

AMOR DI SE, AMOR PROPRIO.
GENESI, STORIA E METAMORFOSI DI UN CONCETTO
Il ciclo

**LA TRASLITTERAZIONE ETICA DELL'AMOR SUI
NELLE FILOSOFIE DEL SOGGETTO COME NULLA**

Giovanni Invitto

Il sé, la sua conoscenza, la morte del sé

Parlare dell'*amor sui* comporta alcuni quesiti preliminari non nuovi. Infatti, il pensiero occidentale si è posto da sempre la domanda del rapporto del soggetto con il "sé". Tutto ciò comporta anche, in maniera propedeutica, la definizione delle possibilità e delle modalità della conoscenza del sé.

Presentando, in maniera esemplificativa, alcuni passaggi fondamentali di questa secolare riflessione, vi troveremo conclusioni diverse. Per iniziare dalla linea socratico-platonica, conoscere se stessi è conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa. Nel *Carmide*, Crizia, discutendo sull'iscrizione sul tempio: "Uomo, conosci te stesso, e conoscerai l'universo e gli Dei", afferma: "Io, per me, infatti, più o meno sono d'accordo con colui che ha dedicato a Delfi tale iscrizione. Penso infatti che questa iscrizione sia posta in modo da rappresentare un saluto del dio a chi entra, in luogo del 'Salve' perché questa forma di saluto non è giusta, augurare di star bene, e non bisogna farsi questa esortazione gli uni con gli altri, ma augurarsi di essere assennati. [...] Certo parla in maniera piuttosto enigmatica, come fa un indovino; e infatti 'Conosci te stesso' e 'Sii saggio' sono la stessa cosa come sostiene l'iscrizione e come sostengo anch'io"¹.

Quindi, Crizia, parlando dell'assennatezza, afferma che la saggezza consiste nel conoscere se stesso. Nello stesso dialogo, la figura di Socrate prolunga e rilancia il discorso identificando la conoscenza di sé con la consapevolezza di sapere ciò che si sa e ciò che non si sa: "Dunque soltanto l'assennato conoscerà se stesso e sarà in grado di esaminare che cosa egli si dà il caso che sappia e che cosa non sa, e sarà capace allo stesso modo di esaminare anche gli altri, che cosa uno sappia o pensi di sapere, se davvero sa, e che cosa poi pensi di sapere ma non sa: lui solo può farlo, nessun altro. Questo significa dunque essere assennati e l'assennatezza: conoscere se stessi e sapere cosa si sa e cosa non si sa"².

Per converso, la cultura ebraica, poi diventata anche cristiana, dichiarava che conoscere se stessi è conoscere il bene e il male, in quanto nostre possibilità, la cui conoscenza era vietata da Dio: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: 'Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della

¹*Carmide*, trad. di U. Bultrighini, in PLATONE, *Tutte le opere*, vol. III, Newton, Milano 1997. Brani 146^c, 165a.

² Ivi, 167^o.

conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente ne moriresti” (*Genesi* 2, 15-16)³. Quindi, in maniera diretta si collega la possibilità di conoscersi con la morte del soggetto. Quando Adamo dice a Jahvé di essersi accorto di essere nudo, la risposta è chiara: “Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell’albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?” (2, 30-31). Conoscersi nella propria nudità è conoscersi e, quindi, morire: “Il Signore Dio disse allora: ‘Ecco l’uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell’albero della vita, ne mangi e viva sempre’” (3, 22).

È il passaggio, qui, dall’innocenza che è ignoranza, ma è confinante con l’angoscia, alla scelta consapevole e responsabile. Perdere l’innocenza vuol dire perdere la non imputabilità, quindi meritare la condanna. Kierkegaard, nel 1844 scriveva: “Il racconto del *Genesi* ci dà la giusta spiegazione dell’innocenza: l’innocenza è ignoranza. [...] L’innocenza c’è ancora, ma basta una parola perché l’ignoranza si concentri. Parola naturalmente incomprendibile per l’innocenza: l’angoscia ha però trovato la sua prima preda, al posto del nulla è subentrata una parola enigmatica. Così quando nel *Genesi* Dio dice ad Adamo: ‘Tu non mangerai i frutti del bene e del male’, è chiaro che Adamo non comprende queste parole. Non potrebbe comprendere la distinzione poiché essa è possibile soltanto dopo aver mangiato. [...] La proibizione crea in Adamo l’angoscia perché crea in lui la possibilità della libertà”⁴.

