

## RIPENSARE LA “PERSONA” OGGI

di Rosaria Caldarone

*Abstract*

This paper aims to investigate how the relationship with the Other and the rejection of this often-violent relationship affect the concept of “person”. Starting from Judith Butler’s reading of Adorno, it is possible to rework the Aristotelian notion of “good life” in search of a more inclusive definition of “person”, capable of including the concept of “humanity”. In this article, I undertake to show that it is only by understanding the vulnerability of the person that it is possible to re-think the bond between living beings on an ontic level.

*Keywords:* Person, Vulnerability, Humanity, Good Life

**I**n che modo il nuovo scenario di morte, violenza, rifiuto dell’altro, condiziona il ripensamento della “persona”? E ancora: come intendere questo ripensamento? Come un semplice ma necessario *atto di rimemorazione* che ci ricorda imperativamente l’invulnerabilità, la finalità, la libertà, intrinseche all’idea di “persona” e che in forza di questa imperatività mostra il difetto del nostro tempo rispetto ai progressi di umanità pur contenuti nel suo codice etico, civile, democratico? Ovvero come un’occasione per vagliare questa idea, intendendo così il ripensamento come una riapertura e una *critica della stessa memoria*? In questo secondo caso, è evidente che la critica si mostra proveniente dal nostro tempo e non soltanto ad esso rivolta, ed è indirizzata proprio all’eredità del concetto di *persona*.

È a questa seconda possibilità che mi riferirò, prendendo l’avvio dalla tesi di T. W. Adorno contenuta in *Minima moralia*, § 18, che suona: «Non si dà vera vita nella falsa» (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*)<sup>1</sup>, ma assumendola nella versione modificata di J. Butler che la trasforma nella domanda seguente: «Come condurre una vita buona in una vita cattiva?» (*Can one one lead a good life in a bad life?*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> T.W. ADORNO, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 35.

<sup>2</sup> J. BUTLER, *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. di N. Perugini, Nottempo, Milano 2013, p. 3.

È evidente lo slittamento che la Butler fa subire alla teoria critica, depistandone volutamente l'istanza di fondo verso una sorgente greca e facendo risuonare la domanda di Aristotele nel mondo e al modo di Adorno.

Questa domanda ci conduce dritti al nostro tema, perché parlare della “persona”, della *personalitas moralis*, vuol dire fare riferimento alla “vita buona” in quanto legata all’esercizio della virtù, a una “forma di vita” pensata sin da Platone e Aristotele come vita scelta, libera, *examinata*, in cui si esprime il modo “propriamente umano” di vivere l’unica vita a disposizione.

Ma la domanda aristotelica, una volta ambientata nell’epoca di Adorno, fa subito apparire “la vita buona” come oggetto di una controversia. Questa controversia poggia sull’avvertimento di un corto circuito, di una spezzatura, che incrina la vita proprio rispetto alla sua possibilità – propriamente umana – di darsi una forma.

Se infatti le condizioni di conduzione della vita – vita già di suo recalcitrante alla conduzione – si fanno *precarie* (nel senso che alcuni devono pregare altri per vivere, affinché venga loro concesso il diritto di vivere) e se questa precarietà si aggiunge a quella condizione ontica di *vulnerabilità* che riguarda la vita per ogni vivente, non solo per l’uomo; se cioè non tutte le *persone* oggi nel mondo possono scegliere come vivere, dove vivere, come e dove morire, non vengono meno allora le premesse che da Aristotele a Kant hanno sorretto il progetto della “vita buona”?

Se la “vita buona” implica la scelta, la *proairesis* con Aristotele, o l’accoglimento della legge morale quale unico movente dell’azione, per utilizzare il linguaggio di Kant – che conferma la possibilità della decisione libera al cuore di una vita necessitata, e che, all’interno di questa libertà che fa da perno, fa nascere l’idea della *personalità*<sup>3</sup> – non siamo oggi obbligati ad ammettere, guardando alle vicende recenti (agli sbarchi clandestini, alle minacce di chiusura delle frontiere, alle umiliazioni subite da gran parte dell’umanità), che il concetto di “persona” che ereditiamo dalla tradizione risulta oggi un concetto elitario? Ciò vuol dire che la sua astrazione formale non è più al servizio di quella capacità positiva di relazione a sé come a un altro (Hegel) ma è al servizio di un’esclusione nella misura in cui rappresenta e universalizza una condizione di libertà che di fatto e di diritto ancora oggi nel mondo non è concessa a tutti.

