

Nuclei problematici su come si diventa ciò che si è

Rita Fadda

Già Professoressa Ordinaria, Università di Cagliari

e-mail: rfadda@unica.it

Il contributo affronta alcuni nuclei problematici relativi alla costruzione di se stessi. Il primo è un'assimilazione dell'identità al concetto di forma così come enucleato da diversi autori e con riferimento a ciò che nella forma è dato e ciò che è costruito. Si passa poi ad indagare quanto nella costituzione dell'io sia implicato l'altro. Ancora, il racconto e la narrazione di sé come elementi che producono identità e da qui al tema del tempo in relazione alla soggettività e della memoria che ci renda capaci di ridare tempo a ciò che non ne ha avuto, infine la condizione umana segnata dal tragico ma con la consapevolezza che proprio nei momenti più critici l'uomo cresce in consapevolezza e l'io si modifica e si ristrutturata.

Parole chiave: Identità, forma, alterità, racconto, tragico dell'esistenza

Problematic cores about how one becomes who he is

The article deals with some problematic cores related to the construction of oneself. The first one represents the assimilation of identity to the concept of form, such as explained by different authors in reference to what in the form is given and what is built. The subsequent step is to shed light on how much the other is entailed in the construction of the Self. Moreover, the narrative and the recounting of oneself as elements that produce identity and from here to the issue of the time related to subjectivity and of the remembrance that may make us able to return time to what hasn't got time. Finally, the human condition, marked by the tragic, but with the awareness that it is precisely in the most critical moments that the human

being grows in consciousness and the Self changes and restructures itself.

Keywords: Identity, form, alterity, narrative, tragic of existence

Identità e forma

La domanda su come ognuno di noi costruisce se stesso, trova una prima, forse scontata e banale risposta, nel fatto che si tratta di un processo lungo e tortuoso perché è lo stesso processo della vita.

E nella vita si nasce, si cresce, si esperisce, si incontra l'alterità a tutti i livelli, dall'altro uomo all'altro che è dentro noi stessi, da tutto ciò che è per noi vantaggio, successo, nascita a ciò che è perdita, scacco, naufragio. La vita, con tutto ciò che in essa vi è di insondabile, di casuale e contingente, di non atteso e non scelto, dunque anche di inquietante e magari doloroso, è sfondo e occasione di formazione e perciò fondamentale diviene interrogarsi su come ciascuno di noi si pone di fronte alla vita, la vive e ne ricerca il senso.

Ma una volta che si è detto del rapporto indissolubile tra vita e formazione perché quest'ultima è coestensiva, consustanziale, equiprimordiale rispetto alla stessa vita, la domanda che ci si pone è se e in che misura nel processo formativo, in cui centrale è il divenire che è legato al tempo, al tempo del nostro vivere e del nostro esistere, non vi sia qualcosa che è in qualche modo dato e che costituisce una sorta di vincolo, un nucleo originario che fa sì che per quante esperienze facciamo, per quanti mutamenti subiamo, ci fa dire ad un certo punto di essere diventati noi stessi, siamo cioè divenuti ciò che siamo, ossia ciò che originariamente siamo chiamati ad essere.

Tema che può essere meglio inquadrato se si accede all'idea di forma perché noi siamo continuamente alla ricerca di noi stessi, del nostro sé più autentico, sia pure intriso di alterità e si può dire, dunque, che siamo alla ricerca della nostra forma, di quella forma a cui ogni essere umano è originariamente destinato, che è la forma del nostro più autentico poter-essere.

Tale forma è forse da considerarsi – nietzscheanamente – come “configurazione necessaria” e non “arbitraria”¹, cioè come qualcosa che, pur nella

¹ L'affermazione si trova in Nietzsche, 1979, ed è stata ripresa e commentata da Waller, il quale sostiene che la definizione della forma come “configurazione necessaria” è in sintonia con la concezione dell'educazione come “dottrina del

mutevolezza, nell'incompiutezza, nella contingenza, che scandisce l'esistenza di ogni uomo, costituisce un dato di permanenza e appunto di necessità. Il sottotitolo di *Ecce Homo*, "Come si diventa ciò che si è", in fondo a questo allude, al fatto che per ognuno di noi vi è qualcosa, pur nel divenire, nel vivere la vita, che ci vincola, che è necessario e stabile e tale per cui non siamo chiamati a divenire qualunque cosa ma solo ciò che originariamente, autenticamente siamo nel fondo di noi stessi.

Sotteso all'affermazione nietzscheana vi è, pertanto, il problema di come stiano insieme, nel processo formativo umano, datità e costruzione, essere e divenire.

Sarà forse in questo senso, che Romano Guardini parlerà a più riprese di qualcosa che nella formazione umana va oltre il divenire e rappresenta un elemento di stabilità, qualcosa di strutturale e dato in partenza e, ancora, vi è nel suo pensiero qualcosa che è molto vicino a quel concetto di forma necessaria e non arbitraria di Nietzsche, a quel suo divenire ciò che si è.

Il nostro vivere riposa sulla forma del divenire. Ciò che dà vita e forma al mio essere io non lo sono a priori: lo divento nel corso del tempo. A dire il vero, in tale processo è presupposto qualcosa, che immediatamente sovrasta il puro divenire: vivendo è in mio potere fissare, conservare in mio vivente possesso tutto ciò che qui, nel tempo, da me nasce, in me diviene e da me viene conquistato. E, d'altra parte: ciò che io divengo, non mi è per nulla 'estraneo': una volta diventato in questo o quel modo, non posso proprio pensare di non esserlo diventato: Piuttosto, ciò che io divento è in qualche maniera già in anticipo in me, cosicché, quando lo realizzo, mi rendo conto: "sono diventato me stesso" (Guardini, 1987, pp. 54-55).

Dunque, l'uomo è essenzialmente divenire, ma per quanto sia immerso nella vita e il suo divenire sia ad essa intrecciato, alla vita che è un cammino accidentato, pieno di incognite, di incontri, anche casuali, che potrebbero condurlo verso infinite mete, una sola è la forma che riconosce come sua, in cui si sente non estraneo ma presso se stesso, la forma che lo conduce ad una pienezza di vita, ed è in noi in qualche modo già presente come configurazione e come disposizione a realizzarla.

necessario" e, solo in seconda battuta, "di ciò che si trasforma ed è modificabile" (Waller, 1996, p. 31).

Da un lato, non si può non riconoscere che la forma umana è sempre in qualche modo data, in quanto forma originaria, dall'altro si può dire che l'uomo, a cui si dischiude un mondo, l'uomo che cresce e si sviluppa, l'uomo che esperisce e conosce, l'uomo che incontra l'altro uomo, che gioisce e patisce, è tutt'altro che una forma data, passivamente determinata ma è vita, "vita che si fa forma" e si dà forma.