Già la proibizione lascia intravedere la “possibilità”, cioè la potenziale libertà del soggetto. Andare in fondo, conoscere il sé, in quanto libertà, è scegliere la morte. Conoscenza di sé è morte, quindi, all’origine della tradizione ebraico-cristiana e non a caso sarà una morte rinnovata, quella del Cristo-uomo, a riscattare il peccato ed a permettere la resurrezione finale.

Anche nella successiva tradizione greco-latina, troviamo la sequenza: conoscenza di sé-morte. Pensiamo, soprattutto, al mito di Narciso. Per Narciso la conoscenza di sé produce la morte. Questo lo si sapeva sin dalla sua nascita. Vediamo la versione di Ovidio, attraverso le *Metamorfosi*: “Notissimo per fama, attraverso le città dell’Aonia Tiresia dava, alla gente che gli si rivolgeva, infallibili responsi. Prima esperienza della sua veridicità e di come fosse vera la notizia, ebbe la cerulea Liriope, che un giorno con avvolgente gorgo fu abbracciata da Cefiso e ne subì, così costretta, violenza nelle di lui onde. Fecondata, la ninfa bellissima partorì un piccolo, tale che già da allora ispirava amore, e lo chiamò Narciso. Consultato se il piccolo avrebbe visto tempi remoti di una tarda vecchiaia, il fatidico vate rispose: ‘Purché non si miri’. A lungo la frase dell’augure apparve priva di senso: ma la conclusione delle

³Le citazioni sono riprese da *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 1996.

⁴*Il concetto di angoscia*, trad. it. a c. di E. Paci, Paravia, Torino 1953, pp. 49-50, 57.

vicende, il genere di morte, la strana follia, la confermarono”⁵. La traduzione qui utilizzata non dà appieno il concetto espresso da Ovidio, tramite Tiresia: il “purché non si miri” della traduzione qui adoperata è, nel testo latino, “*Si se non noverit*”. Narciso non morrà fino a che non si conoscerà. Come era avvenuto per Adamo.

Ma cosa conosce di sé Narciso? Adamo ed Eva si erano conosciuti come possibilità, cioè come libertà. Narciso si conosce anzitutto come essere amante; quando perviene all’autoidentificazione di amato-amante, si conosce come *imago*, come *maschera*. È lo specchio dell’acqua a rimandarlo come immagine: si conosce guardandosi nell’immagine che l’acqua gli rinvia. Qui abbiamo superato il percorso socratico-platonico dell’autoconoscenza come saggezza fondata sulla ragione.

Ovidio riporta, in questo percorso ermeneutico e di conoscenza, percorsi non razionali ma patici. Facendo un salto di secoli, Pascal, scriverà “Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore” ed ancora: “Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l’esser universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s’indurisce contro l’uno o contro l’altro per propria elezione. Voi [il libertino] avete respinto l’uno e conservato l’altro: amate forse voi stessi per ragione?”⁶.

Giungendo al Novecento, Maria Zambrano, attenta anche alla tradizione mistica, soprattutto a quella del Carmelo, tradurrà il *cuore* pascaliano nelle *viscere*, le *entrañas*, a cui fa ricorso sistematico allorché vuole criticare il panrazionalismo di certa filosofia: “San Giovanni ci dice ‘gli occhi [del mio amato] che porto disegnati nelle mie viscere’ ... gli occhi, quanto vi è di più spirituale e insieme di più personale, e che guardano, quando sono desiderati, fino alle stesse viscere, ove restano impressi”⁷.

Ancora una volta l’intreccio tra il sé, il *pathos* (*eros* di Narciso, *cuore* di Pascal, *passione* del kierkegaardiano *Timore e tremore*, *viscere* di Zambrano) è messo in rapporto diretto con l’essere guardati. Lo sguardo rimane impresso nelle nostre viscere. Qui l’*amor sui* è possibile tanto nella forma dello “speculum”, quindi autistica, di Narciso, quanto nel rapporto con l’Altro che ci guarda. Ed è l’occhio del Dio amato dai mistici.