<sup>3</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari 2008, pp. 191-192.

Questo dubbio che matura nel contesto della domanda prima ricordata di J. Butler tende al ritrovamento di un concetto di “persona” più inclusivo e accogliente delle condizioni di vita di gran parte dell’umanità. Una tale richiesta insiste ancora sul costrutto morale della tradizione, anche se tende ad allargarne la mira sulla base di un atto di decostruzione. Nella *Critica della ragion pratica*, Kant dice: «L’uomo è abbastanza profano (*unbeilig*), ma l’umanità, nella sua persona (*Menschheit in seiner Person*), per lui dev’essere santa (*heilig*)»<sup>4</sup>. La *persona* deve dunque contenere l’*umanità*, ed è proprio questo “contenimento”, ossia questa eccedenza costitutiva nel soggetto, che fa nascere l’idea di “rispetto” e di “fine in sé”. Ma, ecco il punto: oggi noi sentiamo che la persona pensata kantianamente non contiene tutta l’umanità. Come guardare allora alla “persona” perché possa “contenere” il più possibile l’umanità nel suo concetto?

Accostarsi criticamente al piano di formazione della *personalità* in Kant vuol dire già aprire un varco verso una maggiore inclusività. Cercherò di spiegare questa tesi attraverso una piccola incursione nella *Critica della ragion pratica*, e in particolare nel capitolo terzo dell’*Analitica della ragion pura pratica*, intitolato *Dei moventi della ragion pura pratica*. Leggendo con attenzione ci accorgiamo che il percorso di approdo alla *personalità* in Kant riposa su una drammatica con-traddizione, direi su una lotta interna all’idea di “vita” di cui l’uomo deve assumere la “reggenza” e che implica per lui il “sacrificio” di una parte: il sacrificio dell’animalità della vita. Scrive Kant:

Un uomo giusto nella più gran disgrazia della vita, che poteva evitare purché non si fosse curato del dovere, non è ancora sostenuto dalla coscienza che egli ha mantenuto nella sua dignità e onorato l’umanità nella sua persona, e che non ha motivo di vergognarsi davanti a se stesso, e di temere lo sguardo interno dell’esame di coscienza (*den inneren Anblick der Selbstprüfung*)? Questo conforto non è la felicità; non è neanche la minima parte di essa. Nessun uomo desidererà l’occasione di provarlo, e forse neanche desidererà una vita in tali circostanze. Ma egli vive, e non può sopportare di essere indegno della vita ai propri occhi (*in seinem eigenen Augen*). Questa pace interna è dunque semplicemente negativa riguardo a ciò che rende piacevole la vita; essa tiene lontano il pericolo di diminuire nel valore personale, dopo che si è già rinunciato affatto al valore del proprio stato (*seines Zustandes*). Essa è l’effetto di un rispetto per qualcosa d’interamente diverso dalla vita, in paragone e *in opposizione* al quale, piuttosto, la vita,

<sup>4</sup> Ivi, p. 191.

con tutta la sua piacevolezza, non ha proprio nessun valore. L'uomo vive ancora soltanto per dovere, non perché provi il minimo gusto alla vita. Di tal natura è il vero movente (*Triebfeder*) della ragion pura pratica: essa non è altro che la stessa legge morale pura, in quanto ci fa sentire la sublimità (*die Erhabenheit*) della nostra esistenza soprasensibile, e produce soggettivamente negli uomini, che sono consci insieme della loro esistenza sensibile e della congiunta dipendenza dalla loro natura, in quanto affetta patologicamente, il rispetto per la loro determinazione superiore<sup>5</sup>.

C'è una "vita" da vivere come "soggetti morali" che è tuttavia separata da quel piano medio, comune, prosaico di "vita" in cui essa malgrado tutto scorre nell'indifferenza. Ed è in questa anestesia del "vitale", dell'"animale", che cresce nell'uomo la disposizione alla personalità. "Condurre una vita buona", accogliere la legge morale implica il paradosso di sottoporsi a un impulso (*Trieb*) che costituisce la negazione dello stesso impulso vitale e che ha lo scopo di abbattere gli stimoli della sensibilità. L'atterramento della sensibilità cui Kant ricorre per pensare quel decentramento del sé costitutivo della svolta morale (la Legge è quell'Altro in noi che ci precede) fa tuttavia scaturire nell'uomo una *vista* di sé, una *vista sub specie aeternitatis* nel cui raggio l'esistenza appare *sublime*, là dove sublime vuol dire essenzialmente: appartenente *nel contrasto* a una vita altra, sproporzionata, inattuabile, che matura unicamente nell'opposizione con la vita animale (e anche semplicemente razionale in fondo, nella misura in cui quest'ultima conserva la traccia dell'amore di sé). L'esito paradossale di questa neutralizzazione della sensibilità è dunque una sorta di "narcisismo morale" che si sviluppa in modo rovesciato, infliggendo una ferita all'"animale razionale" anziché coltivarne l'impulso a farsi centro di tutto.

