'utilitarismo, estranea ad una calcolata reciprocità della spartizione: presuppone la gratuità del dono (si pensi alla maternità, o all'arte), si basa sull'amore della Verità e del *Logos* che la dice, non si aspetta il contraccambio. Si vede in ogni altro un identico a sé, ma con tutte le differenze qualitative della sua radicale alterità, in relazione a un principio personale comune; tale esigenza sfocia nel dono di sé alla persona dell'altro⁽⁹²⁾.

⁹⁰ cfr. COTTA, "Persona", p. 203

⁹¹ cfr. COTTA, "Diritto", pp. 51, 54, 62

⁹² cfr. TRIGEAUD, "Diritto naturale", pp. 58s.

3.3 *Levinas: l'io e il "Volto" dell'Altro*

Anche Levinas cerca di sottrarsi alla potente attrazione gravitazionale della soggettività moderna e contemporanea. Per Levinas esiste la possibilità di una soggettività eticamente responsabile del suo prossimo, una soggettività che riceve consistenza e senso solo nella corrente del servizio e del dono fatti all'altro uomo.

Levinas rimprovera alla tradizione occidentale di aver rimosso l'esperienza dell'Altro, creando i presupposti metafisici dell'orrore assoluto incarnato dalla guerra mondiale e dall'olocausto, evento che lo ha riguardato direttamente in quanto ebreo.

Cotta sostiene che il risultato di Levinas è confutare la tesi che l'alterità comporti una radicale estraneità, fonte di costrizione e quindi di conflitto. La guerra rende decisiva la morale perché ne verifica il fondamento stesso, negando la profonda sostanza relazionale della persona. La pace è relazione che parte dall'io e si dirige verso l'altro; in quanto è relazionale, l'essere è pace. Levinas vuole salvaguardare l'uomo nella sua insostituibile e singolare umanità, promuovendo un umanesimo dell'altro uomo. Secondo il filosofo francese l'essere può essere compreso solo a partire dall'Altro, di fronte al quale l'io si impegna e del quale si sente responsabile: la responsabilità è il modo di essere essenziale e strutturale della soggettività⁽⁹³⁾.

Levinas riprende importanti filosofi del dialogo come Buber e Marcel; dalla lettura di questi filosofi emerge come anche il pensiero ebraico sia interpretato come un dialogo con l'altro da sé, ed è importante evidenziare come la centralità del dialogo e dell'incontro con l'altro non sia una prerogativa soltanto del pensiero cristiano (anche se è in esso che assume un carattere ecumenico che altre religioni non conoscono). Perché ciò mostra che una filosofia basata sul dialogo, non può essere vista come l'espressione di una cultura particolare, ma piuttosto come il presupposto, condiviso da tutte le culture, per fondare dei diritti dell'uomo realmente universali e attenti alle diversità. All'interno di questo quadro si deve tuttavia fare attenzione a non cadere in costruzioni che presentino una presunzione, un'assenza di autocritica, un difetto di consapevolezza del limite culturale per cui si cada nell'assolutizzazione di un linguaggio religioso, il proprio, proponendolo come un

⁹³ cfr. D'ARIENZO, "Levinas", pp. 91s., 146

“metalinguaggio che assimili e porti ad unità le diverse tradizioni religiose”⁽⁹⁴⁾. Il nostro parlare, che si pretende universale, è il nostro, e solo il nostro; nonostante la nostra lingua possa somigliare ad altre lingue per le sue forme o il suo meccanismo, nella sua essenza, nell’uso che ne facciamo occupa un posto a parte e non potrebbe avere né uguali né rivali.

Il nocciolo della “filosofia dell’Altro” di Buber è che la presenza di un interlocutore di fronte a me non si riduce alla presenza di un oggetto che il mio sguardo determina e sul quale enunzia giudizi predicativi. C’è una relazione di presenza, irriducibile alla relazione soggetto-oggetto, che Buber chiama “incontro” o relazione Io-Tu; grazie a questa relazione interpersonale l’insieme dell’essere assume per lui un significato. I problemi della conoscenza e della verità devono così riferirsi all’evento dell’incontro e del dialogo: il fatto primario è l’“Io” che interpella il “Tu”, invece di considerarlo come oggetto o come nemico; esiste dunque una fraternità originaria dell’umanità. Per Buber è a partire dal dialogo che ci si orienta verso il sacro e non viceversa⁽⁹⁵⁾.

Per i filosofi della coesistenza, “l’estasi intorno a cui si condensa la concreta pienezza umana, è non l’intenzionalità tematizzante dell’esperienza, ma l’appello ad altri, relazione da persona a persona, quella che mette capo al pronome «tu». Non sarebbe la verità il significato ultimo di questa relazione, ma la socialità irriducibile al sapere ed alla verità”⁽⁹⁶⁾. Come Buber anche Marcel caratterizza la relazione Io-Tu in termini di essere; il legame fra singoli si fonda esclusivamente sulla pura coesistenza dell’Io con il Tu Assoluto: in principio era la Relazione, e la modalità concreta secondo cui questa relazione si compie è il linguaggio, nel dialogo. La relazione Io-Tu, reciprocità del dialogo, è responsabilità dell’uno per l’altro; l’etica comincia davanti all’esteriorità dell’altro, davanti al suo volto che impegna la mia responsabilità a causa della sua espressione umana⁽⁹⁷⁾.

Levinas fonda la relazionalità sulla condizione dell’uomo di indigenza verso l’infinito, condizione che riveste la medesima importanza nell’elaborazione di Cotta, come abbiamo visto: per Levinas l’idea di infinito è eccezionale in quanto il suo

⁹⁴ BORI, “Consenso”, p. 24

⁹⁵ cfr. LEVINAS, “Soggetto”, pp. 11-22

⁹⁶ ibidem, p. 27

⁹⁷ cfr. ibidem, pp. 27-40

ideatum va al di là della sua idea (nell'idea di infinito si produce l'affezione del finito da parte dell'infinito) e la distanza che separa *ideatum* ed idea costituisce appunto il contenuto dell'*ideatum* (l'idea dell'infinito conterrebbe più di quanto sarebbe in grado di contenere). L'infinito è l'assolutamente altro al quale nessuna idea può essere adeguata (l'infinità completa è impensabile). L'infinito si produce nel finito come Desiderio, che dipende da una "sporgenza" dell'idea di Infinito⁹⁸). Non è l'insufficienza dell'Io che impedisce la totalizzazione, ma l'Infinito d'Altri; l'idea dell'Infinito si produce concretamente sotto la specie di una relazione con il "Volto" (termine che in Levinas designa l'apparizione dell'Altro), e la struttura formale del linguaggio annuncia l'invulnerabilità etica d'Altri: la guerra può esserci solo dove è stata rifiutata la socialità del discorso. La relazione di finito/infinito è una relazione interpersonale che, come relazione con lo "straniero, la vedova, l'orfano", verso i quali sono obbligato, si situa in uno spazio essenzialmente asimmetrico. L'individuale e il personale sono necessari all'infinito. La gloria dell'infinito è la relazione intersoggettiva: la società risulta dalla limitazione del principio "l'uomo è per l'uomo"; il sociale proviene dal fatto che si è limitato l'infinito che si manifesta nella relazione etica dell'uomo all'uomo. Così c'è un'antropologia della pace perché la relazione etica possiede una sua specifica dimensione ontologica, che potrebbe essere rintracciata in quell'essere-per in cui l'uomo si trova rispetto all'altro uomo⁹⁹).

Levinas critica ogni umanesimo che non sia sufficientemente umano, cioè che non abbia riconosciuto che il soggetto umano è tale solo in quanto è in funzione dell'altro uomo; ciò implica il riconoscimento di quella strana "eccedenza" chiamata *responsabilità*: è l'etica, dunque l'unica prospettiva possibile. È necessario persuadere l'altro ad abbandonare il piano della violenza e disporsi all'ascolto, al dialogo. "Tale persuasione, che è discorso che precede il discorso, è il rapporto da singolo a singolo e precede la istituzione di una legge razionale e ne trasmette la volontà. È l'etica ciò che precede l'origine stessa delle istituzioni: articolata dal comando che proibisce il delitto, essa suscita il soggetto nella responsabilità come ascolto e come obbedienza prima ancora che come libertà. Il presentarsi del Volto ha di particolare che esso significa il comando che sconvolge, trascende e precede la sua

⁹⁸ cfr. LEVINAS E., "Totalità", pp. 46-48, 199-202

⁹⁹ cfr. SCILLITANI, "Antropologia", pp. 41-50

manifestazione sensibile ed empirica. L'immediatezza assoluta del Volto, in cui l'Altro si presenta originariamente, interrompe, anzi precede ogni argomentazione: il Volto è l'autorità che, attraverso il comando, ammaestra il soggetto e lo fa entrare nel dialogo. L'evento per eccellenza è, dunque, il profilarsi dell'alterità nell'altro uomo"⁽¹⁰⁰⁾.

Levinas incardina la sua filosofia proprio nel concetto del Volto, il quale fa emergere la relazionalità degli uomini e porta ad una filosofia etica in cui i diritti dell'uomo sono prima di tutto diritti dell'altro uomo, sono un dovere per l'io, ma un dovere inteso non come obbligo, bensì come imperativo morale, come dono. La trascendenza è viva nel rapporto con l'altro uomo, nella sua nudità, nella prossimità del prossimo, la cui unicità è percepibile solo nel Volto dell'altro. C'è una necessità dell'altro che è desiderio dell'invisibile, desiderio che apre alla relazione metafisica, alla relazione con l'alterità. Essa suscita una responsabilità gratuita che risponde al comandamento di non lasciare l'altro solo davanti alla morte, come se di questa morte io divenissi per la mia indifferenza, il complice. Il Volto si presenta in se stesso, l'Altro si presenta originariamente come Volto che parla all'io senza che questo possa raggiungerlo per altra via. La dignità che riveste il Volto dell'Altro non può essere fondata su una sorta di egoismo di specie, così da riconoscere dei diritti uguali per tutti: non è l'eguaglianza che può fondare il vero rispetto dell'Altro; per Levinas, anzi, è proprio l'opposto. Il Volto dell'Altro esige rispetto perché è rivolto all'Infinito, e l'Infinità che abita nell'Altro è l'originalità imprevedibile della libertà, l'indeterminatezza aperta del desiderio, l'insieme dei caratteri specifici che costituiscono la singolare umanità di ognuno⁽¹⁰¹⁾.

“L'interiorità, la ipseità, la soggettività, non è più, dunque, il teatro in cui la trascendenza si rende intelligibile attraverso un'idea o un concetto. La trascendenza e la sua intelligibilità assumono tutt'altro senso, un senso etico: è la scomoda comparsa dell'altro uomo, del prossimo che pone la dimensione della trascendenza”. “Nella relazione etica, nello «eccomi» detto al prossimo, la trascendenza diventa, quindi, l'orizzonte in cui l'altro uomo prende forma e figura concrete ed in cui trova espressione il messaggio di cui è portatore: l'imperativo categorico e universalmente umano che chiama il soggetto alla responsabilità per l'Altro, che ordina di resistere

¹⁰⁰ D'ARIENZO, “Levinas”, p. 99

¹⁰¹ cfr. ibidem, p. 148

alla tentazione di uccidere l'Altro, di opporsi alla minaccia della morte, di adoperarsi responsabilmente affinché egli viva”(102).

Il terzo aumenta la responsabilità, il prossimo ed il terzo obbligano l'Io simultaneamente. L'infinità dell'obbligo diventa ora il dovere della giustizia. “È sempre a partire dal Volto, a partire dalla responsabilità per gli altri che appare la giustizia, la quale comporta giudizio e confronto, confronto con ciò che per principio è incomparabile, poiché ogni essere è unico: ogni altro è unico”(103).

La responsabilità etica per il terzo, la preoccupazione di non fargli torto, impongono l'esigenza di una giustizia fondata sulla reciprocità. Così l'Io non affonda nell'Altro, poiché anche il terzo diventa Altro. “La giustizia deve rendersi sempre più sapiente nel nome, in ricordo della bontà originale dell'uomo verso il suo altro. La giustizia, inaugurata con l'apparire del terzo, condanna, dunque, il particolarismo degli stati ed in nome della realizzazione della sostituzione esige un mondo fraterno e unico. Sulla base di tale fraternità è infatti possibile dedicarsi a qualsiasi Altro si presenti”(104).

3.4 Honneth: le ragioni del conflitto sociale

Dopo aver analizzato la relazionalità ontologica degli uomini quale emerge nei filosofi dell'esistenza, può essere interessante vedere come tale relazionalità possa emergere anche se si adotta una prospettiva filosofica diversa, come può essere quella basata sul conflitto. Axel Honneth, allievo di Jurgen Habermas, professore di Filosofia all'Università di Francoforte, è considerato l'erede della scuola di Francoforte, avviata da Adorno e Horkheimer e sviluppata da Habermas. Sul piano filosofico la Scuola di Francoforte svolge una teoria critica della società presente, tesa a smascherare le contraddizioni dell'esistente, in risposta all'avvento del nazismo e del fascismo, all'affermazione del comunismo sovietico ed al trionfo della società tecnologica. Horkheimer critica il complesso di atteggiamenti che ha perseguito l'ideale di una razionalizzazione del mondo tesa a renderlo plasmabile e

¹⁰² ibidem, p. 100

¹⁰³ ibidem, p. 102

¹⁰⁴ ibidem, p. 105

soggiogabile da parte dell'uomo; dopo un'iniziale adesione al marxismo, soprattutto per il desiderio di contrastare il nazismo e di cercare un mondo più giusto, si rese conto come anche questa chiave di lettura del mondo, inseguendo l'ideale di un padroneggiamento della natura e della società, finisca per rientrare essa stessa nella logica "illuministica" della nostra società. Anche Adorno denuncia le disarmonie e le contraddizioni che caratterizzano il mondo in cui viviamo, attraverso una dialettica non di sintesi e di riconciliazione, bensì una dialettica negativa. Quindi la Scuola di Francoforte, di cui Honneth è l'erede, svolge delle riflessioni importanti soprattutto in chiave critica dell'esistente. Honneth tuttavia cerca di superare il pensiero dei suoi predecessori, rilevando come sia Horkheimer che Adorno non riescano a comprendere le modalità di organizzazione *sociale* della società, e come anche Foucault ed Habermas non colgano le modalità immanenti dei legami sociali con cui è possibile una società¹⁰⁵).

La sua filosofia, inserendosi nel dibattito sulle politiche del riconoscimento all'interno di una prospettiva multicultural, tenta di tracciare una teoria della società che concili le posizioni liberali con le dottrine comunitaristiche, riprendendo l'impianto dialettico proprio della prima Scuola di Francoforte, parzialmente tralasciato da Habermas, più attento alla dimensione "trascendentale" del linguaggio. Egli svolge un'analisi sull'identità e la dignità della persona partendo da un punto di vista negativo, quello dell'umiliazione. Anche da questa prospettiva, tuttavia, emerge come solo nella relazionalità, in quello che Honneth chiama il "riconoscimento da parte dell'Altro", può svilupparsi l'identità dell'Io: se manca tale riconoscimento non viene rispettata la dignità delle persone, e il rispetto della dignità umana è la fonte di tutti i diritti.

Honneth fonda le sue riflessioni su un'antropologia del conflitto, cercando di unire il giovane Hegel di Jena con la psicologia sociale di George Herbert Mead. Il primo Hegel infatti era convinto che da una lotta dei soggetti per il reciproco riconoscimento della propria identità, derivasse l'obbligo sociale alla realizzazione pratico-politica di garanzie istituzionali di libertà; l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale, conducendo, lungo la via negativa di un conflitto

¹⁰⁵ cfr. HONNETH, "Critica", p. 159

ripetuto a livelli successivi, ad una condizione di libertà comunicativa. Così in Hegel lo svolgimento pratico di un conflitto tra gli uomini poteva essere ricondotto ad impulsi morali anziché a scopi di autoconservazione. Hegel critica sia la tendenza di ridurre lo Stato a strumento di potere sia il diritto naturale moderno che vede gli uomini come singoli individui isolati, negando il vivere in comunità, poiché per il filosofo tedesco la vita pubblica non dovrebbe essere considerata il risultato di una reciproca limitazione degli spazi privati di libertà, ma, al contrario, l'opportunità di una realizzazione della libertà di tutti i singoli individui. Hegel sostiene che i rapporti etici di una società rappresentano per lui le forme di un'intersoggettività pratica nella quale la necessaria comunanza di soggetti antagonisti vengono assicurati attraverso la dinamica del riconoscimento. Nella misura in cui un soggetto si saprà riconosciuto in determinate capacità e qualità da parte di un altro soggetto, conciliandosi con lui per tale aspetto, conoscerà contemporaneamente anche parti della propria insostituibile identità e tornerà sempre di nuovo a contrapporsi all'altro come un individuo particolare: la dinamica del conflitto consiste in un processo di successivi stadi di conciliazione e di conflitto. Se i soggetti devono abbandonare e superare i rapporti etici nei quali si trovano originariamente inseriti, perché non vedono completamente riconosciuta la loro particolare identità, allora la lotta che ne risulta non può risolversi in un contrasto per la pura autoconservazione del loro essere fisico; piuttosto, il conflitto è fin dall'inizio etico, in quanto mira al riconoscimento intersoggettivo di determinate dimensioni della individualità umana¹⁰⁶). Honneth cerca di evidenziare i forti elementi di continuità tra il giovane Hegel e lo studioso di psicologia sociale Mead, il quale sostiene, partendo da premesse concettuali naturalistiche, che i soggetti umani debbano la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo. Con lo Hegel del periodo jenesse, Mead condivide l'idea di una genesi sociale dell'identità dell'Io e concorda nella critica all'atomismo della tradizione contrattualistica. Punto di partenza della teoria della società di Mead è il principio che indicava il primo Hegel, per cui la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere ad una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirsi dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori

¹⁰⁶ cfr. HONNETH, "Lotta", pp. 15-28

sociali. Questa premessa contiene un elemento dinamico, per cui “quell’imperativo ancorato nel processo della vita sociale agisce come un obbligo normativo che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco, poiché solo così essi sono in grado di dare espressione sociale alle aspirazioni sempre crescenti della loro soggettività. Pertanto il processo di individuazione che si svolge nella storia della specie è legato a una contemporanea amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento”; quest’ipotesi di sviluppo deve essere correlata a processi che si svolgono nel contesto pratico della vita sociale. Nelle loro teorie del riconoscimento, Hegel ha compiuto in modo idealistico il passo verso un modello conflittuale, Mead in modo materialistico: entrambi hanno interpretato la lotta sociale come una forza potenzialmente capace di produrre le strutture dello sviluppo morale della società, al contrario della tradizione teorica che da Hobbes giunge fino a Nietzsche¹⁰⁷) (Honneth in realtà riconduce a Macchiavelli l’inizio della concezione filosofica secondo la quale il campo d’indagine dell’agire sociale consisterebbe in una lotta permanente dei soggetti per la conservazione della loro identità fisica; tuttavia questa lettura di Macchiavelli non è sostenibile, egli si situa ancora all’interno di una tradizione consolidata, in cui tutto è politica: discute di azioni condannabili, ma necessarie per la salute dello Stato. In Macchiavelli la morale è importante, l’uomo politico deve compiere il gesto più altruista di tutti, rinunciando alla salvezza eterna per la *salus populi*).

Honneth fonda la conflittualità tra gruppi sociali portatori di visioni diverse (conflittualità che, come emerge dalle considerazioni svolte, egli ritiene ineliminabile) sul mancato riconoscimento dell’altro: è questo il vero oggetto del conflitto. Il conflitto sociale, egli sostiene, non è mai solo un conflitto per il mero controllo delle risorse, per avere di più, per imporre agli altri una volontà, per il potere. È un conflitto che ha, invece, come fine l’affermazione del sé individuale o collettivo, un’affermazione che è veramente completa solo quando conquista il riconoscimento dell’altro. Se il conflitto è al fondo una lotta per essere riconosciuti nel proprio valore dall’altro, alla sua radice c’è sempre in qualche modo una mancanza di riconoscimento.

¹⁰⁷ cfr. ibidem, pp. 90-115

Honneth ritiene ci siano tre tipi di mancanza di riconoscimento:

- l'offesa nell'integrità fisica;
- le umiliazioni che colpiscono la autocomprensione normativa di una persona quando essa è esclusa da certi diritti accordati a tutti i membri a pieno titolo della società;
- la negazione di ogni valore sociale al proprio modo di essere, alle proprie affiliazioni culturali, al proprio orizzonte di valori (uno spregio "valutativo", in cui si sviliscono modi di vita individuali e collettivi, e si priva il soggetto della possibilità di far riferimento al proprio ideale di vita come a qualcosa dotato di significato positivo all'interno della comunità)¹⁰⁸). Quest'ultima è una situazione spesso sottovalutata, non contemplata dalle dichiarazioni sui diritti umani, anche per la difficoltà dell'accertamento, ma che può essere gravida di conseguenze. Pensiamo ai rapporti interpersonali all'interno di una società dove si sviliscano determinate attività lavorative, o professioni di fede particolari; oppure pensiamo ai rapporti tra culture diverse: quante volte la cultura occidentale ha considerato le tradizioni di popoli lontani meritevoli, nel migliore dei casi, di una mera rappresentazione folkloristica?

Il rispetto di questi riconoscimenti consente invece all'attore sociale di sviluppare un rapporto di fiducia con se stesso, rispetto di sé, autostima: il riconoscimento nelle sue varie forme rappresenta un presupposto all'autorealizzazione individuale.

Per Honneth l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo, conseguentemente l'inattentabilità e l'integrità dell'essere umano sono necessariamente dipendenti dall'approvazione degli altri; quando l'individualità cresce, e dipende dai rapporti di riconoscimento offerti dal mondo sociale, se c'è dispregio da parte dell'altro, può formarsi una violenza che può portare al crollo dell'identità dell'intera persona.

È da sottolineare l'importanza che Honneth dà all'onore, la dignità, lo status di una persona, che "è da intendersi come il grado di considerazione sociale che, nell'orizzonte culturale di una società, attiene al modo di autorealizzazione che una

¹⁰⁸ cfr. "Riconoscimento", pp. 19-23

persona persegue. Ma la gerarchia sociale dei valori, se è tale da svilire singole forme di vita o modi di pensare a forme «inferiori» o «difettose», toglie ai soggetti in questione ogni possibilità di ascrivere un valore sociale alle proprie capacità”(109).

A questo proposito è da rilevare come ci siano forme nascoste di violazione dei diritti umani e di esclusione sociale:

- macro-esclusioni: il carcere, l'internamento in ospedali psichiatrici, l'abbandono degli anziani;
- micro-esclusioni: all'interno della famiglia o di piccoli gruppi.

Attraverso l'esclusione dal gruppo, si ottiene il duplice obiettivo di:

- colpire l'individualità in quanto tale;
- eliminare la dimensione sociale dell'individuo.

Singularità e socialità sono i caratteri costitutivi della dignità della persona umana, e i diritti dell'uomo sono un'esplicitazione di tale dignità. L'esclusione sociale può violare la dignità umana pur rispettando formalmente i diritti fondamentali e si possono violare i diritti umani proprio per colpire a fondo la dignità della persona: si pensi al denudamento, alla violazione dell'intimità personale e psichica... La dignità umana diventa quindi una sorta di diritto dei diritti, o meglio di diritto *ai* diritti, diritto globale e comprensivo ad essere trattato come uomo(110).

L'analisi di Honneth fornisce degli elementi utili per comprendere l'importanza dell'Altro da sé, anche se Honneth non compie un ulteriore, fondamentale passaggio, che invece abbiamo visto essere svolto dai filosofi della coesistenza: non basta infatti riconoscere l'importanza dell'altro per la costruzione dell'identità personale (e vedremo come la psicoanalisi di Freud può essere letta in questa prospettiva, fornendo un supporto importantissimo alla teorizzazione che stiamo svolgendo), non basta che grazie all'Altro l'Io scopra i suoi diritti: il passaggio ulteriore è capire che l'Io riconosce anche nell'Altro da sé un altro Io, ontologicamente pari a sé, portatore di diritti, meritevole del medesimo rispetto. Solo così si possono fondare una relazionalità e una filosofia dei diritti dell'uomo veramente originarie ed autentiche.

¹⁰⁹ ibidem, p. 23

¹¹⁰ cfr. VIOLA, “Diritti”, pp. 171-174

CAPITOLO QUARTO
**IL DIRITTO NATURALE COME FONDAMENTO DEI DIRITTI
DELL’UOMO**

Il giusnaturalismo è l’indirizzo di pensiero che afferma l’esistenza del “diritto naturale”, ed è composto da correnti molto diverse tra loro. Cotta non può essere definito un giusnaturalista, se con tale termine si fa riferimento alla specifica manifestazione culturale sviluppatasi dopo il XVI secolo, con il nome di giusnaturalismo moderno. Però il diritto naturale è un tema che ritorna spesso in Cotta, nell’esistenzialismo di Heidegger, nell’antropologia strutturale, nella psicoanalisi, nel pensiero ecologico.

Quello di natura è forse uno dei concetti più controversi nella storia dell’umanità, e lo dimostra il fatto che dalla redazione finale della Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo il termine “natura”, dopo una lunga discussione sul suo significato, scompare⁽¹¹¹⁾: dovendo rivolgersi a miliardi di persone non poteva che riportare un linguaggio semplice e privo di quei termini che avrebbero potuto essere causa di conflittualità. Questa scomparsa non fa che riflettere il successo in occidente di una forte tendenza critica nei confronti del concetto di natura, in seguito alla crisi della “gerarchia stoico-cristiana, strutturata in ragione cosmica eterna e divina, diritto naturale e ordinamento umano, e compare come palinsesto della riflessione giuridica la distinzione fondamentale tra io e mondo, ragione e realtà, moralità e legalità”⁽¹¹²⁾, al diffondersi del relativismo culturale, al diffondersi dello storicismo.

Tuttavia, nonostante dal XIX secolo il giusnaturalismo sia stato rimpiazzato dalla filosofia della soggettività e dallo storicismo, non è scomparsa la consapevolezza della rilevanza della natura per l’autocomprensione dell’uomo: questa consapevolezza è riproposta oggi in modo perentorio dal tema teorico e pratico dei diritti umani, di cui è difficile negare il carattere transculturale e universale, di qua dalle diverse specificazioni culturali e normative conferitegli⁽¹¹³⁾.

¹¹¹ cfr. BORI, “Con-passione”, p. 102

¹¹² HOFMANN, “Dichiarazioni”, pp. 378

¹¹³ cfr. COTTA, “Persona”, pp. 158, 160, 162

L'ingiustizia oggi è evidente soprattutto in ciò che tocca la parte essenziale del diritto naturale, quella riferita ai diritti dell'uomo, che continuano ad essere violati. Accade sovente che il progresso faccia passare l'ingiustizia per il suo contrario, l'ingiustizia si avvale di una logica perversa che nega il riconoscimento di un diritto naturale, di un insieme di principi di discernimento dei criteri del giusto e dell'ingiusto: essa perviene a questa conclusione ricercando empiricamente le occasioni per attaccare degli *effetti* ingiusti a cui ha portato l'idea di diritto naturale nel corso della storia, ma tacendo, e quindi garantendo, la loro causa. Questo lede il rispetto della dignità dell'uomo, la sua libertà di svolgere apprezzamenti assiologici e critici: il diritto è naturale non unicamente nella misura in cui il suo oggetto recupera i valori propri della natura dell'uomo, ma anche perché l'uomo, grazie alla sua attività spirituale ed eidetica, è capace di cogliere questi valori naturali, è naturale *in quanto emanato dalla natura mediatrice dell'uomo*. L'abbandono del diritto naturale e il rifiuto del tipo di riflessione che vi predispone o vi conduce, è responsabile di un'ingiustizia assoluta, perché totale, coinvolgente tutte le altre. Quindi prima di verificare la violazione dei diritti dell'uomo, va posto il problema di sapere se la possibilità astratta di un fondamento dell'idea stessa di diritti naturali dell'uomo possa essere riconosciuta.

La cultura giuridica è stata influenzata negli ultimi secoli da due concezioni che continuano ad avere molta fortuna. Una è quella *volontaristica*, il cui fulcro sono il principio di maggioranza ed il concetto di volontà (sulla quale sono fondati i diritti), la quale è a se stessa la propria misura, così che uomini non si nasce ma si diventa (nel senso che l'uomo non diviene uomo se non nella sua conformità alla legge); l'altra è quella *empiristica*, la quale spoglia l'uomo del suo spirito metafisico, riducendo alla contingenza i diritti dell'uomo: infatti l'uomo diviene sede solo di bisogni verificabili nelle loro espressioni fenomeniche, per cui i diritti dell'uomo che *esistono* potrebbero anche non esserci, quelli *che non sono* non devono essere, il dover essere non essendo altro che una illusione; ed il fatto che quelli che sono *spariscano* sarà passivamente registrato come l'effetto di rapporti di forza esistenti.