Il sé della coscienza come vuoto e nulla

C’è, però, nella filosofia dell’ultimo secolo, una non secondaria *tranche* di elaborazione teoretica per la quale il sé del soggetto è *néant*, niente. Il pensatore che ha maggiormente radicalizzato e divulgato tale tesi è Jean-Paul Sartre nella fase

⁵OVIDIO, *Le metamorfosi*, v. I, trad. it. di E. Oddone, Bompiani, Milano 1988 (l. III, vv. 338-350).

⁶*Pensieri*, trad. di P. Serini, Einaudi, Torino 1967. I pensieri citati sono il 144 ed il 146.

⁷*San Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mistica*, “Nuova antologia”, a. XC, n. 1930, ottobre 1961; poi in *La confessione come genere letterario*, introd. di C. Ferrucci, trad. di E. Nobili, B. Mondadori, Milano 1997, p. 121.

dell'ontologia fenomenologica depositata nel suo *L'Être et le Néant*, pubblicato nel 1943, ma risalente agli ultimi anni Trenta. Ancora una volta la traduzione italiana è deviante quando trasforma in Nulla il *Néant* cioè il *Niente*, che è solo una determinazione negativa, come era per la teologia negativa di altri secoli: si può dire ciò che non è, non ciò che è... La coscienza che costituisce il sé del soggetto è definita *ni-ente*: non-ente. Si dice ciò che non è. Si dirà pure ciò che è: per-sé, dove il *per* sta ad indicare attraversamento, transito di fenomeni. Non *res* ma attività, libertà.

Allora la coscienza è non-essere perché l'essere in-sé è *res*, cosa, sostanza: "La coscienza è un essere per il quale, nel suo essere, c'è coscienza del suo essere nulla"⁸. Ed ancora: "Il per-sé è l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere"⁹. L'identità è, quindi, vuoto, buco nell'essere, assenza, spazio di riempimento. Una visione più articolata troveremo, nella *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty, pubblicato nel 1945 ma scritto alcuni anni prima. Il mondo non era lì un semplice oggetto, poiché era visto come un viluppo di fessure e di lacune, nelle quali le soggettività si allogano o che, piuttosto, sono la soggettività stessa. Per Merleau-Ponty, il soggetto è nei buchi, nelle fessure, nelle pieghe del mondo, così come, in quadri teorici completamente diversi, per Hegel e Sartre la coscienza è buco nell'Essere, è il vuoto che si introduce nel pieno e ne fonda il movimento ideale.

Ma l'ontologia sartriana non può eludere un dato fattuale: noi ci avvertiamo o conosciamo come identità (*idem esse*). Questa "illusione trascendentale" deriva dall'impossibilità di porsi come *niente*, perché lo sguardo dell'altro, come lo specchio, comunque, trasforma in *res*. Davanti all'identità frantumata, dissolta, rimangono lo specchio e lo sguardo: ci si conosce attraverso specchio. Narciso: "Al sorgere del mio pianto, ho spesso notato anche le tue lacrime; mi rimandi anche un segno d'intesa con un moto del capo, e per quel tanto che immagino dal moto della tua bella bocca, pronunci parola che non arrivano alle mie orecchie. Ma costui sono io! [...] Ora, invece, noi due concordi morremo in un solo sospiro'. [...] E anche poi, quando fu accolto nella sede degli Inferi, egli cercava di scorgere se stesso nella corrente dello Stige"¹⁰. Lacan aveva affrontato dal punto di vista psicoanalitico questo passaggio sin dal 1936, nel suo *Le stade du miroir* in cui aveva parlato della prima fase dell'infanzia. Aveva scritto che il bambino riconosce se stesso attraverso l'immagine che ne traccia lo specchio che diviene il formatore della funzione dell'Io¹¹.

Il tema dello specchio come mediatore nella formazione dell'identità del soggetto era stato presente in quel periodo anche in altri ambiti della cultura europea.

⁸J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1986, p. 85; qui citeremo anche dalla trad. it. *L'Essere e il Nulla*, a c. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 86.

⁹Ivi, p. 652; p. 679.

¹⁰OVIDIO, op. cit., l. III, vv. 458-463 e ss.

¹¹Cfr. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 93; trad. it. a c. di G. Contri, v. I, Einaudi, Torino 1974, p. 86.