La ricerca di un concetto di "persona" più inclusivo di quello fondato sulla scelta autonoma e sulla libertà alberga già nella decostruzione del "sublime nella morale", per così dire. La "vita buona" che secondo il modello kantiano conduce alla personalità, infatti, sdoppia l'idea di vita al punto da creare l'illusione di una presa, di una conduzione, di una reggenza della vita, oscurando *sublimemente* il fatto dolente – che oggi si impone con urgenza – che la vita non

<sup>5</sup> Ivi, p. 193.

sia in sé stessa “separabile” né tantomeno disponibile come materia per una reggenza/conduzione da parte del soggetto. Di conseguenza, il soggetto dell’esistenza non è dissociabile dalla sua esistenza concreta, ma è anzi in essa che incontra sé stesso come la prospettiva heideggeriana rivela in polemica con un approccio riflessivo al sé.

J. Butler trae il massimo contributo politico da questa diversa prospettiva cui Heidegger fa da battistrada, quando ripropone la riflessione di Aristotele nel tempo di Adorno: in fondo, chiedersi “come condurre una vita buona in una vita cattiva” significa insinuare un dubbio cruciale nell’idea stessa di “conduzione” della vita da parte del soggetto: la vita che conduciamo è infatti anche una vita *condotta*, *vita passiva*, vita dello schiavo che ancora oggi presta il suo corpo perché altri coltivino la loro libertà e in questo modo offre la sua vita come materia per una classificazione differenziale del “valore” della vita che comincia nel soggetto morale. Così, il principio di quella separazione in seno alla vita umana che conduce al disprezzo per il piano animale, non si affranca mai dal rischio di poter assumere una forma pubblica discriminatoria – analoga anche se più scandalosa di quanto non fosse ai tempi di Aristotele – contravvenendo così a ogni separazione di principio fra il pubblico e il privato, fra la morale e la politica, fra l’interno e l’esterno. Utilissima, a questo proposito, risulta la riflessione di Hegel che dice: ««io sono libero per l’altro» (*frei für den anderen*) e «io sono libero nell’esistenza (*frei im Dasein*)» costituiscono una medesima proposizione» in quanto «la violenza fatta da altri *al mio corpo* è una violenza fatta *a Me*»<sup>6</sup>.

Cosa comporta sostenere che il soggetto dell’esistenza non è dissociabile dall’esistenza, che la *vita* della *persona* resta una sola (pur potendo assumere molte forme)? Essenzialmente che non è a dispetto dell’animalità che possiamo continuare a pensare la *personalità* perché “animalità” non vuol dire solo istinto, violenza, natura, soggettività indebita, ma anche esposizione, vulnerabilità, sofferenza spesso contro-natura, possibilità dell’assoggettamento. Nella sofferenza, scrive G. Deleuze, ogni *viande* è una *chair* e ogni *chair* diventa *viande*, ossia carne da macello<sup>7</sup>; potremmo aggiungere, analoga-

<sup>6</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 48, trad. it. di V. Cicerò, Rusconi, Milano 1996, p. 143.

<sup>7</sup> G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdichio, Quodlibet, Macerata 1995, p. 56.

mente, che le torture e le sevizie mandano in frantumi qualunque tentativo fenomenologico di separare nettamente Leib e Körper perché trattano la carne come fosse un corpo fisico che non sente. Nell'agonia come nel godimento la vita sperimenta un abbandono di sé che fa corpo unico con l'impossibilità di scegliere e di proferire parola e che riposa interamente nella consistenza animale della vita. Questa sofferenza e questa gioia possono essere estromesse dall'idea della *persona*? Bastano pochi versi di Leopardi per rispondere e per confondere acque ritenute troppo limpide. E per ribadire, di conseguenza, che la sofferenza accomuna il vivente per il tramite della consistenza animale e vegetale della vita che l'uomo rilancia e rincara doppiamente rispetto agli altri enti del cosmo. Se è vero infatti che egli è più vulnerabile perché più esposto all'offesa anche nella sua forma verbale, va riconosciuto tuttavia che l'offesa tocca sempre il corpo e atterrisce le membra anche quando avviene per il tramite della parola.