Ma il diritto naturale è stato messo in crisi, oltre che dal diffondersi di queste concezioni, dalla tendenza seguita da molti fautori del diritto naturale stesso: si è spesso dimenticato che la natura è seconda e non è che l'espressione della persona,

primo principio. Basterebbe questa interpretazione per mettere a tacere tutte le obiezioni sollevate da volontarismo ed empirismo alleati contro il diritto naturale. Oggi l'individualismo converte la parte nel tutto, non c'è più unità dietro ad una pluralità abbandonata all'esplosione o alla disseminazione: in questa situazione il diritto naturale andrebbe rivisto alla luce di una filosofia che lo situi nel prolungamento della persona, la quale deve essere l'unica fonte all'infinito di diritti, al di fuori delle dichiarazioni che non ne costituiscono che il supporto imperfetto. La riconduzione alla persona offre dei vantaggi: mostra che la sede della giustizia, nel suo senso assoluto, non è nella natura, ma in ciò che la precede e la informa. I bisogni della natura e dell'umanità sono giusti per la partecipazione al valore di ciò che essi esprimono: la persona implicata nella natura. La natura appartiene all'ordine dei mezzi, e il diritto naturale corrisponde all'oggetto dei moti spontanei e abituali della natura, e coincide con tutti i beni utili al soggetto per accedere al possesso di tali oggetti nel rispetto degli altri. Ma il diritto incondizionato e fondativo è nella persona che lo giustifica perché esso assegna il fine all'oggetto e ai mezzi. Diritto e politica sono nel *Logos*, rivolti verso la verità del giusto solo se non si accontentano di indicare i risultati da raggiungere e il modo per riuscirci, ma se annunciano il fine.

Così la persona è centrale, e il diritto naturale non è il *Naturrecht* illuministico o il positivismo volontaristico, che scindono tra natura e persona. La persona restituisce l'esperienza integrale di una differenza, è l'uomo, ma non l'umanità astratta e identica in ciascuno, non la natura del genere: è il Differente, riflesso di quell'Altro che è Dio stesso. La persona costringe ad un allargamento del giusto, l'estende così lontano fin dove sorgono tratti singolari, relativizza senza posa ciò che vale per una media: il diritto naturale non è giusto riguardo al giusto personale se non sacrifica ciò che sfugge alla media⁽¹¹⁴⁾.

Cotta, del giusnaturalismo, riprende la problematicità e la ricerca di un fondamento originario e condizionante dell'esserci del diritto inteso come struttura della vita pratica: è giusto il diritto conforme alla natura. Cotta sostiene che la giustificazione di una norma trae il suo fondamento prima sul piano esistenziale. Il diritto ha il proprio fondamento nella natura dell'uomo, è antropologicamente naturale, come mostra la trasversalità transtorica del fenomeno giuridico. Il richiamo

¹¹⁴ cfr. TRIGEAUD, "Diritto naturale", pp. 41-49, 52-56

all'esperienza di Cotta non porta a un salto dal *Sein* al *Sollen*, perché il valore che fonda il *Sollen* presuppone, in ultima istanza, un referente ineliminabile situato a livello del *Sein*: l'ente per il quale è buono, o giusto, o utile, un dato comportamento: il *Sein* dell'ente uomo. Se si escludesse ciò, si arriverebbe al non cognitivismo etico.

Il diritto trae il suo presupposto dall'esser-uomo, il diritto senza un referente umano è un non-senso: “*poiché* sei (siamo) antropologicamente X, *devi* (dobbiamo) compiere Y, perché solo Y permette di agire restando X, ossia ciò che sei (siamo) antropologicamente”(115). Sul piano logico non si può passare dall'essere al dover essere, ma nel vissuto concreto dell'esperienza personale, ogni dovere è assunto con riferimento alla realtà di bisogni il cui soddisfacimento è ritenuto essenziale al completamento di sé, al superamento della propria indigenza individuale. L'indigenza e il bisogno di superarla sono caratteristiche ontologiche dell'uomo, di cui rivelano la relazionalità coesistenziale. Questa costituisce la verità dell'esser-uomo su cui si fondano i doveri oggettivi. Il diritto quale categoria trae la giustificazione della propria obbligatorietà, o deonticità oggettiva, dall'accertamento aletico della sua necessità all'esserci della forma coesistenziale cui si riferisce. Questa giustificazione è del tutto indipendente dal giudizio di valore sulla forma coesistenziale in questione: “A deve essere B, se e soltanto se B è necessario all'esserci di A”.

Così la natura è la struttura costitutiva di un ente esistenziale, grazie alla quale quest'ultimo è connotato rispetto al nulla del suo esserci. Il procedimento giustificativo ha il suo punto di riferimento nell'esserci di un ente esistenziale di cui, mediante l'analisi fenomenologica, si perviene a identificare la struttura ontologica peculiare, l'essere dell'ente stesso. Così il diritto naturale è il diritto giustificato nella sua obbligatorietà per la sua corrispondenza alla natura o struttura dell'ente a cui si riferisce(116).

Quindi c'è un diritto naturale, ma “naturale” non va inteso in senso naturalistico-biologico: la “natura” è quella dell'uomo. La natura è anche nascondimento, sporgersi e ritirarsi delle cose; il termine natura si riconnette al significato di *nascor*, crescere, svilupparsi: esprime un insieme di potenzialità che non tolgono mai il mistero originario della manifestazione. La natura, la vita, è un

¹¹⁵ COTTA, “Persona”, p. 200

¹¹⁶ cfr. COTTA, “Persona”, pp. 172-176

perenne rinnovarsi di possibilità, una creazione continua, in essa il *Logos* si mostra e si occulta⁽¹¹⁷⁾.

La natura dell'uomo implica libertà, scelta, ma alla condizione che esse non sopprimano, nel loro esercizio, ciò che le rende possibili: l'esserci dell'uomo nella sua specifica struttura ontologica.

I diritti dell'uomo e la "natura" dell'uomo

Cotta, per stabilire quali regole adottare, fa riferimento quindi non alla natura in senso generico né in senso fisico, ma alla natura dell'uomo, il quale vive nella e per mezzo della natura cosmica, con la quale si rapporta secondo la propria natura, ossia quella struttura ontologica duale che dà luogo alla possibilità esistenziale nel suo dinamico variare temporale (escludendo così ogni determinismo). Il riferimento alla natura esprime l'esigenza che il diritto corrisponda, in quanto autenticamente umano, allo statuto ontologico dell'uomo, cioè alla coesistenza. Sono gli uomini a inventare, trovare, il diritto naturale, poiché trovano, con la ragione conoscitiva, la giustificazione della norma nella sua funzionalità alla coesistenza⁽¹¹⁸⁾.

Ci sono dei diritti la cui violazione dissolve la coesistenza, ma la coesistenza è ciò che caratterizza la condizione umana, è il contesto esistenziale supremo, relativo alla relazionalità ontologica dell'uomo (d'altronde anche Rousseau è costretto ad indicare che "quando si vuole studiare gli uomini bisogna guardare vicino, intorno a se stessi, ma per studiare l'uomo bisogna imparare rivolgere il proprio sguardo lontano, bisogna da principio osservare le differenze per scoprire le proprietà")⁽¹¹⁹⁾. Così, fondamento ontologico del diritto naturale su cui poggiano i diritti dell'uomo è l'io-sintetico-relazionale, che è condizione incondizionata, non subordinata a nessun'altra condizione relativamente al mondo umano del comprendere, pensare, agire. Ma l'io non è *causa sui*, presuppone una condizione incondizionata *simpliciter*, che costituisce la sua origine: la capacità dell'ego di comprendere, pensare, agire, non è mai integrale e definitiva. C'è una tensione alla

¹¹⁷ cfr. MANZIN, "Natura", p. 100

¹¹⁸ cfr. COTTA, "Esistenza", pp. 157, 159

¹¹⁹ ROUSSEAU, "Saggio", p. 75

polarità dell'infinito immanente nell'io, e questa è la radice dell'inquietudine esistenziale dell'io, del diritto, è la "non misurata misura di ogni misura". In quanto segna i limiti ontologici della libertà individuale e dell'arbitrio del legislatore, il diritto naturale non comporta autocontraddizione. Rivela invece l'autocontraddittorietà della libertà assoluta, altrettanto irreali quanto il suo presupposto, l'io assoluto⁽¹²⁰⁾.

È necessaria una fondazione culturale dei diritti dell'uomo capace di penetrare nelle coscienze personali e dei popoli: occorre fondarli sulla natura umana, che permette di qualificarli diritti naturali dell'uomo, di ogni uomo. Non basta la codificazione dei diritti umani, nel quadro del positivismo giuridico; la validità normativa del diritto positivo è sempre contingente storicamente, poiché dipende da una volontà legislativa contingente. Però non sarebbe sufficiente sostituire il mutevole legislatore umano con l'immutabile legislatore Natura: i diritti dell'uomo devono appartenere a qualsiasi individuo per il suo semplice essere uomo, per la natura propria dell'uomo. Infatti la filosofia per cui l'uomo ha una propria natura oggettiva solo se progetta e costruisce nell'esistenza (Hegel, Marx), conseguenza della "morte di Dio", svaluta i diritti dell'uomo.

L'uomo possiede una dignità che gli spetta di per se stesso, indipendentemente dal valore o disvalore dei suoi atti, per quella differenza ontologica dagli animali e dalle cose che determina l'*excellence humaine*. L'uomo è per sua natura un essere cui sono immanenti ragione e libertà, le quali gli permettono di cercare la verità su stesso e il mondo, e di esercitare una libertà consapevole della propria responsabilità morale nei confronti degli altri uomini e del mondo. Quindi l'uomo ha una duplice capacità, conoscitiva e morale, che non è condivisa da nessun altro essere intramondano, ma è insita nella struttura umana e ne giustifica la dignità. Se si disconosce questo, l'uomo diventerebbe inevitabilmente un oggetto fra altri. Così i diritti dell'uomo risultano ora realmente universali, appartenenti ad ogni persona, in virtù della sua struttura umana, di là da ogni frontiera culturale, ideologica, politica. Sono diritti naturali indisponibili, inviolabili, che si fondano sull'eguaglianza strutturale di essenza degli individui⁽¹²¹⁾.

¹²⁰ cfr. COTTA, "Persona", pp. 180-183

¹²¹ cfr. COTTA, "Diritto naturale", pp. 33-35

I diritti rivendicati a titolo di diritti umani, i diritti al rispetto della dignità umana di ognuno, della vita e della libertà, si fondano sulla coscienza di un diritto originario. Sono la misura di ogni diritto e della sua giustificazione etica, si fondano sull'uomo; sono diritti *a priori*, indipendenti dalla forza e dai meriti dell'individuo, anteriori a qualsiasi concessione, tradizione, giurisprudenza, distribuzione di privilegi, di dignità, di titoli.

I diritti umani esprimono l'alterità come il carattere assoluto di ogni uomo, la sospensione di qualsiasi riferimento, un sottrarsi all'ordine della natura e del corpo sociale; alterità dell'unico e dell'incomparabile, a causa dell'appartenenza di ognuno al genere umano, la quale si annullerebbe proprio per lasciare ogni uomo unico nel suo genere. C'è un'identità assoluta della persona, che è incomparabile e unica. C'è un'unicità al di là dell'individualità di individui molteplici nel loro genere, un'unicità che resta concreta proprio nella forma dei diversi diritti umani: diritti umani che manifestano l'unicità o il carattere assoluto della persona nonostante la sua appartenenza al genere umano o a causa di questa appartenenza. L'identità del genere comprende ciò che è assolutamente dissimile, una molteplicità di esseri unici che non possono essere sommati, nella quale ogni uomo si afferma come lo scopo unico del mondo: sarebbe proprio questa la "traccia di Dio" nell'uomo, il punto della realtà nel quale soltanto l'idea di Dio può venire all'uomo. Ciò significherebbe la venuta dell'idea di Dio a partire dai diritti umani⁽¹²²⁾.

Ma i diritti umani, in quanto propri del soggetto-unico, non corrono il rischio di essere smentiti o urtati dai diritti dell'altro? La libertà individuale non può dirsi (volterrianamente) limitata dall'Altro? Nella concezione individualistica è la giustizia a risolvere il conflitto ed a consentire la convivenza; il che comporta, coerentemente, che ci siano una limitazione del diritto e della volontà libera, che il diritto umano resti represso e la pace precaria. Levinas denuncia l'onnipotenza della identità (tema centrale della filosofia occidentale), l'imposizione di diritti naturali il cui fondamento sono in realtà le condizioni sociali e psicologiche legate allo stato culturale, tecnico ed economico della società occidentale⁽¹²³⁾. Abbiamo già criticato l'individualismo, sappiamo che in realtà la difesa dei diritti umani corrisponde ad una vocazione esterna allo Stato, e che per tutelarli davvero, non converrebbe più

¹²² cfr. LEVINAS, "Soggetto", pp. 123-125

¹²³ cfr. D'ARIENZO, "Levinas", p. 110

comprenderli esclusivamente a partire da una libertà che, virtualmente, sarebbe già la negazione di ogni altra libertà. Levinas rifiuta la concezione moderna della libertà come scelta, una libertà intesa come assenza di ostacoli ed in cui anche l'altro finisce per costituire un limite alla libertà stessa; quella moderna è una concezione in cui ad essere originario è l'ostacolo (poiché è il suo superamento che rende più liberi), e porta a prevalere coloro che posseggano più potere. Levinas invece si richiama ad un concetto diverso di libertà, intesa come facoltà di conoscere la Verità attraverso la ricerca dell'Altro, del "volto", che può capire la passione dell'io: "libertà-per", la quale non può essere imposta all'uomo (che non può fare a meno di essere libero) ma che deve essere costantemente *ricordata* (a sé ed agli altri). Ciò rende possibile una limitazione libera della propria "libertà-da". La presenza del prossimo e dei diritti altrui, quindi, non determina violenza, non suscita paura nel soggetto, che acquista altresì coscienza di sé e dei propri diritti attraverso la responsabilità. È necessario che il compromesso portato dalla giustizia sia accettato dalle volontà libere non come un male necessario per vedere garantita la propria sicurezza, nonostante costituisca una limitazione della propria libertà, bensì in nome di una pace preliminare fondata sulla relazionalità, sul bisogno che ognuno ha dell'Altro, sul dis-interesse che procede dall'amore, per il quale soltanto l'unico e l'assolutamente altro possono significare il loro senso, il primo nell'amato ed il secondo in se stesso. L'uno e l'altro significa l'uno di fronte all'altro, io per l'altro; l'uomo è unico nel suo genere, assolutamente differente da tutti gli altri, ma capace, in questa differenza, di essere non-indifferente nei confronti dell'altro. Non-indifferenza o socialità-bontà originaria, pace o speranza di pace, benedizione, *shalom*, evento iniziale dell'incontro. L'altro mi riguarda, perché mi interessa, mi sta a cuore come qualcuno di cui debbo rispondere: l'Altro che mi (ri)guarda è Volto. C'è bontà nella pace in cui l'io risponde di altri per difendere i diritti dell'altro uomo, c'è libertà nella fraternità. Manifestarsi originariamente come diritti dell'altro uomo e come dovere per me, nella fraternità: è questa la fenomenologia dei diritti umani. Essi affermano i diritti di colui che è obbligato verso il suo prossimo, il suo dovere nei confronti di chi interPELLI la sua responsabilità, e costituiscono un'investitura della sua personale libertà¹²⁴).

¹²⁴ cfr. LEVINAS, "Soggetto", pp. 128-131

Quindi diritti umani significa non solo il fare agli altri quanto si desidera sia fatto a noi stessi (la “regola aurea” presente nel Vangelo, ma anche, soprattutto nella sua formulazione negativa, nel giudaismo rabbinico, nel mandeismo, nel mondo greco-romano, in Islam, nella Cina [nell’idea di *shu*, reciprocità], nell’induismo, nel giainismo, nel buddismo: essa può valere come traccia etica transculturale, esprimendo la consapevolezza che, nella comune appartenenza umana, l’affermazione -non egoistica- di se stessi deve essere mediata dal rispetto, dalla promozione e dalla libera risposta dell’altro. Anche nella Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali ritroviamo la convinzione che questa dovrebbe essere la norma immutabile, incondizionata, per tutti gli ambienti della vita, per la famiglia e la comunità, per le razze, le nazioni e le religioni⁽¹²⁵⁾), ma significa anche la certezza che il diritto non si attui senza il sentimento dell’obbligo verso ogni essere umano⁽¹²⁶⁾.

A questo proposito, Ghandi rispondeva al questionario se fosse necessaria una Dichiarazione dei diritti:

Ho imparato da mia madre, illetterata ma molto saggia, che tutti i diritti dell’uomo degni di essere meritati e conservati sono quelli dati dal dovere compiuto. Così lo stesso diritto alla vita ci viene soltanto quando adempiamo al dovere di cittadini del mondo. Secondo questo principio fondamentale, è probabilmente abbastanza facile definire i doveri dell’Uomo e della Donna e collegare ogni diritto a un dovere corrispondente che conviene compiere in precedenza. Si potrebbe dimostrare che ogni altro diritto è solo un’usurpazione per cui non vale la pena lottare⁽¹²⁷⁾.

Crediamo siano significative le parole di Simone Weil, quando sostiene che occorra recuperare l’idea di obbligo verso l’essere umano in quanto tale, a partire dai bisogni concreti, primo fra tutti il cibo:

Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l’obbligo cui esso corrisponde; l’adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa (...). Un uomo, considerato di per se stesso, ha solo dei doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di

¹²⁵ cfr. KUNG-KUSCHEL, “Etica”, pp. 25s.

¹²⁶ cfr. BORI, “Consenso”, pp. 106s.

¹²⁷ GANDHI “Lettera”, pp. 25s.

vista, hanno solo dei diritti (...). Quest'obbligo non si fonda su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato, né sul supposto orientamento della storia. Poiché nessuna situazione di fatto può suscitare un obbligo (...). Quest'obbligo è eterno. Esso risponde al destino eterno dell'essere umano (...). Quest'obbligo è incondizionato. Se esso è fondato su qualcosa, questo qualcosa non appartiene a questo mondo. Nel nostro mondo non è fondato su nulla (...). Quest'obbligo non ha fondamento, bensì una verifica nell'accordo della coscienza universale. Esso è espresso da taluni dei più antichi testi che ci siamo conservati. Viene riconosciuto da tutti e in tutti i casi particolari dove non è combattuto dagli interessi o dalle passioni. Il progresso si misura su di esso (...). Benché quest'obbligo eterno risponda al destino eterno dell'essere umano, esso non ha per suo diretto oggetto quel destino (...). L'obbligo è adempiuto soltanto se il rispetto è effettivamente espresso, in modo reale e non fittizio; e questo può avvenire soltanto attraverso i bisogni terrestri dell'uomo. La coscienza umana su questo punto non ha mutato mai. Migliaia di anni fa gli egizi pensavano che un'anima non possa giustificarsi dopo la morte se non può dire: "Non ho fatto patire la fame a nessuno". Tutti i cristiani sanno di dover udire un giorno, Cristo dire loro: "Ho avuto fame e tu non mi hai dato da mangiare"(...). Far sì che non soffra la fame quando si ha la possibilità di aiutarlo è dunque un obbligo eterno verso l'essere umano. Essendo quest'obbligo il più evidente esso dovrà servire come esempio per comporre l'elenco dei doveri eterni verso ogni essere umano⁽¹²⁸⁾.

¹²⁸ WEIL, "La prima radice", pp. 13-16

PARTE SECONDA

I DIRITTI DELL'UOMO IN UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA

La seconda parte di questo lavoro si propone l'obiettivo di evidenziare come la prospettiva antropologica emersa nel corso delle riflessioni filosofiche svolte, possa essere confermata da discipline quali la psicoanalisi e l'antropologia, poiché non si possono ignorare i contributi dell'indagine antropologico-culturale sull'origine della civiltà e sulla centralità in questa della relazionalità etico-giuridico-familiare, né quelli dell'analisi del soggetto profondo e della normalità o anormalità intersoggettive. "L'antropologia è proprio lo spazio conoscitivo-riflessivo compreso tra gli «oggetti intenzionali» e le «ragioni dell'essere». È oggi, per una filosofia viva, l'inevitabile passaggio tra l'esperienza ingenua ed una autentica speculazione; come una volta la psicologia, che oggi del resto ne fa parte, essa rappresenta la via regia attualmente necessaria ad una metafisica (vivente)". L'uomo è un Singolo-esistente per definizione co-esistente, in senso sia ontologico che ontico, "è un Io-soggetto, infatti, che cammina verso se stesso co-esistendo con altri Io-soggetti, e tale cammino è la vissuta relazione di verità con l'Essere nella relazione donativo-partecipativa dell'Essere con l'esserci, le esistenze e la coesistenza, la storia"⁽¹⁾.

Non possiamo non sottolineare ancora una volta che la nostra ricerca si inserisce all'interno di una scuola che si muove in una prospettiva di unità del sapere, affermando che la conoscenza debba essere intesa in un senso globale, in modo da permettere di interpretare il reale da tante visuali diverse, nella consapevolezza che la verità è il campo stesso dell'intero, per cui ogni punto dell'esperienza è significativo, in quanto radicato nel luogo del valore, ma nessuno di tali punti può essere preso per definitivo, presentando esiti particolari, rivedibili, problematici; esiste un *quid pluris* che unisce le singole componenti, in modo che non siano una stocastica somma bensì un tutto.

Cercheremo delle interpretazioni degli esiti di queste diverse discipline, che confermino la relazionalità ontologica degli uomini, consapevoli però che potrebbero essere fornite letture differenti: le cosiddette scienze umane forniscono dei dati che

¹ VENTURA, "Antropologia", pp. 3-6

devono essere interpretati alla luce della propria concezione del mondo, l'errore consisterebbe nell'assolutizzare tali dati in modo da fondare una filosofia partendo proprio da essi.

Inoltre l'antropologia, grazie alla conoscenza approfondita delle diverse culture presenti nel mondo, ed alla sua naturale apertura verso l'altro, può fornire un valido supporto nella ricerca di diritti umani condivisi, non recepiti come un'imposizione dell'Occidente. L'incrocio delle culture, così diffuso negli ultimi anni, può portare tanto all'“alleanza” quanto all'antagonismo, e proprio di fronte alle diversità culturali i diritti individuali della modernità vacillano, manifestando tutti i loro limiti, ed assieme ad essi la loro pretesa universalità, al punto che si può facilmente prevedere che, in base alle direzioni scelte oggi, vedremo scomparire, o al contrario affermarsi, i diritti dell'uomo, solo a prezzo di una profonda reinterpretazione della loro nozione.

Per questo risulta indispensabile un approccio antropologico ai diritti dell'uomo: per attingere l'unità (che non significa uniformità) occorre partire dalla pluralità delle rappresentazioni dell'uomo e del mondo⁽²⁾.

L'antropologia giuridica può quindi aiutarci a ripensare i diritti dell'uomo, spesso studiati solo da un punto di vista storico, sociologico o politologico, valorizzando le particolarità etniche, culturali, religiose, in modo da intenderli anche come diritti culturali: infatti l'antropologia giuridica tiene conto di storia e politica, dei fattori culturali dell'identità e della differenza, del diritto. Prendere in considerazione l'antropologia è molto importante perché, se ci fosse un piano strutturale che renda ragione della persistenza e dell'invarianza spazio-temporali delle forme elementari del giuridico, i diritti dell'uomo sarebbero sottratti al volontarismo ed al relativismo, per essere invece consegnati ad un tentativo di lettura fenomenologica impostata *ontologicamente*: vedremo emergere l'esistenza di regole universalmente presenti, che dovranno essere lette non in chiave giusnaturalistica, ma nella prospettiva di una analisi fenomenologica circa i significati e le valenze di ciò che il diritto rappresenta nell'esperienza umana. Se si vuole che le varie dichiarazioni sui diritti non restino inaffidabili, è necessario tematizzare cosa vuol dire *uomo*, *diritto*, *diritti dell'uomo*, poiché queste nozioni non possono essere fatte

² cfr. ROULAND, “Fondamenti”, p. 245

dipendere da un consenso politico attorno a un certo numero di valori più o meno largamente condivisi ed accettati dalla comunità internazionale, ma devono essere legate a una profonda necessità antropologica, dato che la questione dei diritti dell'uomo rimette all'ordine del giorno del dibattito filosofico il diritto in quanto tale: si dovrà allora fare riferimento al riconoscimento di una universalità di principio che sia assunta a predicato del diritto di ogni persona, uomo, donna, bambino, a qualunque ambiente geografico e culturale appartenga, e questo sarà possibile grazie "ad un approccio fenomenologico metaculturale, di competenza dell'antropologia, integrato dalla problematizzazione di elementi a forte valenza speculativa", essendo l'"universale" un concetto filosofico³).

³ SCILLITANI, "Diritti", pp. 11, 17-20

CAPITOLO PRIMO

ANTROPOLOGIA E PLURALITÀ DELLE CULTURE

Preliminarmente può risultare utile svolgere qualche precisazione terminologica:

- L'*etnografia* consiste nell'osservazione e nell'analisi di gruppi umani considerati nella loro particolarità, e mira a rendere la vita di ognuno di essi; corrisponde quindi ai primi stadi della ricerca: osservazione e descrizione, lavoro sul terreno;
- L'*etnologia* utilizza in modo comparativo i documenti presentati dall'etnografo⁽⁴⁾, analizzando ed interpretando le somiglianze e le differenze fra le società e le culture umane, di solito all'interno di studi monografici o per grandi regioni culturali⁽⁵⁾, realizzando, rispetto all'etnografia, un primo passo verso la sintesi ("la quale può avvenire in tre direzioni: geografica, se vogliamo integrare conoscenze relative a gruppi vicini; storica se vogliamo ricostituire il passato di una o più popolazioni; infine sistematica, se isoliamo, per dedicargli un'attenzione particolare, un certo tipo di tecnica, di costume o di istituzione")⁽⁶⁾;
- L'*antropologia* costituisce una seconda e ultima tappa della sintesi, che ha per base le conclusioni dell'etnografia e dell'etnologia, "mira a una conoscenza globale dell'uomo abbracciando l'argomento in tutta la sua estensione storica e geografica; aspirando ad una conoscenza applicabile all'insieme dello sviluppo umano, diciamo, dagli ominidi sino alle razze moderne; e tendendo a conclusioni, positive o negative, ma valide per tutte le società umane, dalla grande città moderna alla più piccola tribù della Melanesia". Quindi etnografia, etnologia ed antropologia costituiscono tre momenti della stessa ricerca⁽⁷⁾;

⁴ cfr. LÉVI-STRAUSS, "Antropologia", pp. 14, 388s.

⁵ cfr. MERCIER, "Storia", p. 17

⁶ LÉVI-STRAUSS, "Antropologia", p. 389

⁷ ibidem, p. 390

- L'*etnografia giuridica* consiste nella raccolta e nella descrizione di dati qualificati come giuridici al triplice livello dei discorsi, delle pratiche e delle rappresentazioni di una data società;
- L'*etnologia giuridica* interpreta le articolazioni, unisce ciascun livello agli altri e l'insieme dei tre livelli al funzionamento generale della società data;
- L'*antropologia giuridica* cerca di ordinare la cultura umana nella sua generalità relativamente all'ambito del diritto, attraverso la comparazione tra i sistemi giuridici di tutte le società osservabili⁸).

Possiamo ora addentrarci in un mondo, quello presentato dall'antropologia, ricco di differenze.

I barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro, né con maggior ragione.(...) La ragione umana è una tintura data in egual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano: infinita come materia, infinita come varietà.(...) In uno stesso paese le vergini mostrano scoperte le loro vergogne, e le maritate le coprono e le nascondono accuratamente(...). E altrove, se è un mercante che si sposa, tutti i mercanti invitati alle nozze giacciono con la sposa prima di lui.(...) E ci sono popoli presso i quali si vedono bordelli pubblici di maschi, ed anche matrimoni tra di loro; dove le donne vanno alla guerra insieme ai loro mariti(...). Dove eredi non sono i figli, ma i fratelli e i nipoti; e altrove i nipoti soltanto, salvo nella successione del sovrano(...). Dove si piange la morte dei fanciulli e si festeggia quella dei vecchi(...). Dove fanno cuocere il corpo del morto per poi macinarlo fino a ridurlo a una specie di brodo che essi mescolano al vino e bevono. Dove la sepoltura più ambita è essere mangiati dai cani, altrove dagli uccelli(...). Dove si varia la forma dell'amministrazione secondo che lo richiedano gli affari(...). Dove uomini e donne sono circoncisi e al tempo stesso battezzati(...). Dove nei matrimoni la parentela è proibita non solo fino al quarto grado, ma anche in ogni grado più lontano(...). Qui si vive di carne umana; là è pietoso servizio uccidere il proprio padre a una certa età(...). La consuetudine non ha perfino creato uno Stato di sole donne? Non ha posto loro le armi in mano?(...) E insomma, secondo me, non c'è nulla che essa non faccia o che non possa: e con ragione Pindaro, a quanto mi è stato detto, la chiama regina e imperatrice del mondo(...). Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarsene senza soddisfazione(...). Ma il principale effetto della sua potenza è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a mala pena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi(...). I popoli allevati nella libertà e nell'autogoverno, considerano ogni altra forma di governo mostruosa e contro natura. Quelli che sono abituati alla monarchia fanno lo stesso(...). Dario domandò ad alcuni Greci a qual prezzo avrebbero accettato di adottare l'usanza degli indiani di mangiare i loro padri morti (poiché questa era la loro regola, ritenendo di non poter dar loro più acconcia sepoltura che in se stessi); essi gli risposero che per nessuna cosa al mondo l'avrebbero fatto; ma , avendo provato anche a convincere gli indiani ad abbandonare il loro sistema per adottare quello della Grecia, che era di bruciare i

⁸ cfr. ROULAND, *Antropologia giuridica*, p.120

corpi dei loro padri, egli destò in loro un orrore ancor più grande. Ciascuno fa così, poiché l'abitudine ci nasconde il vero aspetto delle cose⁹).

Montaigne è spesso considerato uno dei padri dell'antropologia: egli cerca di mettere in crisi le verità acquisite, critica la presunzione dell'uomo di porsi al centro dell'universo, dubita di ogni teoria o dottrina, mettendo in discussione tutto. Montaigne usa tutte le fonti che ha a disposizione, ed avendo molto viaggiato, confronta le usanze dei diversi popoli, come emerge dal testo riportato: la diversità gli appare radicale, consentendogli di giustificare un'antropologia assolutamente relativistica. Montaigne così si chiude in se stesso, in un io che è quello dell'individuo che si isola.

La posizione di Montaigne è importante perché è la posizione maggiormente diffusa tra gli etnografi, gli etnologi e gli antropologi ancora oggi, forse perché vivere presso popoli lontani e con tradizioni molto diverse dalle proprie, comporta spesso uno straniamento difficile da accettare: l'osservatore viene cambiato dal contatto con culture diverse, ed è comprensibile cadere nel relativismo. L'antropologia culturale studia il comportamento dei popoli primitivi proprio quale testimonianza della diversità e dell'autosignificanza delle culture, tuttavia l'innegabile realtà del pluralismo e del relativismo culturali non comporta che non sia possibile ipotizzare una fondamentale unità di tutte le culture; il relativismo culturale nasconde spesso la rinuncia, da parte degli antropologi a porsi sul serio il problema dell'uomo e della sua identità transculturale. L'errore del relativismo non sta nel sottolineare le diversità e la difficile comunicabilità tra culture diverse, ma nel ritenere che le culture siano autosignificanti, universi chiusi di esperienza che non rinviano ad altro che a se stessi, mentre sono dei sistemi attraverso i quali gli uomini, attraverso le modalità più disparate, "hanno cercato di attingere ad una realtà che non può essere definita culturale, ma antropologica *tout court*, o, se si vuole, metafisica"¹⁰). Anche per Lévi-Strauss il relativismo culturale sarebbe un "paradosso" che nasconde un pregiudizio etnocentrico: la diversità delle culture, sostiene, è un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società, anche se l'atteggiamento più diffuso consiste nel ripudiare le forme culturali più lontane da quelle con cui ci identifichiamo, chiamandole "barbare" o "selvagge",

⁹ MONTAIGNE, "Saggi", pp. 145-151

¹⁰ D'AGOSTINO, "Normatività", pp. 45s., 58s.

il che denota il rifiuto di includere all'interno della cultura tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive. Essendo questo atteggiamento comune a tutte le società (infatti spesso l'umanità cessa alle frontiere della tribù), emerge che "proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi, ci identifichiamo nel modo più completo con quello che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono come i più «selvaggi» o «barbari» fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie"⁽¹¹⁾.

Tuttavia la semplice proclamazione dell'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini senza distinzione di razza e di cultura, è una soluzione deludente per consentire la fratellanza tra gli uomini⁽¹²⁾, poiché non si può negare l'evidenza della diversità tra le varie culture, sia lungo l'asse diacronico delle epoche storiche sia nel paragone sincronico che permette di differenziare la cultura di un popolo da quelle diverse, né che anche all'interno di una stessa cultura vi sia differenziazione: tuttavia questa *iper-differenziazione* emergente dalle manifestazioni della socialità umana mostra che l'uomo produce differenza proprio per plasmare una propria identità. Alla base del fenomeno vi è una esigenza di riconoscimento comune a tutte le culture umane, e ciò fa supporre l'esistenza di una proiezione universale *dentro e attraverso* il darsi delle diversità, la quale è una ricchezza, esalta l'essere dell'uomo, poiché la diversificazione fa accrescere la consapevolezza di appartenere a una comunità; anche l'identità etnica può svilupparsi solamente partendo da un confronto con le altre culture e da una differenziazione rispetto ad esse⁽¹³⁾ (non deve essere tuttavia dimenticato che essa è sempre parziale, non è "il tutto", poiché l'uomo è *in* una cultura, non *di* una cultura). L'antropologia consente di apprezzare la diversità, permettendo di valutare la capacità, che ogni cultura mostra di possedere, di interpretare a suo modo l'autorità, il potere, il bene comune, le relazioni giuridiche; inoltre grazie ad essa è possibile ipotizzare dei fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo, così che si possa affrontare l'apparente contraddizione fra la dimensione universale, proclamata in ordine ai diritti dell'uomo, e la diversità culturale. Non va dimenticato che l'uomo realizza la sua natura non in un'umanità astratta, ma in seno

¹¹ LÉVI-STRAUSS, "Razza", p.104

¹² cfr. ibidem, pp.104-106

¹³ cfr. SCILLITANI, "Diritti", pp. 23-25

a culture che si differenziano molto tra loro: la modernità ha cercato un compromesso che sta cancellando le diversità, cosicché i diritti dell'uomo sono diventati la versione giuridica della globalizzazione, programmata politicamente in termini di democratizzazione ed economicamente tradotta come diffusione mondiale del libero mercato. In realtà la diversità delle culture dovrebbe essere una condizione per un riconoscimento dei diritti adeguato alle circostanze, in cui universalità e diversità interagiscano positivamente.

Lévi-Strauss sostiene che la diversità delle culture sia in funzione delle relazioni che uniscono i gruppi, e, allo stesso modo, che la diversità degli individui in una cultura sia funzionale alla cooperazione inter-individuale, evidenziando così il riconoscimento di una parità ontologica degli individui, poiché la diversità è l'uomo stesso: non ci sarebbe relazione se non si desse qualche diversità⁽¹⁴⁾.

Tuttavia l'antropologia non si riduce al relativismo, ed ha cercato di interpretare le diversità attraverso prospettive anche molto diverse: evoluzionismo, diffusionismo, funzionalismo erano, soprattutto in passato, ma ancora oggi sono, espressione dell'antropologia tradizionale, ma crediamo che possa essere lo strutturalismo di Lévi-Strauss ad indicare una prospettiva antropologica che confermi il fondamento dei diritti dell'uomo che abbiamo indicato nella prima parte del nostro lavoro.

Etnografia ed etnologia sono insufficienti da sole a spiegare la realtà: l'etnologia si occupa di società che possono essere studiate solamente nel presente, lasciandosi così sfuggire la dimensione del tempo e trascurando la dimensione diacronica dei fenomeni; l'etnologia cerca di superare la realtà particolare di una indagine concreta per raggiungere la dimensione diacronica degli avvenimenti, aspirando alla ricostruzione del passato delle società primitive, ma in tal modo si allontana dalla concretezza di riferimenti precisi e circostanziati. Se la storia è insieme studio della successione temporale degli avvenimenti ed analisi dell'individuale e del concreto, etnografia ed etnologia non riescono a soddisfare contemporaneamente entrambi i criteri.

Anche l'antropologia tradizionale ha riprodotto in se stessa le aporie della conoscenza storica, e Lévi-Strauss ha sottolineato le difficoltà interne e le

¹⁴ cfr. ibidem, pp. 28-34

conclusioni contraddittorie di un'antropologia che alla storia ha fatto grande riferimento, mettendo in discussione, attraverso l'esame di criteri e soluzioni proposte da evoluzionismo, diffusionismo, funzionalismo, l'assetto categoriale dello studio dell'uomo nelle sue possibilità di stabilire concordanze e differenze con la storia.

L'*evoluzionismo sociale*, che è la concezione che ha dominato l'antropologia ottocentesca⁽¹⁵⁾ e che, pur avendo ricevuto vigore dall'evoluzionismo biologico, non va confuso con esso, riteneva di poter costruire un'antropologia scientifica in base al concetto di evoluzione, considerato il principio fondamentale per valutare i fenomeni socio-culturali: "stato selvaggio" e stato di civiltà formerebbero una sequenza di progresso, per cui i diversi stadi in cui si trovano le società umane sarebbero tappe di un unico svolgimento⁽¹⁶⁾. Lévi-Strauss critica tale impostazione, la quale riduce il culturale al biologico, rilevando che lo schema che si ottiene dipende dai criteri che si utilizzano, avendo le diverse società priorità diverse e conoscenze diverse qualitativamente, criteri sempre relativi che vengono chiamati a sottoscrivere la proclamazione etnocentrica della superiorità occidentale: spesso si utilizza come criterio quello dell'energia disponibile *pro capite* come espressione del grado di sviluppo di una società, giungendo ad una classificazione che vede al vertice il Nord America, seguito dall'Europa e dagli Stati in cui l'industrializzazione è ormai diffusa, mentre vengono poi confinati nel "terzo mondo" centinaia di società che appaiono come una nebulosa indistinta, ma che in realtà non sono affatto identiche. Ma su altri piani, si collocano agli antipodi le une dalle altre; a seconda della prospettiva scelta, si possono quindi stabilire classificazioni differenti: ogni società raggruppa, mantiene o esclude tutta una serie di elementi, e ciò che costituisce l'originalità di ognuna di esse consiste nella sua maniera particolare di risolvere i problemi, di operare una prospettiva dei valori, che sono approssimativamente gli stessi per tutti gli uomini, possedendo tutti un linguaggio, delle tecniche, un'arte, delle cognizioni di tipo scientifico, delle credenze religiose, una organizzazione sociale, economica o politica. "Questo dosaggio non è mai esattamente lo stesso per ogni cultura, e l'etnologia moderna si dedica sempre più al compito di svelare le origini segrete di quelle opzioni più che a stabilire un inventario di aspetti

¹⁵ cfr. MERCIER, "Storia", p. 40

¹⁶ cfr. CALDIRON, "Fondamenti", pp. 29-31

separati”⁽¹⁷⁾). Inoltre non si può stabilire un’analogia, come invece sostengono gli evoluzionisti, tra i fatti sociali e i fatti naturali studiati dal fisico: l’evoluzionismo considera delle specie gli elementi isolabili delle culture particolari (ad esempio l’uso dell’arco e delle frecce), dimenticando che, mentre la ricostruzione del naturalista viene garantita dal legame biologico della riproduzione, gli elementi considerati dall’evoluzionista, derivano ognuno da un sistema di rappresentazioni⁽¹⁸⁾.

L’evoluzionismo non fa altro che tentare di sopprimere le diversità delle culture fingendo di riconoscerla in pieno: considerando i diversi stati in cui si trovano le società umane come tappe di un unico svolgimento il quale, muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso una stessa meta, la diversità diventa solo apparente. “L’umanità diventa una ed identica a se stessa; solo che tale unità e tale identità non possono realizzarsi se non progressivamente, e la varietà delle culture illustra i momenti di un processo che dissimula una realtà più profonda o ne ricalca la manifestazione”⁽¹⁹⁾.

Il *diffusionismo* sostiene invece che la presenza di analogie tra culture diverse sarebbe dovuta agli intrecci di scambi culturali, ad una diffusione culturale, e tenta di definire dei percorsi o dei centri di diffusione attraverso le relazioni storiche che sono esistite tra queste società o tra questi spazi socio-culturali⁽²⁰⁾. Il problema affrontato dal *diffusionismo* è significativo nella ricerca etnologica, riguardando l’ampiezza dell’area empirica, nell’ambito della quale si possono proporre le connessioni generali, poiché, se i dati che ci si propone di confrontare sono vicini, storicamente e geograficamente, non si è mai sicuri che si tratti di fenomeni distinti anziché di un solo fenomeno, superficialmente diversificato, se invece sono troppo eterogenei, il confronto diventa illegittimo, riguardando fenomeni imparagonabili. Il problema è che il *diffusionismo* cerca di spiegare la realtà cercando analogie ad ogni costo, proclamando subito l’unità dell’origine di fenomeni molto diversi e lontani nello spazio e nel tempo⁽²¹⁾. Il *diffusionista* cerca di ricostruire individui con frammenti desunti da categorie diverse, ma riuscirà a costruire soltanto uno pseudoindividuo, risultando le coordinate spaziali e temporali dalla maniera in cui gli elementi sono

¹⁷ LÉVI-STRAUSS, “Razza”, pp. 120, 123

¹⁸ cfr. ibidem, “Antropologia”, pp. 15-17

¹⁹ ibidem, “Razza”, p. 107

²⁰ cfr. MERCIER, “Storia”, pp. 82s.

²¹ cfr. CALDIRON, “Fondamenti”, pp. 33s.

stati scelti e composti tra loro, invece di conferire un'unità reale all'oggetto: i "cicli" culturali del diffusionista sono, allo stesso modo degli "stadi" dell'evoluzionista, il frutto di un'astrazione, che non potrà essere corroborata da testimoni, congetturale ed ideologica. Questi studi non insegnano niente, sostiene Lévi-Strauss, sui processi "coscienti o inconsci, tradotti in esperienze concrete, individuali o collettive, attraverso le quali uomini non dotati di un'istruzione sono giunti ad acquisirla, sia inventandola, sia trasformando istituzioni anteriori, sia ricevendola dal di fuori"⁽²²⁾.

Rifiutare gli accostamenti proposti dai diffusionisti non significa negare la possibilità di connessioni, poiché se si presentano analogie che non trovano spiegazione dal punto di vista storico, non per questo diventano irrilevanti, bensì rimandano ad un livello ulteriore nel quale sarà possibile scioglierne il senso: oltre alla storia (la quale resta la prima via da percorrere, poiché la possibilità del contatto culturale deve sempre essere tenuta in considerazione) è necessario richiamarsi ad una dimensione la cui ulteriorità non riguarda soltanto il metodo d'indagine, ma la stessa natura dei fenomeni affrontati⁽²³⁾. Lévi-Strauss rivendica in tal senso il diritto di "confrontare l'arte americana e quella della Cina o della Nuova Zelanda, anche se sono state fornite mille volte le prove che i Maori non hanno potuto portare le loro armi e i loro ornamenti sulla costa del Pacifico. Certo l'ipotesi del contatto culturale è quella che più facilmente spiega rassomiglianze complesse che non si possono spiegare appellandosi al caso. Ma se gli storici affermano che il contatto è impossibile, ciò non prova che le rassomiglianze siano illusorie, ma solo che bisogna rivolgersi altrove per scoprire la spiegazione". Quindi "se la storia, sollecitata senza tregua (e da sollecitare in primo luogo), risponde di no, ci volgeremo allora verso la psicologia o verso l'analisi strutturale delle forme, e ci chiederemo se per caso connessioni interne, di natura psicologica o logica, non consentano di capire ricorrenze simultanee, con una frequenza e una coesione che non possono risultare dal semplice giuoco delle probabilità"⁽²⁴⁾.

Altra prospettiva è quella dell'*etnologia funzionalista*, che si propone di cogliere la prospettiva dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, e di rendersi conto di come egli vede il mondo, studiando minuziosamente le società concrete, in modo da

²² LÉVI-STRAUSS, "Antropologia", pp. 17s.

²³ cfr. CALDIRON, "Fondamenti", pp. 35s.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, "Antropologia", p. 278

individuare le finalità per cui sorgono, e cioè le funzioni a cui rispondono e i bisogni che soddisfano, istituti, costumi, strumenti, idee, così pervenendo alle leggi che sono alla base degli atteggiamenti culturali e degli organismi sociali. Questo obiettivo finale è proprio anche dello strutturalismo, ma le divergenze tra le due prospettive sono profonde, poiché il funzionalismo cerca le “leggi generali” in sede etnografica, rifiutando ogni indagine di tipo storico, e non cerca invece quel livello ulteriore che è la struttura. I funzionalisti sono dunque degli etnologi che chiudono risolutamente gli occhi di fronte ad ogni informazione storica relativa alla società considerata, pretendendo di raggiungere di colpo delle verità generali. Tuttavia, se è vero che la ricerca antropologica non può ridursi a ricerca storica, è vero anche che la storia non può essere rifiutata *in toto*, poiché la semplice osservazione empirica di una qualunque società non è sufficiente per raggiungere osservazioni universali (anzi si rischia che le vaste generalizzazioni che si traggono si riducano a luoghi comuni), per cui il funzionalismo non è in grado di attingere l’universalità dalla funzione e può essere sospettato di semplificazione e di apriorismo⁽²⁵⁾.

Il punto più discutibile del funzionalismo è quello di incentrare le attività dell’uomo sul concetto di “bisogno”: Malinowski (“l’araldo più chiaro e più persuasivo” di questa teoria) constata che gli uomini hanno dei bisogni, i quali sarebbero universali, e la cultura sarebbe il mezzo che permette di soddisfarli⁽²⁶⁾. Anche il diritto può essere definito attraverso la sua funzione, che è innanzitutto una funzione di reciprocità, così da consentire la coesione della società ed evitare i conflitti (quindi al fondo troviamo una concezione conflittuale dei rapporti tra gli uomini)⁽²⁷⁾. Come emerge da affermazioni come quella secondo la quale i bisogni organici (che sono propri anche degli animali) dell’uomo forniscono gli imperativi fondamentali che promuovono lo sviluppo della vita sociale, il funzionalismo può finire con il cadere nell’utilitarismo, dando una lettura della società in termini di utilità. Ma, come vedremo, soprattutto analizzando quel “fatto sociale totale” che è il dono, Lévi-Strauss respinge la riduzione della vita in società ad una lettura economicistica.

²⁵ cfr. LÉVI-STRAUSS, “Antropologia”, pp. 24-28

²⁶ cfr. MERCIER, “Storia”, pp. 131

²⁷ cfr. ROULAND, “Antropologia giuridica”, pp. 65s.

Quindi il nostro referente sarà Lévi-Strauss, iniziatore di un'antropologia che si configura "scientifica" quanto al metodo e "filosofica" quanto all'oggetto, proponendosi di raggiungere la conoscenza dell'"uomo totale", attraverso la "totalità delle esperienze sociali dell'uomo", in modo da superare un sapere filosofico che non riesce a sollevarsi al di sopra dell'astrazione e da mettere in condizione l'etnologia di formulare un nuovo umanesimo: Lévi-Strauss è consapevole dell'impegno etico-politico dell'antropologia, una scienza che aspira, sì, al rigore delle discipline fisico-matematiche, ma che non intende configurarsi nell'orizzonte della neutralità. Scienza dell'uomo, di tutto l'uomo, l'antropologia accoglie i contributi di un ricco ventaglio di discipline, dalla geografia alla storia, dalla preistoria all'archeologia, dalla tecnologia alla psicologia, dalla sociologia alla linguistica, aspirando ad una conoscenza globale dell'uomo attraverso uno studio dell'uomo che sia insieme sociale e culturale. Per questo si configura una connessione profonda tra discorso filosofico e discorso antropologico, nonostante le prese di distanze del secondo dalla filosofia, confondendola con la sofistica, e accusandola di ambiguità, astrattezza, sterilità: nell'atto in cui si sostituisce alla filosofia, l'antropologia ne assume il carattere specifico. L'antropologia levistraussiana cerca di unire tradizione scientifica e tradizione filosofica, poiché, senza perdere di vista l'ampia base empirica, costituita dall'insieme delle osservazioni etnografiche e delle generalizzazioni etnologiche, si riconosce nell'attitudine a "liberare, nei costumi, nelle credenze, nelle istituzioni, questo precipitato sovente infinitesimale ma che nasconde in se stesso il significato", e cioè quell'insieme di proprietà generali in cui consiste il fenomeno umano in quanto tale⁽²⁸⁾.

²⁸ cfr. CALDIRON, "Fondamenti", pp. 119, 117, 120, 122, 146s., 150s.

CAPITOLO SECONDO
LO STRUTTURALISMO DI C. LÉVI-STRAUSS

2.1 *Un'interpretazione del concetto di struttura*

Non è per nulla facile riuscire a dare una definizione di struttura e di strutturalismo, soprattutto per l'elevato numero di intellettuali che si rifanno a tale "corrente", ma attribuendo al termine un proprio personale significato; inoltre, mentre altri movimenti precedenti come l'umanesimo o l'illuminismo, prima hanno avuto una piattaforma ideologica e metodologica comune e solo successivamente hanno avuto una denominazione, lo strutturalismo ha subito portato questo nome, ma non ha mai posseduto una ideologia e una metodologia comune, al di fuori della sua denominazione: per qualcuno non è una scuola, e neppure un movimento, ma a malapena un lessico⁽²⁹⁾. Cercheremo pertanto di fornire una definizione molto generica di strutturalismo, concentrandoci poi su cosa sia lo strutturalismo per Lévi-Strauss.

Lo strutturalismo appare come una tendenza metodologica, nata originariamente in ambito linguistico (con De Saussure), che si è estesa ad altri settori, tra i quali l'antropologia. In prima approssimazione possiamo sostenere che lo strutturalismo affermi che la realtà sia un *sistema di relazioni* i cui termini componenti non esisterebbero di per se stessi, ma soltanto in connessione tra di loro; difende il primato di una considerazione *trasversale* delle cose, volta a studiare la realtà come un insieme relativamente costante o uniforme di relazioni (contro la considerazione "longitudinale", che interpreta la realtà in termini di divenire e progresso). Sempre in via di prima approssimazione, la struttura non si identifica con il sistema, ma con l'ordine interno di esso e con il gruppo di trasformazioni possibili che la caratterizzano, per cui si identifica con il complesso delle regole di relazione e di combinazione che connettono i termini di un insieme e che permettono di comprenderne le possibili trasformazioni. Le strutture si identificherebbero allora con il quadro delle forme e delle categorie invarianti che governerebbero, da sempre, le azioni degli individui, costituendo, nel loro insieme, lo "spirito umano"; quindi la

²⁹ cfr. PUGLIESI, "Strutturalismo", pp. 5, 7

progettualità cosciente degli individui dovrebbe essere sostituita con l'“Inconscio collettivo” ed i suoi reticoli categoriali⁽³⁰⁾.

Dopo questa prima definizione di strutturalismo e di struttura, è necessario andare oltre. Infatti lo strutturalismo di Lévi-Strauss si presta a molteplici letture, sia per la complessità (soprattutto per l'influenza di molteplici stimoli filosofici e scientifici nella formazione dell'autore) che per l'eterogeneità (dovuta anche allo svilupparsi del pensiero dell'antropologo francese nell'arco di molti decenni) delle sue opere: non è nostra intenzione adagiarsi “in una celebrazione indiscriminata e monolitica”, essendo consapevoli che il suo pensiero in alcuni punti presenta delle contraddizioni e delle posizioni difficilmente sostenibili⁽³¹⁾, ma non essendo il nostro un lavoro di tipo storiografico, cercheremo di mettere in luce come Lévi-Strauss abbia pensato un'antropologia che si presta ad essere inserita in un quadro filosofico fondato sulla coesistenza.

Lévi-Strauss, nato a Bruxelles da genitori francesi e cresciuto a Parigi, appartiene alla generazione di Sartre, di Merleau-Ponty, di Aron, della De Beauvoir, con i quali ha studiato filosofia, recependo le dottrine idealistiche, negli ultimi anni '20. Ben presto tuttavia egli seguì un itinerario intellettuale diverso: deluso dal pensiero idealistico, egli voltò le spalle agli studi filosofici in genere, avvicinandosi alle scienze sociali e all'antropologia culturale, grazie soprattutto agli studi condotti da Marcel Mauss. Si accostò in tal modo alle vivaci discussioni che caratterizzavano l'antropologia del tempo, viaggiò conoscendo in prima persona lo studio sul campo, e si avvicinò al funzionalismo, prima di staccarsene criticandolo. Lévi-Strauss venne in contatto con lo strutturalismo grazie alla linguistica, alcuni studiosi della quale indicavano come via da seguire quella degli aspetti interni e formali del linguaggio, poiché la lingua sarebbe un sistema che connette i propri dati in “strutture” e ne anima il meccanismo funzionale secondo norme autonome, seguendo una linea antiempiristica e attenta all'uso di procedure di tipo logico-matematico⁽³²⁾.

Lévi-Strauss ha quindi avuto modo di entrare in contatto con prospettive filosofiche diverse, le quali tutte ne hanno influenzato il pensiero, ma a nessuna delle

³⁰ cfr. ABBAGNANO- FORNERO, “Filosofia”, pp. 869s., 873

³¹ cfr. CALDIRON, “Fondamenti”, p. 7

³² cfr. MORAVIA, “Lévi-Strauss”, pp. 1-8

quali è riconducibile, così che il suo strutturalismo si configura come una “filosofia” *sui generis*.

2.1.1 *Lévi-Strauss e la scienza moderna*

Parte della critica ritiene che l'antropologia di Lévi-Strauss si esaurirebbe nella ricerca della struttura oggettiva, la quale sarebbe dunque una realtà, esistente al di là delle manifestazioni empiriche, di cui occorrerebbe cogliere i meccanismi attraverso l'elaborazione di modelli sostanzialistici⁽³³⁾. Quella enucleata dalle opere levistraussiane sarebbe una razionalità ridotta ad alcuni principi di logica formale, come emergerebbe dal procedimento costante di Lévi-Strauss di ridurre ogni fenomeno, o meglio ogni relazione di fenomeni, ad una relazione logico-matematica, la quale verrebbe considerata il solo nocciolo reale-relazionale del fenomeno o della relazione di fenomeni considerati, trascurando in tal modo gli aspetti storico-genetici dei fenomeni in questione. Lévi-Strauss avrebbe la tendenza a “dissolvere” il fenomeno empirico, riducendolo a termine puramente logico, e il limite della sua antropologia sarebbe l'unilateralità dell'ipotesi epistemologica di fondo, secondo la quale la sola conoscenza da perseguirsi dei fenomeni sarebbe “la conoscenza delle loro connessioni logico-relazionali con altri fenomeni omologhi, o più esattamente del loro essere-variazioni (o trasformazioni: nell'accezione logico-matematica usata da Lévi-Strauss) di una struttura formale entro il sistema chiuso costituito dal numero (finito) di varianti reali-possibili della struttura medesima”. Lo strutturalismo levistraussiano sarebbe allora una sorta di formalismo, a causa della sistematica riduzione della realtà ad un sistema di regole dal quale resterebbero esclusi gli aspetti storico-sociali concreti. Inoltre Lévi-Strauss tenderebbe a conferire alle regole formali trovate una precisa consistenza ontologica, a considerarle coincidenti con le strutture mentali del soggetto osservante e quindi con le stesse strutture della realtà, sulla base della postulata unità di pensiero e realtà⁽³⁴⁾. La struttura apparirebbe un nesso di principi e di relazioni universali-necessarie, in numero finito, che apparterrebbero ad un ordine, ontologico ed assiologico, diverso da quello della

³³ cfr. TRIMARCHI, “Struttura”, p. 5

³⁴ cfr. MORAVIA, “Ragione”, pp. 218-221

realtà fenomenica; lo strutturalismo sarebbe espressione della scienza moderna, e consisterebbe nell'applicazione al mondo degli uomini, dei rapporti e dei valori concreti, ciò che era valido solo per un mondo di fenomeni già di per sé formalizzati, relegando in disparte la coscienza.

Uno strutturalismo ontologico che finirebbe per ammettere due piani diversi della realtà, uno logico-formale necessario, l'altro empirico-particolare arbitrario⁽³⁵⁾.