Non si può tralasciare, a questo proposito, Pirandello e il suo romanzo *Uno, nessuno, centomila* in cui il protagonista entra in un vortice di alineazione quando si confronta con l'immagine che lo specchio gli rimanda: "E mi fissai d'allora in poi in questo proposito disperato: d'andare inseguendo quell'estraneo ch'era in me e che mi sfuggiva; che non potevo fermare davanti allo specchio perché subito diventava me quale io mi conoscevo; quell'uno che viveva per gli altri e che io non potevo conoscere; che gli altri vedevano vivere e io no. Lo volevo vedere e conoscere così come gli altri lo vedevano e conoscevano"¹². Ancora l'alienazione non è intesa solo nel senso della patologia psichica, ma anche nel senso del furto che lo sguardo altrui fa della nostra soggettività. E il sé del soggetto si frantuma in una miriade di facce ognuna rinviante ad un soggetto, nessuno dei quali possiede autenticità: "Ripeto, credevo ancora che fosse uno solo questo estraneo: uno solo per tutti, come uno solo credevo d'esser io per me. Ma presto l'atroce mio dramma si complicò: con la scoperta dei centomila Moscarda ch'io ero non solo per gli altri ma anche per me, tutti con questo solo nome di Moscarda, brutto fino alla crudeltà. Tutti dentro questo mio povero corpo ch'era uno anch'esso, uno e nessuno ahimè, se me lo mettevo davanti allo specchio e me lo guardavo fisso ed immobile negli occhi, abolendo in esso ogni sentimento e ogni volontà"¹³.

Tornando ai riferimenti filosofici, nella ontologia sartriana l'identità è malafede, recita o gioco, a secondo del senso che diamo al francese *jouer*. La morale mancata. Leggiamo, in *L'essere e il Nulla* il brano famosissimo dell'autocostruzione "identitaria" del cameriere: "Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca ad *essere* cameriere".

Il problema è, però, ontologico, nel senso di quel che vorrebbe dire quell'"essere" cameriere: "Ecco tante precauzioni per imprigionare l'uomo in ciò che è. Come se vivessimo nel timore perpetuo che ne sfugga, ne trabocchi, eluda improvvisamente la sua condizione. Gli è però che dal di dentro, il cameriere non può essere immediatamente cameriere, nel senso in cui questo calamaio è calamaio, o il bicchiere è bicchiere. Non che non possa formulare dei giudizi riflessivi o dei concetti sulla sua condizione. Sa bene cosa essa 'significhi': l'obbligo di alzarsi alle cinque, scopare il pavimento del negozio prima dell'apertura del locale, mettere la macchina sotto pressione, ecc."¹⁴. Da ciò la maschera che noi costruiamo guardandoci in quello specchio anomalo che è lo sguardo altrui, e l'impossibilità dello

¹²*Uno, nessuno, centomila*, in L. PIRANDELLO, *Tutti i romanzi*, vol. II, Mondadori, Milano 1982, pp. 739.

¹³Ivi, pp. 750-751.

¹⁴*L'Être et le Néant*, cit., p. 99; p. 101.

smascheramento, di cui pure aveva parlato Montaigne¹⁵. Dobbiamo recitare un ruolo: da qui la maschera, la *persona* latina, che diventa la nostra condizione.

Può questo legittimare l'*amor sui*? In questa dialettica di usurpazione e di autocostruzione insieme, ogni rapporto interpersonale si porrebbe come rapporto di appropriazione. Anche l'amore è desiderio di appropriazione. Come può realizzarsi il precetto "ama il prossimo tuo come te stesso"? Sembra che con la nullificazione coscienziale sia arrivato l'annientamento della morale, anche perché ci troviamo in un universo teoretico caratterizzato dall'ateismo. Se Dio è *causa sui*, l'uomo si fa uomo per essere Dio: "l'ipseità, considerata da *questo* punto di vista, può apparire un egoismo; ma proprio perché non vi è alcuna misura comune tra la realtà umana e la causa di sé che essa vuole essere, si può anche dire che l'uomo si perde perché la causa di sé esista. Si considererà allora ogni esistenza umana come una passione, poiché il troppo famoso 'amor proprio' non è che un mezzo liberamente scelto tra gli altri per realizzare questa passione"¹⁶. L'*amor proprio*, per quanto diverso dall'*amor sui*, che è uno stato intraducibile nel lessico del Sartre del 1943, sembra aver fatto naufragare ogni ipotesi morale. Ma, paradossalmente, la situazione è opposta.