Infatti, la vita dell'uomo, non è mero svolgimento e manifestazione di ciò che è dato, ma è – come già detto – travaglio e ricerca, ricerca continua di sé, del se stesso più autentico, che non si dispiega mai interamente perché non giace nascosto in qualche luogo recondito e aspetta solo di essere svelato, ma scopre se stesso in un processo costitutivo che dura tutta la vita, si dà forma e si fa forma, aperta, mai statica, mai conclusa, attenendosi alla propria natura, alle proprie disposizioni, alle proprie possibilità d'essere, perché l'uomo è quel non ancora di un poter-essere che si protende nel tempo verso il proprio da farsi, verso ciò che per esso è l'autentico e l'originario, che è dato, *in nuce*, per ognuno di noi e che presuppone un'attività che è insieme e alquanto mistericamente, di svelamento e costruzione.

Partendo da ciò che è dato, originario e specifico (della specie), l'uomo si forma, o per usare una felice espressione di Edith Stein "fa di sé una forma" (Stein, 1994, p. 27), una forma particolare, singola, unica, perché si differenzia e traduce in forma, organizzando, strutturando, conferendo senso, tutto ciò che esperisce nel mondo in modo disordinato, frammentario, spesso aleatorio e casuale, tutto ciò che vive, che sente, che prova, che patisce. È questa attività formatrice, questa ricerca continua, che dà conto in qualche modo del fatto che, partendo da ciò che è dato e comune, cioè dalla forma originaria, dalla *forma hominis*, da ciò che l'uomo, la persona, è per la sua natura di uomo, si perviene alla diversità e irriducibile unicità di ogni forma umana particolare e singolare. Forse perché ciò che è universale, la forma originaria, non può, per la sua stessa natura, darsi se non in forma individuale e se la immaginiamo, aristotelicamente, come esistente in potenza, essa necessita di cura, di sollecitazione, di attività formatrice ed educatrice esterna e intenzionale, ma ha anche bisogno di nutrirsi di esperienza e di esporsi alla vita, per giungere a compimento e per svilupparsi secondo il suo *télos*.

Ecco come Edith Stein si esprime rispetto a questo nucleo altamente problematico considerando la forma umana come forma dell'anima.

Cosa significa dunque che l'anima deve organizzare e plasmare in

modo da ottenere una certa forma questi materiali spirituali che le vengono dall'esterno? Essa deve concrescere con ciò che già è per natura, cioè contemporaneamente un universale – un'anima umana in generale – e qualcosa di individuale, una particolarità propria della singola anima: inoltre questi due elementi non vanno pensati come due entità separate, ma come un uno *realiter* indivisibile; non v'è anima che possa esistere altrimenti che in forma individuale (*ivi*, pp. 28-29).

Ciascuno di noi è, dunque, in uno, forma universale e originaria e, pertanto, in qualche modo data, ma tale datità è comprensibile solo con l'avvertenza che la forma universale si dà solo in modo individuale.

Verrebbe da dire che qui la forma potrebbe intendersi al modo di Pareyson, il quale considera ogni essere umano come “esecuzione personale di un'universalità comune” (Pareyson, 1960, p. 266).

È come dire che ciascun uomo interpreta in modo originale e unico ciò che di universale e dato vi è in lui.

È interessante notare come, ancora Guardini, trattando di “struttura dell'essere personale”, consideri come prima caratteristica della persona, proprio il fatto di essere forma e di costituirsi come individuo unico e singolo imprimendo al mondo che lo circonda una forma in rapporto al proprio essere.

Così Guardini:

Anzitutto ‘persona’ significa lo stesso che forma (Gestalt). Dire che una cosa è ‘formata’ significa che gli elementi della sua costituzione, come materia, energia, proprietà, atti, eventi, relazioni, non interferiscono caticamente uno nell'altro, non sono solo esteriormente raggruppati in figure (*Formen*), ma che stanno entro nessi di struttura e di funzione tali che ogni loro elemento è intellegibile soltanto nel tutto e il tutto nell'elemento (Guardini, 1987, p. 170).

Si potrebbe, dunque dire che la persona è forma e la forma è la totalità organizzata dell'essere in cui gli elementi sono incomprendibili fuori dal tutto e il tutto fuori dagli elementi, ma la forma-persona è sostanzialmente inintelligibile proprio perché non riducibile alla sommatoria di tutti gli elementi che anche temporalmente hanno concorso a costituirla. Certamente formarsi significa differenziarsi, distinguersi in ciò che ci è proprio e ci appartiene in modo unico e irripetibile e se il primo fine dell'uomo è quello di andare alla

ricerca della propria identità, del proprio sé più autentico, identità e forma si può dire che coincidano, il cammino tortuoso di ricerca e costruzione di identità e un cammino, un percorso, una storia di formazione.

Assai interessante appare anche il modo in cui Maria Zambrano introduce il problema della forma e della necessità per l'uomo di vivere all'interno di una forma.

Per la filosofa spagnola la vita è apertura ad accogliere e forza di resistere, accettazione e resistenza. La prima la fa agire e muoversi in una continua trasformazione, la seconda la fa perseverare in quello che ella definisce un certo canone o misura. La prima è dunque azione incessante, la seconda è conservazione.

Ogni conservazione – scrive infatti Zambrano – sembra alludere a una certa forma, a qualcosa di statico. La vita che è attività incessante avrà forse bisogno di qualcosa di simile a una forma? Pare di sì. [...] Ogni vita, persino la più attiva, ha bisogno di trascorrere chiusa in una forma, e solo al suo interno si rende attiva. L'informe è ugualmente inattivo e sterile senza alcuna possibilità di agire. La vita, a mano a mano che sale nella scala della perfezione, sale anche nella scala della forma.

L'uomo – aggiunge – ha bisogno di resistere attivamente (al tempo che lo porterà alla morte e di cui, solo, è consapevole), conservando la propria forma (Zambrano, 1996, p. 71).

Dunque, l'uomo che è trasformazione continua ma anche conservazione deve la sua attività al fatto di essere forma e solo in quanto è forma può coniugare quella che è l'attività trasformatrice e quella conservatrice. La vita è tensione tra due tendenze apparentemente contrastanti ed opposte ma, in realtà, sinergiche, si tratta, da un lato, dell'apertura che porta ad accogliere e, dall'altro, della forza di resistere.

La prima è raffigurabile come un movimento centrifugo che allude a tutto ciò che nella nostra vita è azione costante e trasformatrice, la seconda come una sorta di movimento centripeto che rimanda ad un perseverare in un qualche modello, o impronta, ma non passivamente, al contrario, attivamente, lottando per la sua conservazione.

La vita, pertanto, la vita umana, ha bisogno di una forma, affinché non venga travolta da tutto ciò che le proviene dall'esterno e dall'interno, come un fiume senza argini, per sfuggire al caos dell'informe, che non propizia ma impedisce l'azione individuale, ma forma non può essere neppure seguire

passivamente un canone, un modello, bensì faticosamente cercarli e andarli costruendo dentro di sé.

Molto illuminante, infine, benché assai nota, la doppia accezione del concetto di *Bildung* presente in Heidegger, che rimanda a due modalità di intendere la formazione.