Se Lévi-Strauss fosse quello che emerge da queste critiche, non potremmo certo ritenere le conclusioni a cui giunge utili al nostro fine, quello di utilizzare l'antropologia nella ricerca di diritti umani autentici, rifiutando una prospettiva empiristica, per la quale si potrebbero dedurre delle regole immutabili attraverso la mera osservazione empirica.

Certo Lévi-Strauss ha subito l'influenza del positivismo dominante nel periodo della sua formazione, ma possiamo trovare conferma del fatto che non sia una forzatura leggerlo in modo diverso nelle pagine che l'antropologo francese dedica al pensiero selvaggio: emerge una posizione non certo apologetica della scienza moderna.

In Lévi-Strauss non troviamo il mito del “buon selvaggio” presente in altri autori, ma nemmeno la convinzione della superiorità della modernità. Lo stato selvaggio del pensiero umano è da intendersi semplicemente come forma di un pensiero uguale a quello scientifico, come un suo livello funzionale in cui la natura viene aggredita dalla percezione e dall'intuizione. L'intuizione sensibile non va considerata come un atto “preparatorio” rispetto ad una successiva fase di sviluppo del pensiero in riflessione astratta, perché essa è solo una possibile “strada” sulla quale il pensiero incontra la natura⁽³⁶⁾. Il *pensiero mitico*, proprio dei “primitivi” si fonda su una logica altrettanto esigente di quella su cui si fonda il pensiero “positivo”; il *pensiero magico* (altro sinonimo) costituisce un sistema ben articolato ed un pensiero nel suo pieno *spessore ontologico*: questa concezione presenta una marcata valenza antistoricistica ed antievoluzionistica⁽³⁷⁾. Lévi-Strauss infatti sostiene che “pretendere di ridurre il pensiero magico a un momento o a una tappa dell'evoluzione tecnica e scientifica, significherebbe rinunciare a ogni possibilità di

³⁵ cfr. ibidem, pp. 305, 307, 311, 313

³⁶ cfr. LÉVI-STRAUSS, “Pensiero”, pp. 23s.

³⁷ cfr. SCILLITANI, “Giuridicità”, pp. 190s.

comprenderlo(...). Il pensiero magico non è un principio, uno spunto o un abbozzo, la parte di un tutto ancora in via di realizzazione, ma un sistema ben articolato”⁽³⁸⁾, compiuto e coerente.

Non si deve dedurre che la presenza di un basso livello economico comporti un livello intellettuale equivalente, ed infatti i popoli “primitivi” conoscono sistemi di classificazione consapevoli, complessi e coerenti. “Selvaggio” non è sinonimo di “barbaro”, perché “probabilmente mai e in nessun luogo il «selvaggio» è stato quell’essere appena uscito dalla condizione animale, in balia dei suoi bisogni e dei suoi istinti, che troppo spesso ci si è compiaciuti di immaginare, e neanche quella coscienza dominata dall’affettività e sommersa nella confusione e nella partecipazione”; il “selvaggio” è portatore di un pensiero “rotto a tutti gli esercizi della speculazione”, che impegna le sue risorse speculative non tanto in funzione pratico-produttiva, di una “trasformazione” del reale, quanto nel rispetto di una strutturale parentela tra gli uomini e gli altri esseri viventi, naturali (totemismo) o soprannaturali (religione) che siano. Le forme selvagge di sapere e di riflessione sono simbolicamente traducibili nella formula impiegata dagli indiani Omaha per distinguersi dai bianchi: “Gli indiani non raccolgono i fiori”, per divertimento, beninteso, poiché “le piante hanno un uso sacro, conosciuto soltanto dai loro signori segreti”⁽³⁹⁾. Questo non significa che gli indiani posseggano una più spiccata sensibilità ecologica, ma che nella cultura “selvaggia” l’attività produttiva non ha senso di per sé, il suo contenuto è altro dal suo scopo immediato, è altro dalla materialità dell’oggetto. L’uomo bianco viene identificato negativamente con l’atteggiarsi di una “ragione strumentale” la quale, per conoscere, deve procedere alla devitalizzazione dell’oggetto della conoscenza⁽⁴⁰⁾, mentre “le culture dette primitive studiate dagli etnologi insegnano loro che la realtà può essere significativa al di qua del piano della conoscenza scientifica, e sul piano della percezione sensoriale. Esse ci incoraggiano a rifiutare il divorzio tra l’intelligibile e il sensibile, pronunciato da un empirismo e un meccanicismo antiquati, ed a scoprire una segreta armonia tra questa esplorazione dei sensi, a cui l’umanità si dedica da quando esiste, e il mondo in cui essa è comparsa e continua a vivere: mondo che è fatto di forme, colori, valori

³⁸ LÉVI-STRAUSS, “Pensiero”, p. 26

³⁹ ibidem, pp. 55s.

⁴⁰ cfr. SCILLITANI, “Giuridicità”, pp. 204s.

tattili, sapori e odori”(41). I fiori quindi non vanno colti perché, prima che una risorsa economica, da custodire o da sfruttare, la natura offre all’uomo la materia prima per pensare e la regola per agire(42).

Il diritto “primitivo”, ricondotto alla potenza della divinità mitica, è non uno stadio cronologico-temporale destinato ad essere superato dal progresso, bensì è un diritto situato al livello “primario” dell’autocomprendersi e del comprendere riflessivi: il *sensu* del simbolismo mitico, in quanto *livello*, “è da comprendere e da approfondirne il *significato*, alla ricerca d’una sempre più penetrante ed esaustiva verità”(43).

2.1.2 *Un’interpretazione alternativa*

È quindi possibile anche un’interpretazione diversa da quella oggettivistica, nella quale lo strutturalismo levistraussiano possa diventare uno strumento utile di lettura della natura dell’uomo, anche ricordando l’influenza che la fenomenologia ha esercitato sull’antropologo francese.

Angela Maria Trimarchi propone una lettura in cui modello e struttura non siano confuse, rappresentando due livelli di un medesimo processo intenzionale, riportando così Lévi-Strauss all’interno di un orizzonte fenomenologico. “Secondo Lévi-Strauss, infatti, l’oggetto, nel suo processo costitutivo, risulta organizzato attraverso due momenti strettamente correlati: selezione e combinazione di elementi, sottratti da un ideale continuo. L’elemento, che è stato sottratto dal continuo, ammesso che possieda un significato in sé, una volta inserito in un ambito semantico, acquista quel significato che direttamente gli deriva dalla funzione relazionale, che occupa nel sistema”(44). Anche il sistema di parentela “non consiste nei legami oggettivi di filiazione o di consanguineità dati tra gli individui; esiste solo nella coscienza degli uomini, è un sistema arbitrario di rappresentazione, non lo sviluppo

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, “Sguardo”, pp. 144s.

⁴² cfr. SCILLITANI, “Giuridicità”, p. 206

⁴³ COTTA, “Soggetto”, pp. 9s.

⁴⁴ TRIMARCHI, “Struttura”, pp. 6s.

spontaneo di una situazione di fatto”⁽⁴⁵⁾ (ritroviamo qui una sorta di evocazione del pensiero heideggeriano, che abbiamo già affrontato).

Il sistema di parentela si è costituito grazie ai legami di imparentamento (relazioni culturali-simboliche), che si stabiliscono tra i gruppi naturali, ai quali viene quindi sostituita la relazione tra tali gruppi: questo è un simbolo, il quale si costituisce a livello inconscio. Successivamente l’antropologo dovrà tradurre le regole trovate nel proprio linguaggio: in tal modo il simbolo acquisterà quel senso che gli deriva dalla sua posizione, da quella funzione relazionale che occupa nel sistema in cui è stato tradotto, costituendosi così a livello conscio. Quindi l’oggetto, grazie alla sua traduzione in simbolo, acquisterà quel significato che gli deriva dalla posizione relazionale che occupa nel sistema in cui è stato incluso, un significato che è funzione della storia, del contesto culturale, della struttura del sistema (in tal modo lo strutturalismo levistraussiano non può essere accusato di formalismo astratto).

La struttura allora è subordinata al significato, si rivela come organizzazione occulta e come potenza dell’oggetto (in quanto espressione immediata di senso), mentre l’oggetto si costituisce sempre e incontestabilmente “per noi” e non “in sé”⁽⁴⁶⁾.

A noi sembra che in Lévi-Strauss l’attenzione per il soggetto sia rilevante, il che contrasta con una sua lettura formalistica; inoltre alla luce di quanto emerso nei capitoli precedenti, appare ricca di significato l’affermazione per la quale lo strutturalismo giungerebbe ad un “modello, la cui coincidenza con la realtà empirica non può mai essere altro che parziale e precaria”⁽⁴⁷⁾: non crediamo che Lévi-Strauss avesse in mente il concetto di *Logos* e di verità come disvelamento, ma possiamo rilevare come il suo pensiero si presti ad essere letto in tale modo.

Lo strutturalismo dunque sarebbe una metodologia che prevede l’analisi della realtà empirica, la costituzioni di leggi generali (il modello), le quali non coincidono mai perfettamente con la realtà osservata: si riconducono fenomeni individuali e particolari ad una comprensione che non si arresti ad essi, ma che li superi in una generalizzazione in cui anche il particolare e l’individuale possano trovare una spiegazione esaustiva. Occorre superare l’equivoco per cui lo strutturalismo si

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, “Antropologia”, p. 65

⁴⁶ cfr. TRIMARCHI, “Struttura”, pp. 7s.

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 340

tradurrebbe in riduzionismo, non tenendo conto dei fenomeni concreti: certo in via preliminare l'analisi strutturale studia il fenomeno empirico, del quale cerca di salvaguardare la ricchezza e l'originalità distintiva, ma successivamente cerca di superarlo, per trovare un principio di spiegazione che, dedotto dai fenomeni, possa esservi applicato per spiegarli (in tal modo la struttura è verificata sperimentalmente, poiché deve poter spiegare i fenomeni)⁽⁴⁸⁾, secondo un movimento che va dal concreto (ricchezza di determinazioni immediate del materiale etnografico) all'astratto (costituzione del modello) e di qui nuovamente al concreto (ora come realtà strutturata, e in riferimento con l'esperienza del soggetto sociale)⁽⁴⁹⁾. In tal modo le differenze verrebbero preservate, e si cercherebbe quell'unità di senso che informa di sé il reale: lo strutturalismo infatti non ha mai minacciato la conoscenza empirica di un mondo umano concreto e multiforme⁽⁵⁰⁾. Tuttavia deve essere sottolineato che se Lévi-Strauss sostituisce ai dati dell'esperienza dei modelli, se è necessario ridurre la molteplicità del reale a leggi astratte e costanti, questo non significa ritrovare una realtà statica ed immutabile (il che sarebbe una "ontologia delle strutture"), bensì significa far emergere la motivazione profonda (inconscia), grazie alla quale ogni sistema si costituisce. Lévi-Strauss cerca il senso di determinate costruzioni culturali, al di là del loro modo di realizzarsi; vuole superare la sfera del vissuto, transcendendo la realtà empirica attraverso la sua costituzione in modelli universali, i quali non devono solo spiegare i fatti, ma anche far emergere questa motivazione. Le strutture emerse dall'indagine, non sono soltanto soluzioni possibili di un problema etnologico concreto, ma vogliono cogliere il valore intenzionale di determinate scelte (in modo che i modelli trovati possano accomunare soluzioni culturali diverse che costituiscano uno sfondo sul quale si possano incontrare le esperienze reciproche)⁽⁵¹⁾. Dalla molteplicità dei dati empirici affiorano relazioni ricorrenti, nelle quali si ritrova un'unità (la quale quindi è il risultato di un *groviglio di relazioni*) costantemente aperta verso l'evento e, proprio in quanto ideale, mai conclusa. In *Tristi Tropici* Lévi-Strauss scrive che "la realtà vera non è mai la più manifesta: la natura del vero traspare già nella cura che mette a

⁴⁸ cfr. TRIMARCHI, "Struttura", pp. 10, 23, 15, 20, 17

⁴⁹ cfr. BONOMI, "Lévi-Strauss", p. 51

⁵⁰ cfr. NANNINI, "Pensiero", p. 15

⁵¹ cfr. BONOMI, "Lévi-Strauss", p. 55

nascondersi”. Il modello, in questa prospettiva, “si configura come il pensiero di sintesi, operato a livello del pensiero cosciente, del virtuale principio di intelligibilità, che si manifesta discontinuamente e per intermittenza nel vissuto. Comprendere il reale significa operare la sintesi di vissuto e di razionale. Non si tratta di applicare delle griglie interpretative al fatto per comprenderlo: il modello può attingere il reale, previo il superamento del vissuto e la sua sintesi con il razionale(...). Alla comprensione del reale Lévi-Strauss giunge attraverso una sintesi dialettica, in cui il momento razionale non è dato come trama costitutiva *ab aeterno*, né tanto meno come una costruzione puramente astratta da applicare al fenomeno per renderlo intelligibile, ma come «potenziale d’intelligibilità» (espressione che traduce il finalismo levistraussiano, che è, a un tempo, immanente e trascendentale rispetto ai fenomeni antropici, principio costitutivo di essi e al tempo stesso tensione che li trascende), ed in quanto tale deve essere correttamente sviluppato in una sintesi, operata a livello di pensiero cosciente, con il vissuto”⁽⁵²⁾.

Queste parole devono essere lette alla luce del quadro filosofico che abbiamo disegnato in precedenza; non dobbiamo cadere nell’equivoco per cui la storia, hegelianamente, postuli il senso come prodotto del suo movimento dialettico: Lévi-Strauss mostra con evidenza la portata antistorica del totemismo. Il totemismo, nella cui logica ogni specie finisce per avere un “senso”, implica la teorica e pratica subordinazione della storia al “sistema”(classificatorio), portando all’integrazione, se non all’eliminazione, in certi casi, della storia stessa. Le società primitive non tematizzano il tempo come storia, come successione irreversibile, cumulativa e costitutiva, ma lo integrano, sotto forma di una diacronia pietrificata, per esempio nei miti d’origine, al loro sistema classificatorio. Per Lévi-Strauss il “senso della storia” è un’illusione, poiché il “senso” delle istituzioni, quantunque soggette al divenire storico, non deriva dalla loro storia, la quale è fornitrice di materiali, non di senso; questo dipende dai principi strutturali cui le istituzioni si adeguano cercando di realizzarle nel mondo storico. In Lévi-Strauss c’è un profondo riconoscimento delle trasformazioni che la storia produce, ma c’è anche la convinzione che i mutamenti storici, pur modificando gli edifici istituzionali, non possano intaccare i principi

⁵² TRIMARCHI, “Struttura”, p. 36

strutturali⁽⁵³⁾. All'Uomo-Soggetto, "Coscienza, centro di attività libera e consapevole che «fa» la Storia e «si fa» nella Storia", viene contrapposta l'esistenza di "una ragione umana che ha le sue ragioni e che l'uomo non conosce"⁽⁵⁴⁾.

Per Lévi-Strauss, in conclusione, le strutture non sono né dati empirici né idee, essendo un elemento bipolare anteriore a tale distinzione; appare nel fondo dei sistemi sociali un pensiero inconscio, termine intermedio tra l'io e gli altri (terreno in cui può essere superata "l'opposizione tra me e gli altri" e sul quale "l'oggettivo e il soggettivo si incontrano"⁽⁵⁵⁾), fornendoci forme di attività che sono ad un tempo nostre ed altrui, condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e di tutti i tempi, e anticipazione dello spirito umano, per cui lo schema strutturale inconscio costituisce l'invariante in cui le diversità culturali, più o meno conscie, costituiscono le variazioni⁽⁵⁶⁾: è difficile dire con precisione cosa intendesse esattamente Lévi-Strauss, ed abbiamo visto come siano possibili interpretazioni molto diverse, ma queste strutture inconscie universali, appartenenti all'umanità in generale, che si manifestano attraverso forme culturali sempre diverse, non potrebbero essere l'ombra di quella natura umana sulla quale solamente si possono fondare dei diritti dell'uomo originari?

In Lévi-Strauss dunque è possibile trovare un'antropologia che preservi le diversità, che valorizzi la relazionalità, che si occupi di una natura mai definitiva. Anche nello studio dei miti (i quali, "lontanissimi dall'empirismo rampante che è la malattia senile del neomarxismo, non hanno un contenuto fissato una volta per tutte"⁽⁵⁷⁾) possiamo trovare conferma di questa interpretazione: infatti quando Lévi-Strauss sostiene che i soggetti che producono o trasmettono i miti non possono prendere coscienza della loro struttura e del loro modo di operare in modo normale, bensì parziale ed intermittente, e che l'esercizio del pensiero mitico esige che le sue proprietà rimangano celate, non significa porre il rapporto soggetto-oggetto nell'oggetto. Significa invece che non è l'oggetto ad apparire significante e quindi determinabile in base a significati; l'oggetto non è altrimenti formulabile se non attraverso un linguaggio costituito da simboli, i quali non sono la determinazione, in

⁵³ cfr. SCILLITANI, "Giuridicità", pp. 176-180

⁵⁴ NANNINI, "Pensiero", p. 15

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, "Introduzione", p. XXXIV

⁵⁶ cfr. CARUSO, "Ragione", pp. 56-58

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, "Sguardo", p. 153

base a significati, dell'oggetto che si presuppone significante, ma è la traduzione significativa del significato, latente nell'oggetto. Questo perché l'attività di pensiero deve subordinare la struttura ad un senso di cui essa diviene espressione immediata: in tal modo la funzione simbolica, propria dell'attività dello Spirito, non ricostruisce l'oggetto, ma lo trasforma, in una dialettica che non si esaurisce mai. "Il modello antropologico, una volta costituito, nella sua sintesi di significante di un significato, diventa a sua volta significato per un significante ed, in quanto tale, attende sempre ulteriori traduzioni e trasformazioni"⁽⁵⁸⁾. Il simbolo è dunque un modo originario di dire la verità, consentendole di darsi e nascondersi, senza pretese di certezza.

2.2 *Le strutture elementari della parentela*

L'antropologia strutturale ha messo in luce lo strato profondo, strutturale dell'esserci dell'uomo, affermando l'esistenza di invarianti *atemporali e universali*, rilevabili empiricamente, disoccultando le "leggi d'ordine" sottostanti in modo universalmente uniforme alle diversità osservabili. Si riconoscono delle strutture portanti con carattere universale, e si evidenzia l'esistenza di interdetti diffusi tra tutte le culture (rilevando in tal modo la presenza di alcune regole universali: non si deve tuttavia pensare ad un'universalità empirica, basata sul mero riscontro fattuale, ma ad un'universalità di principio, trascendentale, che solo l'analisi filosofica può cogliere⁽⁵⁹⁾): appartenendo tali interdetti alla categoria della invarianza, non sono prescrizioni repressive, bensì le condizioni di una effettiva relazionalità pacifica e di una possibile amicalità; "sono la formulazione in termini negativi (di «non fare») del *dovere* correlato al *diritto* in termini positivi (di *essere* e di *fare*)". In tal modo emerge l'esistenza di un sistema elementare di doveri da rispettare e di obblighi da assolvere, imperniato sul criterio della salvaguardia dell'uomo in quanto tale⁽⁶⁰⁾.

Lévi-Strauss ha fornito molto materiale di riflessione per pensare il diritto come coesistente all'uomo (anche se nelle sue opere non parla mai esplicitamente del diritto, è significativo che, in un incontro con Lorenzo Scillitani, alla domanda su

⁵⁸ TRIMARCHI, "Struttura", pp. 59-63

⁵⁹ cfr. D'AGOSTINO, "Normatività", pp. 48s.

⁶⁰ cfr. COTTA, "Soggetto", pp. 78, 80s.

che cosa siano, in ultima analisi, le strutture elementari della parentela, rispose: “*Elles ne sont que le droit*”); attraverso il giuridico si dà una determinazione di senso dell’esperienza umana qualificata come civile-familiare, come emerge dalla rappresentazione antropologico–culturale dei sistemi di *alliance* e di reciprocità che strutturano il prender forma della socialità umana primaria, poiché le strutture civili-familiari del giuridico sembrano corrispondere alle condizioni elementari della socialità, realizzando, attraverso l’intersecarsi di linee di *filiazione*, di *discendenza*, di *parentela* matrimoniale che attraversano gruppi, popoli e nazioni, un tessuto di relazioni al centro delle quali si incontrano *persone* le quali, per poter trattare *scambi* di beni e servizi, riconoscono di doversi tutto in base alla logica più che reciprocante del dono⁽⁶¹⁾.

2.2.1 *La proibizione dell’incesto*

La regola cardine su cui Lévi-Strauss fonda il suo disegno è “quel complesso insieme di credenze, costumi, norme e istituzioni”, che viene sommariamente designato con il nome di “proibizione dell’incesto”⁽⁶²⁾, la quale costituisce il punto d’intersezione tra natura e cultura (partendo dal presupposto che ovunque si manifesti la regola, si sia sul piano della cultura, mentre l’universalità costituirebbe il criterio della natura: il primo problema dell’antropologia è proprio quello di cogliere, al di là di tale contraddizione, il concreto articolarsi di natura e cultura⁽⁶³⁾), essendo “un fenomeno che presenta la caratteristica distintiva dei fatti di natura e contemporaneamente la caratteristica distintiva dei fatti di cultura”, e che “presenta , senza il minimo equivoco e indissolubilmente riuniti, i due caratteri nei quali abbiamo riconosciuto gli attributi contraddittori dei due ordini esclusivi: essa costituisce una regola, ma è una regola che, unica tra tutte le regola sociali, possiede contemporaneamente un carattere di universalità”. Questa regola “sta contemporaneamente sulla soglia della cultura e dentro la cultura, ed anzi in un certo

⁶¹ cfr. SCILLITANI, “Diritti”, pp. 143, 19

⁶² LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 47

⁶³ cfr. CARUSO, “Ragione”, p. 52,

senso è la cultura stessa”⁽⁶⁴⁾, non essendo “né di origine puramente culturale né di origine puramente naturale; non è nemmeno una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura”⁽⁶⁵⁾.

Lévi-Strauss rileva che non esistono gruppi presso i quali nessun tipo di matrimonio sia proibito (e rilevare che la proibizione dell’incesto è una regola diffusa in tutte le culture, sollecita la riflessione filosofica a pensare che questa norma coincida con la possibilità di pensare all’uomo in quanto uomo⁽⁶⁶⁾), anche se sottolinea che le varie culture conoscono significati molto diversi di *parenti prossimi*, tra i quali il matrimonio è proibito: i divieti di incesto in concreto variano molto, fino ad essere “imbarazzanti” agli occhi di altre tradizioni (così, oltre che il matrimonio con la madre e la figlia, nell’Egitto antico, nel Giappone antico, a Samoa era considerato incestuoso il matrimonio tra fratelli solo se tra fratello maggiore e sorella minore).

Lévi-Strauss prende in considerazione i diversi tentavi di spiegazione di questa regola:

1. teorie *razionaliste*, per le quali la proibizione dell’incesto costituirebbe “il risultato di una riflessione sociale su un fenomeno naturale”, ovvero una misura di protezione dalle conseguenze nefaste dei matrimoni tra consanguinei. Questo significherebbe che tutte le società umane avrebbero conosciuto la genetica e le sue regole: in realtà questo tipo di giustificazione è recente, non disponendo i popoli primitivi, per la scarsità della popolazione di riferimento, di dati che potessero portarli a tali conclusioni (certo *anche* la genetica conferma essere un’esigenza dell’uomo l’apertura verso l’altro, evidenziando le conseguenze negative di un gruppo chiuso in se stesso); inoltre spesso venivano consentiti matrimoni tra consanguinei (e vietati altri), in particolare tra cugini incrociati (mentre il matrimonio tra cugini paralleli viene spesso assimilato all’incesto fraterno);
2. teorie *psicologiche*, per le quali la proibizione dell’incesto non sarebbe altro che “la proiezione sul piano sociale di sentimenti o di tendenze che la natura

⁶⁴ LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 51

⁶⁵ *ibidem*, p. 67

⁶⁶ D’AGOSTINO, “Normatività”, pp. 48s.

dell'uomo basta a spiegare interamente”, poiché l'uomo proverebbe orrore dell'incesto, a causa, per alcuni della natura fisiologica dell'uomo, per altri delle sue tendenze psichiche. Lévi-Strauss contesta tali posizioni mettendo in dubbio l'esistenza di questa pretesa ripugnanza per l'incesto, il quale è anzi piuttosto frequente (se così non fosse non sarebbe necessaria una forma di proibizione tanto solenne); anche la psicoanalisi ritiene che sia universale non la ripugnanza per le relazioni incestuose, ma al contrario la loro ricerca;

3. teorie *sociologiche*, le quali vedono nella proibizione dell'incesto “una regola d'origine puramente sociale, la cui espressione in termini biologici costituisce un fatto accidentale e secondario”, partendo dalla considerazione che in alcune società i matrimoni sono proibiti non solo tra i parenti prossimi, ma anche tra individui non legati da legami di consanguineità. Queste teorie considerano la proibizione dell'incesto un residuo dell'esogamia, la quale deriverebbe da proibizioni speciali che colpiscono le donne per credenze di tipo magico-religioso, stabilendo delle connessioni in realtà molto fragili ed arbitrarie; inoltre tentano di fondare un fenomeno universale su una sequenza storica il cui svolgimento può essere condivisibile in un caso particolare, ma dalla quale non si può derivare una immutata ripetizione in tutte le società umane.

Lévi-Strauss ritiene che ci si debba interrogare su quali siano le cause profonde ed onnipresenti che fanno sì che, in tutte le società ed in tutte le epoche, esista una regolamentazione delle relazioni tra i sessi, e che l'origine della proibizione dell'incesto vada ricercata nel pregiudizio che tale pratica potrebbe arrecare al gruppo. Le tre prospettive considerate si sono rivelate contraddittorie, quindi resta “aperta una sola strada: quella del passaggio dall'analisi statica alla sintesi dinamica”, e la proibizione dell'incesto costituisce il passaggio fondamentale nel quale si compie il “passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura”: costituisce il legame che unisce la sfera dell'esistenza biologica a quella dell'esistenza sociale dell'uomo⁽⁶⁷⁾.

⁶⁷ cfr. LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, pp. 52-67

Per Lévi-Strauss l'essere la proibizione dell'incesto una regola significa che la cultura e la società umana come tali ne dipendono per il loro stesso sorgere e permanere; sarebbe quindi una dipendenza costitutiva, universalmente valida perché inscritta nella stessa natura umana⁽⁶⁸⁾.

Nella proibizione dell'incesto si realizza l'unione della sfera biologica con quella sociale dell'uomo, o meglio “un passaggio: prima che si verifichi, la cultura non è ancora data; con il suo verificarsi la natura cessa di esistere nell'uomo come regno sovrano. La proibizione dell'incesto è il processo attraverso il quale la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine”⁽⁶⁹⁾. La proibizione dell'incesto esprime “il passaggio del fatto naturale della consanguineità al fatto culturale dell'affinità”⁽⁷⁰⁾, cioè all’*“alliance”*.

Infatti solo formalmente si tratta di una regola negativa (per cui sarebbe “l'affermazione da parte del gruppo che in materia di relazione tra i sessi *non si può fare qualsiasi cosa*”⁽⁷¹⁾): in positivo, questa interdizione abbozza un inizio di organizzazione, esprimendo “il passaggio dal fatto naturale della consanguineità al fatto culturale dell'affinità”⁽⁷²⁾, poiché, se la natura abbandona l'accoppiamento al caso e all'arbitrio, la cultura non può non introdurre un ordine di qualche tipo la dove non ne esiste alcuno: “il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso”⁽⁷³⁾.

La proibizione “instaura solo una misura preliminare che di per sé è sprovvista di fecondità, ma che è la condizione di passi ulteriori”⁽⁷⁴⁾. Viene affermato che le donne non devono ricevere il loro uso sociale sulla base della loro ripartizione naturale: esse sono “congelate” nel seno della famiglia, affinché la loro ripartizione avvenga nel gruppo e sotto il controllo del gruppo, e non in regime

⁶⁸ cfr. SCILLITANI, “Giuridicità”, pp. 66-68

⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 67

⁷⁰ *ibidem*, p. 72

⁷¹ *ibidem*, p. 88

⁷² *ibidem*, p. 72

⁷³ *ibidem*, p. 75

⁷⁴ *ibidem*, p. 90

privato. Però si deve andare oltre, poiché ogni interdizione “è, contemporaneamente e sotto un altro rapporto, una prescrizione”⁽⁷⁵⁾. Infatti spesso le regole del matrimonio non si limitano a vietare un ambito di parentela, ma ne indicano anche alcuni entro cui il matrimonio deve avere luogo, prevedendo quindi un obbligo o di sposarsi all’interno di un gruppo (endogamia) o di scegliere per coniuge un individuo con cui si abbia un determinato rapporto di parentela (unioni preferenziali); però, a ben vedere, l’endogamia è sempre data in connessione all’esogamia, per cui ogni società è contemporaneamente esogamica ed endogamica: ad esempio gli Australiani sono esogami quanto al clan ma endogami in ciò che concerne la tribù. L’endogamia vera, in definitiva, “è solamente il rifiuto di riconoscere la possibilità del matrimonio al di fuori dei limiti della comunità umana”, la quale “è passibile di definizioni diversissime, a seconda della filosofia del gruppo considerato”⁽⁷⁶⁾: la connotazione logica dell’idea di comunità, che è essa stessa funzione della solidarietà effettiva del gruppo, presenta estensioni molto diverse. Così a Dobu il “Bianco” è considerato come “di un’altra specie”, non un vero essere umano nel senso indigeno del termine, ma un essere dotato di caratteri diversi (quindi il particolarismo e la chiusura che spesso si può rilevare nei rapporti tra popolazioni diverse, dipende dalla incapacità di concepire gli stranieri sullo stesso piano dei concittadini). La formula, in apparenza positiva, “dell’obbligo di sposarsi all’interno di un gruppo definito da certi caratteri concreti(...), in realtà è semplicemente l’espressione di un limite, socialmente condizionato, della capacità di generalizzazione”⁽⁷⁷⁾.