Ma va ricordato che questa stessa *vulnerabilità* senza scampo che accomuna i viventi e che lega alla finitezza la fragilità e la debolezza, è anche una ricchezza: è ciò che porta l'uomo ad aprirsi all'altro e a riconoscersi in debito – ulteriore ragione per dire la vita umana *agita* più che agente, *sopravvivate* ancor più che vivente – il che vorrebbe rincararne la passività. Questa consistenza della vita, alterata dal passaggio dell'altro, per il giovane Hegel è l'amore<sup>8</sup>. La vita si incarna nella figura umana di chi si ama al punto che la possibilità della sua conduzione da parte del soggetto "autonomo" si avvera impossibile, ma è proprio dell'"autonomia" che chi ama si disfa felicemente, non volendo togliere la dipendenza in quanto essa viene sentita come manifestazione della libertà di aderire all'altro<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Liebe*, trad. it. *L'amore, la corporeità e la proprietà in I principi: frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, prefazione alla Fenomenologia*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 18-19. J. Butler ritorna sui testi giovanili di Hegel nel suo breve e straordinario testo *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, Orthotes, Nocera Inferiore 2014.

<sup>9</sup> Pascal descrive perfettamente questa idea di libertà che si manifesta nell'amore. La *Pregghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie* contiene a tal proposito un passaggio estremamente significativo: «O mio Dio, quanto è felice un cuore che può amare un oggetto tanto incantevole, che non lo diso-nora ed il cui attaccamento gli è così salutare! Sento che non posso amare il mondo senza dispiacervi, senza nuocerme, e senza disonorarmi; nondimeno, il mondo è ancora l'oggetto delle mie delizie.

A un analogo “spossestamento” si riferisce Leopardi quando nel Canto *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accomiatandosi dai suoi*<sup>10</sup> sottolinea che la vita sottrae all'uomo la stessa possibilità di deliberare in modo sicuro sulla sua mancanza di senso, in quanto nella morte e nel lutto, quando questi ci toccano, non possiamo non continuare a piangere la “nostra” vita che se ne va con chi muore (*Come potesti far necessario in noi tanto dolor/ che sopravviva amando al mortale il mortale?*). La sopravvivenza è allora la misura dell'impossibilità di “condurre” una vita, impossibilità in cui, di fatto, vita e morte sono indissolubilmente legate fra loro.

Lo sanno bene Antigone e Edipo, uniti da un destino comune. Per Antigone, come scrive J. Butler, che dedica all'eroina di Sofocle una riflessione potente e radicale<sup>11</sup> che ritorna sempre nei suoi scritti, «da morte è sempre duplice»<sup>12</sup>, essa significa, in breve, «la vita non vissuta»<sup>13</sup>, al punto che la tomba e il talamo confondono per lei la loro natura<sup>14</sup>, perché in essi si compie quell'andare verso

O mio dio, come è felice l'anima di cui voi siete la delizia, poiché essa può abbandonarsi ad amarvi, non solo senza scrupolo, ma con merito! Come è ferma e durevole la sua felicità, poiché la sua attesa non può essere frustrata, perché voi non sarete mai distrutto, e né la vita, né la morte non la separeranno mai dall'oggetto dei suoi desideri; e lo stesso istante che travolgerà i malvagi coi loro idoli in una completa rovina, unirà a voi i giusti in una gloria comune; e come gli uni periranno cogli oggetti perituri a cui si sono attaccati, gli altri vivranno eternamente nell'oggetto eterno e per sé sussistente al quale si sono strettamente uniti. *Oh! quanto sono felici coloro che in piena libertà e con invincibile inclinazione della loro volontà amano perfettamente e liberamente ciò che sono necessariamente obbligati ad amare!* [corsivo nostro]» (B. PASCAL, *Opuscoli e lettere*, a cura di G. Auletta, Edizioni Paoline, Milano 1961, p. 126). “Liberamente” e “necessariamente” non sono in contrapposizione, bensì in accordo. La libertà di amare coincide con la necessità di farlo. Il fatto che l'amore di cui parla Pascal sia l'amore di Dio non nega l'evidenza di questo legame. A proposito della continuità fra “eros” e “agape” e del rifiuto del paradigma della loro separazione (sancito per esempio nella ricostruzione di A. Nygren condotta in *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 2011) rinvio a J.- L. MARION, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli edizioni, Siena 2007.