Essa può essere o sbilanciata verso un ideale di conformazione di individui da plasmare, uniformare e acculturare attraverso le sole sollecitazioni educative esterne o come processo teleologico il cui *telos* è l'esplicitazione di una natura umana, intesa come possibilità infinita di sviluppo di potenzialità esistenti.

Assumendo la prima accezione si va verso una *metodizzazione* della *Bildung*, riproduttiva, formalizzante, prescrittiva; metodizzazione che Heidegger non può accettare, mentre ben più congeniale gli è l'idea della formazione intesa come processo teleologico volto a svelare, portare a compimento, perfezionare, le infinite potenzialità preesistenti nel soggetto da formare (Heidegger, 1976, p. 43).

Questi accenni al concetto di forma erano forse necessari, come cornice e sfondo per cercare di comprendere quello che è il tema centrale e vale a dire come, attraverso quali strategie e modalità ognuno di noi si costituisce come identità, costruisce se stesso in modo unico e irripetibile, si forma dando forma al tempo del suo esistere, di come, nel suo essere libero, consegnato a se stesso, egli scelga e si scelga mentre vive ed esiste.

L'altro come costitutivo del sé

Ma la domanda relativa al modo in cui ogni essere umano costruisce se stesso, rimanda in prima istanza, nella sua radicalità, all'interrogazione su che cosa appartenga alla natura ontologica dell'*anthropos*, e su cosa sia per esso l'originario, l'autentico.

E non v'ha dubbio che appartiene originariamente all'uomo proprio la ricerca e la produzione-costruzione della sua identità. Nasciamo incompiuti, incompleti, apparteniamo alla sfera universale della *humanitas* ma ci attende il compito di tradurre ciò che è universale e comune in ciò che è individuale e unico, ci attende, cioè, il compito di costituirci come Io, di andare alla ricerca del nostro sé più autentico, ricerca che dura tutta la vita e che non si conquista in solitudine ma a contatto con l'altro uomo e con il mondo.

L'io solitario non è, per l'uomo l'originario, e non produce identità. Solo

una filosofia ingenua pensa che l'identità così intesa, sia originaria, sia l'originario; una filosofia non del tutto ingenua sa che così non è, e l'equazione, apparentemente ineccepibile e che usiamo nel parlar comune, ossia "Io sono Io", che fa pensare ad un'entità coesa e compatta, statica, che esiste di per sé per poi entrare in relazione con l'altro è insostenibile, non solo perché l'Io non è mai uguale a se stesso e unico ma plurale, contraddittorio, intriso di alterità, di estraneità, che non è esterna ma interna a noi stessi, ma anche perché l'identità non è essenza ma costruzione e relazione. Di più, la sua essenza è la relazione. Attraverso la relazione produco e riconosco la mia identità, perciò, l'originario è la relazione, originario per la mia identità è l'altro.

"L'uomo, è un essere che non esiste al singolare", così Hannah Arendt (2011, p. 128).

E per Nancy la condizione umana, l'esistenza di ogni singola persona si palesa sempre, indissolubilmente, inscindibilmente, come "*singolare-plurale*" (Nancy, 2001).

Ecco perché l'assenza di relazione con l'altro (si pensi solo alla relazione di cura con la figura di attaccamento, la madre, che rappresenta l'archetipo e il presupposto di ogni futura relazione) è un dramma, perché impedisce la ricerca e produzione d'identità, un "lutto", lo definisce Cacciari, il quale afferma che "il nostro *telos*, il nostro fine è esattamente quello della produzione di identità" (Cacciari, 2003, p. 110).

Fino a non molto tempo fa vi erano interi sistemi filosofici che pensavano di condurci ad essa (identità) ma con una concezione della soggettività, da un lato universalistica, fondata su un'idea di essenza umana che guarda ad un uomo ideale, astratto, i cui caratteri sono appunto universali e invariabili; dall'altro, con un pensiero che esalta l'io, ma inteso come unità, pienezza, autosufficienza, autofondazione. Ad accomunarli è proprio il rifiuto di tutto ciò che rappresenta la molteplicità, la differenza, l'alterità.

Ora, queste grandi narrazioni filosofiche sono crollate, ma con esse non è crollata la nostra ricerca di identità. E non può crollare perché è esattamente la situazione ontologica del nostro esserci che ci impedisce di frettolosamente liberarci dal problema, magari con un felice nomadismo o con le mille distrazioni con cui riempiamo il nostro tempo e che ci rendono dimentichi di noi stessi, estranei a noi stessi. Estraneità determinata – non sembri paradossale – proprio dall'incapacità di riconoscere, accogliere e fare i conti con tutto ciò che di estraneo, straniero, vi è in noi e che è indice di una mancanza di consapevolezza e dell'accettazione passiva di ciò che crediamo o ci fanno

credere sia il nostro proprio, la nostra presunta identità stabile, autonoma, non contaminata da alterità, frutto, ancora una volta di narrazioni e stratificazioni di narrazioni, che, esaurite quelle filosofiche, permangono in altra forma, alimentano il nostro inconscio e provengono dai modelli culturali, educativi, comunicativi, diffusi e dominanti in una società che sempre più esalta l'egocentrismo narcisistico e sempre meno lascia spazi per quel distanziamento da se stessi, per quel momentaneo perdersi nel sentirsi altro rispetto a sé, che solo consente di ritrovarsi.

L'identità è dunque da intendersi in chiave intersoggettiva, e presuppone la nozione centrale nel paradigma intersoggettivo del riconoscimento dell'altro che si fa specchio del nostro io e del sapersi vedere con gli occhi di un altro. Atto creativo che coinvolge tutti: la composizione delle nostre vite come esercizio che smuove la fissità identitaria rendendola fluida. L'identità è pertanto, un composto, una trama, un ordito, una rete fatta di tanti fili.

E come non pensare al tema dell'Altro in Emmanuel Lévinas², all'altro inteso come volto, che è traccia e presenza indubitabile, volto nudo, indigente, disarmato, che si dà a noi, in prima istanza, senza mediazioni, in modo ostensivo, rompendo gli apparati concettuali di un mondo già interpretato.

Ma proprio in quanto ostensivo, significante per se stesso, al di là dei significati ricevuti dal mondo, nell'offrirsi a noi come nudità, dunque nella sua massima vulnerabilità, esso mette in gioco la nostra identità, la nostra stessa nudità di volto, che è quanto di più inafferrabile e difficile da determinare quando non ci sia uno specchio a rifletterne l'immagine. Volto che è irriducibilmente fuori di me e che nessun atto di violenza o di appropriazione può fare mio e che costituisce l'unico specchio possibile del mio io. Rispondiamo a quel volto e al suo sguardo specchiandoci in esso e così la nostra risposta al volto dell'altro diventa necessariamente ostensiva. Ma è proprio questa strategia ostensiva che fa sì che entri in giuoco il problema della nostra identità.