Quindi l’aspetto negativo è soltanto l’aspetto superficiale della proibizione: la proibizione dell’uso sessuale della figlia o della sorella costringe a dare in matrimonio la propria figlia o sorella ad un altro uomo, e nello stesso tempo crea un diritto sulla figlia o sulla sorella di quest’ultimo, in modo che “la proibizione equivale ad un obbligo, e la rinuncia apre la strada alla rivendicazione”⁽⁷⁸⁾, e questo denota essere la proibizione dell’incesto una regola di reciprocità.

Poiché la proibizione “viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediamente, uno scambio”⁽⁷⁹⁾, la

⁷⁵ ibidem, p. 91

⁷⁶ ibidem, p. 92

⁷⁷ ibidem, p. 94

⁷⁸ ibidem, p. 98

⁷⁹ ibidem, p. 99

conseguenza a cui si arriva è l'esogamia (la quale, va però sottolineato, non presenta lo stesso carattere di universalità della proibizione dell'incesto), ovvero l'usanza di scegliere il coniuge in un gruppo diverso dal proprio. Per Lévi-Strauss la proibizione dell'incesto e l'esogamia costituiscono regole sostanzialmente identiche, differenziate solo dal fatto che “la reciprocità, pur presente in ambedue i casi, è disorganizzata nel primo, ed è invece organizzata nel secondo”⁽⁸⁰⁾.

2.2.2 *Il matrimonio*

Se il divieto dell'incesto costituisce una regola di reciprocità (possedendo una funzione omologa a quella di tutte le regole matrimoniali osservabili nella società umana, quella di assicurare la circolazione delle donne all'interno del gruppo sociale⁽⁸¹⁾), e sfocia nell'esogamia come sua manifestazione organizzata, il matrimonio è incluso e continua il sistema dello scambio.

Lévi-Strauss ricorda che presso i popoli “primitivi” non si hanno manifestazioni diverse da quelle della nostra cultura, in tema di famiglia, e che esiste anche presso tali popoli il tipo di famiglia caratterizzato dal matrimonio monogamico, dalla residenza indipendente dei giovani sposi, dai rapporti affettivi tra genitori e figli, etc. “La famiglia coniugale predomina alle due estremità della scala su cui si possono ordinare le società umane in funzione del loro sviluppo tecnico ed economico”, la “vita di famiglia esiste nella generalità delle società umane, anche là dove i costumi sessuali ed educativi sembrano i più lontani dai nostri”, e gli etnologi sono propensi oggi a ritenere che “la famiglia fondata sull'unione più o meno duratura, ma socialmente approvata, di due individui di sesso diverso che fondano una convivenza, e procreano ed allevano figli, appare come un fenomeno praticamente universale, presente in tutti i tipi di società”⁽⁸²⁾.

In realtà poi ricorda alcuni, pochi, casi in cui i vincoli familiari come noi li concepiamo sembrano inesistenti, e altri, più numerosi, in cui la famiglia coniugale è riconosciuta come una formula tra varie altre: sono diffuse la poliandria e la

⁸⁰ ibidem, p. 112

⁸¹ cfr. CARUSO, “Ragione”, p. 53

⁸² LÉVI-STRAUSS, “Sguardo”, pp. 50s.

poliginia, accade che tra padre biologico e figli non ci siano legami, che le mogli siano scambiate. Non è dunque riscontrabile un particolare tipo di famiglia come “originario”, “la famiglia coniugale non proviene da una necessità universale”, ma è il matrimonio a determinare lo *status* di figli, a partire dalla loro affiliazione al clan: “ogni società dispone di mezzi per distinguere le unioni di fatto da quelle legittime”⁽⁸³⁾. La famiglia, sottolinea Lévi-Strauss, trova la sua fonte di legittimità nel matrimonio, che è il principale strumento socialmente approvato che consente alle famiglie di allearsi tra loro. “Come si dice in Nuova Guinea, il matrimonio non serve a procurarsi una moglie, ma a farsi dei cognati”, per cui “il matrimonio unisce gruppi piuttosto che individui”⁽⁸⁴⁾. La proibizione dell’incesto costituisce il principio di divisione tra famiglie degli aventi diritto al matrimonio, per cui sarebbe erroneo cercare di spiegare la famiglia in base a ragioni puramente naturali quali la procreazione, l’istinto materno e i sentimenti psicologici intercorrenti tra uomo e donne e fra padre e figli. Non basterebbe alcuno di tali fattori per dare origine alla famiglia, poiché per tutta quanta l’umanità, “il requisito assoluto alla costituzione della famiglia, è la preliminare esistenza di altre due famiglie, una che fornisca l’uomo e l’altra che fornisca la donna, i quali, con il loro matrimonio, daranno luogo a una terza, e così via”; quindi “nell’umanità, non ci potrebbe essere famiglia senza società: senza, cioè, una pluralità di famiglie disposte a riconoscere che ci sono altri legami oltre a quelli consanguinei, e che il processo naturale di filiazione può essere perseguito solo attraverso il processo sociale di imparentamento”⁽⁸⁵⁾.

Per Lévi-Strauss il matrimonio è espressione di quel concetto fondamentale che è l’“*alliance*”. L’*alliance* è la forma elementare delle relazioni sociali, comune a tutte le società umane, capace di creare legami stabili, personali ed autentici⁽⁸⁶⁾. Proprio perché sottopone “alla regola della proibizione dell’incesto l’*alliance* naturale (l’accoppiamento), l’uomo dà vita ad un’*alliance* socialmente riconosciuta (il matrimonio), il cui fine non è tanto quello di unire un uomo e una donna, quanto di costruire, su questa forma socialmente sancita di soddisfacimento di un impulso naturale, una trama di alleanze e di pegni reciproci tra famiglie che costituisce il

⁸³ ibidem, p. 54

⁸⁴ ibidem, p. 58

⁸⁵ ibidem, “Razza”, pp. 167s.

⁸⁶ cfr. NANNINI, “Pensiero”, p. 345

primo nucleo della società umana”. L’organizzazione matrimoniale consente di “intendere fino a qual punto nello spirito indigeno gli scambi matrimoniali e quelli economici siano parte integrante di un sistema fondamentale di reciprocità”⁽⁸⁷⁾.

Infatti è sempre un sistema di scambio (il quale ha, di per se stesso, un valore sociale) quello che noi troviamo all’origine delle regole del matrimonio, anche se in concreto sotto forme molto diverse; l’esogamia, sotto la cui denominazione sono assumibili queste diverse modalità di scambio, persegue la finalità di assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza posseduti dal gruppo che sono le sua mogli e le sue figlie⁽⁸⁸⁾.

La grande diffusione dell’avuncolato, rapporto di autorità instaurato tra un individuo ed il figlio della sorella, mostra quanto lo zio materno sia necessario alla definizione irriducibile della parentela, poiché la relazione zio materno/figlio della sorella attesta la necessità della presenza dell’Altro nell’elemento di parentela, il quale non consiste in posizioni definite una volta per tutte, ma in un sistema di rapporti.

Ciò che rende primitivo ed irriducibile l’elemento di parentela risultante dalla relazione avuncolare è l’esistenza universale della proibizione dell’incesto, la quale fa sì che, nella società umana, un uomo non possa ottenere una donna se non da un altro uomo che gliela cede sotto forma di figlia o di sorella (per cui lo zio materno è la condizione della struttura di parentela)⁽⁸⁹⁾. La presenza necessaria dell’Altro dimostra che la cellula della società umana non è la famiglia, ma la relazione tra famiglie e che il matrimonio è essenzialmente uno scambio di donne reso possibile e necessario dalla proibizione dell’incesto: rinuncio a mia sorella e la cedo all’Altro purché egli faccia altrettanto⁽⁹⁰⁾. La famiglia biologica da sola non è in grado di determinare le condizioni sociali e culturali del relazionarsi umano, non è una precondizione naturale della società: è la proibizione dell’incesto a determinare lo stacco della società dalla natura, qualificando l’*alliance* come fatto elementare: il relazionarsi è proposto da Lévi-Strauss come condizione di esistenza della parentela e della società. Anche il matrimonio è posto all’origine della famiglia, per cui una

⁸⁷ LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 77

⁸⁸ cfr. ibidem, pp. 613-615

⁸⁹ cfr. SCILLITANI, “Giuridicità”, pp. 27-29

⁹⁰ cfr. NANNINI, “Pensiero”, p. 50

famiglia non potrebbe esistere se non esistesse prima una società, ovvero una pluralità di famiglie che riconoscono l'esistenza di legami diversi dalla consanguineità⁽⁹¹⁾. Per Lévi-Strauss la parentela, parte e fondamento della struttura sociale e non mera precondizione naturale, esiste solo in quanto superamento delle famiglie biologiche tramite una loro messa in relazione, così da creare una struttura di rapporti intersoggettivi di ordine superiore rispetto a quelli biologici, la società umana, la cui formula elementare è: padre, madre, figli, più l'Altro. Ciò che è specificamente umano non è né il rapporto di filiazione, né quello di accoppiamento sessuale, ma quello con l'Altro, il rapporto di *alliance*⁽⁹²⁾.

Da questo quadro emerge come la pluralità delle culture sia relazionale e la società sia a sua volta un tessuto di relazioni inscritte in filiazioni. In Lévi-Strauss sono rinvenibili le tracce di un *pensiero politico selvaggio* che formula come soltanto secondaria la socialità qualificata nei termini dell'antinomia amico/nemico: primaria è la *solidarietà organica* la quale, attraverso gli inter-matrimoni, viene a crearsi con l'altro acquisito come cognato. Una solidarietà la quale costituisce un principio di integrazione tra le persone e, contestualmente, tra gruppi, realizzando in tal modo un'*inclusione*, alla cui base troviamo il matrimonio, che è sia atto giuridico che trattato politico di *alleanza*. Tra amico e nemico *tertium datur*, l'alleato, che si dà per *primum* in termini di condizione di possibilità del sociale, come mostra l'esclamazione, che può essere considerata la sintesi della regola costitutiva dello stato di società, rivolta ad un etnologo da un informatore *arapesh*: "Ma non vuoi avere un cognato?".

Matrimonio e famiglia sono opere della vita e della pace, le quali si danno nelle forme giuridiche di una relazionalità originaria di segno assiologicamente positivo, per cui l'identità civile delle persone non può prescindere dalla loro dimensione politico-familiare. L'uomo è un essere-di-relazione familiare, giuridica, politica; "il suo essere una famiglia è il punto in cui l'apertura resa possibile dal diritto converga con la solidarietà inaugurata dalla politica intermatrimoniale delle alleanze. Se il nucleo elementare della socialità familiare è, antropologicamente, il *diritto dell'uomo*, e se, in quanto *comunità politica aperta*, universalmente, alle alleanze, la famiglia sviluppa un paradigma di politicità particolare-e-universale,

⁹¹ cfr. SCILLITANI, "Giuridicità", pp. 32-34

⁹² cfr. NANNINI, "Pensiero", p. 51

l'identità civile viene a ridisegnarsi in funzione di un individuo in-relazione familiare: l'identità individuale di cui trattasi sarebbe allora, in ultima analisi, un'*identità civile-familiare*, capace perciò di coniugare la dimensione giuridico-universale dell'uomo, considerato nella sua individualità personale, con la dimensione politico comunitaria, universalmente aperta, dell'uomo come famiglia"⁽⁹³⁾.

2.2.3 *Il dono*

Per comprendere il significato profondo della riflessione levistraussiana sul matrimonio come sistema di scambio, è di fondamentale importanza un richiamo al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, che tanta influenza ha esercitato su Lévi-Strauss. Dobbiamo innanzitutto respingere quell'interpretazione secondo la quale Mauss, intendendo cogliere i nessi presenti nella società, nel concreto, così come sono, annuncerebbe la progressiva matematizzazione dell'antropologia: Mauss non mira a ridurre i fenomeni sociali alla loro natura simbolica, poiché mira al significato, non al simbolo, tende a capire l'intenzione immanente alle condotte senza abbandonare il piano del vissuto, non a stabilire un ordine logico rispetto al quale il concreto sarebbe solo apparenza"⁽⁹⁴⁾.

Mauss evidenzia l'importanza del dono nelle società di tipo arcaico, e constata come il donativo ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato, realizzandosi in tal modo uno scambio che è in primo luogo non scambio di cose economicamente utili (ci si allontana in tal modo da una visione utilitaristica e mercantile della razionalità economica), ma reciprocità di obblighi, poiché l'oggetto dello scambio consiste innanzitutto in cortesie, banchetti, riti, prestazioni militari, donne, bambini, danze, feste, "di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole"⁽⁹⁵⁾. Di questa molteplicità di cose sociali in movimento, Mauss sottolinea "il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia

⁹³ SCILLITANI, "Diritti", p. 76

⁹⁴ cfr. CARUSO, "Ragione", p. 57

⁹⁵ MAUSS, "Saggio", p. 9

obbligato e interessato di quelle prestazioni. Esse hanno rivestito quasi sempre la forma del dono, del regalo offerto generosamente, anche quando nel gesto che accompagna la transazione, non c'è che finzione, formalismo e menzogna sociale e, al fondo, obbligo e interesse economico"⁽⁹⁶⁾: cerca di capire il perché il donativo ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato.

Mauss rileva come in alcune società il donare conferisca onore e prestigio, e come sia presente un obbligo assoluto di ricambiare i doni, pena la perdita del *mana*, della "faccia". Nel pensiero maori, i *taonga*, i beni destinati allo scambio, sono fortemente legati alla persona, al clan, al suolo; sono il veicolo del suo *mana*, della sua forza magica, religiosa e spirituale, per cui possiedono una forza distruttrice nel caso non fosse rispettato l'obbligo di ricambiare: "nel diritto maori il vincolo giuridico, vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima"⁽⁹⁷⁾. Mauss ha colto il senso dello *hau* (lo spirito) della cosa donata, cioè il fatto che la cosa scambiata non è mai del tutto staccata dagli scambi e quindi non può essere considerata una merce, un valore di scambio, ma una prestazione, un servizio reso. In tal modo nel fenomeno del donare si instaura un rapporto intersoggettivo che è il vincolo giuridico dell'obbligazione, e viene individuata nella relazione (esistenziale) donatore-donatario il luogo in cui si fa presente "il diritto come quella condizione che, nel permettere l'«alleanza» e la pace, rende con ciò possibile la società umana", e da questa prospettiva il dono appare capace anche di "aprire" le comunità oltre i propri confini. Il dono è un fenomeno alla cui base vi è il sentire di "doversi tutto", "in uno spirito di sovrabbondanza gratuita in cui ci si percepisce co-appartenenti prima che coesistenti. Ci si sente obbligati a «dare» e, corrispondentemente, a «prendere», perché(...) ci si concepisce originariamente in debito"⁽⁹⁸⁾.

Ci sembra che Mauss riassume bene la sua concezione del dono e colga pienamente la portata relazionale che sottintende, quando sostiene che "la circolazione dei beni segue quella degli uomini, delle donne e dei bambini, dei banchetti, dei riti, delle cerimonie e delle danze, persino quelle degli scherzi e degli insulti. Si tratta, in fondo, della stessa cosa. Se le cose vengono date e ricambiate, è

⁹⁶ ibidem, pp. 5s.

⁹⁷ ibidem, p. 20

⁹⁸ SCILLITANI, "Giuridicità", pp. 82 s., 87s.

perché *ci* si dà e *ci* si rende «dei riguardi», noi diciamo anche «delle cortesie». Ma è anche, che *ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve, sé e i propri beni, agli altri”⁽⁹⁹⁾.

Il concetto maussiano di dono è fondamentale per comprendere davvero lo strutturalismo levistraussiano. Lévi-Strauss deve essere letto alla luce di Mauss, anche se cerca di superarne l’insegnamento, essendo convinto che Mauss si sia fermato sul limite di immense possibilità, “come Mosè che condusse il suo popolo fino a una terra promessa, di cui non avrebbe mai contemplato lo splendore”⁽¹⁰⁰⁾. Mauss, sostiene Lévi-Strauss, possiede una certezza di ordine logico, per cui lo scambio è il comune denominatore di attività sociali eterogenee, ma non vede questo scambio nei fatti, poiché l’osservazione empirica gli mostra soltanto tre obblighi: dare, ricevere, ricambiare. Quindi è necessaria una struttura che operi una sintesi degli elementi frammentati, ma per fare questo, continua Lévi-Strauss, è necessario accorgersi che è lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo: Mauss sbaglierebbe a vedere nello *hau* la ragione ultima dello scambio, poiché esso è solo “la forma cosciente sotto la quale uomini di una società determinata, dove il problema aveva una importanza particolare, hanno colto una necessità incosciente, la cui ragione è altrove”⁽¹⁰¹⁾. Mauss avrebbe dovuto, dopo aver individuato la teoria indigena, sottoporla a critica, in modo da raggiungere la realtà soggiacente, che risiede probabilmente “in strutture mentali incoscienti, raggiungibili attraverso le istituzioni e, meglio ancora, nel linguaggio, che in elaborazioni coscienti”⁽¹⁰²⁾.

Nonostante queste considerazioni, nelle opere di Lévi-Strauss l’influenza del pensiero maussiano risulta con evidenza. Lévi-Strauss ricorda come Mauss dimostri che nelle società primitive lo scambio si presenta piuttosto sotto forma di doni reciproci che non sotto quello di transizioni, e che questa forma primitiva degli scambi “non ha né esclusivamente né essenzialmente un carattere economico, ma ci mette in presenza di ciò che egli chiama felicemente «un fatto sociale totale»: fornito cioè di un significato che è insieme sociale e religioso, magico ed economico, utilitaristico e sentimentale, giuridico e morale”⁽¹⁰³⁾. In molte popolazioni si riscontrano

⁹⁹ MAUSS, “Saggio”, pp. 86s.

¹⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, “Introduzione”, p. XLI

¹⁰¹ ibidem, p. XLII

¹⁰² ibidem, p. XLIII

¹⁰³ ibidem, “Strutture”, p. 100

numerossissime occasioni in cui si verificano dei doni, i quali possono essere ricambiati subito con beni equivalenti, o successivamente, con contro-doni il cui valore supera spesso quello dei primi, e che a loro volta aprono il diritto a ricevere più tardi nuovi doni. Usi di tal tipo si possono riscontrare soprattutto presso gli Indiani del Nord-Ovest del Pacifico, ma anche in Melanesia e Polinesia, ed altrove, così che si possono considerare un modello culturale universale, pur se non egualmente sviluppato ovunque. Lévi-Strauss sottolinea che quest'atteggiamento pervade tutte le operazioni rituali o profane nel corso delle quali si diano o si ricevano degli oggetti o dei prodotti, e che è universale il duplice assunto per cui i doni reciproci costituiscono una modalità di trasferimento dei beni (o almeno di certi beni), e questi doni non sono offerti con lo scopo principale di ottenere benefici o vantaggi di natura economica. Spesso infatti ci si scambia beni della stessa natura, come ad esempio animali vivi della stessa specie: il profitto non è tale se considerato dal punto di vista della nostra società. Per i primitivi infatti i beni "non sono soltanto dei valori economici, ma veicoli e strumenti di realtà di un altro ordine: potenza, potere, simpatia, condizione, emozione; ed il sapiente gioco degli scambi(...) consiste in un complicato insieme di manovre consapevoli o inconsapevoli dirette a guadagnare garanzie ed a prevenire rischi, sul duplice terreno delle alleanze e delle rivalità"¹⁰⁴). La prova migliore del carattere sovra-economico di questi scambi (il che non significa che non possa sussistere *anche* una motivazione economica), ricorda Lévi-Strauss, sta nel fatto che spesso vengono distrutti valori assai rilevanti, e che dalla distruzione della ricchezza si ricava un grande prestigio.

Interessante rilevare come durante gli scambi cerimoniali polinesiani sia prescritto che, nella misura del possibile, i beni non vengano scambiati all'interno del gruppo dei parenti prossimi, ma vadano in altri gruppi e in altri villaggi; allo stesso modo nelle danze di villaggio i due gruppi scambiano le loro provviste, così che ognuno mangi le vivande dell'altro. E Lévi-Strauss sostiene che "nello scambio c'è molto di più che non le cose scambiate", e riporta l'esempio di due persone, che non si conoscono, sedute allo stesso tavolo, le quali si scambiano il vino: l'atteggiamento reciproco degli estranei nel ristorante appare come la proiezione infinitamente

¹⁰⁴ ibidem, p. 103

lontana della situazione fondamentale nella quale vengono a trovarsi dei gruppi primitivi che per la prima volta entrano in contatto con degli sconosciuti⁽¹⁰⁵⁾.

La relazionalità sussistente al pensiero levistraussiano emerge con evidenza anche all'interno delle considerazioni svolte dall'antropologo francese a proposito del campo del pensiero infantile, "un'esperienza ancora più universale da quella che risulta dalla comparazione degli usi e dei costumi"⁽¹⁰⁶⁾, non essendo il fanciullo ancora molto influenzato dalla cultura particolare alla quale appartiene. La psicologia infantile, rileva Lévi-Strauss, sottolinea il carattere pressante del desiderio di possedere gli oggetti su cui incentra l'attenzione il fanciullo, e il rammarico se gli altri hanno di più: tuttavia il desiderio di possedere "non è un istinto e non è mai basato(...) su una relazione oggettiva tra il soggetto e l'oggetto. Ciò che dà all'oggetto il suo valore è la «relazione con l'altro»(...). Ciò che è disperatamente desiderato, lo è solo perché qualcuno lo possiede. Un oggetto indifferente diviene essenziale in forza dell'interesse che altri hanno per esso; il desiderio di possedere è dunque, per prima cosa e soprattutto, una *risposta sociale*"⁽¹⁰⁷⁾. Secondo tale interpretazione, l'attitudine a condividere "è funzione di un sentimento progressivo di reciprocità, che risulta a sua volta da una esperienza realmente vissuta del fatto collettivo, e da un più profondo meccanismo di identificazione con gli altri"⁽¹⁰⁸⁾.

Lévi-Strauss sottolinea poi l'importanza della riconoscenza per i doni ricevuti: i fanciulli non provano l'amore *per il fatto* dei doni, poiché per essi il dono è amore. "Il loro amore è funzione più del fatto di donare che del dono in se stesso. Per essi l'atto di donare e il dono sono, contemporaneamente e propriamente, amore(...). Ogni soggetto mostra in cento modi che il senso più profondo dell'espressione «essere amato» equivale per lui a ricevere un dono(...). Al di là del valore della cosa donata, c'è il dono in se stesso, come segno d'amore, e, dall'altro, il dono come segno del fatto che si è degni di amore", poiché "il dono non è soltanto il segno che il donatore ama e non odia: è anche segno che il destinatario è considerato come pieno d'amore, senza inimicizia e senza odio"⁽¹⁰⁹⁾.

¹⁰⁵ cfr. *ibidem*, p. 109

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 140

¹⁰⁷ *ibidem*, p. 141

¹⁰⁸ *ibidem*, p. 141

¹⁰⁹ *ibidem*, p. 142

Queste considerazioni ci consentono di superare il problema, in Lévi-Strauss, della possibile confusione tra dono e scambio: in realtà lo scambio levistraussiano (come risulta evidente, soprattutto, nel matrimonio) non è un fatto puramente commerciale, economico, possedendo invece finalità solidali. Nel garantire e fondare lo scambio, la proibizione dell'incesto, al pari del dono e dell'ospitalità, esprime "il rifiuto di restare chiusi in maniera definitiva entro l'ambito separato e naturalisticamente o sociologicamente dato della famiglia consanguinea (endogama) o del gruppo, per aprirsi a quanti non partecipano di codeste datità empirico-storiche"⁽¹¹⁰⁾. Alla luce delle considerazioni svolte si capisce perché il diritto non potrebbe essere considerato semplicemente un insieme di regole di scambio, inserendosi in una teoria generale della comunicazione: anche identificando scambio e dono, si deve ammettere che la reciprocità porta con sé un di più valorativo, poiché l'aprirsi un diritto e il contrarre un obbligo dipendono da qualcosa che è "al di là" di ciò che è stato donato o accettato. Il dono non è solo scambio, implicando quella obbligatorietà che si esprime, pur senza mai risolversi interamente, nella reciprocità di un comunicare che avviene a livello di coscienza. Lévi-Strauss ha assimilato lo scambio alla comunicazione, e questa al linguaggio, e, per i limiti epistemologici imposti dal metodo logico-matematico in versione linguistico-strutturale, questo non gli permette di cogliere "una dimensione di relazionalità che non sia ridotta alle differenze di potenziale degli «scarti» significanti"⁽¹¹¹⁾. Con Lévi-Strauss si può ammettere che lo scambio sia un fenomeno di comunicazione, ma si deve poi andare oltre, per scoprire che "ciò che definisce il linguaggio non è precisamente l'uso della parola articolata e neppure di segni convenzionali, ma l'uso di un segno qualsiasi tale da *implicare la conoscenza e la coscienza della relazione di significazione*, e per conseguenza un infinito potenziale; è l'uso di segni *in quanto rende manifesto che lo spirito ha colto e liberato la relazione di significazione*. Ciò che definisce la comunicazione, e che la fa essere luogo di esperienza del soggetto, è dunque l'uso di ciò che è comunicato come tale da implicare una coscienza di relazione. A questo conduce una fenomenologia strutturale ed esistenziale dello scambio inteso come dono, dove è il significato, come in Mauss, a prevalere sul significante"⁽¹¹²⁾. Lévi-

¹¹⁰ COTTA, "Esistenza", p. 148

¹¹¹ SCILLITANI, "Giuridicità", p. 122

¹¹² *ibidem*, p. 122

Strauss non spiega come e perché una struttura intersoggettiva inconscia si traduca esistenzialmente in relazione per la coscienza di un soggetto. L'esistenza si organizza sempre in forme significative di relazione co-esistenziale, e questo è il segno che "l'ontologica struttura relazionale continua ad essere presente nell'esistenza, nonostante la possibilità di questa"⁽¹¹³⁾, attestando così l'intrascendibilità della coesistenza e della giuridicità. Leggere Lévi-Strauss con Mauss chiarisce che la giuridicità profonda della famiglia è all'origine della civiltà umana, e che l'esogamia assume significato e forma di regola che fonda e disciplina "quello scambio donativo tra uomini e donne che consente, temperando obblighi etici e preferenze personali, di regolare e pacificare le relazioni sociali nel medio di una reciprocità capace di esprimere tra i soggetti non solo le dovute simmetrie uguaglianti, ma anche e soprattutto le desiderate e indispensabili asimmetrie differenzianti"⁽¹¹⁴⁾.

Occorre allora capire l'essere umano come capacità di donarsi prima che di avere e scambiare, occorre una riflessione "prima metafisico-positiva dell'essere-di-dono sovrabbondante e poi antropologico-positiva-negativa della libertà dell'essere-da-dono ch'è l'uomo, sempre alle prese col rischio di rifiutare o di voler esaurire la possibilità inesauribile di ricambiare l'essere-di-dono che il suo libero essere-di-spirito ha in sé e per sé da Altro per gli altri nel mondo"⁽¹¹⁵⁾.