Sfuggire alla malafede: il rinvio all'etica

Sappiamo che l'opera ontologica rimanda una serie di problemi ad uno scritto sulla morale che Sartre non pubblicherà mai in vita e che apparirà, nella sua incompiutezza, dopo la morte dell'intellettuale francese. I problemi rinviati sono proprio quello del superamento della malafede e quello della autenticità: "Se è indifferente essere in buona o malafede [...] ciò non vuol dire che non si possa sfuggire radicalmente alla malafede. Ma questo presuppone un'autoripresa dell'essere corrotto, che chiameremo autenticità, e la cui descrizione non rientra qui"¹⁷. Il terreno nel quale si pone l'autoripresa dell'essere corrotto è quello della morale: "Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non 'complice', non possono trovare la loro risposta che nel terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera"¹⁸.

Già nel 1940, scrivendo *Bariona* su invito di un padre gesuita, compagno nel campo di concentramento, Sartre aveva parlato in termini morali del senso della sofferenza e del sé come dono gratuito. È Baldassare, personaggio il cui ruolo Sartre aveva lasciato a se stesso per quella recita, ad affermare: "Allora scoprirai questa verità che il Cristo è venuto ad insegnarti e che sapevi già: tu non sei la tua sofferenza. Qualunque cosa tu faccia e in qualsiasi modo tu la esamini, tu la superi infinitamente, poiché essa è del tutto quello che vuoi che essa sia. Che tu ti appesantisca su di essa come una madre sul corpo ghiacciato di suo figlio per riscaldarlo o che tu te ne allontani al contrario con indifferenza, sei tu che gli dai il

¹⁵ Nel capitolo secondo del libro sesto dei suoi *Essais*.

¹⁶ *L'Être et le Néant*, cit., pp. 720-721; p. 751.

¹⁷ Ivi, p. 111; p. 114.

¹⁸ Ivi, p. 722; p. 753.

suo senso e che fai ciò che essa è. [...] Ma tu che sei al di là della tua sofferenza, poiché la modelli a tuo piacere, tu sei leggero, Bariona”.

Qui il lessico ontologico assume toni anticipatori di temi della letteratura successiva, in particolare quello della leggerezza e del sé come dono che l'uomo fa a se stesso: “Se tu sapessi come l'uomo è leggero. [...] E tutto ciò che è al di là della tua parte di sofferenze e delle tue preoccupazioni, tutto ciò t'appartiene, tutto, tutto ciò che è leggero, cioè il mondo. Il mondo e te stesso, Bariona, poiché tu sei a te stesso un dono perpetuamente gratuito”¹⁹.

Come si fondano i valori in una prospettiva atea, come quella di Sartre? La sua filosofia dell'esistenza ritiene destabilizzante il fatto che Dio non esista, perché così svanisce la possibilità di valori *a priori*. “Dostoevskij ha scritto: ‘Se Dio non esiste tutto è permesso’. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo”. Ma la conclusione del scrittore russo non è accolta dal nostro pensatore. Proprio perché Dio non è, non tutto è possibile; la nostra “condanna alla libertà” moltiplica le nostre responsabilità. L'uomo è “condannato perché non si è creato da solo, ed è, cioè non di meno, libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa”. Impegno grandissimo, quindi, che si autofonda come nuova morale della responsabilità²⁰. Ecco perché l'esistenzialismo si riconosce anche come umanismo.

Nei *Cahiers* postumi sulla morale leggiamo che, se le teologie filosofiche avevano sottolineato il nesso tra libertà divina e Bene, un Bene definito da Dio, di cui l'uomo doveva solo prendere atto, ora si trattava di fondare nel tempo e nella storia il bene, in maniera gratuita, senza attendere premi o castighi: “La libertà supplicata non è, come il Dio di Leibniz, sottomessa al Bene [...] ma, come quella di Descartes, costituente il Bene”²¹.