E nulla sembra più inafferrabile e indeterminato della nostra stessa identità, nulla di più difficile da indovinare del nostro volto quando non c'è specchio a rifletterne l'immagine, a ricomporre la nostra identità sparpagliata. Sarà ancora una volta l'occhio del volto dell'altro, che ci riconosce e ci definisce nella nostra singolarità, che farà sì che il caos e la notte che scorgiamo guardando perigliosamente dentro noi stessi, si ordinino, divengano cosmo

² Sulla filosofia dell'altro come volto nel pensiero levinasiano, si veda soprattutto Lévinas, 1998, pp. 181-182.

e mondo e la nostra identità diventa possibile solo in quello sguardo riconoscente e solo spingendoci verso questo sguardo è possibile scorgere i tratti di un umbratile sé.

Ma scopriamo pure che il nostro io è una molteplicità incontenibile e immensa e nessun concetto può ricondurlo all'Uno.

Spingere tutto all'Uno, significa rimuovere non solo le cose del mondo, scorticarlo degli esseri che lo abitano, ma anche annientare l'Io. Dunque, l'Io è impensabile e può essere proposto non in un'idea, o in un sistema, ma mostrato, narrato, offerto all'altro. Come volto, nella sua nudità, come volto e mani e corpo e memoria e attesa (Rella, 1998, pp. 50-51).

Nonostante l'estrema evanescenza dell'io c'è in noi una spinta, un'ansia di procedere, di continuare per circoscrivere e conoscere il luogo dell'io, che ci appare vuoto.

E allora, io sono io solo di fronte all'altro. Io sono e mi costituisco come unico di fronte all'alterità e alla differenza, uscendo da me stesso, trascendendomi verso ciò che rappresenta l'assolutamente altro: il volto, appunto. Ma occorre operare anche uno spostamento dell'asse dello sguardo dal vedere all'essere veduti, dall'essere soggetto all'essere oggetto di uno sguardo. Io sono io non solo in quanto soggetto ma in quanto oggetto di uno sguardo, uno sguardo che mi rende cosciente di essere visibile e, dunque, vulnerabile.

È necessario, secondo Lévinas, ritrovare il coraggio di porci faccia a faccia con l'Altro, in un incontro programmaticamente non simmetrico, ineguale e questo incontro con la differenza irriducibile dell'Altro è ciò che crea il soggetto come io e che pone l'altro come altro io.

La lezione di Lévinas costituisce una sfida al mondo moderno dominato dall'in-differenza, dal mito dell'identità ma di un'identità che rifugge la differenza, la neutralizza, ne è inquietato e spaventato.

E però domandiamoci: saremmo in grado di vivere questa differenza, la divisione e la diversità con cui l'altro sempre si manifesta, fuori dalle categorie dello straniero o addirittura del nemico da cui proteggerci? O, forse, le trasformazioni in atto dello stato sociale stanno trasformandoci tutti in stranieri o, come dice Bauman, in "turisti" e "vagabondi" che si muovono senza vincoli e senza doveri, senza alcuna preoccupazione morale, in soggetti che non incontreranno mai l'Altro, non conosceranno mai il rischio della dissimmetria e della differenza che questo incontro comporta e così non co-

nosceranno mai nemmeno se stessi?

E anche Ricoeur, sia pure da un'altra prospettiva, pone con forza il problema dell'uomo come persona, della sua condizione e del rapporto fondativo con l'altro uomo.

Lo sfondo su cui si dispiegano le pagine dense di *Sé come un altro* (Ricoeur, 2011), l'opera in cui, con maggior profondità e incisività e con approccio differenziato, il filosofo affronta il tema della soggettività e dell'intersoggettività, è rappresentato da un richiamo forte alla necessità di spostare l'attenzione da tutti i problemi che riguardano l'uomo, all'interrogazione radicale sul *chi e che cosa* è l'uomo, sull'uomo come problema, su quel mistero che è il nostro sé, nel suo rapporto costitutivo con l'altro, quel sé che dischiudendosi all'alterità e in primo luogo dall'alterità del suo corpo proprio, dell'altro uomo e della coscienza, diviene problema a se stesso.

Un uomo diviso tra il *cogito*, l'individualismo e le destrutturazioni e de-costruzioni ad esito antiumanistico, che deve ritrovare la capacità di interrogare radicalmente se stesso, ma in una prospettiva di ulteriorità che ha a che fare con la sua possibilità di divenire, per scelta libera ciò che è per dono, non attraverso un ripiegamento solitario e autoreferenziale in se stesso, non attraverso un infinito *detour* nei labirinti del sé, come potrebbe suggerire l'incanto dell'analisi e della filosofia analitica, non attraverso approcci riduzionistici che forniscono risposte ma possono dar luogo a verità impazzite, a nuovi fondamentalismi, ma conservando un riserbo sul dare risposte e dando priorità alle domande radicali, ad un infinito e inesauribile domandare, che rimanda ad un'intelligenza ontologica capace di far pensiero sull'uomo, sul "chi?" del linguaggio, dell'azione, della morale, e sul senso. È questo lo spazio per quella che Ricoeur definisce "ermeneutica del sé", un approccio all'uomo, ad un uomo carnale e corporeo, indissolubilmente e costitutivamente legato all'Altro, che diviene delimitatore della sua identità e fondativo di questa, un approccio interpretativo, dunque sorretto da una ragione ermeneutica, là dove l'ermeneutica e approccio, appunto, e non dominio concettuale chiaro e distinto.

Costruzione del sé e racconto

Di notevole interesse per il discorso che qui si sta conducendo è anche il ruolo che Ricoeur attribuisce al racconto, alla narrazione come elemento

fondamentale di formazione e costituzione dell'individuo nella sua relazione con gli altri che sono implicati nella sua storia, in un groviglio di avvenimenti, di vite umane a cui ciascuno è legato in un intreccio di destini comuni.

In *Tempo e racconto*, una delle sue opere più imponenti e significative, affermerà che

Esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione necessaria e universale. In altri termini il tempo diviene "tempo umano" nella misura in cui è articolato in un racconto; e d'altro canto, il racconto raggiunge il suo pieno significato quando diviene una condizione dell'esperienza temporale (Ricoeur, 1988, p. 15).

Il soggetto che parla ad un tu si racconta e dunque esplicita una storia nella quale il suo protagonismo si esercita nel riunificare le esperienze vissute, dando loro un significato, attraverso cui il soggetto stesso si definisce.

Raccontarsi è un atto insieme tensivo e retroattivo, rivolto, per così dire, in avanti, alla comunicabilità di se stessi agli altri, e indietro, in quanto costituzione del sé che proviene dal sé.

Così Ricoeur sottolinea l'importanza del racconto della propria vita che è una modalità della cura di sé e dell'acquisizione di forma, attraverso processi di dissociazione e ricomposizione, di decostruzione e ricostruzione su nuove basi, attingendo nuovi significati, nuovo senso, nuova forma.

Penso che l'arte del racconto non sia una cosa solo per ragazzi, ma anche per noi che abbiamo bisogno di riunificare le nostre vite, le nostre esperienze, con la capacità di farne dei racconti intelligibili. [...] Unificando la nostra esperienza in un racconto non facciamo un lavoro di espressione linguistica, ma di autocomprensione (Danese, 1983, pp. 92-93).