L'antropologia ci ha offerto esempi di società (soprattutto in Oceania) presso le quali il dono costituisce uno degli elementi fondanti. L'utilitarismo dominante nel pensiero occidentale ha relegato il dono in un dominio etnografico, congelandolo in ambiti esotici, ma esistono società caratterizzate da un'economia incastonata nella società, e connessa ai legami parentali, alla religione, alle gerarchie sociali, in cui le persone considerano il dono come centrale. Tuttavia la presenza del dono come espressione della relazionalità dell'uomo si può cogliere anche nella nostra società: pensiamo ad una testimonianza di impegno che non ha nulla di remunerativo quale è l'attività di volontariato. Che cosa è l'azione di volontariato se non un dono offerto sotto forma di servizi? Anche noi doniamo, soltanto che non ce ne rendiamo conto, poiché il nostro immaginario è stato talmente condizionato dall'ideologia del mercato, che ci sembra impossibile uscire dagli schemi dominanti, nella convinzione

¹¹³ COTTA, "Diritto", p. 97

¹¹⁴ SCILLITANI, "Giuridicità", p. 124

¹¹⁵ VENTURA, "Antropologia", pp. 215s.

che ogni forma di scambio debba necessariamente essere finalizzata all'ottenimento di un utile. In realtà il dono si nasconde nelle pieghe delle nostre azioni, le quali spesso non sono mosse da logiche utilitaristiche: “non utilitaristiche” non significa “gratuite”, poiché il dono non è mai gratuito, attendendo chi dona un contro dono, che può essere semplicemente un appagamento personale.

Quando si fa un dono, viene compiuto un atto personalizzato, poiché nel dono c'è qualcosa di noi e qualcosa di chi lo riceve, essendo in fondo gli oggetti ricettacoli di identità. Accade però che nella nostra società si presentino occasioni di donare in modo spersonalizzato e generalizzato, attraverso la “carità” fatta per “riparare” in parte i danni causati da un'economia che costringe milioni di persone alla fame: il dono della “carità”, istituzionalizzato tramite enti organizzati, non è più dono al prossimo, al vicino, ma ad una categoria vasta ed anonima, senza attendersi un contraccambio. Però la “carità”, avverte Mauss, “ferisce chi la riceve”, è umiliante, perché chi riceve non può restituire, spezzando il circolo virtuoso donare-ricevere-contraccambiare, e creando così un buco che dà vita a gerarchie sociali ed economiche che si trasformano inevitabilmente in rapporti di forza e trasforma il ricevente in debitore impotente. Certo la “carità” può essere atto disinteressato, purché non nasconda l'ipocrisia di chi tramite essa si mette il cuore in pace (salvo poi avvallare leggi le quali, mettendo in ginocchio le economie di certi Paesi, diventano una delle cause di quella povertà che poi si vuole lenire con il dono)⁽¹¹⁶⁾.

Ora possiamo comprendere che la via per riconoscere l'Altro non può essere quella del conflitto, ma quella del dono e del diritto, attraverso i quali si coglie, nell'Altro, il principio (non logico, ma donativo e giuridico) di identità per il quale “l'altro Uomo mi appare in origine come ricambia i miei atti”⁽¹¹⁷⁾: un soggetto entra

¹¹⁶ cfr. AIME, “Mauss”, pp. VII-XI, XVI-XVIII

Un esempio grave, attuale e vicino, è la discussione che sta avvenendo nel Parlamento italiano sul disegno di legge di modifica alla legge 9 luglio 1990, n. 185 sul commercio delle armi: questa legge consente di bloccare le esportazioni di armi verso nazioni che violano i diritti umani o che sono in guerra, e prevede un controllo parlamentare ed una verifica della destinazione finale delle armi, evitando le cosiddette “triangolazioni” (la possibilità di vendere legittimamente armi ad un Paese, il quale le rivenderà ad un Paese in guerra). Il disegno di legge di modifica della 185 toglie la possibilità di verifica sulla destinazione finale delle armi, ripristinando la possibilità di triangolazioni, e consente il commercio di armi con tutti i Paesi, purché non violino *gravemente* i diritti umani (se li violano “un po’” non ci sono ostacoli..). Le armi vengono considerate una merce come le altre, secondo una concezione della politica, tutta in termini economici, che svaluta la vita umana e che è bene attenta agli interessi dei mercanti d'armi, che da anni chiedono più “libertà” di commercio e la fine di “norme etiche” giudicate troppo restrittive.

¹¹⁷ SCILLITANI, “Diritti”, p. 35

in relazione con un altro, assumendosi l'obbligo di rispondere del suo atto. Infatti non può darsi reciprocità, o mutuo rispetto, senza accettazione dell'alterità: si deve quindi abbandonare la categoria puramente logica dell'identico, il quale porta a cancellare la realtà del diverso. L'identità umana si dà a conoscere attraverso i fenomeni del dono e del diritto perché originariamente sessuata (poiché riguarda fondamentalmente, insieme con le altre risorse, le donne) ed in tal modo la molteplicità degli individui e la diversità delle culture significano che "il posto degli altri è sempre aperto"⁽¹¹⁸⁾. Aperto all'identificazione e al riconoscimento che si realizzano, antropologicamente, nei modi della giuridicità. Per questo si può dire che "dove c'è l'uomo c'è diritto" ed anche che "dove c'è diritto c'è l'uomo"⁽¹¹⁹⁾. I diritti dell'uomo da questa prospettiva esplicitano un principio di identificazione dell'umano che procede dal dono e dal diritto, per cui se i diritti universali dell'uomo sembrano incompatibili con le diversità culturali, questo è dovuto alla monodimensionalità logico-formale che ha irrigidito l'universalità in uniformità, declinando così "l'identità giuridica (civile-familiare) dell'individuo umano, uomo e donna, secondo un fattore costituente chiuso al riconoscimento del posto che l'altro, prima di occupare, è, nel senso in cui lo è il *da* heideggeriano del *Dasein*"⁽¹²⁰⁾.

Prescindere dall'esperienza del dono significa interpretare il rapporto diversità/multiplicità alla luce della rivelazione fenomenica della differenza come gerarchia, stratificazione sociale, conflitto. L'essenzialità antropologica del riconoscimento dell'altro, e del suo posto, che il dono comunica al diritto, come riconoscenza che è più del riconosciuto, consente di incontrare l'universalità di un uomo in ciò che essa ha di singolare, e la singolarità dell'uomo in ciò che essa ha di universale. I diritti dell'uomo esprimono un'unità data dall'uomo, che è il suo stesso diritto perché è *il* diritto, e la diversità culturale testimonia di essere proprio quel "posto dell'altro" che trascende la contestualità storica e il potere politico che ne riconosce le spettanze: l'uomo del quale si predicano i diritti è supremamente libero di rispondere dell'altro, e per l'altro uomo, cedendo il suo posto, ovvero la sua stessa

¹¹⁸ ibidem, p. 37

¹¹⁹ ibidem, p. 37

¹²⁰ ibidem, pp. 38s.

vita. Quindi l'universalità e l'indivisibilità dei diritti dell'uomo esprimono, nei confronti di tutti i poteri, il carattere radicalmente inopprimibile del diritto⁽¹²¹⁾.

La socialità primaria si articola attorno ad un principio di organizzazione essenzialmente giuridico e donativo, che emerge anche oggi, come abbiamo già ricordato, a proposito del volontariato e dell'associazionismo. La società si dà sotto forma di tessuto di relazioni, che si inscrivono in filiazioni ed alleanze, mentre le categorie del calcolo, del profitto, del potere, appartengono alla socialità umana soltanto in via secondaria, rivelandosi strutturalmente incapaci di rappresentare adeguatamente l'umano di base: la dimensione relazionale dell'associazionismo è caratterizzata da diritto (che non deve essere identificato con il mero diritto codificato) e dono.

Prima che dichiarati, i diritti dell'uomo chiedono di essere riconosciuti, in via originaria, come la spettanza ultima, assoluta, universale dell'uomo, da intendersi in senso non meramente individualistico né particolaristico, ma secondo quelle dimensioni familiari, associative, donative, che fanno dell'uomo cittadino un ente giuridico sovrano. "Prima che di diritti della società, sempre equivocabili come diritti particolari, e quindi ultimamente «politici», si tratta di diritti dell'uomo, ossia di diritti radicati nell'ontologia dell'essere umano, e perciò di a priori dell'ordine giuridico positivo: solidarietà e sussidiarietà possono sfuggire alla dialettica società/stato, come alla dicotomia pubblico/privato, nella misura in cui vengono poste come principi sovracostituzionali che riflettono un livello di giuridicità elementare, per cui a ragione Paolo Grossi ripete: prima, ontologicamente e storicamente, c'era il diritto"⁽¹²²⁾. Tutto questo non significa negare lo Stato, ma la sua pretesa di incarnare una titolarità giuridica sovrana e assoluta. I diritti dell'uomo possono rappresentare il quadro di riferimento antropologico e filosofico di un nuovo modo di concepire l'uomo come essere-di-diritti, la famiglia come stato-di-diritto, la società come rete di relazioni giuridico-associative, lo Stato, come l'istanza politica cui spetta di intraprendere ciò di cui il singolo e il complesso dei singoli non sono capaci, in modo da realizzare una democrazia pluralistica e associativa nella quale

¹²¹ cfr. Ibidem, p. 40

¹²² ibidem, p. 126

“ogni soggetto, individuale e collettivo, sia libero di essere se stesso e possa raggiungere il posto che gli compete fra gli altri, secondo giustizia”⁽¹²³⁾.

¹²³ ibidem, p. 127

CAPITOLO TERZO

VERSO UNA PSICOANALISI COESISTENZIALE

Cercheremo di mostrare ora come la psicoanalisi possa essere letta in modo coesistenziale, costituendo così una chiave di lettura ulteriore nell'affrontare il tema di un fondamento coesistenziale dei diritti dell'uomo, e come possa rappresentare una risorsa importante anche per l'antropologia. Non è nostra intenzione -non ne saremmo in grado- analizzare in modo esaustivo l'insegnamento di Freud; vorremo piuttosto indicare come anche Freud si presti ad una lettura all'interno della quale la relazionalità sia originaria. Successivamente ci è parso interessante illustrare alcune considerazioni, svolte da Franco Fornari, che ci consentono di recuperare molte delle riflessioni svolte nella prima parte di questo lavoro alla luce della psicoanalisi.

3.1 *Freud: una lettura coesistenziale*

La psicoanalisi ha influenzato, ed influenza ancora, il modo di pensare della nostra cultura, ma va sottolineata la differenza notevole tra il pensiero freudiano e le varie culture psicoanalitiche, le quali o sono conservatrici, svolgendo l'ordinaria amministrazione di un'ortodossia conformistico-intollerante, o danno una lettura rivoluzionaria alla psicoanalisi freudiana, postulando una sequenza Hegel-Marx-Nietzsche-Freud. Il legame tra Freud e Marx è spesso evidenziato a causa dell'errata consuetudine di confondere Freud con la cultura psicoanalitica, alla quale soltanto appartiene la convinzione per cui la finitezza sarebbe un modo di vivere il rapporto istinto-soddisfazione e la presenza del limite alla espansione degli istinti sarebbe l'inizio del malessere dell'uomo. Per Freud, al contrario, la finitezza è problematicità di significato e di relazione delle storie dei singoli, mentre l'assenza del limite è caduta psicotica. Freud ha sempre chiara l'esigenza d'un ordine "giusto" della psiche e di un "giusto" esito dell'analisi, benché non abbia approfondito compiutamente il significato di quei rapporti tra normalità, anormalità e normatività che comunque la psicoanalisi pone al centro del suo sapere psicologico e metapsicologico, aprendo in tal modo la strada alla cultura psicoanalitica oggi dominante (la quale ha ridotto il

quadro freudiano alla esclusiva polemica del puro inconscio contro ogni autorità, ogni norma ed ogni ordine, ed ha enfatizzato l'uomo spontaneista o rivoluzionario)⁽¹²⁴⁾.

Tuttavia, come “il senso storico e teoretico dei rapporti fra certezza giuridica e responsabilità del singolo va chiarito con riferimento alla verità filosofico-giuridica (pensata ed esistita) dell'autorità, della legge e della libertà, così il senso dei rapporti tra inconscio e diritto può essere inteso solo a partire dalla legittimazione che dell'inconscio ha dato Freud e dalla problematica giuridica che questi ha impostato con la sua psicoanalisi”⁽¹²⁵⁾.

Freud si preoccupa di allargare ai più diversi settori delle scienze dello spirito le scoperte psiconalitiche, nutrendo la convinzione teorica fondamentale che la psicoanalisi, come scienza nuova dell'inconscio profondo, valga per il suo contenuto profondo di verità, per quanto insegna su ciò che riguarda più da vicino l'uomo, sulla nostra essenza, e per le connessioni che mette in luce fra le più diverse attività dell'uomo: apre la strada ad una concezione nuova dell'uomo, in un mondo e di fronte ad una vita che possono avere un senso solo “post-copernicano” e “post-darwiniano”.

Per Freud i paradossi di un inconscio da conoscersi e di una dinamica da analizzarsi esprimono “l'infinita problematicità di una impresa quasi-filosofica quale è quella di esplorare il profondo della psiche umana per tornare poi alla luce della coscienza e qui rifondare un senso meno astratto, più autentico dell'esistenza e della coesistenza”⁽¹²⁶⁾: prende le distanze dalla superficialità della chiara scienza razionalista, nella consapevolezza che “lo psichico «comincia» da una coscienza non chiara e si approfondisce come chiarificazione esistenziale e coesistenziale sempre alle prese con l'interpretarsi in singoli «casi» del detto e del non detto, dei margini e del centro, del latente e del manifesto, del primario e del secondario, dell'interrogarsi e del risponderci, del nascondersi e dello svelarsi”⁽¹²⁷⁾.

Certo in Freud non mancano aspetti scientifici, psicologici, ideologici e mitologici, ma vanno riconosciuti come tali e posti a margine di ciò che vi è e può

¹²⁴ cfr. VENTURA, “Freud”, pp. 9, 5, 25, 28, 37, 4

¹²⁵ ibidem, p. 38

¹²⁶ ibidem, p. 40

¹²⁷ ibidem, p. 43

esservi di vero e giusto nella scienza nuova dell'inconscio⁽¹²⁸⁾: in tal modo possiamo considerare la nascita della psicoanalisi nel solco della continuità con antiche visioni del mondo. Che la psicoanalisi non sia un episodio unicamente moderno, lo si potrebbe capire se, in base alla proposta, spogliata del suo ingenuo apologismo, di Oskar Pfister, primo psicoanalista laico e per decenni interlocutore di Freud, si provasse davvero a pensare l'opera di Freud inserendola in un contesto di grandi rapporti⁽¹²⁹⁾, “inserimento che è altrettanto necessario quanto è necessaria la sintesi delle note di una sinfonia di Beethoven nella totalità musicale” (Pfister sostiene questo rispondendo a Freud a proposito del suo essere ateo, affermando che “non è ateo, perché chi vive per la verità vive in Dio, e chi lotta per la liberazione dell'amore resta in Dio”)⁽¹³⁰⁾. In questa direzione va anche l'interpretazione che Pier Cesare Bori dà de *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, opera nella quale non vede la volontà ultima di Freud di dissociarsi dall'ascendenza mosaica e giudaica⁽¹³¹⁾ o la spinta ad una disaffezione definitiva dal giudaismo, ma scorge piuttosto “una istanza apologetica a favore del giudaismo, certo soppresso nell'isolamento della sua genesi storica, ma salvato nella sua universalità, ricondotto nell'alveo della grande civiltà antica e di una solare classicità, colto nella sua peculiarità ed esaltato per la sua altissima spiritualità” di cui è debitore a Mosè, maestro di verità e giustizia⁽¹³²⁾.

Certo Freud dichiara il suo intento eversivo di dire la verità costi quel che costi, anche se non è “né gradevole né facile privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli: tanto più quando si appartiene a quel popolo”⁽¹³³⁾. Tuttavia il risultato a cui perviene non è totalmente negativo e questa “verità” difficile e sgradevole porta con sé anche ciò che di più positivo Freud poteva dire sull'ebraismo:

- *dimensione teologica*: Freud attribuisce sì a Jahvé i caratteri deteriori dei quali è sempre stato accusato (di essere, cioè, un Dio terribile, ostile, violento), ma allo stesso tempo riscatta un'immagine autentica della divinità,

¹²⁸ cfr. ibidem, p. 47

¹²⁹ cfr. BORI, “Consenso”, p. 28

¹³⁰ FREUD, “Carteggio”, p. 62

¹³¹ cfr. BORI, “Estasi”, p. 183

¹³² BORI, “Consenso”, p. 29

¹³³ FREUD, “Mosè”, p. 11

quella del primo Mosè e dei profeti, così da far riemergere la figura universale e pacificante di una divinità superiore;

- *problema antropologico ebraico*, cioè la discussione sul “carattere” dell’ebraismo, spesso vittima di accuse che dovrebbero giustificare l’antisemitismo: Freud respinge perentoriamente tali accuse, ricordando quanto il “carattere” ebraico sia segnato da un’elevata spiritualità e che il popolo ebraico è giunto ad apprezzare sopra ogni altra cosa le conquiste intellettuali ed etiche, dando ad esse un forte impulso, così aprendo la strada al lavoro spirituale e a quelle rinunce istintuali che sono alla base della civiltà stessa;
- *problema politico*: l’ebraismo è stato accusato di accumulare ricchezza e di mirare ad acquisire posizioni di prestigio e di potere. Freud respinge l’accusa, pur ammettendo l’esistenza di un nesso tendenziale tra monoteismo ed imperialismo: le vicende storiche del popolo ebraico hanno fatto dell’idea del finale trionfo una pura aspettazione apocalittica, non certo il contenuto di una progettazione storica.

Quindi la linea di difesa di Freud a favore dell’ebraismo è quella della “spiritualità” nell’immagine di Dio, nei contenuti e nelle esigenze intellettuali ed etiche, una spiritualità che va compresa alla luce di un “Dio *logos*”. Freud attribuisce al giudaismo una nuova, diversa, più universale legittimità, poiché, tolti il particolarismo e la pretesa di esclusività, l’ebraismo viene connesso ad una civiltà antica le cui acquisizioni sono patrimonio ecumenico: per Freud l’ideale classico costituisce un riferimento importante di verità e saggezza. Sappiamo come Freud si dichiarasse non credente, quindi non sarebbe corretto cercarne un “recupero” in chiave di difensore della fede; tuttavia forse non è scorretto concludere che la motivazione la quale lo induce a professare una permanente adesione (mai contraddetta) a quella “essenza del giudaismo, come pienezza di significato e gioia di vivere”, di cui già parlava in una lettera alla fidanzata nel 1882, è probabilmente la stessa motivazione che ancora lo attraeva alla fine della lunga vita, verso la pietà o la spiritualità del “Faraone eretico”⁽¹³⁴⁾.

¹³⁴ BORI, “Estasi”, pp. 214-222

Che Freud non fosse intriso di scientismo, lo si può capire dalle sue stesse parole: dichiarò più volte che quando era giovane, non era animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e che nel passaggio dalla medicina alla psicologia quel desiderio si era avverato. Se Freud non è stato pienamente filosofo, forse lo si deve a quell'atmosfera di totale sfiducia verso la filosofia in cui era stato educato, che lo indusse a lasciare ad altri la costruzione di grandi sistemi e teorie. Ci sembra comunque significativo che la carriera intrapresa da Freud fu ispirata non già da uno scienziato, bensì da un poeta. Freud raccontò infatti che decise di iscriversi alla facoltà di medicina dopo aver sentito un saggio, attribuito a Goethe, intitolato *La natura*, nel quale la natura è evocata come una madre inesauribile e piena d'amore nella quale si risolvono tutti i contrari: "Non possiede linguaggio né discorso, ma crea lingue e cuori per i quali e sente e parla(...) Soltanto con l'amore ci si avvicina ad essa(...). È ruvida e mite, amabile e terribile, fiacca e onnipossente. Tutto è sempre presente in essa. Non conosce né passato né futuro(...). Ad ognuno appare in una forma propria. Si nasconde in migliaia di nomi e di termini, ed è sempre la stessa"⁽¹³⁵⁾.

Dopo aver constatato che Freud può essere letto in una linea di continuità con il pensiero antico, deve essere sottolineata la sua consapevolezza che la psicoanalisi, che significa "analisi dell'anima", quando scompone l'anima stessa nei suoi elementi, allo stesso modo del procedimento utilizzato nella scienza, rischia di separarli in modo tale che potrebbero essere distrutti i legami spirituali, sì che poi non possono più essere ricomposti dopo l'analisi.

Come Platone colloca gli avvenimenti dell'anima in due mondi, il mondo che sta al di sopra del cielo e il mondo che sta al di sotto, così la psicologia del profondo esplora le vicende dell'anima come svolgentesi in due mondi, quello della coscienza e quello dell'inconscio. In entrambi i casi, ciò che l'anima vive in un mondo che non appare, viene ritenuto "decisionale" per ciò che l'anima vive in un mondo che appare, con uno spostamento di accento conseguente dal mondo che sta al di sopra al mondo che sta al di sotto, che Freud ha paragonato al passaggio dal sistema tolemaico a quello copernicano⁽¹³⁶⁾.

¹³⁵ MARTHE, "Rivoluzione", pp. 34s.

¹³⁶ FORNARI, "Anima", pp. 22-23

Già dai suoi primi approcci con la psicologia, Freud comprese l'importanza di riuscire ad esprimere in parole il processo psichico che aveva portato all'isteria, destando l'affetto ad esso connesso, anche se ben presto sostituì l'ipnosi con il metodo delle *libere associazioni*, tramite il quale si obbligano gli ammalati a rinunciare ad ogni riflessione cosciente e a disporsi ad inseguire le loro idee spontanee. Freud scoprì poi che il momento patogeno non è l'inconsapevolezza che gli ammalati avevano di ciò che avevano dimenticato, bensì il fatto che questa inconsapevolezza sia radicata in *resistenze interne*, le quali alimentano l'inconsapevolezza, ed è a tali resistenze che la terapia deve contrapporsi. La consapevolezza raggiunta consciamente non basta, poiché attraverso la tecnica delle libere associazioni il paziente non ricorda quanto ha rimosso, bensì egli lo agisce, riproducendolo nel comportamento: la malattia non è una questione storica, ma una forza attuale. Inoltre, osservò Freud, di regola si stabiliva, tra psicoanalista e paziente, un profondo attaccamento, proprio come era accaduto nei riguardi di quelle persone dalle quali era abituato ricevere affetto: a questa relazione sentimentale di apertura ad un altro essere umano, che l'ammalato stabiliva con il medico, Freud diede il nome di *transfert*, il quale è il fondamento portante di ogni trattamento medico, necessario per eliminare le resistenze che un ammalato oppone contro l'accesso alla piena verità e totalità del suo essere. Il compito dell'analista sarà quello di accompagnare il paziente fuori della relazione di *transfert*, così che alla fine gli ammalati impediti nella loro facoltà affettiva da fissazioni infantili, riescano a disporre liberamente di questa funzione, ma non la esauriscano nella cura, bensì la tengano pronta per la vita reale. Per Freud della vita psichica ci sono note due cose: l'organo materiale, cervello e sistema nervoso, ed i nostri atti inconsci; attorno a questi due dati primi, stabili le due ipotesi fondamentali che sorreggono l'intero edificio teorico della psicoanalisi. La prima ipotesi consiste nell'assumere che la vita psichica è funzione di un apparato esteso nello spazio e composto di più parti; la seconda consiste nel ricavare, dalla constatazione di una lacunosità nella serie degli atti coscienti, che lo psichico è in sé inconscio. Possiamo notare in tale teorizzazione l'influsso della mentalità scientifica dell'epoca, ma sappiamo che Freud non è solo questo. Infatti Freud si differenzia notevolmente dai suoi predecessori, essendo portatore di una nozione di uomo non meramente "naturalista", come emerge

dall'idea freudiana che il vero motivo della rimozione di contenuti psichici sta nella incompatibilità di questi con l'atteggiamento morale dei pazienti o con il sentimento che essi avevano di sé: tutto ciò che veniva dimenticato era stato penoso, spiacevole o umiliante per le esigenze della personalità, e per questo non è rimasto nella coscienza⁽¹³⁷⁾. Quindi la rimozione è dovuta ad una difesa derivante da un atteggiamento etico o a motivi di pudore o di considerazione di sé, presupponendo quindi che l'uomo sappia distinguere tra bene e male e tra giusto e ingiusto, e che "l'uomo è in grado di appropriarsi delle possibilità di vita che gli sono date e di assumerle o di rifiutarle con un libero atto di responsabilità personale"⁽¹³⁸⁾. Anche *transfert* e *controtransfert* (la relazione sentimentale che si instaura nel medico nei confronti del paziente) hanno come condizione della loro possibilità, "un preliminare afferramento di un totalmente originario poter-essere-insieme l'uno con l'altro, e di un mutuo-essere aperto originariamente volto a capirsi": Freud "in fondo intende questo essere-insieme del medico col paziente ancora come un esistere, il quale comporta essenzialmente e per principio l'esserci dell'altro"⁽¹³⁹⁾.

Alla luce di queste considerazioni è possibile accostare la concezione dell'essenza umana, implicita nel fondamento della terapia psicoanalitica freudiana, e la struttura dell'esserci di Heidegger. I due pensatori utilizzano spesso gli stessi termini-chiave (comprensione, apertura, luminosità, verità, libertà), anche se Freud non si è preoccupato di dare un fondamento ontologico alle sue formulazioni, e ciò sta ad indicarci che già il linguaggio freudiano, con il quale vengono descritte le osservazioni effettive sull'essere dell'uomo, permette di congetturare che "la sua prassi psicoanalitica potrebbe essere stata tratta da una specie di umanità di ricercatore alla quale i pazienti, in fondo, non si dischiudevano in altro modo che come esseri liberi, aperti-al-mondo e rischiaranti, nel senso dell'analitica esistenziale"⁽¹⁴⁰⁾. Secondo Boss nell'analisi freudiana opererebbe una nozione di temporalità molto simile a quella heideggeriana, nella quale l'uomo si temporalizza "nell'unità delle tre dimensioni temporali consistenti nel ritenimento futuro, presente e rimemorativo nel «mondo», e, pur mantenendosi sempre come un se-stesso,

¹³⁷ cfr. BOSS, "Psicoanalisi", pp. 8-12 e 16-17

¹³⁸ ibidem, p. 32

¹³⁹ ibidem, p. 33

¹⁴⁰ ibidem, p. 52

attraversa quella perpetua storia che egli è”(141). Nel pensiero freudiano, allo stesso modo, il passato del paziente non va ricostruito oggettivamente per stabilire il punto di partenza della storia personale, poiché rivivere il proprio passato e progettare il proprio futuro concorrono nel presente della storia personale, che “è sempre questione d’un poter-e-dovere-scegliere secondo l’autenticità di una presa di coscienza costantemente in lotta sia con il «si» alienante dell’ordine di massa e degli ordini superiori sia con il «sé» alienato delle pure possibilità o della necessità astratta”(142). Freud ha potuto superare la teoria, ancora esclusivamente naturalistica e positivista, e ponentesi al di qua del bene e del male, della rimozione dei suoi predecessori, solo perché nel suo pensiero agiva già il presentimento di questa libertà umana: la libertà esplicitata dall’analitica esistenziale è la condizione fondamentale della possibilità di ogni prassi psicoanalitica.

Secondo Boss, l’autenticità temporale della psicoanalisi coinciderebbe con quella “comprensione originaria dell’essere come dimensione fondamentale (dalla quale deriva tutto il resto) della non oggettività dell’essere umano”(143), che rappresenterebbe il cardine del pensiero heideggeriano. Freud ed Heidegger si trovano d’accordo anche perché ritengono entrambi essere il linguaggio “la vera e propria sede di questo dominio di rischiaramento dell’essere, cioè dell’uomo” (non dimentichiamo l’importanza essenziale attribuita al linguaggio anche da Lévi-Strauss): Heidegger lo chiama “la casa dell’essere”, poiché solo nel linguaggio si fissa la presenza, lo stare nell’essere, mentre Freud non congeda i suoi pazienti finché essi non abbiano espresso verbalmente “tutte le possibilità di comportamento che fino a quel momento erano nascoste e che essi hanno incontrato nella loro introspezione”(144). Nelle considerazioni svolte su Heidegger abbiamo avuto modo di ricordare come l’uomo sia chiamato in causa per proteggere e curare quanto è destinato a venirgli incontro, e come debba con tutte le forze lasciarlo giungere al dispiegamento e al disvelamento della verità. La stessa cosa è sottesa alla prassi psicoanalitica freudiana, la quale, “con il suo tentativo di liberazione e di appropriazione, consapevole e responsabile, di tutte le possibilità di comportamento

¹⁴¹ ibidem, p. 53

¹⁴² VENTURA, “Freud”, p. 377

¹⁴³ BOSS, “Psicoanalisi”, p. 55

¹⁴⁴ ibidem, p. 57

che sono date a un uomo dal suo destino e che devono essere svolte da lui durante la sua vita, non mirava e non mira mai ad essere altro che un singolare servizio reso a quella verità che fa sorgere nella sua piena essenza, per quanto sia possibile, tutto ciò che è, e lo fa amare”(145).