Costituendo il bene nella storia e nei rapporti interpersonali, Sartre si avvicina ad Alain, un autore di cui criticherà l'attitudine a negare gli storicismi²². Per quanto il termine “anima” sia estraneo al lessico sartriano, nella lettura che ne aveva dato Alain possiamo trovare alcune anticipazioni di successive intuizioni sartriane. Nelle *definizioni*, scritte tra il 1929 e il 1934, il maestro di Simone Weil affermava: “L'anima è ciò che rifiuta il corpo. Per esempio, è ciò che rifiuta di fuggire quando il corpo trema, che rifiuta di rompere quando il corpo si irrita, rifiuta di bere quando il corpo ha sete, rifiuta di prendere quando il corpo desidera, rifiuta di abbandonare,

¹⁹*Bariona ou le Fils du tonnerre* in M. CONTAT-M. RIBALKA, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, pp. 616-617. Oggi c'è un'ottima traduzione italiana: *Bariona o il figlio del tuono. Racconto di Natale per cristiani e non credenti*, a c. di A. Delogu, trad. di M. A. Aimo, Marinotti, Milano 2003.

²⁰*L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 48-49.

²¹*Cahiers pour une morale*, a c. di A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1983, pp. 226. Di quest'opera esiste una trad. it., a c. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, Roma 1991.

²²Sartre scriverà che tra i negatori della storia sono Pascal e Alain e che hanno ragione. Come hanno ragione coloro che affermano la sua esistenza (Hegel, Comte, Marx): “I filosofi, in generale, cercano o di ordinare questi due aspetti: es. contingenza nei dettagli, unità nell'insieme - o a mostrare l'uno come apparenza e l'altro come realtà. Di fatto sono veri ambedue, non c'è da gerarchizzarli. Occorre descrivere e mostrare la loro ambivalenza”; J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, cit., p. 27.

quando il corpo ha orrore. Questi rifiuti sono dei fatti umani. Il totale rifiuto è la santità; l'esame prima di seguire [il corpo] è la saggezza; e questa forza di rifiuto è l'anima"²³. Non c'è anima, perché "questo bel termine", aveva scritto Alain, non designa per niente un essere, ma un'azione. Era una lettura del dualismo cartesiano in cui, secondo Alain, la *res cogitans* governa la *res extensa*. L'anima non è una *res*, bensì un *effort*. Se manca l'azione non c'è anima"²⁴. Il discorso porterebbe lontano. Ci farebbe tornare sul concetto di "persona", anche nella sua accezione ampiamente positiva e fondante che ne aveva dato Emmanuel Mounier, tanto vicino all'impresa di *Les temps modernes*, quando aveva scritto, nel 1936, il suo manifesto in favore di un personalismo comunitario: "Personalismo è per noi solo una parola d'intesa significativa, una designazione comune a dottrine diverse, ma che, nella situazione storica in cui ci troviamo, possono essere d'accordo sulle condizioni elementari, fisiche e metafisiche di una nuova civiltà. Personalismo non annuncia allora il costituirsi di una scuola o l'apertura di una chiesa o l'invenzione di un sistema chiuso. Esso è testimone di una convergenza di più volontà, e si pone al servizio di esse senza toccare la loro diversità, per domandare loro i mezzi per incidere in modo efficace sulla storia"²⁵.

La persona, il soggetto, il sé sono intesi come sforzo eticamente costruttivo, come impegno dell'uomo senza miti, secondo la formule di un coevo intellettuale nostrano"²⁶. Così era anche in Merleau-Ponty, per il quale l'idea di una umanità fortuita, che non abbia partita vinta *a priori*, dà valore assoluto alla nostra virtù. Si tratta di comprendere, nella situazione e nelle possibilità che essa presenta, ciò che ha valore in funzione dell'uomo: allora i segni e i presagi non mancheranno. Da ciò un recupero di Machiavelli contro il machiavellismo: "Quale umanesimo è più radicale di quello? Machiavelli non ha ignorato i valori. Li ha visti vivi, brulicanti come un cantiere". Per chi compie tali imprese, la religione terrena ritrova le parole di un'altra religione: "Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes"²⁷.

Quale morale ne nasce? Una morale, anzi un'etica misurata nella sua incidenza sulle relazioni umane: "Quale che sia la filosofia che si professa, quand'anche fosse teologica, una società non è il tempio dei valori-idolo che figurano sul frontone dei

²³*Définitions*, 1953, ma composte tra il 1929 e il 1934, ora in ALAIN, *Les Arts et les Dieux*, a c. di G. Bénézé, préf. di A. Briboux, Paris, 1958, p. 1031.