Autocomprensione come incremento della consapevolezza di sé, della possibilità di dire "io", sempre legata alle relazioni interpersonali, come capacità di rivivere nel racconto la propria storia di vita, in modo produttivo, formativo, cioè capace di indurre cambiamenti, ma anche veicolo per tener fermo il proprio nucleo identitario nei vari passaggi esperienziali e vissuti, che costellano ogni storia di vita e di esistenza.

Essendo la scrittura di sé – scrive Duccio Demetrio – un esercizio di

promozione, sviluppo, ampliamento del pensiero e della pensosità umane, il soggetto si imbatte inevitabilmente con i grandi temi, rapportabili alla propria storia, di cui la filosofia si occupa fin dalle sue origini: soprattutto con l'eros, con il mistero di esistere e il sacro, con il dolore e la perdita, con il vuoto e la mancanza, con la fine e la bellezza, con il male e il bene.... Talvolta sfiorandoli, talaltra riscoprendoli nel mentre attende alla stesura del proprio libro facendone attentissima occasione di riflessione e meditazione. [...] La scrittura dà e toglie, consente all'oblio di aiutarci a sopravvivere e – al contempo – riaccende ricordi, nasce da un desiderio di semplificazione, ma in verità complica le trame più semplici (Demetrio, 2013, pp. 272-273).

E così Franco Rella, dopo aver osservato che la narrazione è stata a lungo una delle modalità elettive della conoscenza, scrive:

Ma come narrare le vicende dell'io, dell'autorappresentazione, lasciando il proprio io dietro le quinte come un occulto e imperioso regista? Non deve entrare sulla scena anche il proprio io, quello che tesse le fila della storia, almeno per tracce? [...] Negli episodi delle peripezie dell'io che mi accingo a presentare, non deve apparire anche il mio io? (Rella, 1998, p. 19)

Dunque, ogni volta che ci accingiamo, come anche qui ora, in qualche modo, si sta facendo, a scavare nel problema dell'io e della sua costituzione ma anche della dicibilità stessa di questo tema, è sempre implicato l'io narrante, che lascia le sue tracce e che narrando l'io si narra e narrandosi modifica se stesso, acquista consapevolezza, attinge nuovo senso e tutto ciò incide sul suo essere, sulla sua stessa identità.

Ma l'accento posto sull'importanza del racconto di sé, costitutivo di identità, non può non richiamare il tema del tempo e della memoria.

Tempo e memoria

E il tempo, questa realtà che così intimamente tocca e coinvolge l'uomo, il tempo della scienza, certo, ma soprattutto il tempo vissuto e in modo particolare il tempo in relazione all'essenza dell'uomo, che occuperà le menti di tanti pensatori, filosofi e poeti, da Proust a Borges, da Merleau-Ponty a

Gentile ad Heidegger, da Agostino a Kant a Husserl, alcuni dei quali hanno sottolineato nel modo più radicale il nesso che stringe soggettività e temporalità. Citiamo qui a titolo di esempio, la domanda sul tempo che si pone Heidegger ne *Il concetto di tempo*:

La domanda iniziale sul ‘che cosa’ del tempo, lascia, dunque il posto ad un’altra domanda, questa volta sul ‘chi è il tempo’. Più precisamente: siamo noi stessi il tempo? O ancora più precisamente: sono io il mio tempo? (Heidegger, 1998, p. 50)

Ma in quest’opera, il giovane Heidegger, interrogandosi sul tempo non può esimersi dal fare riferimento ad Agostino, il quale, come noto, nel libro XI delle sue *Confessioni*, ha spinto il problema fino al punto di domandarsi se l’animo suo stesso non sia il tempo. E qui ha smesso di domandare.

Particolarmente illuminante è anche l’affermazione di Merleau-Ponty, il quale scrive: “L’esperienza originaria del tempo, il tempo allo stato nascente e in via di apparizione non è un oggetto del nostro sapere ma una dimensione del nostro essere” (Merleau-Ponty, 1965, p. 532).

E Borges, ancora più radicalmente: “Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco” (Borges, 1984, p. 1089).

Ci limitiamo a questi accenni perché il tema del tempo, del nesso tra soggettività e temporalità non può, nell’economia di questo scritto, essere trattato in tutta la sua complessità, ma esso ricorre in quasi tutti gli scritti di una pensatrice come Maria Zambrano la quale, a più riprese, sottolinea la necessità per l’uomo, per il suo essere e il suo farsi, di pensare il tempo, di scoprire il tempo e ne evidenzia il legame con la vita, di cui è l’essenza e la sostanza, il suo essere implicato nella ricerca della verità, il nesso con la condizione umana.

Intanto, anche Zambrano parla dell’esigenza di dare unità alla vita, vita che consiste in una trama di avvenimenti e che ha bisogno di uscire dalla sua originaria confusione, perché una vita dispersa, confusa è una vita stagnante. Vita vera sarà quella che sa attraversare il suo tempo, muoversi felice nel tempo senza risultare “sottomessa come le cose, tremante come i vegetali, o prigioniera come l’animale, ma desta e libera come deve essere l’uomo” (Zambrano, 2003a, p. 70).

Influenzata da Seneca, che tanto ha riflettuto sul tempo e per il quale il tempo non pensato, il tempo che passa e scorre semplicemente, è il tempo di ciò che non è stato vissuto, Zambrano richiama in quasi tutte le sue opere, alla necessità di pensare il tempo, perché esso è la materia di cui è fatta la vita e, dunque, solo la scoperta del tempo conduce l'uomo alla consapevolezza del valore di esso, perché la vita venga vissuta appieno e non solo trascorsa o sprecata nell'inconsapevolezza e nell'inautenticità.

“Avendo coscienza del tempo il soggetto passa dal patirlo al muoversi con esso” (*ivi*, pp. 106-107).

L'uomo scopre il tempo, ma così, scopre in qualche modo se stesso.

Il tempo, secondo Zambrano, è “qualcosa che avvertiamo in momenti di particolare maturità, come quando ci rimane ormai poco tempo da vivere, oppure quando sfioriamo qualcosa di estremo, quasi atemporale della nostra anima” (Zambrano, 2003b, p. 24).

Ma c'è una dimensione del tempo, oltre al futuro che costituisce il poter-essere, che riveste un'importanza particolare per la costruzione del sé e per la cura di sé, di ogni persona: è il passato da cui veniamo, che non è inerte ed archiviato ma attivo e tale da influenzare significativamente il presente e le aperture al futuro.

E qui entra in giuoco, la memoria che, come dice Zambrano, ha la sua origine nella ricerca di qualcosa di perduto e di irrinunciabile, di qualcosa “che esige di essere nuovamente guardato” è ciò ha il senso del rinascere perché “senza rinascita, niente è del tutto vivo” (2002, p. 10).

Nell'operare della memoria è così restituita pienezza di vita a

esseri e cose afferrati sempre a metà dall'intelletto o violentemente catturati dalla percezione o lasciati passare senza reagire e precipitati tutti negli inferi dove giace e geme quanto è stato visto solo a metà. La memoria asseconda la spinta a completarsi di tutto ciò che è stato e in questo si fa strumento dell'inesauribilità del nascere (1997, p. 72).