È quindi possibile, oltre che necessario, riscoprire un “Freud come senso”, pensatore problematico, inquietante, anche oscuro, che mette in questione una verità la quale muove una ricerca inesauribile. Questo permette di individuare la psicoanalisi come una possibilità aperta per la verità e la libertà dell’uomo, le quali non ne potranno essere esaurite, ma ne risulteranno approfondite. Freud deve essere interpretato in modo da coglierne la disponibilità verso la libertà esistenziale e coesistenziale, così da evidenziare come ci si trovi, con la psicoanalisi freudiana, “all’interno di un pensiero onnicomprensivo, cioè attivamente consapevole che il pensare è nel movimento della verità-con-la-libertà e questo consiste nella insostituibilità del singolo alle prese con la vicenda inesauribile, ma per lui decisiva, di rapportarsi a se stesso nel mondo con gli altri alla ricerca d’un senso per la propria storia nella storia comune, per il proprio Io verso il Super-io, per la propria coscienza verso l’inconscio (e viceversa)”(146).

Per questa consapevolezza la riflessione freudiana muta continuamente i propri punti di vista, compone e ricompono prospettive diverse lungo le quali vengono ricercate “ora precise conoscenze, ora comprensioni valide, ora chiarificazioni esistenziali, ora approfondimenti teorici e teoretici”(147); il fatto che l’oggetto psicoanalitico, l’inconscio, sia sfuggibile, è dovuto proprio alla necessità di mantenerlo esistenzialmente compatibile, cioè di non esaurirlo in una definizione formale. Freud cerca quella verità sull’essenza dell’uomo che ha preso corpo nel pensiero psicoanalitico come concezione di un Io che è soggetto di cultura e di civiltà solo “nei rapporti travagliatissimi dell’anima col corpo, del conscio con l’inconscio, del maschile col femminile, dell’angoscia col desiderio, dell’amore con la morte, della ragione con gli affetti, della percezione coi sentimenti, del sonno (e del sogno) con la veglia (e la fantasia), della malattia con la salute, della follia con l’equilibrio,

¹⁴⁵ ibidem, p. 58

¹⁴⁶ VENTURA, “Freud”, pp. 16s.

¹⁴⁷ ibidem, p. 17

dell'individuale con il collettivo, del ricordo con l'oblio, della storia con il destino”(148).

Freud è un pensatore che volge la sua riflessione ai rapporti umani, che indaga per averne una conoscenza non verbalmente astratta e sistematicamente chiusa, ma orientata verso una riflessione di tipo fenomenologico-esistenziale(149).

La psicoanalisi, nel suo “contenuto di verità”, come Freud reclama debba essere considerata, è una ricerca psicologica e metapsicologica dell'ordine giusto della psiche e della vita psichica, individuale e collettiva, perseguita a partire dalla più ampia fenomenologia dell'esperienza integrale dell'uomo e mirando ad una *Weltanschauung* quasi-filosofica della autentica normalità storico-esistenziale dell'io-soggetto. L'approfondimento psicoanalitico dell'inconscio non nega la coscienza normale sprofondando il soggetto nelle indeterminazioni vitalistiche o nelle determinazioni storicistiche della soggettività; Freud critica ogni puro coscientismo, sia esso idealistico o scientifico, ma per giungere ad affermare che ogni individuo è a se stesso questione egoica particolarissima del nesso della psiche con un corpo e prospettiva super-egoica ideale del nesso tra sapere conoscitivo-culturale e dovere morale-giuridico: il soggetto psicoanalitico risulta dal relazionarsi sintetico ed armonico, o meno, nell'individuo di questi due nessi. Secondo Freud la normalità giusta dell'io-soggetto o la anormalità malata d'una inconscia pseudo-soggettività, si decidono nella sintesi, da parte della coscienza intenzionale conoscitivo-volitivo-riflessiva, degli aspetti più individuali dell'individualità (la sessualità in senso ampio come essere maschile-e/o-femminile dell'essere umano, le componenti affettive (piacere e dispiacere) del percepire e ricordare, il lato desiderativo-volitivo del rappresentare, in veglia o nel sogno) con la normatività ideale del sapere e del dovere. Ed è rilevante, ai fini del nostro discorso, che da un punto di vista psicoanalitico ciò che appare originariamente decisivo per il formarsi di questa “unità sintetico-coscientiale normale”, sia la familiarità della famiglia. È nell'esperienza della relazionalità della famiglia che si impara ad esprimersi e a parlare, a riconoscere anche affettivamente la propria identità corporeo-sessuale-psichica, a valutare idealmente la comunità e le differenze, la reciprocità e le norme: se la famiglia non è familiare si può originare la malattia psichica. Infatti solo una

¹⁴⁸ ibidem, pp. 18s.

¹⁴⁹ cfr. ibidem, p. 21

adeguata presenza della madre femminile con il padre maschile, una giusta reciprocità coniugale dei consorti, consente al “poter essere infantile” attraverso la cura parentale, di accedere all’unità dell’Io-ideale, sulla base della costanza corporea, di inaugurare il linguaggio come propria espressione sorridente e quindi di riconoscersi come capacità soggettiva di identificarsi, anche sessualmente, riconoscendo i primi altri in un mondo dimostratosi familiare e affettivamente ordinato secondo il principio del dono e della relativa riconoscenza⁽¹⁵⁰⁾.

Quindi la psicoanalisi, oltre che prestarsi ad una lettura coesistenziale così da confermare una prospettiva filosofica come quella sulla quale abbiamo impostato la nostra riflessione, può essere molto importante in rapporto all’antropologia, come ricorda Marie Bonaparte, allieva di Freud e seguace ortodossa del suo insegnamento. Freud è stato il primo a vedere ciò che popola veramente l’inconscio: gli istinti, certo, ma anche il residuo degli eventi della nostra primissima infanzia, evidenziando quell’importanza decisiva della famiglia del bambino, la quale ci autorizza a definire l’uomo “animale familiare”. La psicoanalisi, alla quale è riservato il compito di affermare l’unità di fondo dello psichismo umano e di indagare e portare alla luce le intenzioni inconscie dei processi culturali, ci insegna che ciascun uomo appartiene ad una famiglia, e che è dalla sua relazione con il padre, con la madre, con i fratelli, che l’uomo apprende in questa età, e dovette apprendere all’alba dell’umanità, le prime leggi della morale, quell’insieme di prescrizioni che permette agli uomini la vita in comune. L’esperienza clinica della psicoanalisi e l’osservazione etnologica si completano a vicenda, e dimostrano, con la concordanza dei loro risultati, l’unità fondamentale dello psichismo umano e l’universalità delle leggi che lo riguardano. L’antropologia non potrebbe dunque fare a meno dell’alleanza con la psicologia, la quale può aiutare nella comprensione dei comportamenti delle persone appartenenti a culture diverse⁽¹⁵¹⁾.

Infatti è con la psicoanalisi freudiana che il tema e le problematiche della famiglia acquistano un posto centrale nella ricerca e nella riflessione antropologiche contemporanee, poiché è con l’enucleazione teorica del complesso edipico, che si manifesta interamente la primarietà delle vicende familiari nel determinarsi normale o anormale della soggettività come storia personale di soggetti singoli. L’io alterato

¹⁵⁰ cfr. VENTURA, “Antropologia”, pp. 17-20

¹⁵¹ cfr. BONAPARTE, “Psicoanalisi”, pp. 14s., 17, 24

degli alienati appare infatti sprovvisto proprio della alterità, necessaria al principio di realtà, e presenta sintomi che sembrano riprodurre arcaismi propri delle società primitive: da ciò l'esigenza, per la ricerca psicoanalitica, di approfondire “*strutturalmente* lo sviluppo dell'Io narcisistico in soggetto super-egoico post-edipico”, e di indagare “*storicamente ed essenzialmente* all'origine della civiltà il significato individuale e collettivo della normatività etico-giuridico-familiare e di verificare, infine, per l'*attualità* della normalità inter-soggettiva la qualità familiare, o meno, del nesso tra origine della civiltà e origine della coscienza, ovvero del senso complessivo di *Ich e Kulturarbeit*”(152).

Lévi-Strauss ha bene in mente l'importanza della psicoanalisi per l'antropologia, come emerge anche quando vede in Mauss uno dei primi che hanno scorto questo rapporto, soprattutto nell'impronta che la struttura sociale segna sugli individui attraverso l'educazione dei bisogni e delle attività corporali (le tecniche del corpo sono molto diverse nelle varie culture; ogni tecnica, ogni comportamento, appreso e trasmesso per tradizione, si basa su talune sinergie nervose e muscolari, che costituiscono veri e propri sistemi solidali con tutto un conteso sociologico. Ma questo è un ambito ancora non molto approfondito)(153), e nell'importanza che attribuisce al momento e alle modalità dello svezzamento e al modo in cui il neonato viene toccato(154): in Lévi-Strauss l'antropologia della famiglia, sviluppandosi come punto di vista strutturale-giuridico, ha il suo imprescindibile punto di riferimento teorico-culturale in Freud(155).

Inoltre la psicoanalisi è necessaria per superare alcuni limiti dello strutturalismo levistraussiano ed avere una visione più completa anche degli elementi trattati dall'antropologia. Sappiamo che per Lévi-Strauss il matrimonio presenta un'importanza non erotica, ma “economica”(156), poiché “il matrimonio non è, non è mai stato, e non può essere un affare privato” e la maggior parte delle società non presta grande interesse alla famiglia elementare, così che come regola generale, contano i gruppi più che le unioni singole tra individui(157): attraverso gli

¹⁵² VENTURA, “Antropologia”, pp. 91s.

¹⁵³ cfr. MAUSS, “Magia”, pp. 385-395

¹⁵⁴ cfr. LÉVI-STRAUSS, “Introduzione”, pp. XVIIs.

¹⁵⁵ cfr. VENTURA, “Antropologia”, p. 92

¹⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, “Strutture”, p. 83

¹⁵⁷ ibidem, “Sguardo”, p. 59

insegnamenti della psicoanalisi è possibile recuperare l'aspetto affettivo e personale del matrimonio, giacché la donna "non è più solo madre (e non è più solo femmina) procreativa, ma coniuge-amante e genitrice-educatrice (insieme al coniuge e genitore-padre); la sessualità umana non è solo procreazione, periodica e specifica, ma anche attrattiva, interesse e cura individuali e quotidiani(...); l'unità della famiglia(...) è soprattutto di identità relazionata con l'esterno (da cui difendersi e con cui rapportarsi) e di intimità intensificativa (delle comunità, delle relazioni e degli individui) al proprio interno"⁽¹⁵⁸⁾.

Infine ci appare interessante sottolineare che la psicoanalisi conferma anche le intuizioni di Mauss sull'originarietà del dono, attraverso la psicologia di Melanie Klein, la quale dimostra che "la struttura schizo-paranoide di base della psiche umana può essere risolta soltanto riparando i danni dell'oggetto primario fantasticati dall'insaziabile amore-odio della ambivalenza infantile angosciosamente alle prese con la prova della realtà; e che tale riparazione depressiva (normale-giusto senso di colpa) può consistere solo nella maturazione d'una gratitudine capace di spostare l'amore sugli altri elaborando l'odio nel principio del riconoscimento-riconoscente; che la gratificazione originaria, cioè, non era per prendere ed avere senza fine, ma, proprio nella sua *assolutezza* materna e *regolazione* paterna, per far-vivere-e-sopravvivere, di fronte alla morte e dentro la stessa *mortalità* profonda dell'Io narcisistico-edipico, con il fine primario di far sì che un soggetto normale sia con-essendo normativamente e giuridicamente"⁽¹⁵⁹⁾.

3.2 *L'ontologia affettiva come via per una psicoanalisi coesistenziale*

Affronteremo ora l'analisi della posizione di Franco Fornari, la quale ci consente di capire come la costanza e l'universalità nella produzione simbolica dipenda molto dai contenuti affettivi presenti negli uomini: ci sono analogie tra popoli diversi che si danno perché ci sono determinate persistenze emotive, affetti fondamentali e universali che costituiscono il nesso tra livello biologico e livello simbolico e che trovano nella lingua e nelle culture formulazioni diverse, ma tra loro

¹⁵⁸ VENTURA, "Antropologia", pp. 137s.

¹⁵⁹ *ibidem*, p. 213

comunicanti attraverso il comune tessuto affettivo⁽¹⁶⁰⁾. Fornari, laureato in medicina e chirurgia e specializzato in neuropsichiatria, fu allievo di Cesare Musatti; direttore dell'Istituto di Psicologia e professore ordinario di psicologia nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Milano e presidente dal 1973 al 1978 della Società italiana di psicoanalisi, morì a Milano il 20 maggio 1985.

Fornari, partendo dall'esperienza clinica e dalle concezioni filosofiche dell'anima, cerca di scoprirne la verità profonda con metodo scientifico: non intende arrivare ad una verità "scientifica" dell'anima, bensì congiungere la ricerca scientifica con la filosofia. Ritiene infatti che "la verità dell'anima possa essere perseguita con metodo scientifico, ma non da una teoria scientifica, perché le teorie scientifiche traducono l'anima in cognizioni, che comprendono una parte dell'anima; non la sua totalità"⁽¹⁶¹⁾.

Fornari sostituisce le idee eterne e immutabili di Platone con l'universo turbolento della generazione, sia in forma di corpo erotico che di unità parentali travagliati dalla nascita e dalla morte: ai significati della corporeità erotica e della parentalità, declinatori della nascita e della morte, è affidato il compito di costituire una specie di ontologia filogenetica, la quale, di fatto, è un'*ontologia affettiva*, perché definisce i significati originari che predispongono il progetto profondo dell'anima, volto a conoscere il mondo, stabilendo i confini affettivi naturali, entro i quali solamente essa può conoscerlo. L'ontologia affettiva predispose l'anima a conoscere le cose sensibili dando loro un senso, ottenuto attraverso il ritrovamento di un già inconsapevolmente noto, e quindi inconscio. Nell'ontologia effettiva l'anima umana, pur essendo nata per conoscere tutte le cose, le conosce primariamente in base a degli enti affettivi, che la inducono a confondere tutte le cose del mondo con tali enti. In tal modo "il collegamento con gli enti affettivi, pur facendo parte del cammino verso la verità, obbliga l'uomo a riflettere sul fatto che la fondazione della verità si basa su di un arbitrio onirico dell'anima, che la porta a muoversi titubante verso la verità, perché sa che la sua germinazione è confusa, in quanto il pensiero nasce come sogno"⁽¹⁶²⁾. L'uomo che aspira a cercare la verità deve essere prudente nelle procedure che adopera, "perché la germinazione naturale del pensiero onirico,

¹⁶⁰ cfr. BORI, "Consenso", p. 31

¹⁶¹ FORNARI, "Anima", p. 181

¹⁶² ibidem, p. 25

che muove l'anima verso la conoscenza del mondo, fa sì che essa confonda le cose del mondo con gli enti affettivi dai quali è naturalmente parlata"¹⁶³).

L'ontologia affettiva interpreta tutto il discorso sull'essere in funzione dell'essenza affettiva dell'esistenza, e, poiché individua negli enti affettivi una competenza comune ad ogni uomo, ne deriva che questa viene messa sul piano della verità, fondando quindi l'*episteme* su un tipo di *doxa* naturale che non nasconde la sua ambizione di essere riconosciuta come la forma naturale dell'*episteme*, essendo comune ad ogni uomo. Fornari sostiene che l'ontologia affettiva non può aspirare ad una verità eterna, ma noi sappiamo non essere questo un limite, bensì l'unico modo in cui si possa cogliere la verità. Fornari svolge un'ontologia, assegnando a tutte le cose del mondo lo stesso statuto di esistenza, e identificando nell'Essere il "contenitore dei contenitori", nel quale l'ontologia affettiva rivela "la presenza nascosta del sogno fondamentale, che può trasformare l'anima e il suo potente destino di diventare ogni cosa, in un unico concetto, perché in tal modo celebra un desiderio antico: quello di ritrovare, comunque, e in mille guise, la sua unità originaria"¹⁶⁴).

L'ontologia affettiva di Fornari mostra l'importanza della relazione, poiché l'"io" e il "tu", per essere riferiti a qualcuno, richiedono che i parlanti siano tra loro accoppiati e capaci di rilevare l'esistenza reciproca, e rimanda ad una relazione di parentela originaria, espressa dal contenimento del bambino dentro la madre. Quindi è un'ontologia che fa riferimento non a un Essere neutro (eterno immutabile sempre uguale a se stesso), poiché l'ente affettivo non può essere neutro, ma ad un Esserci (*Dasein*): l'essere neutro non può essere tradotto né in padre, né in madre, né in figlio, né in fratello, né, tanto meno, nel maschile e nel femminile, essendo questi enti impigliati nel mondo della generazione e della morte. L'ontologia affettiva invece presiede alla identificazione degli esistenti in quanto esistenti: le relazioni di parentela e la corporeità erotica in riferimento alla nascita e alla morte presiedono allo statuto di identificabilità del soggetto da parte di un altro soggetto. L'anima è qualcosa che si oppone massimamente alla neutralizzazione, per cui la sua riscoperta obbliga a recuperare l'Esserci, così che le differenze siano presenti in tutta la loro originarietà. Fornari intende Heidegger come colui che "difende il diritto dell'uomo a

¹⁶³ ibidem, p. 26

¹⁶⁴ ibidem, p. 31

sognare l'essere proprio perché si muove dall'«esserci», ossia dall'uomo, in quanto l'uomo è quell'ente che si pone la domanda sull'essere"¹⁶⁵). L'ontologia affettiva accetta l'invito di Heidegger all'uomo di diventare "pastore dell'essere", aprendosi alla rivelazione che l'essere fa di se stesso, attraverso il linguaggio, in particolare quello poetico (il quale è protetto dalla divinità *Apate*, figlia della notte, come il sogno), poiché immette l'«esserci» del sogno nel linguaggio stesso. Il *Dasein* si identifica con l'essere dell'uomo in relazione con gli altri uomini, e sembra costituire un sogno filosofico, riferendosi al quale l'ontologia affettiva può servire a scoprire l'essenza dell'esistenza, recuperando l'essere obliato attraverso l'esserci maschile, l'esserci femminile, l'esserci delle relazioni di parentela, tutti collegati all'esserci della nascita e della morte.

L'esserci porta con sé un oblio dell'essere, che può diventare oggetto di reminescenza, poiché l'esserci è impresso in una scrittura primaria. Parlando dei *transfert* come di una *dynamis*, in cui si giocano affetti e sentimenti, Freud li definisce come "copie" e "riedizioni": esse presuppongono una scrittura precedente, per cui, inteso come scrittura primaria, il *transfert* onirico può essere scoperto come rivelatore dell'essenza dell'esistenza, essendo l'essere affettivo pre-scritto come programma genetico (Freud ha infatti descritto gli affetti come eventi filogenetici comuni a tutti gli uomini, cioè biologicamente prescritti). In tal modo l'anima stessa rivela l'essenza dell'esistenza, in quanto scrigno degli affetti, grazie ad un programma filogenetico che si realizza in ogni uomo, ma in ognuno in modo diverso. L'anima, sostiene Fornari, nasce nel momento in cui una determinata pre-scrittura filogenetica entra nel tempo di un altro mondo, costituito dal grembo materno, poiché il *Dasein* in questo mondo recupera un *Dasein*, che è stato in un altro mondo, non c'è più, ma che non è finito nel nulla: l'anima, proprio in quanto fondata geneticamente, esprime anche la trascendenza dell'esistenza in una prescrizione dell'esistenza stessa.

Ci sono quindi diverse pre-scritture: quella primaria concerne le preconcezioni affettive filogenetiche, portate nell'esserci del sogno dal *transfert* onirico; quella secondaria è costituita dal fatto che l'ingresso nel tempo intrauterino costituisce un esserci in un altro mondo, che precostituisce il senso obliato di questo

¹⁶⁵ ibidem, p. 176

mondo. Il modo in cui queste pre-scritture segnano il destino dell'anima permette di capire la differenza ontologica tra l'ente e l'essere, la quale nasce perché l'esserci dell'anima, attraverso la vita intrauterina ed il parto, si trova nell'oblio, il quale tuttavia non impedisce che ciò che è stato obliato diventi la potenza dell'essere che genera ogni vicenda dell'anima (compreso il suo sognare). Quindi ogni vissuto post-natale cerca di recuperare il prenatale che non c'è più, ed in quanto collegata con l'esserci prenatale. L'anima si definisce in un rapporto tra essere ed esistere, nel quale l'essere, pur costituendo una competenza comune ad ogni uomo, ne sancisce anche la differenza. La riscoperta dell'anima consente di camminare dall'oblio alla reminescenza dell'essere, sotto forma di "esserci" del sogno e di "esserci" prenatale, attraverso i quali l'ontologia affettiva collega sia l'anima, sia l'essere, ad una competenza comune ad ogni uomo¹⁶⁶).

Fornari conclude il suo lavoro con la metafora tra l'anima ed il respiro, che tanta fortuna ha avuto nella storia dell'umanità. Dentro l'utero il feto non respira, e se avesse la possibilità di osservare il proprio corpo e di capirne le funzioni, potrebbe capirle tutte, tranne quella dei polmoni, che gli apparirebbero inutili e privi di senso. Ma quando arriva in questo mondo scopre che ciò che appariva senza funzione gli è vitale: deve respirare, poiché il venire in questo mondo coincide con il rischio di morte. Collegata intimamente al respiro, l'anima sembra essersi appropriata del suo significato, nello spartiacque tra l'altro mondo e questo mondo, facendo così sorgere la speranza negli uomini che si possa ripetere il miracolo, per cui la nascita, che sembrava coincidere con la morte, si è trasformata nella possibilità di vivere in un altro mondo: come il respiro sembrava privo di funzioni, per poi rivelarsi inaspettatamente utile per sopravvivere in un altro mondo, così non potrebbe essere per l'anima? Non spetta a noi fornire una risposta, perché la libertà dell'uomo consiste proprio nel cercare una risposta a questa domanda: tutti gli uomini devono prima o poi fare i conti con la propria anima, quindi non si possono fornire risposte dogmatiche in un senso o nell'altro. Fornari si propone di far diventare l'anima una competenza comune ad ogni uomo, per impedire che, in nome dell'anima, la gente venga in qualche modo indotta a fare la guerra. "Riscoprire l'anima è in realtà un passaggio obbligato per riscoprire l'amore, in un felice accoppiamento tra anima

¹⁶⁶ cfr. *Ibidem*, pp. 176-178

femminile e anima maschile, tra anima paterna e anima materna, tra anima dei bambini e quella dei genitori, nel cammino della nostra vita che va dalla nascita alla morte e chissà, forse, perché no?, perché sì?, anche al di là della morte(...). La probabilità di esistenza della vita sulla terra è tanto bassa da farci supporre che, a rigor di logica, noi non esistiamo. L'eternità dell'anima appare dunque essere incredibile come la vita"¹⁶⁷).

L'ontologia affettiva di Fornari ci mostra una psicoanalisi: fondata sull'Esserci, così da ricollegarsi all'ontofenomenologia dei filosofi della coesistenza, attraverso Heidegger; attenta alle differenze ed ai legami parentali, considerando quindi originaria la coesistenza; che non fornisce verità incontrovertibili ma sempre in discussione, respingendo ogni dogmatismo; inoltre, trovando nell'anima una competenza comune ad ogni uomo, fonda una parità (non una uguaglianza) ontologica tra gli uomini che risulta evidente anche di fronte alla scelta che ogni uomo deve compiere, se mettersi in gioco cercando l'esistenza della verità (mai definitiva) o rimanere inerte. La psicoanalisi può aiutarci a fondare dei diritti umani autentici: l'importanza della fase prenatale nella formazione della personalità di ogni persona, il collocarsi l'anima sullo spartiacque tra l'altro mondo e questo mondo, non porta per esempio a concludere che quella del feto non può che essere considerata pienamente vita, e quindi a considerare l'aborto una violazione del primo dei diritti umani, quello alla vita?

¹⁶⁷ ibidem, p. 199

CAPITOLO QUARTO

**CONCLUSIONI: ANTROPOLOGIA, PSICOANALISI E DIRITTI
DELL'UOMO**

Lévi-Strauss ritiene essere tre le strutture mentali di cui si possa stabilire l'universalità: "l'esigenza della Regola come Regola; la nozione di reciprocità considerata come la forma più immediata sotto cui possa integrarsi l'opposizione del me e dell'altro; infine il carattere sintetico del Dono, e cioè il fatto che il trasferimento volontario di un valore da un individuo ad un altro trasforma questi individui in *partners*, e aggiunge una qualità nuova al valore trasferito"⁽¹⁶⁸⁾.

Proibizione dell'incesto, dovere di ospitalità, dono esprimono il rifiuto di restare chiusi entro l'ambito separato e naturalisticamente dato della famiglia consanguinea o del gruppo, e questa apertura si traduce in norme e forme giuridiche. Per Lévi-Strauss la proibizione dell'incesto, obbligando a superare la famiglia endogama in quella esogama, segna il trapasso dalla natura biologica alla cultura; l'ospitalità costituisce un rapporto giuridico simmetrico; il dono rappresenta un rapporto di pace tra estranei o rivali, e si esprime in un meccanismo di contraccambio: in tutti questi casi vi è una regola comune aperta illimitatamente per realizzare una coesistenza universalmente pacifica⁽¹⁶⁹⁾.

L'antropologia del diritto illustra *l'identità civile-familiare* dell'uomo, il quale è in relazione con l'infinito non come un'isola nell'oceano, bensì come parte di un rapporto generativo che lo qualifica come *figlio*, e che lo inserisce in quella rete di *rapporti di filiazione e di alleanze* che è la società. L'uomo si percepisce come ente relazionale già nel suo *venire-da* una coppia genitoriale la quale, a sua volta, realizza l'incrocio di linee di parentela differenti, costituendo una *famiglia*. "Nel suo *venire-da* ed essere-con (in) una famiglia, caratteristiche della *finitudine ontologica* dell'uomo, qualunque individuo umano guadagna la possibilità di riconoscersi come «qualcosa», non come tutto: crescendo sano questo individuo diventerà «qualcuno» sempre più ampiamente e profondamente in relazione-con, sempre più «singolare» e sempre meno «particolare». L'individuo è un non-essere-un-tutto che impara ad essere, positivamente, parte di un rapporto attraverso la mediazione linguistico-

¹⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, "Strutture", p. 139

¹⁶⁹ cfr. COTTA, "Diritto", p. 104

parentale-educativa del diritto”(170). L’uomo è in relazione con un infinito di generazione che istituisce, in una successione familiare, il figlio come erede di un rapporto prima che di beni, di una storia e di una genealogia prima che di un patrimonio. Se i diritti dell’uomo possono diventare l’istanza giuridica transculturale alla quale ricorrere, anche in via giudiziale, per il pieno riconoscimento delle spettanze dell’uomo e delle comunità, è per la ragione che i fondamenti antropologici, sui quali essi riposano, postulano essere l’uomo qualcosa di più sia di un mero individuo sia di una parte strutturalmente inserita in tutto societario che lo domina: l’uomo è tale “in quanto il suo valere infinitamente più di se stesso è reso possibile dalla sua relazione con l’altro da sé, con l’infinito, *negli altri e dentro di sé*”(171).

Grazie all’antropologia ed alla psicoanalisi, possiamo rilevare come la differenza non implichi necessariamente inimicizia, antagonismo e conflitto, dovendo riconoscersi la presenza nell’uomo di una tendenza aggregativa, testimoniata dal linguaggio e dal costituirsi della famiglia e degli stessi gruppi sociali. In questo modo il conflitto cessa di essere inevitabile e cede il passo al comprendersi reciproco, che di per sé non ha limiti spaziali e culturali insuperabili: la tensione a comprendersi al di là delle differenze può così estendere il proprio compito sino all’orizzonte dell’intera umanità(172).

L’antropologia giuridica attesta la presenza effettiva del consenso universale su alcune disposizioni normative fondamentali, corrispondenti alle esigenze coesistenziali dell’uomo di non uccidere l’innocente, che implica il suo diritto ad essere rispettato: sono un diritto ed un dovere inseparabili e fondamentali, nei quali trova la sua espressione più evidente il principio di “persona”, che si esplicita nel dovere di non esercitare violenza sulla donna e in tutta una serie di diritti e doveri di validità universale ed effettivamente stabiliti in ogni sistema normativo: divieto di lesione, di calunnia e di diffamazione; dovere di rispettare i patti e di esigere il dovuto; diritto ad un giudizio imparziale e divieto di falsa testimonianza. In tal modo emerge un diritto che testimonia la relazionalità ontologica, naturale dell’uomo, e ci

¹⁷⁰ SCILLITANI, “Infinito”, p. 235

¹⁷¹ ibidem, pp. 237s.