<sup>10</sup> G. LEOPARDI, *Canti*, a cura di A. Donati, Laterza, Bari 1917, p. 111.

<sup>11</sup> Cfr. J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone. La parentela fra la vita e la morte*, trad. it. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>12</sup> Ivi, p. 40.

<sup>13</sup> Ivi, p. 41.

<sup>14</sup> Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, 891.

gli amati che dava senso alla vita ma su cui, in vita, pesava l'interdizione<sup>15</sup>. Allo stesso modo, anche se paradossalmente rovesciato, per Edipo, nell'ultima parte della sua vita, vivere coincide con il desiderio di cancellare le tracce, di far scomparire ciò che ferma l'identità, «senza lasciare neppure un indirizzo per il lutto di chi lo ama», come scrive Derrida<sup>16</sup>. Edipo non rivela il luogo della sepoltura alle figlie, accrescendo il loro dolore, perché la tomba sancirebbe l'ultimo e il definitivo luogo di reperimento di un "io" il cui mantenimento è doloroso in vita come in morte.

Quando J. Butler dice che Antigone «prefigura la situazione perfino troppo nota a chi subisce delle perdite che non si possono piangere pubblicamente, quelle provocate dall'AIDS, per esempio»<sup>17</sup>, e lega il riconoscimento pubblico del lutto al valore della vita<sup>18</sup>, concede che il riconoscimento pubblico della morte e del lutto implicano l'affermazione dell'identità di chi non è più. Edipo offre una sorta di conferma rovesciata di questa tesi: egli rifiuta la tomba e nega il lutto alle figlie, in quanto nella tomba e nel lutto legge l'ultima, potente, affermazione dell'identità – identità di un sé che egli intende cancellare, preferendo rimanere "immigrato clandestino", «celato nella morte»<sup>19</sup>.

Pensare la persona a partire dalla vulnerabilità – questa la tesi che ho cercato di argomentare anche grazie al lascito che proviene dagli albori della nostra cultura – vuol dire, infine, avere la possibilità di ritrovare non solo un legame ontico, a priori, fra i viventi, dato dalla comune possibilità di soffrire, ma anche un legame relativo al

<sup>15</sup> Cfr. J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 41.

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 94.

<sup>17</sup> J. BUTLER, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> «La perdita di alcune vite è dolorosa. Quella di altre no. La differente ripartizione del dolore che decide quale soggetto merita, o meno, di essere compianto opera in maniera tale da alimentare e sostenere certe concezioni esclusive relative alla definizione normativa di "umano": quando una vita può dirsi "vivibile" e una morte "compatibile"?» (J. BUTLER, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004, pp. 12-13). Questo passaggio dell'*Introduzione a Vite precarie* rivela l'emblematicità di Antigone nella riflessione della Butler. La protagonista della tragedia di Sofocle rifiuta infatti che solo a uno dei fratelli vengano concessi la sepoltura ed il diritto al lutto, e che all'altro vengano negati.

<sup>19</sup> J. DERRIDA, cit., p. 99.



fine, al senso di questa sorte comune, in vista di una più giusta convivenza sociale e di una politica di solidarietà che abbia lo scopo di proteggere la vulnerabilità e di non aggiungere ad essa inutili aggressioni. Questa traccia e questo compito politici che provengono dalla consapevolezza del dolore sopportato e insopportabile, su cui J. Butler insiste tanto, ci viene ancora una volta additata da Leopardi ne *La ginestra*<sup>20</sup>, in cui troviamo la seguente tesi: un animo nobile, illuminato, non aggiunge alle sue sciagure né gli odi né la violenza fra simili, ma anzi cerca di pensare l'umanità come una "social catena" mossa da giustizia e pietà. Mi pare fedele al canto aggiungere a giustizia e pietà un altro sostantivo: e cioè l'umiltà, di cui la ginestra è l'emblema. È guardando alla sua umile resistenza in terre desertiche, al suo piegarsi senza vanto, più "saggio" e "meno infermo" di tanta arroganza umana, che il poeta addita agli uomini un cammino *morale*.

<sup>20</sup> G. LEOPARDI, *Canti*, cit., p. 129.