Ecco perché, attraverso la memoria, occorre “ridare tempo a ciò che non ha avuto tempo”, “far sì che ciò che fu a malapena vissuto, riacquisti il tempo che gli fu sottratto” (2002, p. 10)³.

Ritornare sul passato, riviverlo, anche narrarlo, significa vivificarlo, si-

³ Le frasi virgolettate sono riprese da De Luca nell'Introduzione a Zambrano, 2002, p. 10.

gnifica anche concedersi quella lentezza, cui allude Zambrano, quel tempo apparentemente perduto, rispetto a quelli che sono i nostri progetti, i nostri obiettivi, sempre rivolti al futuro, ma che è invece epifania di nuovi pensieri, di nuove passioni, di nuovi vissuti, che rendano possibile una nuova nascita.

Dunque, ridare tempo al tempo trascorso significa aver cura del tempo e in particolare, curare e curarsi che il passato, non divenga mai qualcosa che, in modo del tutto passivo, determini ciò che siamo, ma divenga parte attiva di ciò che vogliamo diventare.

Vulnerabilità, tragico dell'esistenza, libertà

Ma giunti a questo punto, non si può eludere la domanda fondamentale e preliminare benché mai interamente dicibile, mai passibile di risposta certa e definitiva, sull'uomo, sulla sua cifra e la sua condizione, l'interrogazione su ciò che significa essere uomo, per dirla con Kierkegaard, e che originariamente ed esistenzialmente attiene alla natura dell'uomo quale sua principale caratteristica e peculiarità.

Ebbene, per comprendere il dato originario della condizione umana, anche in ciò che in essa vi è di più alto, come la ragione, il senso morale o magari l'azione, il discorso, la comunicazione, i quali, secondo Hannah Arendt, connotano l'uomo e lo rivelano (Arendt, 1991, p. 128 e *passim*) e, dunque, anche la capacità di scegliere, di agire, di essere libero e responsabile, occorre, in primo luogo, riflettere sul dato antropologico indubitabile che l'uomo è l'unico ente esistente consapevole della propria finitudine, e anche, unico tra i viventi, consapevole del tempo e, con esso e attraverso di esso, di se stesso⁴; ma, paradossalmente, è proprio tale consapevolezza, a renderlo anche l'essere più fragile e vulnerabile, esposto ai colpi del tempo, all'angoscia del sentire tutta la sua precarietà e contingenza, fin dalla nascita, e del sapersi limitato, del sapere che la sua vita è a termine, e ancora del suo essere incompiuto, mancante e, come tale, bisognoso dell'Altro che lo accompagni nel suo continuo nascere e rinascere, nel disorientamento e nella destabilizzazione, insito nell'esistenza, che continuamente lo sospinge fuori da se stesso e tutto ciò può trasformarsi in vuoto ed assenza di senso, fino al punto di smarrire se

⁴ A questo proposito, si veda Masullo (1995), dove l'autore sostiene che il tempo non è il semplice cambiamento ma l'avvertimento del cambiamento e della destabilizzazione, anzi l'avvertimento di sé in questo cambiamento, il *sensus sui* senza di cui altro senso non vi è.

stesso, di mancare l'esistenza, di vivere senza esistere.

E l'esistenza, caratteristica umana e solo umana (tutto il resto insiste), è uno star fuori dal proprio stare, e quindi sempre da capo l'uscir fuori dal fuori in cui si è usciti, è il trascendimento continuo di se stessi, è il pathos dell'esser strappati a noi stessi, e subito dopo strappati a ciò da cui fummo strappati, ma tutto ciò non è solo ferita e lacerazione, ch , anzi, proprio gli strappi dell'esistenza, che ne sono l'originaria caratteristica, ci mettono, per cos  dire in moto, rendono possibile l'oltrepassamento di noi stessi, proiettati verso le nostre pi  proprie possibilit  d'essere.

Heidegger sottolinea, con dei versi di Rilke, questo carattere strutturale di precariet , esposizione e rischio della vita e dell'esistenza umane, che non sono per  ci  da cui l'uomo fugge ma ci  che cerca perch    nella sua natura.

Come la natura abbandona gli esseri al rischio della loro sorda brama, e nessuno particolarmente protegge nei solchi e sui rami, cos  anche noi siamo, nel fondamento primo del nostro essere, non particolarmente difetti. Siamo arrischiati. Soltanto che noi, pi  ancora di pianta e animale, con questo rischio andiamo, lo vogliamo; talvolta, anche, siamo pi  arrischiati della vita stessa, per un soffio, pi  arrischiati⁵.

Ci  che, attraverso Rilke, egli vuole farci comprendere   che nella nostra essenza, nel nostro fondamento, noi esistiamo "nel rischio". Il nostro procedere nel cammino della vita   un tenderci verso un costante non-ancora: in questo sta la nostra trascendenza. Fin dalle origini, l'essere umano   gettato nell'aperto del mondo e della natura senza protezione, con la precariet  indosso come primo vestito. A differenza degli altri enti (piante, animali) i quali rimangono nell'aperto della natura sentendosi parte di essa, per l'uomo, il mondo   'posto fuori' da se stesso, come l'oggettivo del quale egli stesso   il soggetto.

Dunque, la nostra umana condizione   quella di esseri estremamente fragili e vulnerabili, esposti, a rischio, nasciamo e moriamo senza averlo scelto, senza aver scelto nulla n  il quando, n  il come, n  il dove, per caso, ma il caso   presente in tutta la nostra vita, negli incontri con l'alterit  a tutti i livelli (anche con la morte).

⁵ La poesia di Rilke, contenuta in *Gesammelte Gedichte*,   del 1935.   senza titolo e fa parte dei versi improvvisati dal poeta e mai pubblicata. L'abbiamo attinta da Referza, 2009, p. 55.

Si potrebbe dire che la condizione umana è tragica se per tragico non intendiamo solo tutto ciò che di negativo, di doloroso vi è nella nostra esistenza ma la consapevolezza, la visione che ci formiamo di questa condizione.

La ‘forma vivente’ sboccia nell’armonia e perfezione visibile. Ma qui non c’è proprio ‘perfezione’ alcuna. L’esistenza è tale che questa parola non le s’addice. È spazio infinito e in esso smisurata possibilità di incontro; di lotta; di vittoria; di sconfitta. È il luogo d’ogni splendore e insieme d’ogni insidia. Abissi, desolazioni, aggressioni, atrocità. E scoperte, conquiste, doni... No, la categoria di perfezione non è tagliata per quest’esistenza. Che è giusta quando è sincera ed eroica. L’esistenza è non-compiuta, lacerata. È del tutto tragica: e ciò è la sua bellezza (Guardini, 1987, p. 79).

Ma perché la tragicità dell’esistenza fa dire a Guardini che è questa la sua bellezza?