¹⁷² cfr. COTTA, “Pace”, pp. 139s.

viene data la possibilità di trovare un diritto naturale non ideale o ideologico, ma autenticamente umano⁽¹⁷³⁾.

La compresenza di queste invarianti normative universali, e di soprastanti sistemi regolativi particolari, sono resi manifesti dall'analisi empirica: tuttavia variabili e invariabili non si oppongono fra loro, essendo le prime espressione dell'ordinamento giuridico particolare, le seconde dell'ordine secondo i principi del diritto. Questi due strati della giuridicità corrispondono sul piano filosofico ai due livelli nei quali si scandisce l'ente uomo: quello strutturale, ontologico, universale del suo essere, e quello ontico del suo esistere secondo particolarità. Questo significa inoltre che le disposizioni normative particolari, prime tra esse quelle concernenti i diritti dell'uomo, devono rispettare la struttura ontologica dell'uomo, essendo l'uomo a determinare il significato del diritto a partire dal proprio essere: sono diritti dell'uomo nella loro universale pienezza di senso, quelli conformi alla struttura dell'uomo, e da essi sono condizionati quei diritti che tengono conto e rivendicano le differenze etniche, culturali, di costume. Valori e diritti mettono in gioco la possibilità del nostro riflessivo comprendersi e riconoscersi a vicenda. La questione è di natura poetica, comporta l'interrogazione sulla possibilità di una risposta aletica, di verità quanto all'uomo e per l'uomo. Valori e diritti dell'uomo escono dal convenzionalismo quando si conformano alla verità radicale della struttura antropologica, sinodica e relazionale dell'uomo. La struttura dell'uomo è la chiave ermeneutica della comprensione dell'esserci dell'uomo⁽¹⁷⁴⁾.

Se vogliamo che concetti quali dignità umana, pariteticità degli uomini, rispetto dell'Altro, non restino inoperanti, dobbiamo riaffermare il nesso antropologia-etica e psicoanalisi-etica. L'idea di una scienza che escluda l'etica è frutto di una ideologia, tanto più pericolosa quanto più è mascherata, basata sulla doverosa asetticità della scienza. A maggior ragione discipline quali l'antropologia e la psicoanalisi, che non sono racchiuse nei rigidi formalismi della logica matematica, non possono non riconoscere il proprio legame con l'etica.

L'antropologia rivendica come suo specifico ambito di indagine le modalità con cui le diverse società hanno attuato la "domesticità" del mondo, rendendolo possibile casa dell'uomo, e dopo aver analizzato le contraddizioni che ostacolano la

¹⁷³ cfr. ibidem, "Diritto naturale", p. 39

¹⁷⁴ cfr. ibidem, "Soggetto", pp. 76-109

realizzazione di un'etica umanistica universale, nella sua ineliminabile tensione progettuale riscopre la sua costitutiva vocazione teorica, trovando puntuali convergenze come momenti centrali della riflessione filosofica. Infatti “una antropologia che ritenga che la sua massima realizzazione si attua nell'individuazione delle modalità che consentano l'autorealizzazione di tutti gli esseri umani nelle diverse situazioni storiche della loro esistenza, tende all'etica della solidarietà universale come al suo compimento”⁽¹⁷⁵⁾.

In nessuna attività umana può essere costituita una sorta di “zona franca” nella quale il valore del rispetto della vita di ciascun uomo sia, magari momentaneamente, sospeso. L'uomo è un dover essere che è, il che significa che è un'attività che egli compie affermandosi nella distensione processuale dell'opera trasformatrice del mondo naturale e umano. Rispetto alla riflessione filosofica, l'antropologia cerca le modalità che consentano l'attuazione dei principi solidaristici universali e, in questa prospettiva, riceve dall'etica il suo invero, così da articolare il proprio discorso dispiegando la propria tensione progettuale, volta a rendere più umana per tutti la vita.

Per attuare relazioni interpersonali e interetniche diverse, deve essere riconosciuta l'assoluta pariteticità di ogni cultura, di ogni etnia, di ogni identità in quanto tali, poiché coloro ai quali dobbiamo rapportarci, sono gli *Altri* nella loro variegata mutevolezza storica⁽¹⁷⁶⁾.

Questo significa che è necessario trovare un equilibrio nello sviluppo futuro di un mondo, quello contemporaneo, nel quale si contrappongono due tendenze contrastanti: quella della globalizzazione dei modelli di produzione e consumo da una parte, quella della frammentazione e dell'affermazione delle identità culturali dall'altra. Lévi-Strauss sostiene che “se(...) esiste tra le società umane un certo ottimo di diversità che non deve essere superato(...), si deve ammettere che questa diversità risulta in buona parte dal desiderio, presente in ogni cultura, di opporsi alle altre culture che lo circondano(...). Le varie culture non si ignorano, all'occasione si scambiano prestiti, ma, per non dissolversi, hanno bisogno che sotto certi aspetti sussista tra loro una certa impermeabilità”⁽¹⁷⁷⁾. Questo non significa che ogni cultura

¹⁷⁵ LOMBARDI SATRIANI, “Prospettive”, p. 173

¹⁷⁶ cfr. *ibidem*, pp. 173-175

¹⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, “Sguardo”, p. 29s.

debba chiudersi in se stessa secondo un localismo che diverrebbe sterile, negando l'identità altrui ed esaltando l'identità tradizionale e le radici etniche (anche perché l'identità è un prodotto storico e muta: non se ne può parlare in un'ottica di staticità, di immobilismo, dovendo invece essere assunta problematicamente nella contemporanea presenza di permanenze culturali e di nuove acquisizioni, poiché nello stesso soggetto sono compresenti diverse identità)⁽¹⁷⁸⁾, poiché solo la relazione e lo scambio con chi è diverso può far crescere l'umanità e i diritti degli uomini. Finora "interculturalità" ha significato imposizione di una cultura sulle altre, a causa della teorizzazione dell'universalismo e l'eguaglianza di tutti gli uomini, poiché l'idea di fondare universalisticamente la libertà e trarne diritti è uno dei sofismi del pensiero occidentale: un gigantesco principio di "carità" applicato a chicchessia, ma che va giocato dentro la filosofia dell'uomo bianco e senza togliergli il dominio tecnologico sulla natura, attraverso il quale solamente si diventa liberi⁽¹⁷⁹⁾. Lo sradicamento è la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola rimettendo in discussione i valori acquisiti, diffondendosi, come è dimostrato oggi dal dramma vissuto dagli emigranti, i quali vivono una perdita del proprio passato, conseguenza dello sradicamento dal proprio Paese e dalla propria cultura, che si rivela esplosiva. Di fronte ai flussi migratori, dilaniati tra l'impegno morale umanitario e la preoccupazione di scomparire come identità culturale, si devono allargare i confini dello spirito neumanistico. La sfida è la sopravvivenza delle diverse culture in un pianeta che tutte le comprenda dialetticamente, e una strada che potrebbe aiutare molto in questa direzione potrebbe essere il coltivare la memoria, scritta ma soprattutto orale, dei popoli: se la storia scritta ratifica scelte politiche vincenti, la storia orale, con le sue mille presenze silenziose e raccontate da altri, conserva la qualità della multietnicità propria della società umana⁽¹⁸⁰⁾.

Ogni identità merita rispetto, ogni alterità si situa sullo stesso piano: l'Altro ci rinvia a noi stessi, riflette il nostro stesso volto, poiché non c'è un "noi" prima degli altri, i quali coabitano da sempre presso il noi; il noi è fatto anche di altri, gli altri ineriscono in modo essenziale al noi, soprattutto come possibilità⁽¹⁸¹⁾. La specie

¹⁷⁸ cfr. LOMBARDI SATRIANI, "Prospettive", pp. 176

¹⁷⁹ cfr. CLEMENTE, "Muffa", pp. 59s.

¹⁸⁰ cfr. GIUSTI, "Diversità", pp. 127s.

¹⁸¹ cfr. LOMBARDI SATRIANI, "Prospettive", p. 178

umana è segnata dalla variazione culturale, poiché per forgiare la propria identità, l'uomo produce differenze. Si esiste solo in rapporto ad altri, individuati in un *continuum* che si spiega dal simile all'estraneo⁽¹⁸²⁾.

Quindi il primo compito nella direzione di una cultura dei diritti umani che offra un solido fondamento ad una prassi coerente, è quello della critica della propria cultura e della conoscenza delle culture diverse; certo è impossibile eccettuarsi dalla propria cultura, ma sarebbe importante, nel contatto con altre culture, valorizzare quegli elementi suscettibili di un'interpretazione in direzione universalistica, sempre ricordando che particolarità ed universalità non sono in contrasto⁽¹⁸³⁾. Importante diventa allora il ricorso alla comparazione: devono essere comparati non tanto gli stessi elementi, quanto i sistemi ai quali essi appartengono. I sistemi comparati possono non appartenere allo stesso modello culturale e alla stessa logica, ed allora la similitudine tra concetti e istituti dovrà essere dedotta dalle loro equivalenze funzionali. Quindi, quando ci chiediamo se i diritti dell'uomo siano un concetto universale, dovremo cercare di sapere non tanto se questo concetto si ritrova in tutte le culture, quanto di determinare l'equivalente, nelle altre culture, delle funzioni che le nostre gli assegnano, cioè l'esercizio e il rispetto di ciò che per noi è la dignità umana. In questo senso, non ci sono valori o norme giuridiche precise che trascendono la pluralità delle culture, poiché un valore ha senso soltanto in rapporto al sistema culturale nel quale opera; ma in compenso è possibile una comparazione tra i diversi valori⁽¹⁸⁴⁾.

Per muoverci secondo questa linea possiamo trovare un valido supporto nella psicoanalisi, la quale ci mostra un'idea di natura che può essere radicata sugli affetti e sui bisogni dell'uomo, e questo ci permette di collegare la psicoanalisi stessa all'antropologia levistraussiana, poiché anche Lévi-Strauss parla dell'idea di pietà come dell'istinto sociale più originario della natura umana, con la sua forza partecipativa. In tal modo, piuttosto che come contenuto oggettivo che derivi da un inventario antropologico esaustivo e definito, la "natura umana" si presenta come l'attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno ed alla sofferenza

¹⁸² cfr. ROULAND, "Antropologia giuridica", p. 4

¹⁸³ cfr. BORI, "Consenso", p. 89

¹⁸⁴ cfr. ROULAND, "Antropologia giuridica", pp. 170s.

dell'altro, un'attitudine che permette di avvicinare le differenti culture e di vedere nell'Altro il nostro prossimo¹⁸⁵).

¹⁸⁵ cfr. BORI, "Consenso", p. 93

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO N.- FORNERO G., *Protagonisti e testi della filosofia*, v. III, Paravia, Torino, 1996
- AIME M., *Da Mauss al MAUSS*, introduzione a MAUSS M., *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002³ (=1965), pp. VII-XXVIII
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Torino, 1999³ (=1967)
- BERTI E., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'EPOS, Palermo, 1987
- BERTI E., *Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna, 1983
- BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990
- BONAPARTE M., *Psicoanalisi e antropologia*, tr. it. di P. Meldini, Guaraldi, Bologna, 1971
- BONOMI A., "Implicazioni filosofiche nell'antropologia di Claude Lévi-Strauss", in *Aut Aut*, 94, 1996, pp. 46-73
- BORI P., *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Il Mulino, Bologna, 1989
- BORI P., "Natura umana e con-passione nel primo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo", in *Democrazia e diritto*, 4, 1992, p. 101-115
- BORI P., *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova, 1995
- BOSS M., *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, tr. it. di A. Verdino, Astrolabio, Roma, 1973 (1957)
- CALABRÒ G., *La galassia dei diritti*, Marco, Cosenza, 2001
- CALDIRON O., *Claude Lévi-Strauss. I fondamenti teorici dell'antropologia strutturale*, Leo S. Olschki, Firenze, 1975
- CAPOGRASSI G., "La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato", in PUBBLICAZIONI DELLA SOCIETÀ ITALIANA PER L'ORGANIZZAZIONE INTERNAZIONALE, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Cedam, Padova, 1957², pp. 9-19
- CARUSO P., "Ragione analitica e ragione dialettica nella nuova antropologia", in *Aut Aut*, 84, 1964, pp. 52-60

- CASSESE A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Sagittari Laterza, Bari, 1988
- CASTIGLIONE B., “Identità ed alterità: quando il gruppo diventa soggetto di diritto”, in SANTIEMMA A. (a c. di), *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Euroma, Roma, 1998, pp. 17-40
- CASTIGLIONE B.-HARRISON G.- PAGLIARANI L., *Identità in formazione: riflessioni antropologiche e gruppoanalitiche per una definizione transculturale del rapporto tra identità ed alterità*, CLUEP, Padova, 1999
- CASTIGNONE S., *Nuovi diritti e nuovi soggetti*, ECIG, Genova, 1996
- CAVALLA F., *La prospettiva processuale del diritto*, Cedam, Padova, 1991
- CAVALLA F., *La verità dimenticata*, Cedam, Padova, 1996
- CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa*, Giuffrè, Milano, 1979
- CHARRON P., *Piccolo trattato della saggezza*, tr. it. di G. Stabile, Bibliopolis, Napoli, 1985
- CHIANTERA P., “Nazione e nazionalismo nella formazione degli stati moderni”, in *Democrazia e diritto*, 2, 1994, pp. 75-91
- CLEMENTE P., “La muffa la sentono i forestieri. Qualche nota perplessa sui «diritti umani» degli immigrati”, in SANTIEMMA A. (a c. di), *Diritti umani*, cit., pp. 57-70
- COTTA S., voce “Comunità”, in *Enciclopedia del Novecento*, I, Treccani, Roma, 1975-1998, pp. 939-947
- COTTA S., *Dalla guerra alla pace*, Rusconi, Milano, 1984
- COTTA S., *Diritto Persona Mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989
- COTTA S., “Il diritto naturale e l’universalizzazione dei diritti”, in AA.VV., *Diritto naturale e diritti dell’uomo all’alba del XXI secolo*, Unione Giuristi Cattolici Italiani, Colloquio internazionale (Roma, 10-13 gennaio 1991), Quaderni di *Justitia*, Ed. Giuffrè, Milano, 1993, pp. 25-40
- COTTA S., *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985
- COTTA S., *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano, 1997
- D’AGOSTINO F., *Normatività e natura. Introduzione ad una lettura critica del diritto naturale*, Torre, Catania, 1987

- D'ARIENZO F., "Emmanuel Levinas fra diritto e politica", in VENTURA P., *Pensando al diritto*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 91-112
- FORNARI F., *La riscoperta dell'anima*, Laterza, Bari, 1984
- FREUD S., *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, tr. it. di P. Bori, G. Contri e E. Sagitario, Boringhieri, Torino, 1977
- FREUD S., *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister 1909-1939*, tr. it. di S. Daniele, Boringhieri, Torino, 1970
- GALIMBERTI U., "Introduzione", in HEIDEGGER M., *L'essenza della verità*, La Scuola, Brescia, 1973, pp. IX-LIX
- GANDHI M., "Lettera a Julian Huxley", in UNESCO, *Dei diritti dell'uomo*, tr. it. di C. Di Scipio, Comunità, Milano, 1952, pp. 25-26
- GENTILE F., *Intelligenza politica e ragion di stato*, Giuffrè, Milano, 1983
- GIUSTI S., "Le diversità culturali e i diritti umani", in SANTIEMMA A. (a c. di), *Diritti umani*, cit., pp. 127-140
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976²
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano, 1979
- HEIDEGGER M., *L'essenza della verità*, tr. it. di U. Galimberti, La Scuola, Brescia, 1973
- HOBBS T., *Leviatano*, tr. it. di E. Lunani, Armando, Roma, 1997
- HOFMANN H., "Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo", in *Filosofia politica*, 2, 1991, pp. 373-395
- HONNETH A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. it. di M. T. Sciacca, Dedalo, Bari, 2002
- HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano, 2002
- HONNETH A., *Riconoscimento e disprezzo*, tr. it. di A. Ferrara, Rubbettino, Messina, 1993
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961

- HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G. D. Neri, Laterza, Bari, 1966 (=1929)
- ISNARDI PARENTE M., “Introduzione”, in BODIN J., *I sei libri dello Stato*, I, tr. it. di M. Isnardi Parente, UTET, Torino, 1964, pp. 9-100
- KUNG H.-KUSCHEL K., *Per un’etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, tr. it. di G. Moretto, Rizzoli, Milano, 1995
- LEVINAS E., *Fuori dal soggetto*, tr. it. di F. P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992
- LEVINAS E., *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano, 1998 (=1949)
- LEVINAS E., *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dall’Asta, Jaca Book, Milano, 1980
- LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1968³
- LÉVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1990
- LÉVI-STRAUSS C., “Introduzione”, in MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965, pp. XV-LIV
- LÉVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A. Cinese, Feltrinelli, Milano, 1969
- LÉVI-STRAUSS C., *Lo sguardo da lontano*, tr. it. di P. Levi, Einaudi, Torino, 1984
- LÉVI-STRAUSS C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, tr. it. di P. Caruso, Einaudi, Torino, 1972⁴
- LOMBARDI SATRIANI L., “Prospettive antropologiche e minimo comune etico”, in SANTIEMMA A. (a c. di), *Diritti umani*, cit., pp. 171-181
- MANZIN M., “La memoria e l’oblio. Modelli di identità europei”, in AA.VV., *Europa dei popoli. Europa dei mercati*, Il Cerchio, Rimini, 1998, pp. 15-28
- MANZIN M., “La natura (del potere) ama nascondersi”, in CAVALLA F., *Cultura moderna e interpretazione classica*, Cedam, Padova, 1997, pp. 85-112
- MANZIN M., *Ordine politico e verità in Sant’Agostino*, Cedam, Padova, 1998
- MARITAIN J., “Prefazione”, in UNESCO, *Dei diritti dell’uomo*, cit., pp. 11-23
- MARTHE R., *La rivoluzione psicoanalitica. La vita e l’opera di Freud*, tr. it. di E. Fadini, Boringhieri, Torino, 1967

- MARX K., *Sulla questione ebraica* (1844), tr. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1978⁴
- MAUSS M., *Saggio sul dono*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 2002³ (=1965)
- MAUSS M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965
- MERCIER P., *Storia dell'antropologia*, tr. it. di R. Albertini, Il Mulino, Bologna, 1996
- MONTAIGNE M., *Saggi*, tr. it. di F. Garavini, Adelphi, Milano, 1998³
- MORAVIA S., *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Sansoni, Firenze, 1973
- MORAVIA S., *La ragione nascosta*, Sansoni, Firenze, 1969
- NANNINI S., *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna, 1981
- ORRÙ G., *Lezioni di storia del pensiero teorico-giuridico moderno*, Giappichelli, Torino, 1988
- PARMENIDE, *Poema sulla natura*, tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991
- POPPER K.R., *Logica della scoperta scientifica*, tr. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1970
- PUGLIESI G., *Che cosa è lo strutturalismo*, Ubaldini, Roma, 1970
- QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova, 1992
- ROULAND N., "I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 2, tr. it. di L. Scillitani, 1998, pp. 245-302
- ROULAND N., *Antropologia giuridica*, tr. it. di R. Aluffi Beck-Peccoz, Giuffrè, Milano, 1992
- ROUSSEAU J., *Saggio sull'origine delle lingue*, tr. it. di G. Gentile, Guida, Napoli, 1984
- RUGGIU L., "Saggio introduttivo", in PARMENIDE, *Poema sulla natura*, cit., pp. 19-80
- SCILLITANI L., *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Giuffrè, Milano, 1994

- SCILLITANI L., “Il diritto come traccia dell’infinito: le testimonianze dell’antropologia, della storia, delle religioni”, in VENTURA P., *Pensando al diritto*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 223-238
- SCILLITANI L., *Per una antropologia filosofica dei diritti dell’uomo*, Bastogi, Foggia, 2001
- TRIGEAUD J., “La tradizione classica del diritto naturale e il suo superamento personalistico”, in AA.VV., *Diritto naturale e diritti dell’uomo all’alba del XXI secolo*, cit., pp. 41-60
- TRIMARCHI A., *Claude Lévi-Strauss. La possibilità di una struttura dialettica*, Peloritana, Messina, 1979
- VENTURA P., *Freud e la giuridicità della coesistenza*, Giuffrè, Milano, 1979
- VENTURA P., *Pensando al diritto*, Giappichelli, Torino, 1999
- VENTURA P., *Per una antropologia fenomenologico-esistenziale del diritto*, Giuffrè, Milano, 1988
- VIOLA F., *Diritti dell’uomo. Diritto naturale. Etica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1989
- WEIL S., *La prima radice: preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, tr. it. di F. Fortini, SE Studio Editoriale, Milano, 1990

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

ABBAGNANO- FORNERO	Filosofia	<i>Protagonisti e testi della filosofia</i>
AIME	Mauss	<i>Da Mauss al MAUSS</i>
ARENDT	Totalitarismo	<i>Le origini del totalitarismo</i>
BERTI	Contraddizione	<i>Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni</i>
BERTI	Logica	<i>Logica aristotelica e dialettica</i>
BOBBIO	Diritti	<i>L'età dei diritti</i>
BONAPARTE	Psicoanalisi	<i>Psicoanalisi e antropologia</i>
BONOMI	Lévi-Strauss	<i>Implicazioni filosofiche nell'antropologia di Claude Lévi-Strauss</i>
BORI	Estasi	<i>L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo</i>
BORI	Con-passione	<i>Natura umana e compassione nel primo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo</i>
BORI	Consenso	<i>Per un consenso etico tra culture</i>
BOSS	Psicoanalisi	<i>Psicoanalisi e analitica esistenziale</i>
CALABRÒ	Diritti	<i>La galassia dei diritti</i>
CALDIRON	Fondamenti	<i>Claude Lévi-Strauss. I fondamenti teorici dell'antropologia strutturale</i>
CAPOGRASSI	Dichiarazione	<i>La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato</i>
CARUSO	Ragione	<i>Ragione analitica e ragione dialettica nella nuova antropologia</i>
CASSESE	Diritti	<i>I diritti umani nel mondo contemporaneo</i>

CASTIGLIONE	Identità	<i>Identità ed alterità: quando il gruppo diventa soggetto di diritto</i>
CASTIGLIONE-HARRISON-PAGLIARINI	Alterità	<i>Identità in formazione: riflessioni antropologiche e gruppoanalitiche per una definizione transculturale del rapporto tra identità ed alterità</i>
CASTIGNONE	Soggetti	<i>Nuovi diritti e nuovi soggetti</i>
CAVALLA	Prospettiva	<i>La prospettiva processuale del diritto</i>
CAVALLA	Verità	<i>La verità dimenticata</i>
CAVANNA	Storia	<i>Storia del diritto moderno in Europa</i>
CHARRON	Saggezza	<i>Piccolo trattato della saggezza</i>
CHIANTERA	Nazione	<i>Nazione e nazionalismo nella formazione degli stati moderni</i>
CLEMENTE	Muffa	<i>La muffa la sentono i forestieri. Qualche nota perplessa sui «diritti umani» degli immigrati</i>
COTTA	Comunità	<i>Comunità</i>
COTTA	Pace	<i>Dalla guerra alla pace</i>
COTTA	Persona	<i>Diritto Persona Mondo umano</i>
COTTA	Diritto naturale	<i>Il diritto naturale e l'universalizzazione dei diritti</i>
COTTA	Diritto	<i>Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica</i>
COTTA	Soggetto	<i>Soggetto umano. Soggetto giuridico</i>
D'AGOSTINO	Normatività	<i>Normatività e natura. Introduzione ad una lettura critica del diritto naturale</i>
D'ARIENZO	Levinas	<i>Emmanuel Levinas fra diritto e politica</i>
FORNARI	Anima	<i>La riscoperta dell'anima</i>

FREUD	Mosé	<i>L'uomo Mosè e la religione monoteista</i>
FREUD	Carteggio	<i>Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister 1909-1939</i>
GALIMBERTI	Introduzione	<i>Introduzione</i>
GANDHI	Lettera	<i>Lettera a Julian Huxley</i>
GENTILE	Politica	<i>Intelligenza politica e ragioni di stato</i>
GIUSTI	Diversità	<i>Le diversità culturali e i diritti umani</i>
HEIDEGGER	Essere	<i>Essere e tempo</i>
HEIDEGGER	Metafisica	<i>Introduzione alla metafisica</i>
HEIDEGGER	Verità	<i>L'essenza della verità</i>
HOBBS	Leviatano	<i>Leviatano</i>
HOFMANN	Dichiarazioni	<i>Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo</i>
HONNETH	Critica	<i>Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas</i>
HONNETH	Lotta	<i>Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto</i>
HONNETH	Riconoscimento	<i>Riconoscimento e disprezzo</i>
HUSSERL	Fenomenologia	<i>La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale</i>
HUSSERL	Logica	<i>Logica formale e trascendentale</i>
ISNARDI PARENTE	Introduzione	<i>Introduzione</i>
KUNG-KUSCHEL	Etica	<i>Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali</i>
LEVINAS	Soggetto	<i>Fuori dal soggetto</i>

LEVINAS	Esistenza	<i>Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger</i>
LEVINAS	Totalità	<i>Totalità e infinito</i>
LÉVI-STRAUSS	Antropologia	<i>Antropologia strutturale</i>
LÉVI-STRAUSS	Pensiero	<i>Il pensiero selvaggio</i>
LÉVI-STRAUSS	Introduzione	<i>Introduzione</i>
LÉVI-STRAUSS	Strutture	<i>Le strutture elementari della parentela</i>
LÉVI-STRAUSS	Sguardo	<i>Lo sguardo da lontano</i>
LÉVI-STRAUSS	Razza	<i>Razza e storia e altri studi di antropologia</i>
LOMBARDI SATRIANI	Prospettive	<i>Prospettive antropologiche e minimo comune etico</i>
MANZIN	Memoria e oblio	<i>La memoria e l'oblio. Modelli di identità europei</i>
MANZIN	Natura	<i>La natura (del potere) ama nascondersi</i>
MANZIN	Agostino	<i>Ordine politico e verità in Sant'Agostino</i>
MARITAIN	Prefazione	<i>Prefazione</i>
MARTHE	Rivoluzione	<i>La rivoluzione psicoanalitica. La vita e l'opera di Freud</i>
MARX	Questione	<i>Sulla questione ebraica</i>
MAUSS	Saggio	<i>Saggio sul dono</i>
MAUSS	Magia	<i>Teoria generale della magia e altri saggi</i>
MERCIER	Storia	<i>Storia dell'antropologia</i>
MONTAIGNE	Saggi	<i>Saggi</i>

MORAVIA	Lévi-Strauss	<i>Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale</i>
MORAVIA	Ragione	<i>La ragione nascosta</i>
NANNINI	Pensiero	<i>Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss</i>
ORRÙ	Lezioni	<i>Lezioni di storia del pensiero teorico-giuridico moderno</i>
PARMENIDE	Poema	<i>Poema sulla natura</i>
POPPER	Scoperta scientifica	<i>Logica della scoperta scientifica</i>
PUGLIESI	Strutturalismo	<i>Che cosa è lo strutturalismo</i>
QUAGLIONI	Sovranità	<i>I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna</i>
ROULAND	Fondamenti	<i>I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo</i>
ROULAND	Antropologia giuridica	<i>Antropologia giuridica</i>
ROUSSEAU	Saggio	<i>Saggio sull'origine delle lingue</i>
RUGGIU	Saggio	<i>Saggio introduttivo</i>
SCILLITANI	Giuridicità	<i>Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss</i>
SCILLITANI	Infinito	<i>Il diritto come traccia dell'infinito: le testimonianze dell'antropologia, della storia, delle religioni</i>
SCILLITANI	Diritti	<i>Per una antropologia filosofica dei diritti dell'uomo</i>
TRIGEAUD	Diritto naturale	<i>La tradizione classica del diritto naturale e il suo superamento personalistico</i>

TRIMARCHI	Struttura	<i>Claude Lévi-Strauss. La possibilità di una struttura dialettica</i>
VENTURA	Freud	<i>Freud e la giuridicità della coesistenza</i>
VENTURA	Diritto	<i>Pensando al diritto</i>
VENTURA	Antropologia	<i>Per una antropologia fenomenologico-esistenziale del diritto</i>
VIOLA	Diritti	<i>Diritti dell'uomo. Diritto naturale. Etica contemporanea</i>
WEIL	La prima radice	<i>La prima radice: preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano</i>