²⁴Su questo tema, cfr. R. RAGGHIANI, *Dalla fisiologia delle sensazioni all'etica dell'“effort”*. *Dall'apprendistato filosofico di Alain alla genesi della “Revue de métaphysique et de Morale”*, Le Lettere, Quaderni del “Giornale critico della filosofia italiana”, Firenze 1993; trad. franc. incompleta: *Alain: apprentissage philosophique et genèse de la “Revue de Métaphysique et de Morale”*, Harmattan, Paris 1995.

²⁵E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, (1936), trad. it., a c. di A. Lamacchia, Bari 1975, p. 5.

²⁶Ci si riferisce a Felice Balbo.

²⁷*Machiavélisme et Humanisme*, in *Umanesimo e scienza politica*, Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, a c. di E. Castelli, Archivio di Filosofia, Milano 1951, p. 304. Lo stesso saggio fu ripreso in *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, (p. 286); trad. it., a c. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1967. Il brano biblico citato è del Magnificat ripreso dal Vangelo secondo Luca.

suoi monumenti o nei suoi testi costituzionali, essa vale quanto valgono in essa le relazioni dell'uomo con l'uomo"²⁸.

Da ciò l'eroismo laico e quotidiano di un uomo senza certezze ultraterrene e che deve basarsi sulla quotidianità e costruirla momento per momento. In *Sens et non-sens* si era letto: "I santi del cristianesimo, gli eroi delle rivoluzioni passate non hanno mai fatto altro. Semplicemente tentavano di credere che la loro battaglia fosse già vinta nel cielo o nella Storia. Gli uomini di oggi non hanno questa risorsa. L'eroe dei contemporanei non è né Lucifero, non è neanche Prometeo, è l'uomo"²⁹. Il male ed il bene non riguarda solo il proprio sé ma tocca, quasi per contagio, tutti gli altri uomini: "C'è un circuito fra me e gli altri, una nera Comunione dei Santi, il male che faccio io lo faccio a me e, nello stesso modo, combatto contro me stesso quando lotto contro gli altri"³⁰.

Cosa è l'impegno teorico e politico del Sartre post-*Critique* se non un modo di rifondare l'*amor sui* in uno spazio che copre i soggetti deboli del genere umano? Altrove abbiamo parlato, a proposito dei *Cahiers pour une morale*, di un passaggio dalla *critique de la raison théologique* alla *critique de la raison éthique*. Nell'arco 1940-1980 tornano in Sartre i termini e le nozioni di fraternità e di speranza. Nell'opera teatrale scritta nel campo di concentramento, era stato Baldassarre-Sartre a rilanciare la fede nella *speranza* posta da Dio: "Ma quando Dio ha forgiato la natura dell'uomo, ha fondato insieme la speranza e l'affanno. Perché l'uomo, vedi, è sempre molto di più di quello che è. Tu vedi quest'uomo, appesantito dalla sua carne, radicato sul posto dai suoi due grandi piedi e dici, stendendo la mano per toccarlo: egli è là. E ciò non è vero: dovunque sia un uomo, Bariona, egli è sempre altrove. [...] La Speranza è il meglio di se stessi"³¹.

Nelle interviste tanto discusse che Sartre, prima di morire concesse a Lévy, i due concetti tornano. Non a caso il titolo scelto dalla rivista che le pubblicò fu *L'espoir maintenant*. Ritorna o emerge anche il tema della fraternità: "*Sartre* - Io penso che le persone dovrebbero avere o possono avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità. *B. Lévy* - Perché il rapporto di fraternità è il primo? Siamo tutti figli di uno stesso padre? *Sartre* - No, ma il rapporto familiare è primo in relazione a ogni altro rapporto. *B. Lévy* - Si forma una sola famiglia? *Sartre* - In una certa maniera, si forma una sola famiglia"³².

L'umanità ritorna famiglia. L'*amor sui*, ontologicamente impossibile, si traduce in un'etica della compartecipazione e della fraternità in cui il soggetto si sente parte di una sola famiglia grande quanto l'insieme umano. Con le responsabilità, i rischi, la gratuità che questo comporta.

²⁸ *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris 1947, p. X.

²⁹ *Le héros, l'homme*, in *Sens et non-sens*, cit, pp. 330-331; p. 217.

³⁰ *Machiavélisme et Humanisme*, cit., p. 298; p. 278.

³¹ *Bariona*, cit., pp. 604-605.

³² *Violence et fraternité*, "Le Nouvel Observateur", 17-23 mars 1980, p. 171.