Forse perché proprio il tragico dell’esistenza apre la strada ad un’educazione intesa non come fuga nell’inconsapevolezza ma come incondizionata accettazione della propria finitezza. E sarà proprio l’educazione, secondo Guardini, “ad assumersi l’esistenza nel suo carattere frammentario, casuale, incompiuto. L’educazione alla realtà, nel senso tragico della parola” (*ivi*, p. 80). Tale accettazione non porterà l’uomo ad un atteggiamento di passiva rassegnazione ma, al contrario, lo spingerà a reagire, ad accettare il rischio e mettersi alla prova, aprirsi a forza la strada nella vita, con le sue gioie e i suoi dolori.

Chiunque si accosti ai problemi dell’esistenza umana, non potrà fare a meno di cogliere l’ineluttabile tragicità che la caratterizza. Una siffatta presa di coscienza, tuttavia, non dovrebbe condurre a una cinica rassegnazione, ma, semmai, stimolare una maggiore sensibilità e ricettività nei confronti delle multiformi manifestazioni della vita, ivi comprese quelle ascrivibili all’esperienza del dolore.

Dunque, se dolore e morte sono per il pensiero tragico qualcosa di naturale, connaturato all’uomo, ciò non vuol dire che passivamente egli si abbandoni ad essi: proprio la naturalità della morte, la consapevolezza di essere ad essa destinati per natura, non conduce verso una “resa” alla morte; al contrario l’esclusione di una astratta immortalità che rende del tutto inconcepibile la liberazione dalla morte come ciclo naturale, incentiva al massimo le istanze di vita in ogni singolo vivente (Natoli, 1999, pp. 52-53).

Ma tornando al nostro tema di come ciascuno di noi costruisce se stesso, di come assume consapevolezza del proprio sé e produce identità, domandiamoci, tale costruzione, tale consapevolezza, non avviene proprio nei momenti più difficili della vita, nella crisi, nel dolore, nel naufragio, nella sconfitta e nei momenti in cui più acuta si fa la consapevolezza del limite e del limite per eccellenza, ossia la morte, ove la morte sia un essere-per-la-morte, coscienza del nostro modo finito di esistere, del nostro capire che siamo finiti e quindi angoscia del nulla che fonda però l'autenticità dell'uomo e, dunque, la sua libertà⁶?

Ma il dolore, il patimento, l'angoscia sono momenti tipici dell'esistenza e occasioni di conoscenza e di cambiamento, il dolore è esperienza cosmica perché prima o poi tocca a ciascuno di noi e perché produce un cambiamento radicale della visione del mondo e di noi stessi e induce conoscenza; certo, una forma particolare di conoscenza e di sapere che potremmo definire esistenziali, certamente un sapere modificante che tocca tutte le sfere del nostro essere e del nostro esistere, che incide nel profondo, che lascia le sue tracce indelebili.

Così Zanardo, trattando di dolore e sofferenza umani, ma anche di educazione alla saggezza, scrive:

Propriamente la sofferenza umana non è che occasioni immediatamente un corpo di saggezza; l'esito immediato, anzi, è uno sviamento forte, un depistaggio del nostro consueto pensare la vita, illumina diversamente la nostra vita, impone una rettifica, una critica della nostra comprensione di noi, degli altri, del mondo, perfora e riassetta le nostre credenze, ci ricompatta con la realtà e specialmente con la nostra finitezza, predispose una ristrutturazione del nostro essere nella vita; è da questa svolta che si determinano le spinte educative alla saggezza (Zanardo, 1991, p. 60).

Anche per Heidegger l'Esserci viene messo alla prova dal dolore ma questo non è solo privazione ma trasformazione del rapporto con se stessi e con il mondo (Heidegger, 1991, p. 148).

E ancora Simone Weil pone in relazione il tema del dolore con quello dell'identità personale per giungere alla conclusione che il dolore rivela e produce rivelazione, nel momento in cui sembra delimitare i contorni del

⁶ Si veda in proposito il bel libro di Antonio Erbetta, 2000, p. 68.

nostro io, svolgendo, nei confronti di questo, una funzione strutturante perché opera uno spostamento di sguardo e induce ad una forma di conoscenza che ci porta a coglierci non più dall'interno, dal ripiegamento in noi stessi, ma dall'esterno, come eventi collocati in uno scenario cosmico di necessità naturale ineluttabile (Weil, 1972).

Dunque, il dolore, che è fonte di sofferenza, che induce paura e angoscia, produce però conoscenza ed ha un potere tras-formativo che incide profondamente sull'identità personale. È per questo che occorre "non sprecarlo", non perdere l'occasione affinché esso possa produrre saggezza.

Sarà, forse, pensando a tutto ciò che Rilke così si esprime attraverso il proprio linguaggio poetante e massimamente penetrante:

Noi che sprechiamo i dolori./ Come li affrettiamo mente essi tristi durano,/ a vedere se finiscono, forse./ E sono invece la fronda del nostro inverno,/ il nostro sempreverde cupo/uno dei tempi dell'anno segreto, ma non solo tempo, son/ luogo, sede, campo, suolo, dimora (Rilke, 1978).

Ma, si dirà, l'uomo è anche libertà, scelta, azione, ma l'azione, massima espressione della libertà dell'uomo, reca però in sé un carattere di necessità e, dunque, di negazione della libertà stessa. Siamo necessitati ad agire, in primo luogo, per l'intrascendibilità dell'azione, che fa sì che anche la non azione sia essa stessa azione, ma siamo anche necessitati nell'agire e, infatti, l'azione si giuoca sempre tra libertà e necessità ed essa diventa espressione della condizione umana che ci vede, appunto, liberi ma anche necessitati, sempre protesi a colmare il divario tra le nostre aspirazioni e l'incompletezza delle nostre realizzazioni. Di qui la tensione a voler imprimere alla nostra azione un carattere di precisione e di perfetto controllo dei motivi e degli effetti, che la affranchi dal mare di condizionamenti da cui siamo circondati e sorretti e che mettono in discussione l'idea stessa di libertà: e anche in questo vi è qualcosa che ha a che fare con il tragico. Infatti, tale aspirazione mai sarà realizzata, per la naturale e irriducibile limitatezza e inadeguatezza dell'uomo ad essere completamente ciò che vuole, separato com'è da se stesso da un immenso abisso.

L'azione è tragica anche perché in essa si consuma un conflitto dilaniante che è insito nella scelta, nel dilemma dello scegliere un'opzione che ne taglia inesorabilmente fuori altre che magari si dimostreranno a posteriori come migliori, e anche qui viene a nudo la tragicità dell'azione.

E occorre anche interrogarsi sui margini di libertà che la visione tragica lascia all'uomo per agire, per scegliere e scegliersi, per aspirare ad un'autodeterminazione. Ma la libertà, quella autentica che non è il semplice poter fare ciò che si vuole ma essere maturi "liberi", tale libertà, dunque, una libertà che deve essere educata, rimane, nonostante tutti i conflitti e i condizionamenti anche sociali, culturali, qualcosa che appartiene irriducibilmente all'uomo come sua cifra. Libertà è per l'uomo, in primo luogo, autoappartenenza, se con questa parola si intende che la mia azione non passa attraverso di me e proviene da un'altra istanza, quella del Noi, per esempio, ma è mia e attraverso di essa sono io stesso. Tutto ciò con l'avvertenza che non vi potrà essere autoappartenenza e autodeterminazione se prima non c'è stata appartenenza e conformazione, anche perché la forma stessa non si dà senza elementi conformanti, quelli che assicurano l'afferenza (ad una specie, ad un mondo, ad una cultura, ad un linguaggio, ad una tradizione). Afferma Gadamer:

 Molto prima di arrivare ad un'autocomprensione attraverso la riflessione esplicita noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica (Gadamer, 1983, pp. 324-325).

Certo, le parole di Gadamer fanno molto riflettere, ma è forse da lì che occorre partire, su cui occorre scommettere, per trovare una via o uno spiraglio che ci consenta di provare ad essere presso noi stessi, ad autoappartenerci. E se il nostro sé ci appare, ad uno sguardo superficiale e istintivamente, come qualcosa di già da sempre conosciuto, qualcosa di compatto che si dà a noi interamente nell'autoriflessione, Gadamer insegna che così non è, e Nietzsche ci dice che occorre invece applicarvi "impegno, lavoro e intelligenza". Per intraprendere un cammino di autocomprensione e di affrancamento dai tanti condizionamenti cui siamo esposti è necessario un distacco, un vero e proprio "spaesamento" rispetto al mondo che ci circonda, ma per far ciò occorre coltivare il pensiero critico, il pensiero pensante e meditativo di contro al pensiero tecnico, largamente dominante, per tornare poi ad esso (mondo) modificati e magari capaci di modificarlo, ma tale spaesamento è perlopiù quello che avviene proprio nei momenti più difficili e critici della nostra esistenza.

L'uomo che ha scelto di affrancarsi dai condizionamenti di una società che omologa e non riconosce le differenze, cerca di appartenere al mondo ma senza cessare di appartenere a se stesso, di essere presso se stesso.

Chiunque scelga di uscire dal condiviso, dalle cornici e dai punti di vista stabili, definiti, precostituiti, per cambiare punto di vista, per cambiare prospettiva, poiché, come insegna Bateson, per conoscere il proprio punto di vista occorre cambiarlo, uscire dalle cornici abituali, quelle che appaiono come naturali, assolute o che qualcuno ci fa apparire tali, si pone nella condizione per andare verso l'altro, verso l'oltre, verso un altrove che nasconde nuove realtà, nuovi orizzonti, mondi possibili che attendono di essere scoperti ed esplorati⁷.

Colui che ha operato un distanziamento dal mondo che lo circonda, tende a porsi domande sulla vita e sulla morte, sul senso del vivere e dell'esistere a non fuggire di fronte a quella che lucidamente vede come la condizione umana che si è visto essere segnata dal tragico, ma ad accettarla, ad accettare di dimorare in essa, non in modo passivo, ma al contrario, mettendo in atto quella che potremmo definire un'etica attiva della Cura, del prendersi cura, di contro a coloro i quali praticano un'etica reattiva della Cura. Costoro si adoperano per reagire, negandola, alla condizione umana, vivendo come se fossero eterni e rifuggendo il pensiero della morte, quindi del limite e di tutto ciò che è il negativo dell'esistenza, rifugiandosi nelle varie distrazioni che la società della tecnica ha predisposto per esse, dedicando a queste dedicano la loro inautentica cura.

⁷ Di G. Bateson si veda in particolare 1997, p. 424 e *passim*.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. 1991. *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.
- Id. 2011. *Vita activa*. Milano: Bompiani.
- Bateson G. 1997. *Una sacra unità*. Milano: Adelphi.
- Borges J.-L. 1984. *Opere complete*. Vol. I. Edizione a cura di D. Porzio. Milano: Mondadori.
- Cacciari M. 2003. Stranieri in patria. In A. Folini (Ed.), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabés*. Padova: Marsilio.
- Danese A. 1983. Conversazione con P. Ricoeur. *Nuova umanità*, 27.
- De Luca P. 2002. Introduzione. In M. Zambrano, *Filosofia e poesia* (pp. 7-25). Bologna: Pendragon.
- Demetrio D. 2013. L'autobiografia come formazione e filosofia di vita. Per gli individui o per le persone? *Lo sguardo. Vite dei filosofi: filosofia ed autobiografia*, 11, I.
- Erbetta A. 2000. *La cosa che muore*. Torino: Thélème.
- Id. (Ed.). 2004. *In forma di tragedia. Luoghi e percorsi della coscienza inquieta*. Torino: UTET.
- Gadamer H.-G. 1983. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.
- Guardini R. 1987. *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*. Brescia: La Scuola.
- Heidegger M. 1976. *Scienza e meditazione*. In Id., *Saggi e discorsi*. Trad. it. a cura di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Id. 1991. *Seminari di Zollikon*. Napoli: Guida.
- Id. 1998. *Il concetto di tempo*. Milano: Adelphi.
- Lévinas E. 1998. *Tra noi. Saggi sul pensiero dell'altro*. Milano: Jaca Book.
- Masullo A. 1995. *Il tempo e la grazia*. Roma: Donzelli.
- Merleau-Ponty M. 1965. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore.
- Nancy J.-L. 2001. *Essere singolare plurale*. Torino: Einaudi.
- Natoli S. 1999. *L'esperienza del dolore*. Milano: Feltrinelli.
- Nietzsche FW. 1979. *Richard Wagner in Bayreuth*. Milano: Adelphi.
- Pareyson L. 1960. *Esistenza e persona*. Torino: Taylor.
- Referza D. 2009. *Ma ciò che resta lo istituiscono i poeti. L'ermeneutica della poesia in M. Heidegger e M. Zambrano*. Forlì: L'arcoliaio.
- Rella F. 1998. *Negli occhi di Vincent. L'io nello specchio del mondo*. Milano: Feltrinelli.

- Ricoeur P. 1988. *Tempo e racconto*. Milano: Jaca Book.
- Id. 2011. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Rilke R.M. 1978. *Elegie duinesi*. Torino: Einaudi.
- Stein E. 1994. *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*. Roma: Città Nuova.
- Waller G. 1996. *Frammenti pedagogici*. Torino: Il Segnalibro.
- Weil S. 1972. *Attesa di Dio*. Milano: Rusconi.
- Zambrano M. 1996. *Verso un sapere dell'anima*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. 1997. Il metodo in filosofia e le tre forme della visione. *Aut Aut*. 279, maggio-giugno.
- Id. 2002. *Filosofia e poesia*. Bologna: Pendragon.
- Id. 2003a. *Note di un metodo*. Napoli: Filema.
- Id. 2003b. *Seneca*. Milano: Bruno Mondadori.
- Zanardo A. 1991. La sofferenza: senso del limite e occasione. In AA.VV., *Filosofia del dolore. Atti del convegno della Società Filosofica italiana*. Matera.